



Dictionnaire Apologétique

de la

Foi Catholique

Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique

contenant les Preuves de la Vérité de la Religion

et

les Réponses aux Objections tirées des Sciences humaines

Quatrième édition entièrement refondue

SOUS LA DIRECTION DE

A. D'ALÈS

PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

Avec un grand nombre de Collaborateurs

TOME IV



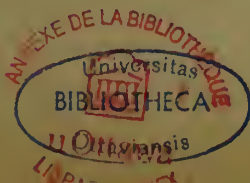


PARIS

GABRIEL BEAUCHESNE

117, Rue de Rennes, 117

1922





Dictionnaire Apologétique

DE LA

Foi Catholique

PERSÉCUTIONS. — Sous ce titre : *L'intolérance religieuse et la politique* (Paris, 1911), M. A. Bouché-Leclercq, professeur à la Sorbonne, membre de l'Institut, s'est proposé d'étudier « la politique religieuse des empereurs romains », et de définir « leur attitude envers le christianisme naissant ». La cause de cette « politique » et la justification de cette « attitude », c'est-à-dire l'explication et l'excuse des persécutions sanglantes qu'ils infligèrent aux chrétiens des trois premiers siècles, lui paraissent devoir être cherchées dans « l'antagonisme *non seulement apparent, mais réel*, entre le christianisme des premiers siècles et les institutions de l'Empire ». Si bien que ce que nous jugeons de loin injustice, cruauté, oppression des consciences, était imposé aux empereurs par la « raison d'État » et par leur devoir de souverains. Il y eut, aux trois premiers siècles de notre ère, de « l'intolérance religieuse », mais elle était chez les victimes et non chez les bourreaux. C'est « l'intolérance religieuse » que les empereurs poursuivent chez les chrétiens en leur défendant, sous peine de mort, de suivre leur religion. M. Bouché-Leclercq n'a pas tort d'avouer que cette conclusion est « paradoxale en apparence et surtout malsonnante » ; mais il consacre près de quatre cents pages à la soutenir. J'ai cru être autorisé par M. Bouché-Leclercq lui-même à lui répondre, car je suis seul cité dans sa préface. Avec une courtoisie dont je lui sais gré, il me reproche d'avoir, par les cinq volumes de mon *Histoire des persécutions*, « rendu du crédit » à l'opinion traditionnelle, c'est-à-dire à celle qui s'apitoyait sur les persécutés, blâmait les persécuteurs, et ne croyait pas que « la raison d'Etat » pût justifier tant de consciences opprimées et tant de sang versé. Je n'ai pas besoin de dire que ma réponse, en discutant librement ses idées, ne s'écartera pas de la déférence due au savant professeur à la Sorbonne, dont ce livre montre une fois de plus la profonde connaissance des institutions romaines.

I. *La raison d'Etat.* — Le christianisme était-il incompatible avec celles-ci, et la sécurité de l'Empire romain exigeait-elle que les empereurs anéantissent les chrétiens ? Le contraire me paraît résulter des faits mêmes que met en lumière M. Bouché-Leclercq.

Ce n'est pas en vain que Jésus-Christ a dit : « Rendez à César ce qui est à César. » Pendant que les Juifs, malgré la tolérance, parfois même la faveur dont ils furent longtemps l'objet, se posent de plus en plus en révoltés, jusqu'à ce que l'explosion de leur sentiment national amène la lutte finale qui consommera leur ruine sous Hadrien, les chrétiens, se distinguant chaque jour davantage des Juifs, se détachant de ceux-ci qui les dénoncent et les répudient, affirment, sans jamais varier, leur loyalisme envers l'Empire. Les lettres de saint Pierre et de saint Paul recommandent à la fois l'obéissance aux pouvoirs établis et le respect des situations acquises. Ils font aux sujets un devoir d'être soumis au prince (même quand ce prince s'appelle Néron) et prescrivent de lui payer exactement l'impôt. Ils commandent aux esclaves d'honorer leurs maîtres, quels qu'ils soient, et de leur être fidèles, en même temps qu'ils ordonnent aux maîtres chrétiens de les traiter comme des frères [1]. En toute circonstance, ils prennent en main la cause de la paix publique, en un temps où celle-ci était fort fragile et fort menacée. Et comme leurs lettres sont destinées aux seules communautés chrétiennes, et ne tomberont probablement sous les yeux d'aucun étranger à leurs croyances, on ne saurait douter qu'elles ne traduisent des sentiments sincères, une conduite bien arrêtée : elles n'ont rien d'un plaidoyer, et nous renseignent avec certitude sur les dispositions des premiers apôtres et de leurs sectateurs à l'égard de la société de leur temps.

Autre est, au siècle suivant, le caractère des Apologies présentées aux empereurs. Le christianisme a été combattu et calomnié : quelques lettrés se font ses avocats. On ne peut nier qu'ils ne plaident la cause de leur religion ; mais c'est en portant devant les princes et devant l'opinion publique l'affirmation des sentiments exprimés à l'origine dans les épîtres des Apôtres, et en montrant que ces sentiments n'ont pas cessé de diriger la conduite de la société chrétienne.

1. M. Bouché-Leclercq raconte (p. 142) que les Apôtres parlèrent ainsi, afin de s'opposer à la propagande d'un groupe d'antiesclavagistes, qu'il était plus facile « d'invectiver que de réfuter ». Dans aucun document, authentique ou même apocryphe, il n'est question de cet épisode, et les paroles des Apôtres, que nous venons de résumer, ne contiennent aucune invective. Le savant professeur me paraît lire distraitement les écrits apostoliques : ainsi, à la page précédente, il dit que saint Paul « livre à Satan », « damne de sa propre autorité » les « dissidents ». C'est une allusion à *I Cor.*, v, 5, où saint Paul excommunie non « un dissident », mais un chrétien coupable d'inceste. Loin de le damner de sa propre autorité », saint Paul déclare « le livrer à Satan pour l'affliction de sa chair, afin que son âme puisse être sauvée par Notre-Seigneur Jésus-Christ ».

C'est l'impression que laisse l'étude des mémoires apologétiques composés par Aristide, Justin, Athénagore, Théophile, Méliton, Apollinaire : on y démêle non seulement le respect de sujets loyaux pour la constitution de leur pays, mais une sorte de tendresse pour l'Empire. Un seul fait entendre une note discordante : c'est l'Assyrien Tatien, qui devait finir en hérétique. M. Bouché-Leclercq s'arrête plus que de raison à ce dissident, qui tranche sur l'unanimité des autres, et qui s'écarte de la tradition catholique. Un peu après les Antonins, les successeurs des premiers apologistes font entendre un langage semblable au leur : Irénée se félicite d'être né au temps de la paix romaine, et, moins intransigeant dans sa phase orthodoxe qu'il ne le deviendra plus tard, Tertullien insiste sur l'union des chrétiens avec les autres citoyens, sur leur acceptation de toutes les charges publiques, et sur leur attachement à cet Empire, dont l'existence lui paraît liée à celle du genre humain.

Quand on a lu tous ces écrits, on se demande ce que veut dire cette phrase de M. Bouché-Leclercq : « Ils (les apologistes) semblent à peine soupçonner où gît pour le gouvernement le nœud de la question, et que le conflit n'est pas entre le christianisme et l'hellénisme, mais entre le christianisme et l'Etat, gardien de la paix publique. » (p. 276) La vérité, c'est qu'ils s'efforcent de démontrer, et, je crois, démontrent jusqu'à l'évidence que « le conflit » n'existe pas. Rien, ni dans les paroles, ni dans les faits, ne marque « l'incompatibilité », « l'antagonisme » que reconnaît M. Bouché-Leclercq entre l'existence de gens animés des sentiments qu'on vient de voir et la sécurité des institution romaines. Les chrétiens se réservent un seul droit, celui d'adorer leur Dieu, de ne pas adorer des dieux auxquels ils ne croient pas, et de remplacer le culte que les païens rendent à la divinité impériale par de ferventes prières (dont le texte a été conservé) pour le salut et la prospérité des empereurs. Est-ce là de l'intolérance religieuse ? Le champ de la liberté de conscience serait alors fort étroit. Dira-t-on même que les chrétiens répandent le trouble autour d'eux par les insultes qu'ils prodiguent à la religion de l'Etat? Un de leurs principaux docteurs, Origène, défend d'insulter les dieux, et rappelle que les Apôtres ne les ont jamais insultés. Conséquente avec ces principes, l'Eglise refuse le titre de martyr au fidèle mis à mort pour avoir outragé ou renversé une idole[1]. Si parfois, dans la polémique, des traits piquants ont été lancés contre la mythologie, il faut se souvenir que les chrétiens, en parlant ainsi, se défendent plutôt qu'ils n'attaquent : et les railleries de certains d'entre eux ne dépassent pas celles que la société païenne applaudissait au théâtre ou lisait en souriant dans les dialogues de Lucien. M. Bouché-Leclercq a d'ailleurs reconnu le droit de cette polémique, en disant, dans la phase citée plus haut, que « le conflit n'est pas entre le christianisme et l'hellénisme ». Je cherche vainement où il est, et d'où provient l'impossibilité pour l'Etat de laisser vivre les chrétiens.

II. *Considérations secondaires.* — On se rejette, pour l'établir, sur des considérations secondaires, et absolument sans valeur. D'abord, le refus par les chrétiens du service militaire. La vérité, c'est que les réfractaires sont, parmi eux, en très petit nombre. L'antimilitarisme n'est ni de la doctrine ni de la pratique des Eglises primitives. En règle générale, les chrétiens font comme les autres leur devoir sous les drapeaux de Rome, et, là comme ailleurs, refusent seulement de faire acte d'idolâtrie. C'est pour avoir, à tort ou à raison, considéré comme un acte de cette nature le port d'une couronne, que le soldat célébré dans un traité de Tertullien s'est séparé de ses camarades chrétiens, qui en avaient jugé autrement. Extrêmement rares sont ceux à qui un scrupule de conscience a fait préférer la mort au service militaire. « Nous combattons avec vous », écrit Tertullien lui-même, s'adressant aux païens ; et il ajoute : « Nous remplissons les camps. » M. Bouché-Leclercq dit à ce propos : « Il semble bien que le mot *castra* figure dans l'énumération, parce que son absence serait trop significative. » (p. 288) Mais sa présence aussi est « significative » sous la plume de Tertullien. La dernière persécution commence par la mise en demeure de sacrifier ou d'abandonner le service, adressée aux soldats et aux officiers chrétiens des armées romaines. Ajoutons que les passages d'Origène (*Contra Celsum*, VIII, vii) et de Clément d'Alexandrie (*Paedag*, III, ii), qui les ont fait prendre pour des adversaires systématiques du service militaire, n'ont pas cette portée. (Voir *Revista storico-critica di scienze teologiche*, 1905, p. 542-545.) Un mot de Clément d'Alexandrie dans un autre ouvrage, *Protrepticus*, x, 100, le montre acceptant pour le chrétien le métier des armes. On chercherait vainement, d'ailleurs, un texte des Livres saints condamnant celui-ci : Jésus-Christ, dans l'Evangile, saint Pierre, dans les Actes des apôtres, nous sont montrés en relations affectueuses avec des officiers de l'armée romaine, et la seule recommandation adressée par le précurseur Jean-Baptiste à des soldats est celle-ci : se contenter de leur solde et ne pas pressurer le peuple.

Dans cet article, où je suis obligé de courir vite, je n'ai pu qu'indiquer quelques faits : on pourrait en citer une multitude d'autres, qui déposent dans le même sens. Voir à ce sujet, dans ce dictionnaire, t. III, col. 356, de l'article Martyre. Mais le peu que je viens de dire fera juger peut-être assez surprenante cette phrase de M. Bouché-Leclercq : « Il parut aux empereurs romains que les chrétiens s'attaquaient au principe même de l'autorité, et qu'ils méritaient les épithètes modernes d'antipatriotes, antimilitaristes, résumées dans celle d'anarchistes », p. 355. Il ajoute, avec une intention que je ne comprends pas : « Ce n'est pas à l'Eglise à le leur reprocher. » Je n'ai pas qualité pour parler au nom de l'Eglise ; mais j'essaie de parler au nom de l'histoire, et il me semble qu'elle a, elle, à reprocher aux empereurs romains une aussi grossière et aussi inexplicable erreur.

Une autre accusation dirigée par M. Bouché-Leclercq contre la société chrétienne, et celle-là tout à fait paradoxale, est d'avoir désorganisé la famille. On l'accuse de mettre la virginité au-dessus du mariage, et peu s'en faut, s'appuyant sur des Actes apocryphes et de basse époque, qu'on ne lui reproche de mépriser le mariage. Je ne crois pas que l'on ait jamais parlé du mariage avec autant d'éloquence et de respect que le fait saint Paul dans le chapitre v de sa lettre aux Ephésiens. Le rendant indissoluble, et condamnant le divorce, le christianisme lui a donné une solidité inconnue du monde païen. L'élevant à la dignité de sacrement — *sacramentum hoc magnum est, ego dico in Christo et in Ecclesia* (*Eph.*, v, 32) —, le christianisme a fait une chose sainte de ce qui était avant lui une chose purement

1. Cette discipline de la primitive Eglise s'est continuée dans les temps modernes. Saint Vincent de Paul recommande aux prêtres lazaristes envoyés en terre barbaresque de « ne rien dire pour en mépriser la religion ». Le Saint-Siège avait interdit à tous les chrétiens, clercs ou laïques, de provoquer les musulmans à discussion, et refusait le titre de martyr à ceux qui s'attireraient la mort en parlant contre Mahomet.

de loi et de convenance[1]. Il est vrai que l'Eglise, dès ce temps-là, n'aimait pas le mariage entre les gens de religion différente : elle y voyait des inconvénients pour la paix des consciences et pour la paix des ménages : l'expérience nous montre qu'il n'en est pas autrement même de nos jours. Mais M. Bouché-Leclercq ne se trompe-t-il pas en disant que l'Eglise primitive considérait « un pareil mariage comme annulé par la conversion de l'un des époux » (p. 284), c'est-à-dire, car la phrase est un peu énigmatique, considérait le mariage de deux païens comme annulé par la conversion de l'un d'eux au christianisme? Saint Paul dit précisément le contraire : il prévoit le cas où l'époux païen se séparera de l'époux devenu chrétien ; mais il prévoit aussi le cas où l'époux païen voudra continuer la vie commune avec l'époux devenu chrétien, et, loin de prononcer la rupture de leur union, il déclare que celui-ci sera sanctifié par celui-là, *sanctificatus est vir infidelis per mulierem fidelem* (I *Cor.*, VII, 12-15). Les exemples sont nombreux de ces ménages mixtes : jusqu'aux premières années du V[e] siècle, on rencontre, surtout dans l'aristocratie, des familles composées de membres païens et chrétiens : l'un des derniers tenants du paganisme, le pontife Albinus, avait une épouse chrétienne, particulièrement estimée de saint Jérôme et de saint Augustin. (Voir Rampolla, *S. Melania Giuniore*, p. 137) Une semblable tolérance, cent ans après le triomphe politique du christianisme, montre assez qu'à aucune époque il ne fut un élément désorganisateur de la famille romaine.

III. *La paix publique.* — Il me paraît résulter de tout cela que la « raison d'Etat » n'imposait nullement la proscription des chrétiens. Ils ne faisaient courir aucun danger à l'Empire, ils soutenaient même, par la forte constitution de leurs familles, les mœurs chancelantes, et, tout bien considéré, ils étaient plutôt, pour la chose romaine, un secours et un appui qu'un péril. M. Bouché-Leclercq le reconnaît lui-même implicitement, au risque de se contredire, quand il écrit : « Avec un peu de bonne volonté de part et d'autre, on eût pu s'entendre » (p. 287). Les protestations et les avances des apologistes montrent que ce n'était pas de la part des chrétiens que manquait la « bonne volonté ». Elle ne manqua même pas toujours de la part de l'autorité romaine, puisque la persécution ne fut pas continue, et qu'il y eut de longues périodes de temps pendant lesquelles elle laissa respirer les chrétiens. On « s'entendit » alors, et l'entente fut parfois de longue durée. M. Bouché-Leclercq parle de « suspension d'hostilités voulue par les empereurs » (p. 238), ce qui indique qu'à ces époques de trêve on avait cessé de voir dans les chrétiens des ennemis. Il dit que les réveils de persécution, dont la cause était « généralement un désastre éprouvé à la frontière ou une calamité intérieure », qui avaient « soulevé les clameurs de la populace contre les contempteurs des anciens dieux », étaient « importuns au pouvoir » (p. 310). Celui-ci, de l'aveu de mon savant contradicteur, se reprenait donc à persécuter, non pour suivre une politique raisonnée, mais en cédant malgré lui à la pression superstitieuse de la foule et aux cris des fanatiques. M. Bouché-Leclercq ajoute que quand, après de longs intervalles de tranquillité, « une reprise soudaine des poursuites rompait cet accord tacite », c'étaient « maintenant les empereurs qui semblaient conspirer contre la paix publique » (p. 311). La « paix publique » non seulement possible, mais assurée, pendant que l'on ne persécute pas les chrétiens, et troublée de nouveau quand un accès de superstition populaire ou une initiative mauvaise des empereurs réveille la persécution : je n'ai jamais dit autre chose.

M. Bouché-Leclercq écrit encore cette phrase : « Justifiée et raisonnée à l'origine, contre de petits groupes de sectaires réputés insociables, la persécution se fait injuste et impolitique, exercée contre des masses compactes, au nom de principes affirmés un jour et abandonnés le lendemain... Elle n'avait plus d'autre effet que d'arrêter la fusion commencée... » (p. 311). J'avoue que je ne comprends plus. Comment la persécution était-elle « justifiée et raisonnée » quand elle s'attaquait à de « petits groupes », et devint-elle « injuste et impolitique » dès qu'elle se heurta à « des masses compactes » ? Comment les « petits groupes » étaient-ils « insociables », ou plutôt « réputés insociables », et comment, dans « les masses compactes », la « fusion » avec l'Empire se faisait-elle ? Probablement parce que, à mesure que s'accroissait la population chrétienne, et que, plus nombreuse, elle était mieux connue, on s'apercevait qu'elle n'était et n'avait jamais été d'une autre sorte que le reste de la population de l'Empire, et qu'elle ne constituait, en aucune façon, un élément réfractaire. Mais alors, quelle excuse, même apparente, eurent les dernières persécutions?

Ce qui est clair, c'est qu'à aucune époque la persécution ne fut imposée par « la raison d'Etat », puisque « l'entente » était possible, puisque « l'accord » exista toutes les fois que les empereurs le voulurent bien, puisque « la fusion » s'accomplissait, et puisque, en définitive — suivant une statistique que j'ai faite naguère, et qui n'a pas été contestée — de Néron à Constantin l'Eglise fut l'objet des rigueurs du pouvoir impérial pendant cent vingt-neuf ans, et laissée par lui en repos pendant cent vingt autres années (*Histoire des persécutions*, t. I, 4[e] éd., 1911, p. II-IV). En deux siècles et demi, cent vingt années durant lesquelles se tut « la raison d'Etat » et durant lesquelles les chrétiens cessèrent de paraître un danger public !

Ai-je eu tort d'écrire, comme M. Bouché-Leclercq me le reproche dans sa préface, qu'il y eut à la base des persécutions beaucoup plus de passion, d'erreur, de superstition, de fanatisme, que de nécessité politique, que la prétendue incompatibilité entre le christianisme et les institutions romaines est une invention des modernes, et que « c'est en bas, dans les régions inférieures de la pensée, dans les ténébreux replis du cœur humain, que se formèrent les orages dont l'Eglise fut tant de fois enveloppée » ? — (Pour un exposé plus complet de la question, je renverrai à l'article Martyre, ch. II, p. 342-375.)

IV. *Le christianisme persécuteur?* — Le lecteur jugera, comme il jugera aussi le plus ou moins d'exactitude de ce titre mis à l'un des derniers chapitres du livre de M. Bouché-Leclercq : *Le Christianisme persécuteur*.

1. Sur le sujet du mariage, M. Bouché-Leclercq a fait une méprise bien amusante. Il prétend montrer que l'Evangile n'est point contraire à la polygamie. « Jésus, dit-il (p. 338), n'a cru scandaliser personne en racontant la parabole des dix vierges qui attendent la venue de l'Epoux, et en louant celles qui furent assez vigilantes pour ne pas manquer l'occasion de devenir ses femmes légitimes. » Si le savant auteur avait relu l'Evangile, il aurait vu (*Matth.*, XXV, 1-13) qu'il s'agit ici des vierges faisant partie du cortège nuptial, qui attendent la venue de l'époux pour lui faire escorte et prendre part au festin. Celles qui étaient sorties, et qui en rentrant trouvèrent la porte fermée, manquèrent le festin des noces, mais non « l'occasion de devenir ses femmes légitimes ». Le νυμφίος de la parabole n'est nullement l'extraordinaire polygame, capable d'épouser dix femmes à la fois, qu'a rêvé M. Bouché-Leclercq.

Il n'est pas douteux que la politique des empereurs devenus chrétiens ait été d'établir, à leur tour, l'unité de religion dans l'Empire, en faisant prévaloir le christianisme. Je n'ai pas à apprécier ici cette politique : ce n'est point de mon sujet. Mais je dois rechercher si par elle le christianisme se fit persécuteur.

Il y aurait une grande injustice à rapprocher les moyens employés par les princes du IVe siècle des sanglants procédés dont s'étaient servis leurs prédécesseurs païens. Sous Constantin, la liberté de tous les cultes, proclamée par l'édit de Milan, demeure intacte. Les faveurs accordées au culte chrétien lui donnent seulement une situation égale à celle du culte païen. Ce dernier demeure officiellement reconnu, et l'empereur en reste le chef, avec le titre de Souverain Pontife. Si quelques temples sont abattus, par l'ordre de Constantin, en Egypte, en Phénicie, en Syrie, c'est parce que ces sanctuaires dégénérés abritaient de révoltantes immoralités : mesure de police, non de persécution.

Les choses demeurèrent en cet état jusqu'en 337. Sous les fils de Constantin, et particulièrement quand Constance fut devenu seul empereur, elles commencèrent à se modifier. Des lois de 341, de 353, de 356, ordonnent la fermeture des temples et interdisent, sous peine de mort, les sacrifices. Mais ces lois, en Occident, demeurèrent inexécutées : à tel point que le sénateur païen Symmaque pourra écrire de Constance, quelques années plus tard : « Il conserva l'ancien culte à l'Empire, bien qu'il suivît lui-même une autre religion. » On le vit même, pendant son voyage à Rome, en 357, nommer aux sacerdoces païens. En Orient, où la population chrétienne était maintenant en majorité, les temples furent fermés par elle en certaines villes, laissés ouverts en beaucoup d'autres : c'est l'opinion publique, plus que la loi, qui détermina le mouvement.

Après l'éphémère tentative de restauration païenne essayée non sans violence par Julien, la tolérance est rétablie en 363 par Valentinien. Il tient la balance égale entre tous les cultes, confirmant même ou augmentant les privilèges des pontifes dans les provinces. L'historien païen AMMIEN MARCELLIN le loue d'avoir respecté partout la liberté religieuse.

Valens (364) proscrit les arts magiques, mais ne porte aucune loi contre le paganisme : fauteur des hérétiques, il réserve ses rigueurs aux catholiques. Le premier (375), Gratien refuse le titre de *Pontifex maximus*, porté par tous ses prédécesseurs, et supprimant les subsides conservés jusqu'à lui au culte païen, réduit celui-ci à la condition d'une religion privée, qui subsiste par ses propres moyens : c'est la séparation de l'Eglise païenne et de l'Etat. Il faut attendre les dernières années du IVe siècle et les règnes de Théodose et de ses fils pour voir interdire, efficacement cette fois, les sacrifices non seulement publics, mais privés, et détruire les temples des campagnes, tandis que ceux des villes sont généralement conservés à cause de leur valeur architecturale et des objets d'art qu'ils contiennent.

Le paganisme était déjà bien malade, et tout près de s'éteindre, quand ce dernier coup lui fut porté. Mais ni avant, ni après, aucune persécution ne fut exercée contre les personnes. Il y eut des violences populaires, comme ces émeutes contre les temples dont se plaint amèrement Libanius, ou la triste échauffourée d'Alexandrie, dans laquelle périt la savante Hypatie. Mais l'histoire ne peut citer le nom d'un païen condamné à la mort ou à la confiscation de ses biens pour avoir conservé et continué de pratiquer sa religion. On a vu plus haut que, dans l'aristocratie, tout à la fin du IVe siècle, le paganisme comptait encore des sectateurs. Ils exerçaient sans obstacle, en Orient aussi bien qu'en Occident, les plus hautes magistratures. Beaucoup d'entre eux professaient, en même temps que le culte des dieux romains, celui de Mithra, qui paraît avoir été le dernier boulevard de la religion païenne. « Les empereurs chrétiens, écrit M. Bouché-Leclercq (p. 260), le firent disparaître par les moyens qui n'avaient pas réussi à leurs prédécesseurs contre le christianisme. » On croirait, en lisant ces lignes, à une proscription en masse et à une répression sanglante des mithriastes. Il n'y eut rien de semblable. Un préfet de Rome, en 376, détruisit, sans en avoir reçu l'ordre, un sanctuaire de Mithra. Mais le culte de Mithra, avec celui de Cybèle, continua d'être librement exercé jusqu'à la fin du IVe siècle : des inscriptions conservent le souvenir de tauroboles offerts par de grands personnages romains sur le Vatican, à deux pas de la basilique élevée par Constantin en l'honneur de saint Pierre, jusqu'en 390.

J'avais le devoir de rétablir ici l'ordre des faits, que M. Bouché-Leclercq présente d'une façon un peu confuse. Une phrase, qui pourrait servir de conclusion à son exposé, mérite d'être citée. « En ce genre de conflit, dit-il, le nombre des victimes sacrifiées n'a qu'un intérêt secondaire » (p. 343). Beaucoup de ses lecteurs hésiteront à souscrire à un tel jugement. D'un côté l'absence complète de victimes, de l'autre un nombre de victimes impossible à évaluer, mais énorme, leur paraîtront devoir entrer en ligne de compte et faire une différence appréciable. J'ajouterai que le titre donné au chapitre qui vient d'être analysé ou complété manque de vérité autant que de justice. L' « intolérance religieuse » des empereurs du IVe siècle, dont plusieurs n'étaient pas orthodoxes, et se montrèrent parfois plus rigoureux envers l'Eglise qu'envers le paganisme, ne peut équitablement être appelée « le christianisme persécuteur ». Elle n'eut d'ailleurs que peu d'effet sur l'issue certaine de la lutte. Les princes païens s'étaient acharnés sur un corps vivant, ou plutôt immortel. Les coups portés au paganisme par les successeurs de Constantin ne firent que hâter la fin d'un mourant.

V. *Question de méthode*. — Je viens d'examiner les idées ou plutôt l'idée générale du livre de M. Bouché-Leclercq. J'ai volontairement laissé de côté les détails, dont la discussion aurait obligé à passer en revue toute l'histoire des persécutions. M. Bouché-Leclercq la raconte d'une manière assez inégale. Il consacre quarante pages à rechercher les coupables de l'incendie de Rome en 64, et, à la suite de M. CARLO PASCAL, sans tenir un compte suffisant des études de nombreux érudits sur le même sujet, il conclut à la culpabilité de quelques chrétiens, tout en indiquant, avec une honnêteté de critique dont personne ne sera surpris, les raisons excellentes de les mettre hors de cause. Mais à la persécution de Dioclétien, qui dura près de quinze années, causa de véritables massacres, et fut attisée successivement par six édits, il accorde trois pages seulement. Sur le fondement juridique des persécutions, si discuté depuis les récentes théories de MOMMSEN, et à propos duquel un retour très marqué se fait, chez les érudits de toute opinion, vers l'idée traditionnelle d'un initial *ut non sint christiani* (Voir la récente étude de M. CALLEWAERT, *La méthode dans la recherche de la base juridique des premières persécutions*, 1911 ; cf. ci-dessus, art. MARTYRE, t. III, col. 346 sqq.), il ne dit rien, bien que la question soit d'une importance capitale pour l'histoire des persécutions aux deux premiers siècles, et que sans

l'avoir résolue il soit difficile de comprendre les rescrits de Trajan, d'Hadrien, de Marc Aurèle. On ne se rend pas très bien compte de la méthode suivie par l'auteur, en ce qui concerne cette source mêlée d'or et de scories que forment les Passions des martyrs : il cite plus souvent et plus longuement les Actes apocryphes que les quelques Actes d'une authenticité établie, et ne paraît point apercevoir toute la valeur de pièces comme la lettre de l'Eglise de Smyrne sur le martyre de Polycarpe, la lettre de Lyon sur les martyrs gaulois, la Passion de Perpétue et de Félicité, celle des Scillitains. En revanche, la sincérité de son esprit l'oblige à pencher quelquefois, bien qu'avec une répugnance visible, vers les solutions conservatrices : après avoir résumé tout ce qui a été dit contre le martyre de saint Pierre à Rome, et passé à peu près sous silence les textes anciens qui y font allusion, il se sent obligé de convenir qu'aucune tradition ne l'a jamais placé ailleurs. Il conteste et admet à la fois les traditions relatives aux femmes chrétiennes condamnées, selon le mot de Tertullien, confirmé par les témoignages de Cyprien et d'Eusèbe, *ad lenonem potius quam ad leonem*, et déclare, avec une indignation d'honnête homme, que la lecture des Passions de tant de femmes et de jeunes filles martyrisées laisse « une impression de dégoût pour une société qui tolérait de pareils attentats à l'humanité ». En résumé, on rencontre dans ce livre, avec beaucoup de détails intéressants, peu de lignes sûres et nettement dessinées. Il ne semble pas que l'histoire des persécutions doive tirer un grand profit d'un travail fait, peut-être sous l'empire d'idées préconçues, probablement avec une préparation insuffisante, par un maître qui a écrit, sur tant d'autres sujets, des pages si savantes et si utiles.

Paul ALLARD.

PESSIMISME. — I. *Notion.* — II. *Historique.* — III. *Critique.*

I. Notion. — Le Pessimisme peut s'entendre de deux façons. C'est soit une attitude d'âme, soit un système. Attitude d'âme, il s'attache au côté douloureux, décevant, vain ou tragique des choses. Disproportion entre les besoins ou les aspirations de l'homme et ce qu'il peut atteindre, inanité de ses désirs, médiocrité, mesquinerie, terne monotonie de la vie : ajoutez les « injustices du sort », les disgrâces, la pauvreté, la maladie, la souffrance, surtout la mort avec ses dures séparations et son terrible inconnu : tel en est l'ordinaire sujet. Ce seront tantôt des cris de colère, de révolte, de désespérance, arrachés par l'excès de la déception, de la lassitude ou de la détresse. Ce sera tantôt une disposition habituelle de l'esprit, ou de la sensibilité, comme un tempérament qui teinte toutes choses de couleurs sombres, qui ne goûte de la vie que ce qui est amertume.

Mais il arrive que le Pessimisme prend la forme d'un système. Non seulement il y a du mal en ce monde, dit-il, non seulement la somme des maux dépasse celle des biens, mais le monde est mauvais. Non seulement la douleur pèse sur tous les êtres, non seulement la souffrance est la loi de l'univers, mais il y a dans la nature un mal radical, essentiel. L'existence est plus que la source de tous les malheurs : elle est un mal.

II. Historique. — 1° *Avant le Christianisme.* — La Grèce, heureuse, ne pouvait pas ne pas laisser parfois entendre la plainte humaine. C'est d'elle qu'est la maxime mélancolique : « Le mieux pour l'homme est de ne pas naître, et quand il est né, de mourir jeune. » Cependant le Grec, foncièrement, croit au bonheur, il a confiance dans la vie. Il assigne la félicité comme fin de l'existence humaine, et se flatte de pouvoir l'atteindre en ce monde. C'est l'eudémonisme. Tantôt il met le souverain bien, avec les Stoïciens, dans l'exercice de la raison, exercice qu'il prétend être toujours au pouvoir de la volonté. Tantôt, à la suite d'Epicure, il s'attache à suivre la nature, à goûter les plaisirs que la bonne nature lui offre. Dans l'une ou l'autre de ces conceptions, le Pessimisme se produira comme représailles de la réalité contre une trop grande confiance envers la vie. Ou bien le règne de la justice s'écroule sous les coups de la tyrannie et de la violence, et le stoïcien se tue, non parce qu'il est malheureux, mais parce que le monde est injuste. Ou bien la vie refuse les voluptés qu'on en attendait et on la prend en dégoût. L'épicurien devient facilement un désabusé. Faut-il voir un docteur en pessimisme dans Hégésias, de la secte des Cyrénaïques, lequel florissait à Alexandrie au début du IIIe siècle avant l'ère chrétienne, l'auteur d'un livre intitulé le *Désespéré* ? Il considérait la félicité comme un fantôme qui trompe et trompera toujours nos efforts et conseillait de chercher un refuge dans le trépas. A Alexandrie encore existait l'Académie des *Co-Mourants*, dont faisaient partie Antoine et Cléopâtre. Il est certain que, malgré les apparences, l'Epicurisme contenait plus de germes de pessimisme que le Stoïcisme. Si on le prend au sens élevé, le bel équilibre qu'il se flattait d'obtenir devait souvent faire défaut. Au sens inférieur, il amenait vite la satiété. De plus, l'épicurisme doctrinal écarte toute idée d'une Providence attentive et voit dans le monde le résultat du jeu aveugle des atomes : c'est l'oppression de ce mécanisme brutal qui fait la mélancolie de LUCRÈCE, mélancolie qui va jusqu'à la désespérance.

A la philosophie d'Epicure (physique atomistique empruntée de Démocrite) LUCRÈCE (? 98-55 av. J.-C.) demande l'affranchissement de toute religion. Incohérente et cruelle, la religion est inspiratrice de crimes :

Tantum religio potuit suadere malorum !

Admettre des dieux, c'est d'ailleurs les rendre responsables de la masse des maux qui accablent le monde. L'homme est jeté, faible et désarmé, sur les rivages de l'existence. Il y trouve une nature marâtre, et la douleur sera son seul partage. Passions aveugles, visions sinistres, travaux stériles, amères déceptions, c'est toute la vie. En vain, les mortels cherchent à s'étourdir ; en vain, ils demandent au plaisir l'oubli d'eux-mêmes :

Medio de fonte leporum
Surgit amari aliquid, quod in ipsis floribus angat.

D'après une tradition recueillie par saint Jérôme, le *De Natura rerum* aurait été écrit dans les intervalles de crises de folie. Et c'est dans une dernière crise que Lucrèce se serait donné la mort. Son pessimisme vient de son effort pour s'arracher de l'âme l'idée de Dieu, et en même temps du sentiment d'être asservi au déterminisme inflexible des forces de la nature.

Il reste que, dans l'antiquité grecque et latine, s'il y a un pessimisme latent qui se traduit ici ou là soit en des cris plus plaintifs soit en des écrits d'une tristesse plus sombre, il n'est guère un système coordonné, construit.

Faut-il voir dans le Bouddhisme de l'Inde une religion pessimiste ? Plusieurs auteurs l'ont cru. Le terme de la vie bouddhique, le terme proposé au sage n'est-il pas le *nirvâna*, c'est-à-dire le vide par

la désagrégation d'une personnalité apparente, l'entrée dans le néant? Seulement le *nirvâna* dit-il bien cela? Le nirvâna ne serait-il pas plutôt simple délivrance de l'effort et de la douleur, évanouissement indéfini de la personnalité jusqu'à la limite où elle devient incapable de souffrir et affranchie du vouloir, simplification de l'activité dans l'engourdissement, non extinction dans le néant, mais — contradiction à laquelle se dérobe l'esprit indou par une catégorie qui manque au nôtre — jouissance du néant? La vie phénoménale d'où le sage veut s'évader est plutôt vaine et de pure apparence que mauvaise. La possession du fond des choses doit combler toutes ses aspirations.

2° *Depuis le Christianisme.* — Arrive le Christianisme. Il ajourne nettement la possession de la souveraine félicité à une autre vie. Il montre dans la vie présente un temps d'épreuve. Sans doute, il prononce un mot nouveau : Espérance, et l'appuie sur des gages assurés. Mais que se passera-t-il? Que la foi en la vie future s'évanouisse, qu'on supprime de l'armature humaine cette pièce essentielle, et l'incroyant, christianisé par son temps, devient la proie du pessimisme. Pour qui néglige ou rejette l'Evangile, la condition présente est plus dure qu'elle n'était avant le Christianisme. L'idée que le bonheur n'est pas de ce monde est désormais trop profondément ancrée dans l'âme humaine pour que celle-ci puisse s'en défaire. La foi en la vie future soutient le croyant dans ses épreuves et donne l'achèvement à ses joies partielles. L'incroyant ne peut se cacher la vanité du lot de jouissances qui lui est concédé.

Il est au pessimisme moderne une autre racine, également chrétienne. Les Anciens, dans la détermination d'une règle de conduite, concevaient la *Perfection*, les modernes conçoivent l'*Idéal*. Cette perfection, les Anciens l'imaginaient par rapport à l'*homme*. Elle était un stimulant, qui ne les conduisait qu'à un degré moyen de vertu, mais leur laissait l'espérance de réaliser le modèle poursuivi. L'Idéal des modernes « est un but jamais atteint, car il est conçu par rapport à *Dieu* ». (C. Bos.) Plus jamais l'homme ne sera satisfait, parce que toujours il aura l'idée qu'une plus grande valeur morale, comme une plus grande satisfaction de ses facultés, est possible. Tant qu'il croira pouvoir l'atteindre un jour, son pessimisme sera tenu en échec. Mais lorsque la foi sera morte, avec elle ne disparaîtra pas l'aspiration qu'elle soutenait et l'idéal qu'elle illuminait. L'homme s'en souviendra toujours pour rêver, pour regretter, pour sentir le vide des réalités qui seules restent en sa possession.

Sous la loi judaïque, prélude du Christianisme, Job maudissant le jour où il est né, c'est le croyant aux yeux de qui s'éteignent, pour un instant, les promesses des félicités futures. L'Ecclésiaste, désabusé, proclamant que tout lui est indifférent sous le soleil, que « toute chose est vanité et poursuite du vent », c'est l'homme qui a entrevu, au delà de ce monde, de lointains et attirants horizons et se déprend de ceux qui sont proches. Voir art. SAPIENTIAUX (LIVRES).

Comme l'*Acedia* est une crise de ténèbres dans une vie croyante, le mal romantique est la souffrance d'une génération qui a laissé périr la foi par laquelle avait été façonnée son âme. Rêveur avec l'auteur de *Werther* et celui de *René*, plus sombre et plus désespéré avec BYRON, LEOPARDI, MUSSET, HEINE, FLAUBERT, inquiet et maladif avec AMIEL et le confident des troubles d'*Adolphe*, le pessimisme se prolonge, plus proche de nous, tour à tour glacé ou ardent avec MÉRIMÉE et GUY DE MAUPASSANT, hautain et facilement insultant pour la divinité chez ALFRED DE VIGNY, LECONTE DE LISLE, dans mainte pièce de SULLY-PRUD'HOMME, maint développement de JEAN-MARIE GUYAU (1854-1888). De ces figures, la plus caractéristique est celle de Leopardi, le pessimiste malheureux et athée. Pascal échappa au pessimisme qui le guettait, par la foi au *Mystère de Jésus*. Leopardi se priva de cette défense.

1. GIACOMO LEOPARDI, né en 1798 au château de Recanati dans les Apennins, fut mal compris, dès ses premiers ans, par une mère qu'absorbait trop le soin de reconstituer le patrimoine familial, par un père autoritaire et bizarre, très féru des privilèges de son nom, tous deux d'une religion sincère mais étroite. Sevré d'une affection que, d'ailleurs, il se met peu en peine de gagner, il se jette avec passion dans l'étude. A ces excès, il ruine à tout jamais un tempérament naturellement rachitique : gibbosité, maux d'estomac, maux d'yeux, maladies nerveuses, tout l'accable. Avec cela, précoce jusqu'au prodige. A treize ans, il traduisait en vers l'*Art poétique* d'Horace et rimait une comédie. Bientôt les travaux d'érudition le conquièrent. Il commente Hesychius de Milet, Porphyre, les Rhéteurs du deuxième siècle, les Pères grecs de ce même deuxième siècle et les anciens Ecrivains grecs de l'histoire ecclésiastique : il a alors 16 ou 17 ans. Son premier poème de quelque étendue, *le Pressentiment de la Mort*, est de la même époque.

Cependant l'existence à Recanati lui pesait de plus en plus, tandis que s'aggravaient encore ses infirmités. Enfin, en 1822, il obtient de partir pour Rome, à la recherche d'un emploi. C'est le commencement d'une vie errante qui devait durer quinze ans. Après un an de séjour à Rome, où il sollicite en vain une charge près des érudits et des bibliothécaires, qu'effrayent ses idées révolutionnaires en religion et en politique, il se résout à retourner un temps à Recanati. Puis on le voit à Bologne, à Milan, à Florence, à Pise, une dernière fois à Recanati, enfin à Naples. Il y trouvait le terme de ses souffrances, le 14 juin 1837.

Giacomo Leopardi semble avoir été doué d'une véritable bonté native. Partout où il passe, il fait naître de ferventes amitiés. Mais, vite, il blesse ses amis par son humeur bizarre, et écarte ses protecteurs par son orgueil intransigeant et sa hardiesse de pensée. Patriote ardent, il gémit sur la décadence de l'Italie. Amoureux d'idéal, épris de la passion de savoir, il se juge incompris. En même temps, il porte en son cœur la blessure d'un double amour frustré par la mort. Mais il faut convenir que c'est un écrivain puissant, enflammé ou plaintif dans ses *Canzoni*, ironique et amer dans ses *Operette morali*. Son thème favori est que l'homme naît pour la douleur, vit esclave de la fatalité et victime d'une nature marâtre, et ne trouve de paix que dans le trépas. Il se raidit contre la nécessaire *Infelicità* et proclame les nobles charmes de la mort, la *Gentilezza del morir*. « Vivre est un mal, mourir est une grâce. » Mais la mort, il l'appelle et tout ensemble il la brave. « O mort, belle divinité, toi qui seule au monde as compassion de nos douleurs, si jamais je t'ai célébrée, si j'ai tenté de venger les outrages faits par le vulgaire ingrat à ta divine puissance, ne tarde plus, condescends à des prières que les oreilles ne sont plus accoutumées d'entendre; ferme aujourd'hui à la lumière mes tristes yeux, ô reine de l'âge présent! Quelle que soit l'heure où, propice à mes vœux, tu déploieras tes ailes sur ma tête, tu me trouveras, je te le jure, le front haut, faisant face au destin. On ne m'entendra jamais louer la main invisible qui, à force de me frapper, s'est teinte de mon sang innocent ; ni la bénir comme a fait de tout temps, dans

sa bassesse, la misérable race des mortels. Tu me verras rejeter bien loin toutes ces espérances vaines dont les hommes se nourrissent, ainsi que des enfants. »

Chantre de la souffrance, Leopardi ne rattache son pessimisme à aucun système. Le vrai théoricien est Schopenhauer.

2. Arthur Schopenhauer naquit à Dantzig en 1788. Son père, riche commerçant, d'un esprit ouvert et cultivé, était d'humeur nomade. L'enfance et la jeunesse d'Arthur Schopenhauer se passent en voyages. La mort de son père — un suicide, semble-t-il — le met en possession d'un héritage qui lui assure l'indépendance. Sa mère, Johanna, s'établit à Weimar où elle s'adonne à la littérature, insouciante de son fils. Lui-même entreprend le tour des universités allemandes. On est en 1815. Maudissant la guerre et les mouvements de soldats qui troublent ses pensées, il cherche un lieu où il puisse méditer à loisir. En 1818, il fait paraître son *opus magnum* : *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*. Après un bref voyage en Italie, il ouvre un cours à Berlin. Mais tandis que Hegel faisait salle pleine, Schopenhauer, réduit à parler devant des banquettes vides, renonce à enseigner. Pour se consoler et refaire sa santé, il reprend ses voyages. Nouvelles tentatives d'enseignement à Berlin : il compta trois auditeurs inscrits.

En 1831, l'apparition du choléra le chasse de Berlin : Francfort lui offre la sécurité. C'est là qu'il passe la dernière partie de sa vie, dans une existence très retirée, très réglée. Cependant le monde s'obstine à l'ignorer. Les éditeurs refusaient ses livres, les critiques le négligeaient. Lui pestait contre le genre humain en général et les professeurs de philosophie en particulier. Il avait dépassé la soixantaine quand soudain l'Allemagne le découvre et le proclame le premier de ses penseurs. Trois universités enseignent sa philosophie. Le vieux pessimiste se laisse doucement enivrer de la gloire qui lui arrive et veille avec jalousie à l'entretenir. Cette douceur de vivre, il la savourera dix ans. Le 21 septembre 1860, le médecin, qui, depuis quelques jours, le visitait, entrant chez lui, au matin, le trouva assis sur son canapé, sans vie.

Quelle est la *philosophie* de Schopenhauer ? — La vie humaine, dit-il, se passe tout entière à désirer, à poursuivre, à vouloir. Or le *désir* est, de sa nature, indigence et conséquemment douleur. La satisfaction qui le suit est d'essence *négative* : c'est la suppression d'un besoin. Ainsi la jouissance est une chose vaine et le bonheur qui mettrait l'homme en possession de biens positifs lui est inaccessible. Mais le désir, matière de l'humaine misère, tient à une cause profonde. Ce que Kant appelait le Noumène, le fond substantiel, le « en soi » de toute chose, dit lui-même Volonté et désir. Il y a par le monde, à tous les degrés de l'être, une immense et intime aspiration à vivre. Le *vouloir-vivre* est l'essence de tout être, et notre volonté n'est qu'un aspect de ce vouloir-vivre universel. Une même et unique volonté respire dans tout phénomène, qu'il s'agisse de la pesanteur ou de l'acte le plus sublime d'héroïsme.

« La volonté, à tous les degrés de sa manifestation, du bas jusqu'en haut, aspire toujours, parce que son unique essence est une aspiration perpétuelle, à laquelle aucun but ne peut mettre fin, qui ne peut être finalement assouvie. — Et cette aspiration naît d'un besoin, d'un mécontentement de son propre état. C'est donc une souffrance, tant qu'elle n'est pas satisfaite. Mais la satisfaction est, à son tour, le point de départ d'un désir nouveau. Et ce désir est, de plus, toujours contrarié, toujours luttant, d'où encore souffrance..., et à mesure que la conscience grandit, la souffrance augmente. Elle atteint son degré suprême dans l'homme. » (*Le Monde comme Volonté et comme Représentation* ; livre IV, § 56.)

Pour échapper au malheur, il n'est pour l'homme qu'un moyen d'éteindre en lui cette aspiration funeste, c'est de renoncer au *Vouloir-Vivre*. Le sage et en même temps l'homme heureux est celui qui, graduellement, est arrivé à la négation de ce vouloir. Bien différent de l'anéantissement de la volonté est le Suicide. L'homme qui se suicide veut la vie ; il n'est mécontent que des conditions dans lesquelles elle s'offre. Ce n'est pas au vouloir-vivre qu'il renonce, c'est seulement au vivre. La voie du salut, comme la voie de la félicité, consiste dans le renoncement à l'inquiète et toujours renouvelée aspiration que nous portons en nous. (Ibid., livre IV, § 69.) — Schopenhauer a subi manifestement l'influence des livres bouddhiques, auxquels, d'ailleurs, il renvoie à plus d'une reprise. Mais il entend le nirvâna comme un pur néant. Il se flatte d'avoir le premier formulé, sous une forme abstraite et pure de tout symbole, l'essence de la sainteté. — Julius Bahnsen exagère encore le pessimisme de Schopenhauer en niant l'ordre intellectuel et l'harmonie du monde.

3. Chez Hartmann, le théoricien aussi est inflexible. Karl-Robert-Eduard von Hartmann naquit à Berlin en 1842. Fils d'un général d'artillerie en retraite, il montre dans ses études un goût très vif pour les sciences, la musique et le dessin. Il croyait faire carrière dans l'armée, quand une contusion au genou, qui se complique de rhumatismes et d'une maladie nerveuse, l'oblige à quitter le service. En 1867, il avait terminé d'écrire la *Philosophie de l'Inconscient*, qui trouvait bientôt un éditeur. Le livre paraissait à Berlin en 1869. L'effet produit fut énorme. Professeurs et étudiants, hommes du monde et femmes de salon se passionnèrent pour ou contre.

L'auteur jouit de son succès, menant une existence familiale douce et paisible, occupé par la composition d'une série d'ouvrages dont le plus célèbre est *La Religion de l'Avenir*. Cette religion serait un monisme spiritualiste : le monde étant la manifestation immanente du premier principe. Elle s'efforce de faire la synthèse des religions de l'Inde et du judéo-christianisme. Edouard de Hartmann mourut à Berlin en 1906.

L'Inconscient de Hartmann n'est qu'une transposition de la *Volonté* aveugle de Schopenhauer, corrigée par l'infaillibilité logique que Hegel accorde à l'idée. Tout en s'inspirant incessamment de Schopenhauer, il le prend fréquemment à partie, par exemple, sur la doctrine du caractère négatif de la jouissance. Il s'attache surtout à montrer comment se développe le pessimisme dans l'humanité. Premier stade : Le bonheur est conçu comme un bien qui peut être atteint dans l'état présent du monde ; et l'homme expérimente que cette félicité est illusion et néant. — Second stade : Le bonheur est conçu comme réalisable pour l'individu, dans une vie transcendante après la mort ; la philosophie démontre que l'espérance d'une immortalité individuelle est trompeuse. — Troisième stade : Le bonheur est conçu comme réalisable dans l'avenir du processus du monde ; mais la science découvre que la souffrance n'a fait que croître dans l'univers depuis la cellule primitive jusqu'à l'apparition de l'homme. Elle suivra le développement progressif de l'esprit humain, jusqu'à ce que le but suprême soit atteint.

Quel est ce but ? L'Inconscient n'a créé la conscience que pour affranchir la volonté de son vouloir

funeste, auquel celle-ci ne sait se soustraire elle-même. Le monde, fruit de la science absolue de l'Inconscient, est cependant totalement malheureux et pire que le néant. C'est que, si le « comment » du monde a été déterminé par une raison souverainement sage, le « fait » de son existence doit être rapporté à un principe étranger à la raison. L'Inconscient tend à ce que les consciences ou les volontés individuelles s'unissent dans un immense non-vouloir collectif. Le vouloir s'éteignant dans le monde, l'univers s'effondre. C'est le suicide cosmique, la cessation de la souffrance, le règne de l'universelle félicité dans le néant.

4. La qualification de pessimistes convient aussi aux doctrines *darwinistes*, qui ramènent la destinée des êtres à la lutte pour la vie : elles sont à la base du Nietzschéisme, avec la théorie de la volonté de puissance ; elle convient aux doctrines *nihilistes*, plus humanitaires chez un Tolstoï et un Gogol, plus âpres chez un Alfred de Vigny, une Ackermann, et de nos jours une Ada Negri.

III. **Critique.** — Il y a dans le Pessimisme systématisé par les philosophes allemands toute une métaphysique panthéistique. La Volonté de Schopenhauer, dont l'Inconscient de Hartmann n'est qu'un démarquage, c'est l'Un Tout, avec la série des contradictions que pareil concept entraîne. (Voir Monisme, Panthéisme) Le pessimisme de l'école darwinienne repose sur l'idée de la lutte universelle pour la vie, idée fausse, au moins inexacte : une autre idée se réalise aussi largement dans la nature, c'est l'entr'aide pour l'existence.

La négation de la morale, qui se trouve dans le pessimisme nihiliste, a contre elle tout ce qui a été établi au sujet de la distinction du bien et du mal, de l'existence d'une fin dernière, de la loi morale ou du devoir.

En outre, on ne peut guère séparer le pessimisme de Leopardi et de Schopenhauer des souffrances, des déceptions, des douloureux avortements qui ont rempli leurs vies. Il n'est pas téméraire de conjecturer que leur philosophie aurait été plus sereine si leur existence avait été moins traversée. L'exemple de Hartmann, le pessimiste cossu et satisfait, ne prouve que peu en faveur de la vérité du pessimisme : on sent trop en lui le copiste ou le disciple voulu de Schopenhauer. Cependant nous ne sommes pas de ces simplistes qui ramènent tout le pessimisme à une question de mauvais estomac. Il y a chez ses partisans certaines affirmations qui valent d'être examinées.

Le bonheur de l'homme est vanité et illusion. — Ici il ne convient pas de répondre par une fin de non-recevoir. La doctrine chrétienne aussi proclame, avec les Livres Saints, la vanité des plaisirs de ce monde, l'inanité de nos efforts pour atteindre le bonheur. Les pessimistes souvent parlent comme elle. Seulement, la doctrine chrétienne précise : tout est vain qui ne va pas à Dieu, qui ne se rapporte pas à notre fin dernière; tout a valeur qui nous rapproche de Dieu, qui travaille à nous mettre en possession de notre fin. L'Ecclésiaste, qu'aiment à citer les pessimistes, débute par la plainte : « Vanité des vanités ! Tout est vanité. » Il clôt son discours par cet enseignement : « Crains Dieu et observe ses commandements, car c'est là tout l'homme. » C'est à la fois son devoir et son bien.

La somme des maux l'emporte sur la somme des biens. — En dépit des déclamations les plus éloquentes, cette maxime est contraire au sentiment universel. L'homme est attaché à la vie. Devant la mort il tient le même langage que le Malheureux ou le Bûcheron de la fable. Il lui arrive de sentir plus vivement l'âpreté de certaines douleurs physiques ou morales que la continuité de certains biens. Mais, comme à son insu, il se rend compte de la valeur de ceux-ci et les fait entrer dans sa supputation totale. Notons-le en passant : la théorie de Schopenhauer, qui veut que tout plaisir soit purement négatif, est fausse. Le plaisir est autre chose que la cessation d'un besoin. C'est la jouissance goûtée dans le fonctionnement normal d'une faculté, dans l'exercice de la vie ; la cessation du besoin ne se produit que par voie de conséquence.

La vie est mauvaise. — Si tout est mal, comment pourrions-nous porter cette condamnation ? Si nous nous indignons contre la douleur, l'injustice, le désordre, c'est au nom du bien, de la justice, de l'ordre. D'où vient cette notion ? Est-ce de la raison humaine ? Et alors, elle en a pris les éléments quelque part. Est-ce une effloraison de la nature ? Et alors la nature n'est pas toute mauvaise, puisqu'elle peut faire germer de son sein l'idée du bon et du juste. Ainsi le pessimisme est condamné à se dépasser nécessairement en se niant.

La vie est mauvaise. C'est le blasphème pessimiste, son affirmation essentiellement anti-chrétienne. Pour le christianisme, la vie est bonne parce qu'elle est le don d'un Être qui est bon. De Dieu appelant les êtres à l'existence, il est dit dans la Genèse : « Et Dieu vit que cela était bon. » L'univers est bon parce qu'il est la manifestation des perfections de Dieu, parce qu'il donne à l'homme quelque moyen de le connaître, de l'adorer, de l'aimer. « Ses perfections invisibles, son éternelle puissance et sa divinité sont, depuis la création du monde, rendues visibles à l'intelligence par le moyen de ses œuvres. » (*Rom.*, I, 20.) Notre destinée d'homme consiste à nous élever à la connaissance et à l'amour de Dieu, et ainsi à une perfection toujours plus grande et conséquemment à la félicité. C'est là notre fonction, c'est là ce qui donne un sens à notre vie, ce qui en fait le prix. Cette destinée, cette fonction est chose essentiellement bonne et noble et grande.

Le dogme chrétien du péché originel (Voir cet article) apporte la meilleure lumière au fait de la souffrance en ce monde. Il répond à cet instinct confus qui voit que la souffrance n'était pas dans le plan premier du Créateur, qu'il y a dans la souffrance une expiation et une préparation. La souffrance purifie, détache des jouissances passagères, dispose à goûter les biens solides et véritables. La vie future ne vient pas redresser l'erreur de celle-ci, comme si Dieu reprenait dans l'au-delà l'œuvre manquée ici-bas. La vie future prolonge, achève la vie présente. Elle la stabilise dans l'ordre des sanctions qui découlent de ses actes. Ainsi s'établit le règne total de l'ordre, qui comprend deux stades, le stade de la préparation et le stade de l'achèvement. Et toute intelligence saine dit que cela est bon.

Bibliographie. — James Sully, *Le Pessimisme* (*Histoire et Critique*), trad. de l'anglais, Paris, Alcan, 1882 ; E. Caro, *Le Pessimisme au XIXe siècle*, Paris, Hachette, 1880 ; Léon Jouvin, *Le Pessimisme*, Paris, Perrin, 1892 ; œuvres de Leopardi, Schopenhauer, Hartmann, passim ; Edouard Rod, *Les Idées morales du temps présent* (II, *Schopenhauer*), Paris, Perrin, 1891 ; L. Roure, S. J., *Schopenhauer, Utilisation de son Pessimisme*, *Etudes*, 20 mars 1905 ; Camille Bos (interprète de la pensée de Victor Brochard), *Pessimisme, Féminisme, Moralisme*, Paris, Alcan, 1907 ; Léon Ollé-Laprune, *Le Prix de la Vie*, Paris, Belin, 1894 ; W. Hurrell Mallock, *Is the Life worthy Living*; trad. française par P. James Forbes, S. J., *La vie vaut-elle la peine de vivre ?* Paris,

Pedone-Lauriel, 1882, directement contre le Positivisme, indirectement contre le Pessimisme; J. de Bonniot, S. J., *Le Problème du Mal*, Paris, Retaux, 1888, édition Moisant, Téqui, 1911 ; Xavier Moisant, *Dieu, l'Expérience en métaphysique*, livre IV, *Le Problème du Mal*, Paris, Rivière, 1907; Id., *L'Optimisme au XIXᵉ siècle, Carlyle, Browning, Tennyson*, Paris, Beauchesne, 1911 ; et ouvrages sur la *Providence*.

Lucien Roure.

PIERRE A ROME (SAINT). — Le fait de la venue à Rome de saint Pierre, de son épiscopat, de son martyre, est manifestement de très grande conséquence pour la doctrine catholique : tout l'édifice ecclésiastique s'y appuie. Si le prince des Apôtres est venu à Rome, s'il y a fixé le siège de sa primauté, on comprend aisément que les successeurs de Pierre dans l'épiscopat romain soient par le fait même, et de droit divin, héritiers de la primauté de Pierre. Au contraire, ce fondement venant à faire défaut, toute la constitution de l'Eglise serait ébranlée. Il y a donc un intérêt vital à vérifier la solidité de ce fait historique.

Les premières négations paraissent s'être produites au xivᵉ siècle; elles vinrent des Vaudois et de Marsile de Padoue qui, dans son *Defensor pacis* (vers 1324), contesta la venue de saint Pierre à Rome, à plus forte raison son épiscopat. En 1520, Ulric Velène publia un écrit intitulé : *Tractatus quod Petrus Apostolus nunquam Romae fuerit.* Bien que rejetée par Luther et peu goûtée de Calvin, la thèse fut souvent reprise, depuis la Réforme, par la passion et l'esprit de système. Qu'il suffise de citer Frédéric Spanheim († 1701, à Leyde), *De ficta profectione Petri Apostoli in Urbem Romam.* On allègue : le silence du Nouveau Testament sur ce voyage ; certaines données positives fournies par les Actes des Apôtres et par saint Paul; le témoignage exprès de I *Pet.*, v, 13, qui montre saint Pierre présent à Babylone à la date, où, d'après la tradition, il aurait dû cueillir à Rome la palme du martyre; l'ambition du clergé romain, intéressé à répandre cette légende pour accréditer ses prétentions. De nos jours, la critique — du moins la critique sérieuse — ne conteste guère, sinon l'épiscopat de saint Pierre, du moins sa venue à Rome. Il y a des évidences qui, à la longue, s'imposent. On peut désormais se dispenser de discuter à fond certaines constructions fantastiques du siècle dernier. Et il n'y a pas lieu de s'arrêter davantage à certaines trames d'origine plus moderne, par trop semblables à celles des araignées.

Néanmoins il reste opportun de revenir sur cette question d'origine. Supposant acquises les conclusions de l'article Eglise et de l'article Papauté, qui ont montré le dessein de l'Eglise contenu dans la pensée du Christ, et ce dessein réalisé à travers les âges par la vie de l'Eglise catholique romaine, nous nous renfermerons dans ce problème historique : le fait initial de l'épiscopat romain de Pierre et de son martyre se présente-t-il avec des titres qui l'élèvent au-dessus de toute contestation raisonnable?

Les documents peuvent se répartir en deux groupes, d'importance fort inégale : I. *Le cycle de Simon le magicien.* — II. *La tradition historique de l'Eglise romaine.*

I. Le cycle de Simon le magicien. — La légende a vite fleuri autour du personnage de saint Pierre, et s'est épanouie dans les romans clémentins. Le rôle joué par Simon le magicien en face de Pierre, dans les Actes des Apôtres (viii, 9-24) se prêtait particulièrement aux développements légendaires. Toute une littérature est sortie de cet épisode.

L'antiquité chrétienne a vu communément dans Simon le père de toutes les hérésies. Mais la carrière du magicien n'est pas facile à fixer. Au milieu du iiᵉ siècle, saint Justin, lui aussi originaire de Samarie, signale à Rome une secte adoratrice de Simon : le centre de ce culte aurait été dans l'île du Tibre, entre les deux ponts; on voyait là une statue avec l'inscription en caractères latins : SIMONI DEO SANCTO. I *Ap.*, xxvi; cf. lvi; II *Ap.*, xiv; *Dial. c. Tryph.*, cxx. Mais le naïf Justin n'a-t-il pas été victime d'une confusion? Il est permis de le croire, depuis que, au xviᵉ siècle, on a exhumé, précisément au même lieu, une statue antique dont la base porte : SEMONI SANCO DEO FIDIO SACRUM. On connaît encore par d'autres souvenirs épigraphiques le dieu sabin Semo Sancus; voir *C.I.L.*, t. VI, 567. 568 (inscriptions trouvées postérieurement, au Quirinal, où Sancus était honoré). Il y a donc grande apparence que Justin s'est trompé en croyant reconnaître dans l'île du Tibre le culte du Samaritain. Saint Irénée a pu se tromper à la suite, *Haer.*, I, xxiii, 1, *P. G.*, VII, 671, A ; de même Tertullien, *Apologeticum*, xiii. Quoi qu'il en soit, pour trouver le personnage de Simon mis en relations avec saint Pierre à Rome, il faut descendre jusqu'aux *Philosophumena* d'Hippolyte, VI, xx, ed. Cruice, p. 267. *P. G.*, XVII, 3226.

Au cours du iiiᵉ siècle apparaissent les *Reconnaissances* (Ἀναγνωρισμοί) et les *Homélies* clémentines, d'origine syriaque. Le Pseudo Clément met en scène l'apôtre saint Pierre et Simon le Magicien, et raconte les pérégrinations de l'apôtre, poursuivant en Syrie et ruinant la propagande de l'hérétique. A travers les épisodes bizarres de ce roman judéochrétien, perce l'intention de combattre la primauté romaine, au profit du siège de Jérusalem. Nous possédons les *Reconnaissances* dans la traduction latine de Rufin, les *Homélies* dans le grec original. *P.G.*, I et II. L'auteur se montre averti du voyage de Simon à Rome, et mentionne la statue qui lui sera érigée, *Recogn.*, II, ix, *P G.*, I, 1253 A; III, lxiii, 1309 D.

Plus récente encore est la diffusion de la légende romaine, qui montre l'apôtre et le magicien aux prises devant Néron, et faisant assaut de prodiges. Simon propose de s'élever dans les airs, et sa promesse est suivie d'effet. Mais sur la prière de l'apôtre, il tombe et se brise les membres. Cette légende appartient au cycle des Actes apocryphes des Apôtres, qui pullulaient au iiiᵉ siècle. On en retrouve la trace, au ivᵉ, chez divers auteurs ecclésiastiques, notamment chez Arnobe, *Adv. Gentes*, II, xii, *P. L.*, V, 828 B; chez saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, vi, 14.15, *P.G.*, XXXIII, 561, 564; chez saint Ambroise, *Hexaem.*, IV, viii, 33, *P.L.*, XIV, 205. — Eusèbe, *H.E.*, II, xiii. xiv, connaît le témoignage de Justin et la rencontre du magicien avec l'apôtre à Rome, mais non tous les détails que nous venons d'indiquer. — Les *Actes de Pierre* viennent d'être édités, avec un soin admirable, par le regretté abbé Léon Vouaux, Paris, 1922. Nous renverrons à son *Introduction* pour l'histoire du texte grec original et de ses diverses adaptations latines. Après un instant de vogue au ivᵉ siècle, les Actes apocryphes allaient décliner rapidement. Déjà saint Augustin s'en défie; le pape saint Innocent Iᵉʳ les proscrivait dès l'année 405, avec mention distincte des Actes de Pierre, *Ep. ad Exuperium*, *P. L.*, XX, 502. Saint Léon le Grand renouvelle cette condamnation en termes plus exprès, *Ep.*, xv, 15, *Ad Turribium*, *P. L.*, LIV, 688. Le décret de Gélase y revient, *P. L.*, LIX, 162 : *Actus nomine Petri apostoli apocryphi.*

Cette floraison légendaire a reçu au siècle dernier une interprétation qui en renouvelle l'aspect

et lui confère une signification imprévue pour l'intelligence des origines chrétiennes. D'après les critiques de Tubingue, le roman pseudo-clémentin serait un monument de la lutte entre l'influence de l'apôtre Pierre et celle de l'apôtre Paul; une machine de guerre construite par les pétriniens pour combattre les pauliniens. Sous les traits de Simon le magicien, en réalité l'apôtre Paul serait visé. Le roman ébionite, dont la scène est sur la côte de Syrie, aurait eu pour objet précis de discréditer la propagande pauliniste. Après quoi un autre rédacteur, pour refaire l'unité chrétienne, aurait imaginé de réconcilier les deux Apôtres dans une commune évangélisation de Rome et dans le martyre. Tel est le système ébauché par F. C. Baur, perfectionné par R. A. Lipsius, notamment dans *Quellen der römischen Petrussage*, Kiel, 1872; *Die apocryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, t. II, Braunschweig, 1887.

Divers auteurs ont essayé de discerner dans ce fonds légendaire des éléments historiques: on voudra bien nous en dispenser, l'historicité de la venue de saint Pierre à Rome n'étant pas solidaire des récits relatifs à Simon. Par ailleurs, les constructions de Tubingue sont aujourd'hui bien démodées; on en a dit un mot ci-dessus à l'article Paul et Paulinisme, et nous ne croyons pas devoir nous attarder à discuter en détail des positions que personne ne défend plus. A cet égard, notre tâche est plus facile que n'était celle poursuivie dans la première édition de ce Dictionnaire, à laquelle on peut encore se référer avec fruit. Deux observations générales suffiront. Les matériaux des constructions de Tubingue sont, dans l'ensemble, éloignés des origines, anonymes et manifestement romanesques. Quant à la mise en œuvre, on la trouvera hautement fantaisiste. Ce n'est pas par cette voie qu'on peut ressaisir les origines du christianisme romain. Mieux vaut se tourner vers les documents vraiment historiques et recueillir leur simple déposition.

Sur les relations possibles du souvenir de Simon avec le culte de Semo Sancus, voir Visconti, *Studi e Documenti di Storia e Diritto*, ann. II, fasc. 3 et 4, p. 105; de Rossi, *Bullettino di Archeologia cristiana*, 1882, p. 107. 108; J. A. Hild, art. *Semo Sancus*, dans *Dict. Ant. G. R.*, de Daremberg et Saglio, col. 1184 B; enfin deux articles décisifs du R. P. F. Savio S. J., dans *Civiltà Cattolica*, 1910, vol. LXI, p. 532-548; 673-688. L'erreur de Justin est certaine.

Sur les diverses formes de la légende de Simon, M. Lecler, *De Romano sancti Petri episcopatu*, p. 174-216, Lovanii, 1888; L. Vouaux, *Actes de Pierre*; cet auteur n'est pas porté à rajeunir le texte par lui édité; volontiers il le ferait remonter aux toutes premières années du IIIe siècle.

II. La tradition historique de l'Eglise romaine. — Il est naturel d'interroger d'abord le calendrier de l'Eglise romaine. Le Chronographe de l'an 354, fondé vraisemblablement sur les recherches faites entre 157 et 168 par le Palestinien Hégésippe, porte, sous le titre « Sépulture des martyrs », *Depositio martyrum*, la double mention suivante :

VIII *Kal. mart. Natale Petri de cathedra.*
III *Kal. iul. Petri in Catacumbas et Pauli Ostense, Tusco et Basso cons.*

Donc, dès une date ancienne, l'Eglise romaine avait pris l'habitude de commémorer à la date du 22 février l'épiscopat symbolisé par la chaire de l'apôtre; à la date du 29 juin, le martyre de saint Pierre avec celui de saint Paul. Le deuxième texte est évidemment altéré : le consulat de Tuscus et de Bassus répond à l'année 258, temps de la persécution de Valérien. Cette date est postérieure d'environ deux siècles à la mort des deux apôtres. Mais ne rappellerait-elle pas la translation de leurs restes, abrités aux Catacombes durant la persécution ? Ils y seraient restés jusqu'à leur transfert définitif dans les basiliques constantiniennes, après la paix donnée à l'Eglise. Divers indices appuient cette conjecture; nous y reviendrons ci-dessous. D'ailleurs on verra qu'une tradition plus ancienne mettait le tombeau primitif de saint Pierre en relations avec le Vatican, celui de saint Paul avec la route d'Ostie. A travers des abréviations probables, on entrevoit une rédaction plus complète, que d'autres textes permettent de restituer partiellement. Le même calendrier porte, en tête de la liste des évêques de Rome :

Petrus... passus... cum Paulo die III Kal. iulias... imperante Nerone.

Ces mots associent encore les deux apôtres dans le martyre, à la date du 29 juin, et rattachent ce martyre au principat de Néron. Omettons le contexte, qui renferme plus d'une énigme ; du moins les mots que nous avons relevés consacrent-ils une tradition spécialement ferme ; nous allons voir cette tradition confirmée par la convergence de nombreux indices. — [On trouvera les textes que nous avons cités dans *Monumenta Germaniae historica*, IX, *Chronica minora*, ed. Th. Mommsen, p. 71. 73.]

La tradition historique de l'Eglise romaine, touchant l'épiscopat et le martyre de saint Pierre à Rome, est en réalité la tradition de toute l'Eglise, garantie par une masse imposante de témoignages.

Les documents cités dans l'article Papauté, col. 1375-1384, établissent qu'au milieu du IIIe siècle pour Cyprien de Carthage et pour Firmilien de Césarée en Cappadoce, pour Denys d'Alexandrie et pour Fabius d'Antioche, en un mot pour toute l'Eglise, l'évêque de Rome était en possession du siège de Pierre, et comme tel investi d'une autorité unique. Cette conviction n'était pas nouvelle. Un demi-siècle plus tôt, à Carthage, Tertullien rendait hommage à l'Eglise de Rome, glorieuse Eglise apostolique, qui a bu la doctrine de Pierre et de Paul avec leur sang. *De praescr. haeretic.*, XXXVI. XXXII. XXX ; cf. *Scorp.*, X ; *De Pudicit.*, I. XXI. Ci-dessus, col. 1375. Pour Alexandrie, nous citerons encore Origène et, avant lui, Clément.

Origène écrit, dans son *Exposition sur la Genèse*, *P. G.*, XII, 92 A (cité par Eusèbe, *H. E.*, III, 1) : « Pierre paraît avoir prêché dans le Pont, la Galatie, la Bithynie, la Cappadoce, l'Asie, aux Juifs de la dispersion. Finalement, venu à Rome, il y fut crucifié la tête en bas, ayant demandé de souffrir ainsi. Que dire de Paul? De Jérusalem à l'Illyricum, il acheva la prédication de l'Evangile du Christ, puis fut martyrisé à Rome sous Néron. » — Comparer *In Ioan.*, XX, XII, *P. G.*, XIV, 600 B.

Clément, dans ses *Hypotyposes*, cité par Eusèbe, *H. E.*, VI, XIV : « L'évangile selon Marc fut composé comme il suit. Pierre prêchait publiquement à Rome la parole (de Dieu) et annonçait l'Evangile sous l'action de l'Esprit. Ses auditeurs, qui étaient nombreux, prièrent Marc, qui l'avait accompagné depuis longtemps et avait retenu ses paroles, de mettre ses enseignements par écrit ; il le fit, et communiqua l'évangile à ceux qui le lui demandaient. Pierre, l'ayant appris, ne fit rien soit pour l'arrêter soit pour l'encourager. »

Touchant le martyre de saint Pierre et de saint Paul à Rome sous Néron, Eusèbe a recueilli des témoignages du deuxième siècle : celui du prêtre romain Caïus et celui de Denys, évêque de Corinthe. *H. E.*, II, XXV, *P. G.*, XX, 208 C-209 B :

Cet empereur, désigné le premier par la tradition comme insigne ennemi de Dieu, mit à mort les apôtres. C'est durant son règne que, à Rome même, Paul fut décapité et Pierre mis en croix, selon le témoignage de l'histoire, garanti par la tradition des cimetières locaux touchant Pierre et Paul. En outre, un homme d'Eglise nommé Caius, contemporain de Zéphyrin évêque de Rome, dans un écrit où il discute avec Proclus chef de la secte phrygienne, s'exprime ainsi touchant les tombeaux des deux apôtres : *Je puis montrer les trophées des Apôtres. Si vous voulez aller au Vatican ou sur la voie d'Ostie, vous trouverez les trophées de ceux qui fondèrent cette Eglise.* Quant au fait qu'ils subirent le martyre en même temps, Denys évêque de Corinthe, dans un écrit adressé aux Romains, l'établit en ces termes : *Vous-mêmes avez associé dans cet avis la plantation faite par Pierre et Paul des Eglises de Rome et de Corinthe. Car tous deux, venus dans notre Corinthe, prirent part à notre plantation; tous deux, partis pour l'Italie, y enseignèrent ensemble et subirent le martyre en même temps.*

La tradition relative à l'apostolat romain de Pierre et de Paul se réclame aussi de saint Irénée, qui l'avait recueillie à Rome avant la fin du IIe siècle, et l'a consignée dans une page célèbre de ses livres contre les Hérésies. Il montre d'abord l'évangéliste saint Mathieu rédigeant son évangile à l'usage des Hébreux, dans le temps même où Pierre et Paul évangélisaient Rome et y fondaient l'Eglise, *Haer.*, III, I, 1, *P. G.*, VII, 845 A : τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν Ἐκκλησίαν ; puis, après le départ de ces apôtres (μετὰ τὴν τούτων ἔξοδον), saint Marc écrivant à son tour un évangile. La même donnée reparait un peu plus bas, avec allusion à l'autorité éminente de l'Eglise de Rome, III, III, 2. 3, *P. G.*, VII, 848. 849. Voir ci-dessus, t. I, col. 1263 et t. III, 1372. Eusèbe a reproduit ce témoignage, *H. E.*, V, VI, *P. G.*, XX, 845 A. Notons en passant que, d'après le même saint Irénée, *H.*, I, XXVIII, 1, *P. G.*, VII, 687 B, Hygin est le neuvième évêque de Rome, Ὑγίνου ἔνατον κλῆρον τῆς ἐπισκοπῆς διαδοχῆς ἀπὸ τῶν Ἀποστόλων ἔχοντος. C'est bien le rang qu'il occupe ibid., III, III, 3, à condition que le premier rang appartienne à saint Pierre.

La prédication de saint Pierre à Rome est encore attestée, au IIe siècle, par l'apocryphe *Pauli praedicatio* (Voir Pseudo-Cyprien, *De Rebaptismate*, XVII, ed. Hartel, p. 90, l. 27) et par Papias, ap. Eusèbe, *H. E.*, II, XV, coll. III, XXXIX.

Au témoignage de saint Irénée, qui avait recueilli la tradition romaine à Rome, on a opposé quelquefois le silence de saint Justin et celui d'Hermas. Nous emprunterons la réponse à un judicieux article de M. Paul Monceaux, sur *L'Apostolat de saint Pierre à Rome. Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, 1910, p. 220.

L'argument n'est pas sérieux. En tout temps, les choses dont on parle le moins dans les livres sont celles que tout le monde sait; et c'est pour cela qu'il est si difficile de restituer la physionomie vraie des sociétés disparues. D'ailleurs, on oublie que l'ouvrage de Justin est une *Apologie*, adressée aux empereurs. Pourquoi l'apologiste aurait-il parlé des deux apôtres ? Eut-il même été habile de rappeler aux empereurs que les fondateurs de l'Eglise locale étaient des condamnés, des gens mis à mort par un de leurs prédécesseurs? Notons en outre que, si Justin ne parle pas de Pierre, il ne parle pas non plus de Paul. On ne nie pas pour cela que ce dernier soit venu à Rome. Donc le silence de Justin sur Pierre ne prouve rien.

La réponse vaut également pour Hermas. Hermas, qui ne nomme ni saint Pierre ni saint Paul ni saint Jean ni aucun apôtre, nomme une seule fois Rome, à la première ligne de son livre, dans son autobiographie. Les origines de l'Eglise romaine sont complètement en dehors de son horizon, encore qu'il ait écrit à Rome, qu'il paraisse avoir connu le pape Clément (88-97?) et, d'après une autre tradition, soit le propre frère du pape Pie (140-155).

Mais voici un document romain du IIe siècle, le fragment de Muratori. A propos des Actes des Apôtres, il mentionne la passion de Pierre et le départ de Pierre pour l'Espagne, en notant le silence de Luc sur ces deux faits dont il n'est pas témoin oculaire :

Acta autem omnium apostolorum | sub uno libro scripta sunt. Lucas optimo Theophi | lo comprehendit, quae sub praesentia eius singula | gerebantur sicuti et semota passione Petri | evidenter declarat, et profectione Pauli ab ur | be ad Spaniam proficiscentis.

On notera ici la trace du dessein que saint Paul avait formé de se rendre en Espagne et qu'il énonce à deux reprises, *Rom.*, XV, 24-28. Nous la retrouverons, semble-t-il, chez Clément de Rome, séparé de saint Paul par une seule génération.

Vers 110, saint Ignace d'Antioche s'adresse aux fidèles de Rome, *Rom.*, IV :

J'écris à toutes les Eglises ; à tous je mande que je meurs volontiers pour Dieu, si vous ne m'en empechez. Je vous en conjure, n'usez pas envers moi d'une bienveillance intempestive. Laissez-moi être la proie des bêtes, par lesquelles je puis parvenir à Dieu. Je suis le froment de Dieu, je suis moulu par la dent des bêtes, pour devenir le pur pain du Christ. Caressez plutôt les bêtes, afin qu'elles me soient un tombeau et ne laissent rien de mon corps, en sorte qu'après ma mort je ne sois à charge à personne. Alors je serai vraiment disciple de Jésus-Christ, quand mon corps même sera invisible au monde. Priez le Christ pour moi, afin que par ces instruments je devienne un sacrifice à Dieu. Je ne vous donne point d'ordres, comme Pierre et Paul : ils étaient apôtres, je suis un condamné ; ils étaient libres, je suis encore esclave. Mais si je souffre, je deviendrai affranchi de Jésus Christ et ressusciterai en lui, libre. Présentement, j'apprends dans les fers à ne rien désirer. Depuis la Syrie jusqu'à Rome, je lutte contre les bêtes, sur terre et sur mer, nuit et jour lié à dix léopards, je veux dire à ce groupe de soldats, qui répondent au bien par un redoublement de cruauté.

Les paroles du martyr syrien témoignent qu'il reconnaît Pierre et Paul pour les propres apôtres de l'Eglise romaine : aussi se défend-il de commander à leur place : Οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν. Réserve d'autant plus significative qu'elle est le fait du patriarche de cette Eglise d'Antioche, que la tradition mettait en relations particulières avec les deux apôtres et désignait comme le premier siège de Pierre en personne. Ignace tient à s'effacer expressément devant le souvenir romain des princes des apôtres.

Dans la personne de saint Irénée, disciple de saint Polycarpe, lui-même disciple de l'apôtre saint Jean, nous entendions, avec la tradition de l'Eglise romaine, la tradition d'une Eglise apostolique d'Asie, celle de Smyrne. Dans la personne de saint Ignace, nous entendons une autre grande Eglise apostolique, Antioche, la métropole de Syrie, unie par un lien très spécial au souvenir de Pierre.

Vers 96, saint Clément de Rome écrit à l'Eglise de Corinthe, I *Cor.*, V-VI :

Laissons les exemples anciens, pour venir aux athlètes proches de nous ; prenons les généreux exemples de notre génération. Par l'effet de la jalousie et de l'envie, ceux qui furent les plus grandes et les plus justes colonnes se virent persécutés et combattirent jusqu'à la mort. Considérons nos vaillants apôtres : Pierre, qui, victime d'une jalousie criminelle, souffrit non pas une ou deux épreuves, mais un grand nombre, et ainsi martyr s'en alla au séjour de gloire qui lui était dû. Victime de la jalousie et de la discorde, Paul montra [comment on remporte] le prix de la patience, sept fois chargé de chaînes, fugitif, lapidé, héraut [du Christ] en Orient et en Occident, après avoir conquis par sa foi une

noble gloire, enseigné la justice au monde entier, être allé jusqu'au terme de l'Occident et avoir rendu témoignage devant les autorités, enfin il a quitté le monde, il est allé au séjour de sainteté, modèle incomparable de patience. Autour de ces hommes vertueux s'assembla une grande multitude d'élus qui, ayant souffert bien des outrages et des tortures par l'effet de la jalousie, ont donné parmi nous un magnifique exemple. C'est la jalousie qui poursuivit des femmes, telles des Danaïdes ou des Dircés, leur infligea des outrages cruels et impies, tant qu'ayant fourni jusqu'au bout la carrière de la foi, elles conquirent une noble récompense, en dépit de la faiblesse de leur corps...

Il importe de remarquer, dans cette page, écrite de Rome, la réalité du cadre historique. Cette grande multitude — πολὺ πλῆθος — est la même dont parle Tacite, *Ann*, XV, xliv, *multitudo ingens*, la multitude des victimes romaines de la persécution de Néron. Ces inventions théâtrales de supplices, transformant en Danaïdes ou en Dircés les martyrs du Christ, sont les mêmes que décrit avec plus de détails l'historien romain. Et c'est au milieu de cette multitude que saint Clément montre les deux apôtres Pierre et Paul : Τούτοις τοῖς ἀνδράσιν ὁσίως πολιτευσαμένοις συνηθροίσθη πολὺ πλῆθος ἐκλεκτῶν. Cette association ne présente aucun sens plausible si Pierre et Paul n'appartiennent pas au martyrologe de l'Eglise romaine. D'ailleurs les termes dont Clément use pour les présenter sont, par eux-mêmes, assez clairs : Λάβωμεν πρὸ ὀφθαλμῶν ἡμῶν τοὺς ἀγαθοὺς ἀποστόλους. Il faut bien se garder de rattacher, comme on l'a fait trop souvent, le génitif ἡμῶν à ὀφθαλμῶν, construction d'une platitude intolérable : ἡμῶν appartient à ἀποστόλους, et ce n'est pas en vain que Clément, exhortant les Corinthiens au nom de l'Eglise romaine, revendique Pierre et Paul, en disant : *nos* apôtres. Impossible donc de méconnaître ici le témoignage de la tradition romaine en faveur du martyre des deux apôtres, dont la séparait une seule génération, et que pouvaient encore garantir des témoins oculaires.

Au reste, il semble bien que saint Pierre témoigne de son propre apostolat à Rome. A la fin de la lettre qu'il adresse aux chrétiens de Pont, de Galatie, de Cappadoce, d'Asie et de Bithynie, nous lisons, I, *Pet.*, v, 13 : « L'(Eglise) élue qui est à Babylone vous salue, et Marc mon fils » Ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτὴ καὶ Μάρκος ὁ υἱός μου. On ne peut guère s'arrêter, et, de fait, personne ne s'arrête aujourd'hui à l'idée que saint Pierre et l'évangéliste saint Marc aient pu porter leurs pas vers l'Assyrie et fonder une Eglise à Babylone, dont il ne restait rien, que des ruines. La seule Babylone dont il puisse être question ici, est celle que le langage du N.T. désigne par ce nom, la grande prostituée de l'Apocalypse, assise sur sept collines, *Ap.*, xiv, 8 ; xvi, 19 ; xvii, 7 ; xviii, 2.10.21. Dans ce sens, Renan, *L'Antéchrist*, p. 122, n. 2 — La mention de l'évangéliste saint Marc est d'ailleurs parfaitement en situation : car les épîtres de saint Paul nous le montrent à Rome vers ce temps-là ; voir *Col.*, iv, 10 ; *Phil.*, 24 ; II *Tim.*, iv, 11 ; et l'on sait qu'une tradition très ancienne le présente comme le compagnon et en quelque sorte le secrétaire du prince des Apôtres, Μάρκος ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, dit Papias, ap. Eusèbe, *H.E.*, III, xxxix, *P.G.*, XX, 300 B. Donc rien ne s'oppose à ce que saint Pierre ait daté son épître de Rome, où il résidait avec saint Marc. Si l'on veut absolument que l'épître soit inauthentique, si l'on ne voit dans ces données de lieu et de personnes que l'artifice ingénieux d'un faussaire, on devra du moins rendre hommage à la force de la tradition ancienne, avec laquelle le faussaire a dû compter. Il n'y a qu'une voix pour reconnaître dans la Ia *Petri* l'un des premiers écrits du N.T.

Les Actes des Apôtres, qui nous permettent de suivre jusqu'à Rome la trace de saint Paul, n'ont pas conservé celle de saint Pierre, ce qui s'explique très naturellement, Pierre étant venu à Rome par une autre voie. D'ailleurs on comprend que saint Luc, tout occupé du personnage de Paul, n'ait pas trouvé, à la dernière page de son livre, l'occasion de nommer Pierre, soit que Pierre fût momentanément absent de Rome, soit que l'apostolat de Paul s'exerçât sur un autre terrain.

Mais le personnage de Pierre n'était pas de ceux qui échappaient aux regards jusqu'à devenir dès lors matière de légende. Dans le temps même où Clément rappelait le martyre subi par Pierre à Rome quelque trente ans auparavant, l'apôtre saint Jean consignait dans son Evangile l'annonce de ce martyre faite à Pierre par le Seigneur (*Ioan.*, xxi, 18 19). Toutes ces données concordent. Et les documents profanes sont loin de les démentir. Sénèque paraît avoir vu l'héroïsme souriant des martyrs de Néron. *Ep. ad Lucilium*, lxxviii. Comme Tacite, il parle de croix, il parle même d'un mode nouveau de crucifiement, la tête en bas : *Video istic cruces non unius quidem generis, sed aliter ab aliis fabricatas : capite quidem conversos in terram suspendere.*

En résumé, la tradition historique, loin d'élever, contre le fait de l'épiscopat et du martyre de saint Pierre à Rome, des difficultés insurmontables, semblerait, par plus d'une voie, la rejoindre.

En particulier, elle ne nous invite nullement à disjoindre le fait de l'épiscopat et celui du martyre, à retenir celui-ci et à écarter celui-là. Qu'est-ce que Pierre et Paul étaient allés faire à Rome? Evangéliser et fonder cette Eglise, Εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν Ἐκκλησίαν, dit saint Irénée, *Haer.*, III, i, 1. Fonder et édifier, dit-il un peu plus loin, III, iii, 3 : Θεμελιώσαντες οὖν καὶ οἰκοδομήσαντες οἱ μακάριοι ἀπόστολοι τὴν Ἐκκλησίαν. Et Caïus : ταύτην ἱδρυσαμένων τὴν Ἐκκλησίαν. Denys de Corinthe parle de plantation : τὴν ἀπὸ Πέτρου καὶ Παύλου φυτείαν γενηθεῖσαν. Ignace d'Antioche parle de l'autorité exercée sur les Romains par les deux apôtres. Clément de Rome les montre comme les coryphées des martyrs romains.

On a quelquefois cru trouver, *Act.*, xii, 17, la trace du départ de saint Pierre pour Rome, en l'an 42. Simple conjecture. Quant à la présence de Pierre au concile de Jérusalem, en l'an 50 (*Act.*, xv), elle ne constitue pas une objection grave, Pierre ayant fort bien pu évangéliser Rome sans s'y fixer tout d'abord. Toujours est-il que, s'il est venu à Rome, il n'y est pas venu en touriste, mais dans la plénitude de son pouvoir apostolique ; c'est un fait reconnu par beaucoup de protestants; tel, R. Lipsius, dans *Jahrb. f. protest. Theologie*, 1876, p. 562.

Il est assurément plus difficile de montrer que saint Paul, si étroitement associé à saint Pierre dans le souvenir de l'Eglise romaine, n'a pourtant pas, au regard de cette Eglise, tous les mêmes titres que saint Pierre. Néanmoins, même à cet égard, les indications ne font pas défaut.

Notons d'abord que, si l'on parle d'un épiscopat romain de saint Paul, on peut entendre cet épiscopat de deux manières. Ou comme un titre simplement commun aux deux apôtres, les mettant sur un pied d'absolue égalité. Cette proposition a été déclarée hérétique par Innocent X, *Decr S. Inq.*, 25 ian. 1647 : *Sanctissimus propositionem hanc : S. Petrus et S. Paulus sunt duo Ecclesiae principes qui unum efficiunt, vel sunt duo Ecclesiae catholicae coryphaei ac supremi duces summa inter se unitate coniuncti, vel sunt geminus universalis Ecclesiae vertex qui in unum divinissime coaluerunt, vel sunt duo Ecclesiae summi pastores ac praesides qui unicum caput constituunt, ita explicatam ut ponat omnimo-*

dam aequalitatem inter S. Petrum et S. Paulum sine subordinatione et subjectione S. Pauli ad S. Petrum in potestate suprema et regimine universalis Ecclesiae, haereticam censuit ac declaravit. Ou bien on peut parler d'un épiscopat romain de saint Paul, sans méconnaître sa subordination à l'égard de saint Pierre, seul véritable primat de l'Eglise universelle. C'est ainsi que l'a entendu, entre autres, le bollandiste Papebroch, *Paralipomena ad Conat. Chron. Hist.*, p. 32. Cette conception n'a pas l'inconvénient de la précédente, mais ne paraît pas fondée, car assez d'indices montrent l'apôtre saint Pierre seul attaché à l'Eglise romaine par un lien durable.

Seul l'apôtre saint Pierre figure sur la liste des évêques de Rome (catalogue libérien), conservée par le chronographe de l'an 354.

Bien qu'il ait pu entreprendre divers voyages après sa première visite à Rome, Pierre n'était pas apôtre essentiellement itinérant, comme saint Paul, tel qu'il nous apparaît dans ses épîtres, tel aussi que le présentent le canon de Muratori, par une allusion à son voyage en Espagne, et saint Clément de Rome, par une allusion, au moins vraisemblable, au même voyage.

Enfin, dans l'Epître aux Romains, dès l'an 56, saint Paul s'adresse à une Eglise qu'il n'a pas encore visitée, qui pourtant est déjà sortie de l'enfance, à une Eglise très développée, comme en témoignent les nombreuses salutations de la fin. Dira-t-on que cette Eglise est née, qu'elle s'est développée en dehors de toute influence immédiate d'un apôtre? Ce serait une affirmation bien hasardée. Et quel apôtre nommer avant Pierre? L'historien ne peut écarter sans plus de façons la possibilité d'une première évangélisation de Rome par Pierre en personne. D'autant que la tradition des vingt-cinq années d'épiscopat de Pierre se présente avec une concordance quant au fond et des discordances quant aux détails, qui semblent bien l'indice d'une donnée réellement historique, diversement dénaturée.

C'est le chronographe libérien de l'an 354, représentant la tradition du second siècle, qui écrit:

Petrus ann. XXV mens. uno d. VIIII fuit temporibus Tiberii Caesaris et Gai et Tiberi Claudi et Neronis a consul. Minuci et Longini usque Nerine et Vero. Passus autem cum Paulo die III Kal. iulias consul. ss. imperante Nerone.

A travers les multiples incorrections du texte, on aperçoit ceci : Pierre fut évêque de Rome, du consulat de M. Vicinius et de L. Cassius Longinus (30 ap. J.-C.) au consulat de Néron et de L. Antistius Vetus (55 ap. J.-C.). Cet épiscopat couvre une période de vingt-cinq ans.

C'est Eusèbe, dans la Chronique conservée par la traduction latine de saint Jérôme, représentant la tradition de Jules Africain, contemporain d'Hippolyte et d'Hégésippe. Il écrit, *Olymp.* CCV, *ann.* 2 (42 p. C.), ed. Helm, Lipsiae, 1913, 179:

Petrus Apostolus cum primum Antiochenam Ecclesiam fundasset, Romam mittitur, ubi Evangelium praedicans XXV annis eiusdem urbis episcopus perseverat.

Olymp. CCXI, *ann.* 4 (68 p. C.), ib., 185 :

Primus Nero super omnia scelera sua etiam persecutionem in Christianos facit, in qua Petrus et Paulus gloriose Romae occubuerunt.

Les termes sont déplacés, mais l'espace de vingt-cinq ans est conservé entre 42 et 68.

Dans son *Histoire Ecclésiastique*, II, XIV, *P.G.*, XX, 169-172, Eusèbe déplace de nouveau les termes, mais en conservant le même intervalle entre 41 et 66.

C'est enfin Lactance, *De mortibus persecutorum*, II, *P.L.*, VII, 195-197 : s'exprimant ainsi: *Discipuli... dispersi sunt per omnem terram ad Evangelium praedicandum, sicut illis magister Dominus imperaverat et per annos quinque et viginti usque ad principium neroniani imperii per omnes provincias et civitates Ecclesiae fundamenta miserunt. Cumque iam Nero imperaret, Petrus Romam advenit... (Nero) primus omnium persecutus Dei servos, Petrum cruci affixit et Paulum interfecit.* — Lactance écrivait vers 314 à Nicomédie ; lui aussi mentionne une période de vingt-cinq ans d'activité apostolique; il est vrai qu'il la fait commencer à l'ascension du Sauveur et donc finir vers l'année 55. Mais il est difficile de ne pas voir dans ce chiffre précis un écho de la même tradition que le chronographe libérien d'une part, Eusèbe d'autre part, ont recueillie.

Il y a là de quoi inviter à la prudence les auteurs trop enclins à traiter comme une fable l'apostolat romain de saint Pierre. D'autant que la liste des évêques de Rome avait été conservée avec un soin minutieux. Hégésippe, si curieux de tout ce qui concernait l'origine des Eglises, avait visité celle de Rome au temps d'Anicet (156-166) et enquêté sur ce point. Eusèbe, *H.E.*, IV, XXII, *P.G.*, XX, 377 D : Γενόμενος δὲ ἐν Ῥώμῃ, διαδοχὴν ἐποιησάμην μέχρις Ἀνικήτου. La liste épiscopale de Rome avait été dressée, cent ans après la mort de saint Pierre, par un homme spécialisé dans ce genre de recherches. Elle s'est imposée à Eusèbe, pour qui Lin est le premier évêque de Rome après Pierre, *H E.*, III, IV, *P.G.*, XX, 221 A : πρῶτος μετὰ Πέτρον τῆς Ῥωμαίων Ἐκκλησίας τὴν ἐπισκοπὴν... κληρωθείς.

C'est donc au prix d'une inconséquence manifeste que des protestants, généralement favorables à la tradition touchant le martyre de saint Pierre à Rome, rejettent la tradition touchant son épiscopat. Cf. Jean Guiraud, *La venue de saint Pierre à Rome*, Paris, 1906.

Dès le IVe siècle, le Pseudo-Tertullien, dans son poème contre Marcion, parle de la chaire *matérielle* de saint Pierre. *P.L.*, II, 1077 :

Hac cathedra Petrus qua sederat ipse, locatum
Maxima Roma Linum primum considere iussit.

Sur l'épiscopat de saint Pierre à Rome, la tradition locale a conservé des souvenirs qui font défaut pour saint Paul. Fouard, *L'apôtre saint Pierre* [2], ch. XVIII, p. 413 sqq., Paris, 1889, recueille ces souvenirs.

Aux premiers jours, Pierre prit gîte dans l'une des ruelles où s'entassaient les Juifs du Transtévère et de la Porte Capène. Il put y être accueilli par quelques frères de sa foi, car le nom de Jésus avait devancé l'Evangile dans la capitale du monde. Entre les étrangers présents à Jérusalem lors de la descente du Saint-Esprit et qui reçurent le baptême, les Actes nomment (II, 10) en effet des habitants de Rome. Ces convertis n'avaient pu, à leur retour, oublier ni taire ce qu'ils venaient d'entendre, et chaque année ce témoignage fut renouvelé par les pèlerins qui se rendaient à la Pâque. S. Paul, dans l'Epître aux Romains (XVI, 17), salue deux fidèles, Andronicus et Junie, « qui sont considérables entre les apôtres et qui ont embrassé la foi du Christ avant lui » (avant l'an 37). Sans doute les chefs et les docteurs de la communauté prêtaient peu d'attention à une doctrine qui n'émanait pas d'un scribe illustre ; mais dans le bas peuple on parlait du Christ et de son royaume. Ce fut là que l'apôtre exerça son ministère, jusqu'au jour où la Synagogue en prit ombrage et le contraignit de porter ailleurs son zèle (*Rom.*, XI, 1-18)...

Le premier endroit où il fit séjour est marqué sur l'Aventin par l'Eglise de Sainte-Prisque. Au XVe siècle, on lisait encore à la porte de ce sanctuaire l'inscription suivante :

Haec domus est Aquilae, seu Priscae, virginis almae
Quos... Paule, tuo ore vehis Domino.
Hic, Petre, divini tribuebas fercula verbi,
Saepius hocce loco sacrificans Domino.

Aquila et Priscille (cf. *Act.*, xviii, 2. 25, 26; *Rom.*, xvi, 3.4; II *Tim.*, iv, 19)... habitant sur l'Aventin, se trouvaient hors des régions peuplées d'Israélites; leur demeure était hospitalière; leur cœur généreux jusqu'à exposer leurs biens et leur vie pour ceux qu'ils aimaient...

Si l'église de Saint-Prisque, sur l'Aventin, marque le premier pas de Pierre hors des « ghettos » romains, celle de Sainte-Pudentienne, sur le Viminal, indique la seconde étape. L'apôtre, s'éloignant de plus en plus des bas quartiers, pénétrait dans les régions habitées par les patriciens, car la maison de Pudens se trouvait dans un centre aristocratique, le « Vicus Patricius »...

Le dernier vestige d'un séjour de Pierre à Rome sous le règne de Claude est l'antique catacombe appelée cimetière Ostrien, et située entre les voies Salarienne et Nomentane. Les noms que donnent à cette nécropole les inscriptions et les martyloges font entrevoir le ministère que l'apôtre y exerça. Ils ne le désignent pas seulement comme « le grand cimetière », le plus ancien de tous, celui où l'on vénérait « la première chaire occupée par Pierre », ils l'appellent encore « le cimetière des eaux où Pierre baptisait »...

Sur la chaire de saint Pierre à Rome, voir DE ROSSI, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1867, p. 33 sqq.; DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*[4], p. 283, sqq., Paris, 1908; MARUCCHI, *Eléments d'archéologie chrétienne*, t. III, 126-128, Paris-Rome, 1902. — Le souvenir de la chaire romaine, attaché primitivement à la date du 22 février, a été, au VIIIe siècle, transféré à la date du 18 janvier, le 22 février étant réservé à la chaire d'Antioche. — Maurice BESNIER, *Les Catacombes de Rome. Les souvenirs de saint Pierre et de saint Paul.* Dans *Revue des cours et conférences*, 7 avril 1904, p. 225-236.

On a fait allusion ci-dessus à un transfert probable des corps des apôtres Pierre et Paul durant la persécution de Valérien (258) et à leur déposition provisoire sur un point des Catacombes désigné par une inscription damasienne :

Hic habitasse prius sanctos cognoscerre debes
Nomina quisque Petri pariter Paulique requiris.

Cette tradition a été souvent révoquée en doute: voir, par exemple, le R. P. DELEHAYE, *Origines du Culte des Martyrs*, p. 302-308, Bruxelles, 1912. Des découvertes récentes paraissent la confirmer.

Les fouilles commencées en 1915 par la Commission d'Archéologie sacrée, reprises en 1919 avec le concours du Service des fouilles, à Saint-Sébastien, sur la voie Appienne, ont mis à jour les restes d'une antique *Triclia*, que son architecture permet de rapporter à la seconde moitié du IIIe siècle, et dont le mur, presque entièrement détruit, a pourtant conservé plus de deux cents graffites associant les noms des apôtres Pierre et Paul. *Petre et Paule, in mente habete... Paule et Petre, petite pro... Petre et Paule, subvenite...* Les inscriptions sont en langue latine et en langue grecque; elles invoquent tantôt Pierre, tantôt Paul en premier lieu; mais elles ne les séparent jamais. Voir dans les *Etudes*, t. CLXXI, p. 60-68 (5 avril 1922), l'article du R. P. G. DE JERPHANION sur *Les dernières découvertes dans la Rome souterraine.*

Nous ne croyons pas devoir nous attarder aux polémiques de ces derniers temps. M. C. GUIGNEBERT, *La primauté de Pierre et la venue de Pierre à Rome*, Paris, 1909, écrit, dans son Avant-propos :

p. I : Théologiens et polémistes sont gens de parti pris, qui savent d'avance où, coûte que coûte, leur recherche les conduira ; au vrai, ils ne se préoccupent que de découvrir, dans les textes et les faits, des arguments pour justifier leurs positions, dès longtemps prises et que rien ne leur ferait abandonner, que de prévenir et de désarmer d'avance les documents et les raisons qui ne les favorisent pas. Les uns et les autres ont toujours à la bouche l'accusation de mauvaise foi, de préjugé, voire de haine : et les théologiens, c'est leur originalité, y ajoutent d'ordinaire, celle d'ignorance et d'inintelligence...

p. III : Une grosse part de la littérature relative à la primauté de Pierre et à son apostolat romain s'élimine donc, du premier abord, parce qu'elle est d'esprit théologique ou polémique : on y peut relever des remarques utiles et des idées ingénieuses ; il est impossible de lui faire confiance générale quant à l'interprétation des textes et à la solidité des conclusions...

Cela veut dire qu'un esprit capable de faire confiance à une tradition consistante est par là même disqualifié pour le travail historique, et que la première disposition requise pour faire œuvre utile est un scepticisme ouvert à toutes les suggestions, sauf à celles du dogme. Là-dessus, on remplit quatre cents pages de points d'interrogation. La plaisanterie pourrait sembler agréable si elle durait moins. Mais nous ne nous sentons pas le courage de la discuter.

Combien plus rationnelle, cette conclusion d'une étude parue l'année suivante, P. MONCEAUX, *L'Apostolat de saint Pierre à Rome*, dans *R. H. L. R.*, 1910, p. 240 :

Quoi qu'on en dise, les adversaires de la papauté, au IIe et au IIIe siècle, devaient connaître mieux que nous l'histoire de saint Pierre et les origines de l'Eglise romaine. Leur intérêt était de se bien renseigner. S'ils l'avaient pu, ils n'auraient pas manqué de frapper Rome au cœur en lui enlevant son apôtre. S'ils ne l'ont pas même tenté, si, tout en repoussant les prétentions des papes, ils n'ont pas contesté le fait sur lequel s'appuyaient ces prétentions, c'est qu'ils admettaient tous l'apostolat et le martyre de Pierre à Rome. On peut en conclure aussi que tous interprétaient comme nous les textes autour desquels tourne aujourd'hui le débat, depuis le texte de Clément jusqu'à celui de Caïus : et tous ces adversaires de Rome, dont la rancune devait aiguiser l'esprit critique, savaient mieux que nous le grec de leur temps.

On ne saurait plus poliment congédier le nihilisme doctrinal et le nihilisme historique. Nous engagerons le lecteur, pour qui l'histoire demeure une science du réel, à préférer aux modernes doctrinaires du néant le père de l'Histoire ecclésiastique. EUSÈBE, le plus savant Grec du IVe siècle, après avoir vécu dans cette admirable bibliothèque de Césarée dont les moindres reliques ont pour nous un prix infini, traite la tradition de l'Eglise romaine avec le plus grand respect et y revient avec une insistance significative. Après avoir cité, touchant l'apostolat romain et le martyre des apôtres saint Pierre et saint Paul, Tertullien, Caïus de Rome et Denys de Corinthe, il souligne leur déposition par ces mots : « Soit dit pour donner à l'histoire un surcroît de garantie », Καὶ ταῦτα δέ, ὡς ἂν ἔτι μᾶλλον πιστωθείη τὰ τῆς ἱστορίας. *H. E.*, III, xxv, *P. G.*, XX, 209. Voir encore II, xiv ; III, i ; V, xxviii ; VI, xiv, etc.

BIBLIOGRAPHIE. — Paul Martin, articles de la *Revue des Questions historiques*, années 1873, 1874, 1875. — M. Lecler, *De Romano sancti Petri episcopatu*, Louvain, 1888 (abondante bibliographie). — On peut aussi consulter Ulysse Chevalier, *Répertoire des sources historiques du Moyen Age*, à l'art. *Pierre (saint)*. — L. Duchesne, *Liber Pontificalis*, Paris, t. I, 1886; t. II, 1892. — Pour les travaux récents, voir H. Marucchi, *Eléments d'archéologie chrétienne*, trad. fr. 3 vol., Rome-Paris, 1900-1903; Ad. Harnack, *Chronologie der altchristlichen Litteratur*, 1897-1904; C. H. Turner, dans *Journal of Theological Studies*, janv. 1900, p. 181-200; Dom J. Chapman, *La chronologie des premières listes épiscopales de Rome*, dans *Revue Bénédictine*, 1901, p. 399-417; 1902, p. 13-37; 145-170; Jean Guiraud, *La venue de saint Pierre à Rome*, dans *Questions d'histoire et d'archéologie chrétienne*, p. 215-271, Paris, 1906; Paul Monceaux, *L'Apostolat de saint Pierre à Rome*, *R. H. L. R.*, 1910, p. 216-240; Léon Vouaux, *Les Actes de Pierre*, Paris, 1922.

A. D'ALÈS.

POSITIVISME. — I. *Doctrine*. — II. *Organisation sociale*. — III. *Positivisme après Auguste Comte : Positivisme orthodoxe, Positivisme indépendant*. — IV. *Quelques jugements sur Auguste Comte*. — V. *Critique* : amoindrissement *a priori* de la pensée ; amoindrissement de la notion de philosophie ; amoindrissement de la science ; amoindrissement et négation de la morale ; doctrine areligieuse.

I. Doctrine. — Le mot remonte à Auguste Comte et le positivisme de toute nuance reconnait en lui son fondateur.

Auguste Comte naquit à Montpellier en 1798, d'une famille catholique et royaliste. A 14 ans, il avait perdu la foi. Bientôt il se révélait républicain convaincu. D'une étonnante précocité d'intelligence, il entrait en 1814 à l'Ecole polytechnique, dont il avait passé avec éclat l'examen d'admission l'année précédente. En deuxième année, il se faisait renvoyer pour acte de révolte. Sans ressources, il s'attache au réformateur socialiste Saint-Simon, dont il devait rester 7 ans le collaborateur. Il épouse civilement, en 1825, Caroline Massin, femme de mœurs peu honorables. Enfin, le 2 avril 1826, il ouvrait dans son propre appartement son Cours de philosophie. Dès la 4e leçon, il devait l'interrompre. Des ennuis de ménage et surtout une extraordinaire tension d'esprit avaient amené une crise de folie. Ces crises le ressaisirent à divers intervalles. En janvier 1829, il pouvait reprendre son cours. L'année suivante, avec quelques amis, il fondait l'*Association Polytechnique*, qui se propose l'instruction du peuple par des cours gratuits. Lui-même se chargea d'un cours d'astronomie jusqu'en 1848. Mais sa principale occupation était celle de répétiteur, puis d'examinateur à l'Ecole polytechnique, fonction à laquelle se joignait la composition de ses massifs volumes. Tel le *Cours de Philosophie positive*, en six volumes publiés de 1830 à 1842. Des difficultés de caractère lui faisaient perdre sa place. Il était réduit à vivre de subsides fournis par quelques admirateurs anglais, ensuite par ses amis de France. Séparé de sa femme depuis 1842, il se prend, en 1845, d'une passion mystique pour une jeune femme d'une intelligence distinguée, d'une âme délicate et souffrante, d'un caractère romanesque, Clotilde de Vaux. Elle mourait en avril 1846. (Voir *L'Amoureuse Histoire d'Auguste Comte et de Clotilde de Vaux*, par Charles du Rouvre, Paris, 1917) Dès lors, Auguste Comte voue à sa mémoire un culte passionné. Il disait qu'à sa rencontre la lumière s'était faite en lui : il avait compris la religion de l'humanité avec son caractère affectif.

C'est la seconde phase de sa vie. A cette période appartient son second grand ouvrage, le *Système de Politique positive*, en 4 volumes, publiés de 1851 à 1854. Il vit désormais comme le prophète de la religion nouvelle. Il s'éteignait le 5 septembre 1857, près du fauteuil de Clotilde.

« Le caractère fondamental de la *philosophie positive*, écrit-il, est de regarder tous les phénomènes comme assujettis à des lois naturelles invariables,... en considérant comme absolument inaccessible et vide de sens pour nous la recherche de ce qu'on appelle les causes, soit premières, soit finales... Dans nos explications positives, même les plus parfaites, nous n'avons nullement la prétention d'exposer les causes génératrices des phénomènes, parce que nous ne ferions jamais alors que reculer la difficulté, mais seulement d'analyser avec exactitude les circonstances de leur production et de les rattacher les unes aux autres par des relations normales de succession et de similitude. » (*Cours de Philosophie positive*. I, 14. — 1re édition, Paris, Bachelier) « La philosophie positive, dit-il encore, se distingue surtout de l'ancienne philosophie théologique ou métaphysique par sa tendance constante d'écarter comme nécessairement vaine toute recherche quelconque des causes proprement dites, soit premières, soit finales, pour se borner à étudier les relations invariables, qui constitueraient les lois... Nous ne saurions réellement connaître que les faits appréciables à notre organisme, sans jamais pouvoir obtenir aucune notion sur la nature intime d'aucun être ni sur le mode essentiel de production d'aucun phénomène. » (Ibid., VI, 701)

En bref, le positivisme « consiste essentiellement dans une distinction établie d'une manière absolue et *a priori* entre deux objets de recherches ; d'une part les faits et leurs lois, d'autre part les causes et les substances. Suivant la doctrine positiviste, les faits et les lois sont les seuls objets d'observation, et l'observation est la seule source de la science. En conséquence, les causes et les substances ne peuvent être connues. Elles sont situées derrière les faits, dans une région inaccessible, la région de l'inconnaissable. Existent-elles ? Sont-elles réelles ou chimériques ? Le positiviste ne se prononce pas sur ce point. Il s'abstient, il ignore et sait qu'il doit ignorer. » (Abbé de Broglie, *Le Positivisme et la Science expérimentale*. Paris, Palmé, 1880, t. I, Introduction, p. III)

Positif, dit encore Auguste Comte, est ou doit devenir synonyme de *réel* et d'*utile*, de *certain* et de *précis*, en opposition aux spéculations de l'ancienne philosophie, synonyme d'*organique* par son aptitude à fonder l'ordre social, synonyme de *relatif* par la renonciation à tout principe absolu. (*Système de Politique positive*, I, 57)

A entendre A. Comte, la conception positive appliquée à toute recherche est l'aboutissant d'une vaste évolution qui s'est effectuée selon la fameuse *Loi des trois états*. L'humanité, en son développement, passe nécessairement par trois phases. Elle commence par l'état *théologique* ou fictif : l'homme explique le monde extérieur par des volontés surnaturelles analogues à la sienne ; il nie l'invariabilité des lois naturelles ; il néglige l'observation scientifique. A l'état théologique succède l'état *métaphysique* ou abstrait ; ce n'est qu'une transition : des abstractions ou entités prennent la place des êtres concrets et surnaturels. Enfin, l'esprit s'arrête à l'état *positif* ou scientifique, comme à un état définitif : l'observation conduit à la découverte des lois qui rendent raison des phénomènes. (*Cours de Philosophie positive*, I, 3-7 et passim.)

Non moins importante est la *Classification des sciences*, ou la *Hiérarchie des sciences*, qui permet de construire l'édifice de la philosophie positive, ou de « résumer les diverses connaissances acquises en les présentant comme autant de branches d'un tronc unique ». Les phénomènes les plus simples sont les plus généraux, et ces phénomènes à la fois plus simples et plus généraux sont le fondement large sur lequel d'autres viennent comme s'étager suivant des degrés de complexité et de précision toujours croissantes. La loi qui règle la classification hiérarchique des sciences est donc leur généralité décroissante et leur complexité croissante. Il est possible de classer tous les phénomènes observables en un petit nombre de catégories, de telle manière que l'étude rationnelle de chaque catégorie soit fondée sur la connaissance des lois de la catégorie précédente : de là résulte aussi « leur dépendance successive ».

A la base se placent naturellement les mathéma-

tiques. Ainsi la philosophie positive comprend six sciences principales, disposées dans l'ordre suivant : 1° la Mathématique, 2° l'Astronomie, 3° la Physique, 4° la Chimie, 5° la Biologie, 6° la Sociologie ou Physique sociale. — La Morale, tantôt regardée comme une branche de la physiologie, tantôt mise à part comme une septième science, est, à la fin du *Cours de Philosophie positive*, rattachée à la Sociologie.

La Mathématique fournit le type de la méthode applicable à tous les genres de recherches. Cette méthode consiste à mesurer ou à déterminer des grandeurs inconnues au moyen de grandeurs connues. « Les sciences les plus compliquées... ne sauraient offrir aucune espèce de raisonnement dont la science mathématique ne puisse fournir... l'analogue plus simple et plus pur. » (*Cours de Philosophie positive*, I, 24-32, 86-132 ; III, 423-428) Cela veut dire que tout ordre de vérités sera uniquement envisagé selon les notions de quantité et de nombre, de figure et de mouvement.

La Sociologie est au sommet de toutes les sciences, comme l'Humanité est l'aboutissant de l'universelle évolution. « Sous le rapport statique, aussi bien que sous l aspect dynamique, l'homme proprement dit (individu) n'est, au fond, qu'une pure abstraction; il n'y a de réel que l'*Humanité*, surtout dans l'ordre intellectuel et moral. » (Ibid., VI, 692) La grande idée d'*Humanité*, et non l'idée de Dieu (VI, 691) tout hypothétique, servira de base à une morale sociale, vraiment réelle et scientifique. (VI, 857)

II. **Organisation sociale.** — Le *Cours de Philosophie positive* a établi la prééminence de l'idée d'Humanité, seule notion générale réelle. Il s'agit maintenant d'organiser la société suivant cette idée. Ce sera l'objet du *Système de Politique positive*. (Cf. *Catéchisme positiviste ou Sommaire exposition de la Religion universelle*, octobre 1852 ; *Appel aux Conservateurs*, août 1855 ; *Synthèse subjective*, novembre 1856).

L'Humanité comprise par le cœur, ou la méthode affective, donne naissance à la religion. La religion consiste dans l'harmonie des facultés ramenées à l'unité par l'amour. La religion a pour objet l'Humanité. Celle-ci, en tant qu'elle est proposée au culte et à l'amour des individus, porte plus particulièrement le nom de *Grand-Etre*, qui se compose non seulement des générations présentes, mais aussi des générations passées et futures, au moins de cette partie des générations successives qui peut revendiquer un rôle d'utilité sociale. « Les morts gouvernent les vivants. » La terre, séjour du Grand-Etre, est le *Grand-Fétiche ;* l'espace où elle se meut est le *Grand-Milieu*. Le credo de la religion positive, ou la doctrine philosophique transposée en formule affective, sera : « L'Amour pour principe, l'Ordre pour base, le Progrès pour but. » La morale, enfin constituée, se résumera dans l'axiome : « Vivre pour autrui. » Son précepte essentiel, son *impératif* sera : « Il faut assurer la prééminence du cœur sur l'esprit. L'affectif doit primer l'intellectuel. »

Le *culte* que nous rendons à l'humanité n'a rien de l'adoration religieuse. Nous servons le Grand-Etre en nous améliorant par le développement des facultés affectives, et en le perfectionnant par là même. Le culte *personnel* consiste dans « l'intime adoration (assimilation affective) du sexe affectif, d'après l'aptitude de chaque digne femme à représenter l'Humanité ». Mieux que l'homme, la femme, en qui domine la sympathie, personnifie le Grand-Etre. Auguste Comte règle tous les détails de ce culte. Il les observait scrupuleusement à l'égard de la mémoire de Clotilde de Vaux. Il l'appelait la « mère de sa seconde vie », la « vierge positiviste », la « prêtresse de l'humanité », la médiatrice entre le Grand-Etre et son grand prêtre » (lui-même).

Le culte *domestique* prépare par ses neuf sacrements à l'incorporation dans l'humanité.

Le culte *public* a pour objet direct le Grand-Etre. A. Comte décrit ce que seront les temples, bâtis au milieu des bois, entourés des tombes des morts éminents. Un *Calendrier* servira à régler le culte de l'Humanité. L'année est divisée en treize mois, dédiés chacun à un homme éminent dans l'histoire: Moïse, Homère, Aristote, Archimède, César, saint Paul, etc. Chaque mois compte quatre semaines, dont chaque jour a son patron.

La première *éducation* appartient à la mère, par laquelle l'enfant entre déjà dans le culte positif de l'Humanité. Elle se continue dans les écoles positivistes attachées au temple de l'Humanité. Les deux sexes y sont réunis. On se proposera d'assurer au cœur la prépondérance sur l'esprit, de préparer à « vivre pour autrui » et à « vivre au grand jour ».

Régime social. Après avoir organisé minutieusement le sacerdoce, A. Comte rappelle que la religion de l'Humanité donne à la vie privée un caractère principalement social. L'altruisme, d'ailleurs, conduit au bonheur le plus pur. Cet altruisme transformera le mariage. Les satisfactions des sens sont rejetées au dernier plan. Bien plus, l'union de la virginité et de la maternité serait l'idéal de l'union positiviste. A. Comte institua même une fête de la *Vierge-Mère*. La femme est dans la famille ce que le pouvoir spirituel est dans l'État.

La notion du droit, contraire au développement de l'amour, doit disparaître du domaine politique, pour ne plus laisser place qu'aux devoirs de tous envers tous.

Les États se fractionneront en petites républiques de un à trois millions d'habitants. Les classes moyennes s'éteindront graduellement. Il ne restera d'une part que les capitalistes ou banquiers, de l'autre que les prolétaires. Le prolétaire a la qualité d'un fonctionnaire qui touche un traitement fixe, plus une quote-part variable, proportionnée au travail fourni. Le sacerdoce, par son ascendant moral, prévient ou tranche les conflits soit entre particuliers soit entre nations, sans recourir, sauf le cas d'absolue nécessité, à la force. Le Grand-Prêtre positiviste est le véritable chef de tout l'Occident. Avant la fin du siècle, le monde sera converti à la nouvelle religion. Sept ans suffiront à la conversion des monothéistes, treize à la conversion des polythéistes et autant à celle des fétichistes. Les trois races blanche, jaune et noire, qui représentent l'intelligence, l'action, le sentiment, et dont le concours forme le Grand-Etre, se rangeront sous la bannière positiviste.

Avec la révolution de 1848, parut à Auguste Comte avoir sonné l'heure d'appliquer son programme de régénération sociale. Il lance des manifestes, institue des conférences publiques, adresse des appels aux gouvernements, aux partis, aux corporations, même au T. R. P. Beckx, général de la Compagnie de Jésus, pour lui proposer une alliance avec les positivistes. Cependant il prenait de plus en plus au sérieux son rôle de Grand Prêtre de l'Humanité. Mais déjà la désunion s'introduisait parmi ses disciples: tout un groupe, avec Littré, prétendait s'en tenir à la partie scientifique de l'œuvre du maître. C'est au milieu de ces préoccupations qu'Auguste Comte mourait (1857), sans avoir réglé sa succession. Il en écartait formellement Littré, et il n'osait choisir Pierre Laffitte, qui lui inspirait plus confiance, mais qui lui paraissait manquer d'énergie pour la haute fonction de Grand Prêtre.

Dès lors le positivisme se divise en deux groupes : d'un côté, l'école orthodoxe; de l'autre, de nombreuses écoles indépendantes.

III. Positivisme après Auguste Comte. — 1° *Positivisme orthodoxe.* — En *France.* — A la mort du fondateur, la *Société positiviste* prend pour « Directeur » Pierre Laffitte. Celui-ci était alors âgé de 34 ans. Il s'emploie avec une bonne volonté méritoire à garder intacte et à perfectionner l'œuvre du maître. Mais ses goûts le portaient vers les sciences. Depuis le jour surtout où fut créée en sa faveur au Collège de France une chaire d'*Histoire générale des Sciences*, son enseignement devint de plus en plus scientifique. Il a exprimé ses idées dans son cours de *Philosophie troisième* et dans la *Revue occidentale*, organe du positivisme pour la France et l'Occident, fondée en 1878. Autour de lui se rangent, amis parfois mécontents, les docteurs Robinet, Delbet et Audiffrent, Sémérie, Antoine, Camille Monier, Magnin, Pierre. Laffitte mourait le 4 janvier 1903. Selon sa volonté, Charles Jeannolle le remplaçait. Des treize exécuteurs testamentaires d'Auguste Comte, le dernier survivant fut le docteur Georges Audiffrent (1823-1903), celui de ses disciples qui s'est le mieux efforcé de reproduire le maître par la tête et le cœur.

Avant la mort de Charles Jeannolle (1914), un schisme s'était produit parmi les positivistes français : d'un côté, M. Emile Corra était reconnu comme Président du Comité positif international; c'est le directeur de la *Revue positiviste internationale;* d'autre part, M. Georges Deherme réclamait une action sociale plus vigoureuse ; en 1918, il fondait officiellement le *Groupe Auguste Comte.*

Du positivisme orthodoxe se réclame le mouvement de laïcisation qui a emporté tant d'esprits en France depuis une quarantaine d'années. Ses promoteurs, de Jules Ferry et Georges Clemenceau au général André, se proclamaient positivistes comtistes. C'est au nom des principes positivistes, dans un esprit d'intolérance très étranger aux sentiments de Comte mais conforme à la logique de ses vues, qu'ils ont poussé l'œuvre de laïcisation et de sécularisation. De même, l'alliance avec la franc-maçonnerie a été ouvertement revendiquée par Littré et Jules Ferry, au nom du positivisme. (Voir *Discours et Opinions de Jules Ferry.* Ed. Robiquet. Paris, A. Colin, 1894, II. 193, 194...)

Au positivisme orthodoxe se rattache un groupe très nombreux, aux teintes variées, s'étalant de Charles Maurras à Georges Deherme, allant des confins du catholicisme jusqu'à l'incroyance et l'athéisme pur, d'allure éminemment sociale. Il emprunte à Comte son idée d'ordre, d'organisation et de hiérarchie sociale, son principe d'autorité monarchique ou dictatoriale. Il monte la société comme un rouage savamment construit, où l'intérêt individuel compte peu, où tout est dirigé en vue du bien collectif. En histoire, en morale, en philosophie, il se place à un point de vue positif, utilitaire, pragmatiste (Voir Pragmatisme), tenant compte des résultats tangibles plus que des états d'âme, de la réussite plus que des intentions et des secrets mobiles.

A l'étranger. — Les représentants les plus éminents du positivisme orthodoxe sont, en *Angleterre*, Richard Congreve (1818-1899) d'abord attaché avec ferveur à la partie cultuelle du Comtisme ; Frédéric Harrison (né en 1831) plus épris de sa partie morale ; George Eliot ou Miss Evans (1819-1880), qui développe dans ses romans les doctrines de l'altruisme et du progrès humain ; James Cotter Morison (1831-1888).

En *Suède*, le docteur Ant. Nystrom a fondé en 1880 une « Société positiviste », dont la propagande s'étend surtout dans le monde ouvrier.

En *Portugal* fleurit un positivisme comtiste puissant, positivisme de gauche, antireligieux, auquel appartient Teofilo Braga, le grand révolutionnaire portugais.

Mais c'est dans l'Amérique du Sud que la pensée religieuse d'Auguste Comte a été adoptée avec une fidélité et une foi plus ardente, et qu'elle a passé plus exactement dans les institutions. Dès 1871, Benjamin Constant (Botelho de Magalhaes) introduit le positivisme au *Brésil.* Après la Révolution de 1889, dont il avait été l'âme, il forme le projet d'organiser la république brésilienne selon le programme positiviste. A sa mort (1891), le Congrès National Constituant salue, reconnaissant, son passage de « la vie objective à l'immortalité ». Il est secondé par Miguel Lemos, R. Teixeira Mendès et Jorge Lagarrigue, chef du groupe *chilien.* Ceux-ci dépassent en ferveur leur maître et tiennent la doctrine de la Vierge-Mère comme le résumé synthétique de la religion positiviste, son culte comme la forme réelle de la religion de l'Humanité. Des *Circulaires annuelles* et de nombreux écrits entretiennent au Brésil le feu sacré. L'obédience brésilienne a souvent anathématisé le scientisme de l'obédience de Pierre Laffitte. Le drapeau brésilien porte la devise positiviste : *Ordre et Progrès.*

(Cf. Ant. Baumann, *Le Positivisme depuis A. Comte* dans *Annales de ph. chrétienne*, juin 1901, p. 251-274.)

2° *Positivisme indépendant.*— Le *Cours de Philosophie positive* et la *Politique positive* forment, au jugement d'Auguste Comte, un tout indissoluble. Dès 1822, il proclamait qu'il était résolu à consacrer sa vie à la recherche d'une politique positive, que son système de philosophie n'avait pour objet que de donner un fondement scientifique à « la réorganisation spirituelle des sociétés modernes ». Et, plus tard, dans l'*Appendice général* mis à son *Système de Politique positive*, il déclare : « Ma politique, loin d'être aucunement opposée à ma philosophie, en constitue tellement la suite naturelle que celle-ci fut directement instituée pour servir de base à celle-là. » Son but dernier est de mettre fin à l'anarchie, qui est à la fois intellectuelle et sociale.

De bonne heure, Littré et J. Stuart Mill voulurent faire une part dans l'œuvre du maître, adopter la philosophie et rejeter la politique. Plusieurs même ne craignirent pas d'attribuer toute la construction religieuse et sociale d'Auguste Comte au retour d'une de ces crises d'aliénation mentale dont jadis (1826-1827) il avait été la victime. La résurrection d'une religion avec prescriptions cultuelles et caste sacerdotale embarrassait manifestement les « scientistes ». Ils ne remarquaient pas assez que la religion à la manière de Comte n'avait rien de théologique, qu'elle n'était que l'expression des facultés affectives de l'homme et de sa tendance à l'altruisme, que les pratiques rituelles répondaient au besoin positif qu'a notre nature de traduire en symboles extérieurs ses sentiments, que la caste sacerdotale représentait l'autorité spirituelle nécessaire à toute société humaine. A. Comte était seulement plus logique et moins timide que les « scientistes » qui restaurent le culte de la Science sans oser l'avouer. On lui reprochait encore d'avoir substitué la méthode subjective (*Synthèse subjective*) à la méthode objective. Mais Comte lui-même notait que la méthode subjective doit être conduite selon les règles de la méthode objective, qu'il faut étudier le sentiment et le cœur en se bornant aux faits internes qui peuvent être perçus.

L'école positiviste qui prend naissance autour de Littré se dit surtout scientifique : elle est facilement agressive à l'égard du catholicisme.

Ce qui est capital, c'est qu'il se forme, sous l'influence d'Auguste Comte, un immense et profond mouvement d'idées qui s'inspire des principes de sa *philosophie* positive. Méfiance ou dédain à l'égard de la métaphysique, recherche unique du fait, culte exclusif de l'expérience, suprématie, puissance sans limites et extension indéfinie de la science, dogme de son efficacité morale, doctrine de l'évolution sociale et d'un progrès indéfini, plus ou moins rectiligne, de l'humanité, morale indépendante. Herbert Spencer est tout entier dans Auguste Comte. D'autres courants combinent les données de la *philosophie* avec celles de la *politique* ou de la *sociologie* : morale de la solidarité et doctrine de l'altruisme, humanitarisme et pacifisme, le social primant et fondant le moral et le religieux, suprématie de la société sur l'individu, le bonheur total de l'homme découlant d'une bonne organisation sociale. De ces idées ont vécu une partie des générations venues à l'existence depuis trois quarts de siècle. Nous nous en libérons à peine.

IV. Quelques jugements sur Auguste Comte.

Emile Faguet. — « C'est quelque chose que de faire penser, et Auguste Comte est merveilleux pour cela ; c'est le semeur d'idées et l'excitateur intellectuel le plus puissant qui ait été en notre siècle, le plus grand penseur, à mon avis, que la France ait eu depuis Descartes... L'influence d'Auguste Comte sur les idées de notre siècle a été immense. Adopté presque entièrement par Stuart Mill ; s'imposant, quoi qu'on en ait dit, à Spencer, ou, comme il arrive, coïncidant avec lui et s'engrenant à lui d'une manière singulièrement précise; dominant d'une façon presque tyrannique la pensée de Renan en ses premières démarches, comme on le voit par *l'Avenir de la Science*; inspirant jusque dans ses détails l'enquête philosophique, historique et littéraire de Taine ; se combinant avec l'évolutionisme, qui peut être considéré comme n'en étant qu'une transformation, — son système a rempli toute la seconde moitié du dix-neuvième siècle, et on l'y rencontre ou tout pur, ou à peine agrandi, ou légèrement redressé, ou un peu altéré, à chaque pas que l'on fait dans le domaine de la pensée moderne. » (*Politiques et Moralistes du* XIXe *siècle. 2e série.* Paris, 1898, p.368-369)

L. Lévy-Bruhl. — « Par sa philosophie proprement dite, il est un homme représentatif de son siècle tout entier... C'est de Comte que Taine procède, à travers (les autres penseurs). Là se trouve l'origine de la plupart de ses idées directrices...L'esprit positif s'est si intimement mêlé à la pensée générale de notre temps qu'on ne l'y remarque presque plus, comme on ne fait pas attention à l'air qu'on respire... Comte a anticipé sur des résultats qui ne pouvaient être immédiats. C'est un trait de plus qui lui est commun avec Descartes... Descartes, ayant conçu un certain idéal mathématique de la science physique, s'est représenté les problèmes de la nature, et surtout ceux de la nature vivante, comme infiniment moins complexes qu'ils ne sont. Nos savants, aujourd'hui, n'osent plus se poser des questions biologiques dont la solution lui paraissait relativement aisée. De même Auguste Comte... a cru la science nouvelle (la sociologie) beaucoup plus avancée par ses propres travaux qu'elle ne l'a été réellement... A ses yeux, « le plus fort était fait ». Les sociologues pensent, maintenant, que presque tout reste à faire... (Mais sa philosophie) agit encore et se développe chez ceux mêmes qui la combattent. » (*La Philosophie d'Auguste Comte.* Paris, 1900. Introduction. Conclusion)

Charles Maurras. — « Il se rendait justice en se classant parmi les grandes intelligences : ainsi Dante se met entre les grands poètes. Si la mémoire lui fournissait un nombre infini de matériaux de tout ordre, puisés dans la science, l'histoire, la poésie, les langues ou même dans l'expérience de chaque jour, ce trésor était employé par une raison critique et une puissance de systématisation qui n'y étaient pas inégales. Mais le travail se fit d'autant plus énergiquement qu'il était activé par une âme plus véhémente. Peu de sensibilités seraient dignes d'être comparées à celle de Comte. » (*L'Avenir de l'Intelligence*, p. 143)

Georges Deherme. — « Pour tous les esprits clairvoyants, non prévenus, Auguste Comte est, à tout le moins, le plus grand penseur du dix-neuvième siècle, celui dont l'influence s'est fait sentir le plus, en profondeur aussi bien qu'en largeur, dans tous les ordres d'activité intellectuelle. Même ceux qui ne prononcent jamais son nom restent imprégnés de sa pensée... Le positivisme ne vaut que dans son ensemble, universalisant le mode de penser qui lui est propre, pour constituer l'unité fondamentale, par la sociologie objectivement et la morale subjectivement. Partiellement, le positivisme a des clartés, il n'a pas de force. » (*Auguste Comte et son OEuvre.* Paris, 1909, p. 23 et 109)

V. Critique. — Le positivisme, tel que l'a conçu et construit Auguste Comte, est une remarquable systématisation du savoir. S'il emprunte des matériaux aux empiristes, tels que Hume et Fontenelle, aux encyclopédistes, surtout à d'Alembert et Diderot, aux biologistes comme Lamarck, Gall et Cabanis, aux économistes comme Turgot, Saint-Simon, peut-être Pierre Leroux, aux politiques tels que Montesquieu, Condorcet, de Bonald et Joseph de Maistre, il les fond dans une puissante unité. On assure d'Auguste Comte qu'il composait de tête, phrase par phrase, les sept ou huit cents pages de ses traités. La méditation ainsi conduite, il rédigeait tout d'un trait, presque sans rature. Cette force de conception, il l'a portée dans l'ensemble de son œuvre. Et cependant dans son œuvre il y a :

Amoindrissement a priori de la Pensée. — Cette œuvre, c'est à la fois une synthèse de tout ce qu'on sait sur le monde, sur l'homme et sur les sociétés, et une méthode générale des voies suivant lesquelles on a appris ces choses. Dans la synthèse, ne sont acceptées que les choses connues selon cette méthode générale. Quelle est cette méthode ? C'est celle des mathématiques : partir d'une quantité connue pour aller à une quantité inconnue, grouper ensemble les faits semblables, de manière à en faire l'expression de relations constantes appelées lois. Selon cette méthode on élaborera les autres sciences, la physique, la biologie, l'histoire, la sociologie, la morale. On établit ainsi entre toutes les sciences une véritable « cohérence logique » ; mais nécessairement on laissera hors de chacune ce que n'atteint pas le procédé quantitatif : la qualité, la vie, la liberté, l'idéal, l'obligation.

Et c'est là l'énorme *a priori* du positivisme. On adopte un procédé d'investigation à l'exclusion de tout autre; on ne se demande pas s'il n'y aurait pas divers ordres de vérités, et si tous les ordres de vérités sont *sensibles* à cet unique procédé employé. On imite l'historien des civilisations anciennes qui ne ferait appel qu'aux documents écrits, laissant de côté les monuments de pierre ou la linguistique. L'on prétend que tout le savoir, pratiquement que toute vérité tient dans le domaine de l'expérience directe.

Sans doute, on ne nie pas brutalement l'existence

des vérités métaphysiques, de l'ordre spirituel; on se contente de déclarer, au début, que la recherche des substances et des causes est chose vaine, que c'est là une région inaccessible. Mais, cette déclaration posée, on procède comme si ces vérités, de fait, n'existaient pas. On organise tout le savoir, dans le présent et dans l'avenir, comme s'il se fermait en un circuit vraiment complet sur le terrain expérimental. Grâce aux merveilleuses ressources de la méthode trouvée, on entrevoit pour la science des progrès indéfinis, des découvertes inouïes, d'où sortira une transformation totale de la vie humaine. Mais toujours ce progrès, ces découvertes se feront dans l'ordre sensible. Jamais la recherche humaine n'abordera les questions : il y a-t-il une âme, une âme libre et immortelle, un Dieu, un devoir ? Le cercle où le labeur de la pensée humaine tournera pourra s'élargir; il restera coupé de toute vue en haut, de toute percée sur l'infini. Ce n'est pas la nature des choses, qu'on n'a pas scrutée, c'est le positivisme qui en décide ainsi. Le positivisme théorique devient un matérialisme pratique. (Voir MATÉRIALISME)

Et de cette situation amoindrie faite à l'homme, pas un regret. C'est l'acceptation morne d'une mutilation qu'on s'est imposée. Dans toute l'œuvre d'Auguste Comte, on ne trouve pas un soupir, un élan vers les paradis désormais fermés, vers les grands espaces à jamais glacés. Parmi les disciples immédiats de Comte, seul le sec et scientifique LITTRÉ a écrit, non sans mélancolie, se rappelant Pascal : « L'immensité tant matérielle qu'intellectuelle... apparaît sous son double caractère, la réalité et l'inaccessibilité. C'est un océan qui vient battre notre rive, et pour lequel nous n'avons ni barque, ni voile, mais dont la claire vision est aussi salutaire que formidable. » (*A. Comte et la Philosophie positive,* 3ᵉ édition, 1877, p. 505) Et cependant tout homme qui réfléchit sent que ces questions d'origine, de nature intime, de destinée sont les questions vitales, les questions nécessaires. Là est même l'*unique nécessaire*. Il ne s'agit pas de faire ici le stoïque ou le dédaigneux. Il ne s'agit pas de laisser aux esprits faibles et inférieurs ces chimères, tandis que les esprits fermes et virils se nourrissent des vérités positives, si austères soient-elles. Il ne suffit d'écarter par le mot : *mysticisme*, toute recherche sur l'au-delà. L'homme réfléchi tient précisément que c'est sa gloire d'être préoccupé de ces problèmes, il voit là la marque de sa supériorité sur le reste de la nature. Loin d'éprouver le besoin de s'en excuser, il revendique en cela son caractère d'homme.

A celui qui allègue la profondeur de ces aspirations, de ce besoin d'infini, les positivistes, depuis Taine jusqu'à Charles Maurras, répondent qu'il y a dans l'homme bien des facultés et des désirs qui avortent; ce prétendu besoin n'a pas plus de droit que tout autre à trouver sa réalisation. — Réponse inefficace. Ce besoin est essentiel entre tous. En lui, c'est notre tout qui est en jeu. Dire qu'il est vain et chimérique, c'est prétendre que nous sommes l'objet d'une totale et cruelle tromperie de la part de je ne sais quelle impitoyable nature, c'est mettre au point de départ de nous-même le plus incompréhensible des mystères. La réalité de l'au-delà posée, ce mystère essentiel s'éclaircit et, avec lui, les mystères secondaires de nos possibles avortements. Tout mystérieux que soit cet au-delà, il est beaucoup moins incompréhensible que sa négation même, que le fait d'un être se sentant né pour une vie infinie et sombrant dans le néant.

Et ce besoin persistant met en défaut la *loi des trois états*, où quelques-uns des disciples de Comte ont voulu voir la plus importante de ses découvertes. Non, il n'est pas exact de dire que l'intelligence humaine, dans son développement historique, explique d'abord les phénomènes par des volontés (stade théologique ou anthropomorphique), puis provisoirement par des abstractions représentant des lois invariables, telles que l'éther, le principe vital, l'âme (stade métaphysique ou abstrait), pour s'arrêter à la seule observation expérimentale des faits et à l'énoncé de lois relatives (stade positif ou empirique).

Loi des trois états, loi historique construite toute *a priori*. — Sur quelle donnée affirmer que l'esprit humain est fixé à tout jamais dans le stade positif, sans possibilité de revenir à l'un des deux précédents ? Loi historique mal venue : un stade infini en avant, un stade infini en arrière, au milieu un stade qui, de l'aveu de Comte, ne comprend guère que deux siècles, le dix-septième et le dix-huitième. Et dans chaque période se retrouve l'emploi des méthodes qu'on veut propres aux autres. Par exemple, les civilisations anciennes avaient poussé très loin l'étude de l'astronomie et aussi les contrats d'affaires; elles admettaient nombre de rapports fixes entre les phénomènes. Le dix-septième a trouvé, avec Descartes, Pascal, Leibniz, les principes des hautes mathématiques, sciences essentiellement « positives ». De nos jours, les abstractions comme énergie, chaleur, pesanteur, électricité, magnétisme emplissent les livres de science. On reparle de finalité interne. Il y a réaction contre le déterminisme absolu, jusqu'à introduire la contingence ou l'indétermination dans la production des phénomènes naturels : ce sont presque les volontés capricieuses de l'âge théologique. Surtout croyants et philosophes gardent à l'idée de cause son essentielle valeur. La prétendue loi des trois états ne peut donc être que l'énoncé très sommaire de tendances dominantes avec d'innombrables exceptions ou réserves.

Amoindrissement de la notion de Philosophie. — De tout temps, la philosophie a été la recherche des essences et des causes, la poursuite de l'idée qui se cache dans les êtres, du sens profond enfermé dans ce qui apparaît. Les questions de nature, d'origine, de finalité étaient de son noble domaine. C'est en ce sens qu'elle était considérée comme un effort vers la sagesse. Le positivisme y substitue une synthèse des sciences, et des sciences conduites selon la méthode d'observation expérimentale et directe. Observer les faits, les classer pour en tirer des formules de lois, sans doute cela mérite le labeur humain. Mais pourquoi refuser à l'homme le droit de faire davantage, de regarder plus avant ou plus haut ?

Le Positiviste accumule autour d'un point des observations de détail. Il intitule cela : « Etudes scientifiques » ou même « Etudes philosophiques ». Il donne ainsi au public la funeste illusion que la question est vidée. — Une des causes du malaise des esprits, c'est que l'on sait mal beaucoup de choses; et l'on sait mal lorsqu'on ne va pas jusqu'à la nature et aux causes.

Autre chose est de partir des faits pour remonter aux principes; autre chose se confiner dans l'observation des faits. Le premier procédé est celui de la saine philosophie, particulièrement de la philosophie péripatético-scolastique, le second est celui du positivisme ou de l'empirisme.

Avec une des plus généreuses occupations de l'esprit humain, risque de disparaître ce caractère de désintéressement qui était dans la recherche philosophique. La science positiviste est utilitaire. « Voir pour prévoir, écrit A. Comte, tel est le caractère permanent de la véritable science. » (*Cours de Phil.*

posit., VI, 723) Nous voulons bien que, dans la pensée du maître, on doive chercher à prévoir et à réaliser en vue du progrès de l'humanité. Seulement, pour beaucoup des disciples, ce progrès est trop uniquement matériel. C'est le bien-être qu'on se propose. Il ne se peut nier que l'esprit positiviste ne soit souvent, de fait, synonyme d'Utilitarisme.

Et ce qui reste de la philosophie devient *Pragmatisme*. Selon cette théorie, est vraie l'idée ou l'opinion qui nous adapte au milieu, qui consolide l'équilibre de notre vie, qui nous permet de l'organiser selon nos besoins individuels et sociaux, qui mène à une expérience utile. Une vérité ne peut être dite vraie d'une façon absolue et définitive. Elle vaut selon son adaptation à notre situation et à nos besoins. Le résultat juge la pensée. Doctrine qui fleurit surtout dans les pays anglo-saxons, pour *business-men*. (William James, C. Peirce, Josiah Royce. — Cf. *Etudes. Idéal et Pragmatisme*, 5 mai 1909, p. 413-420)

Amoindrissement de la Science. — Le génie inventif dans les sciences comporte une part d'imagination et de risque. Pour trouver, il faut sortir de ce qui est constaté et classé, pour tenter des hypothèses nouvelles. Il y a là un élément de *possibilité*, un *inconnu* contre lequel l'esprit *positif* est en défiance. Pasteur le notait déjà dans son discours de réception à l'Académie, le 27 avril 1882. Le positivisme, dit-il, est plus propre à coordonner les données déjà existantes, qu'à étendre le champ de la science par des découvertes nouvelles. Il est timide dans cette voie. A. Comte et Littré n'ont pas connu la vraie expérimentation. Ils l'ont confondue avec la méthode restreinte de l'observation des faits. « L'inconnu dans le possible, et non ce qui a été : voilà le domaine (de l'expérimentation)... Pour juger de la valeur du positivisme, ma première pensée a été d'y chercher l'invention. Je ne l'y ai pas trouvée. » Par une heureuse inconséquence, certains savants, qui se donnent comme positivistes, rompent avec leur méthode diminuée. Mais, par nature, le positivisme s'oppose à l'esprit créateur.

Autre amoindrissement. La célèbre *classification des sciences* semble exiger que chaque classe de phénomènes particuliers, constituant une science, ait son caractère propre et perfectionné, par où elle se distingue de la classe inférieure et s'y superpose. Mais quel est ce quelque chose ? Quel est cet élément nouveau et dit irréductible, qui apparaît à chaque degré de l'échelle des sciences? Parlant des phénomènes vitaux, A. Comte nous dit : « La physiologie n'a commencé à prendre un vrai caractère scientifique... que depuis l'époque... où les phénomènes vitaux ont enfin été regardés comme assujettis aux *lois générales*, dont ils ne présentent que de *simples modifications*. » (*Cours de Philos. positive*, III, p. 272-273 et passim) Ces lois générales, dont les phénomènes de la vie ne sont que des modifications, ne peuvent être que les lois mathématiques, mécaniques, physiques et chimiques. Ce qui est dit expressément des phénomènes vitaux doit être étendu aux phénomènes sociaux, selon ce qu'enseignera A. Comte lui-même, et conséquemment aux phénomènes moraux. Et on ne voit pas que ce *quid proprium* de chaque classe supérieure de phénomènes puisse être autre chose qu'une certaine complexité, d'où naît une apparente indétermination et l'imprévisibilité. Mais à tous les étages de la science règnent les lois mathématiques, mécaniques et physiques, avec leur radical déterminisme. L'histoire, que ce soit celle des grands hommes, des littératures ou des civilisations, se ramène, comme chez Taine et Spencer, par la théorie du milieu, à un ensemble de lois mécaniques. Evidemment, la spontanéité humaine, avec son libre jeu, n'y trouve plus de place.

En outre, selon cette idée que la science initiale, la plus simple, est le type duquel les autres doivent travailler à se rapprocher, il y a tendance constante chez les positivistes à faire rétrograder, à faire descendre de quelques degrés toutes les manifestations de la nature ou de l'homme. De même qu'on ramène la qualité à la quantité, la vie au mécanisme, on prétend expliquer la pensée par le cerveau, la volonté par une nécessité vitale, l'activité de l'âme jusque dans ses manifestations les plus hautes par des besoins organiques, le génie par la folie, la religion par le fétichisme, les états mystiques par des désordres morbides. C'est une sorte de conspiration, consciente ou non, qui va au rabaissement constant de l'humanité.

Dans les sciences historiques, juridiques, sociales, théologiques, on remplace la discussion, l'interprétation, la philosophie des faits par des travaux de « dépouillement », des statistiques, des collations de textes. Sous prétexte d'objectivité, on sert au lecteur le fait brut, massif, en oubliant qu'il y a dans le fait une valeur, un sens. On déverse des matériaux au lieu de construire un édifice. On fait travail de manœuvre et non d'architecte. Il arrive que le livre qu'on offre au public reste à faire.

Amoindrissement et négation de la Morale. — La morale positiviste garde une partie des mots et des formules de la morale traditionnelle. Elle parle de droit, de devoir, de renoncement à l'égoïsme, de vie pour autrui. Mais qu'y a-t-il sous ces mots et ces formules ? Quel en est le soutien ? Pourquoi devons-nous donner la prépondérance aux tendances affectives sur les tendances intellectuelles ? Pourquoi devons-nous nous renoncer à nous-mêmes afin de vivre pour autrui ? Pourquoi devons-nous sacrifier l'intérêt personnel à l'intérêt social, au bien de l'humanité? On ne voit à tout cela aucune raison solide. Régler ses instincts est une nécessité biologique, vivre pour autrui est une nécessité sociale. Mais nécessité ne dit pas obligation. Qui nous oblige à faire violence à notre nature, à nous sacrifier pour la société?

A. Comte avoue que, dans notre nature, les instincts égoïstes l'emportent sur les instincts sympathiques. Mais si cette prédominance est une loi de notre organisme, pourquoi la combattre? Il est vraiment étrange que, si nos devoirs sont des nécessités biologiques ou organiques, il puisse y avoir un devoir à se mettre en opposition avec les données de l'organisme. Les positivistes (ici A. Comte fait exception) aiment à s'élever contre l'ascétisme chrétien en général et le célibat religieux en particulier, au nom des nécessités physiologiques. Pourquoi et de quel droit prêcher le renoncement aux instincts égoïstes qui ont leur raison dans la physiologie? Les spiritualistes peuvent parler de lutte à soutenir par les facultés raisonnables et supérieures contre l'excès des tendances irrationnelles et inférieures, parce que précisément ils admettent et prouvent qu'il y a des facultés supérieures et des facultés inférieures, que ces diverses facultés composant un certain ordre que nous recevons tout constitué de par Dieu, et dont nous n'avons pas la propriété, il ne nous est pas loisible de le changer. La doctrine positiviste ne fournit aucun fondement à la hiérarchie des facultés, et comme, par ailleurs, elle écarte la notion d'absolu, de Dieu, on ne voit pas pourquoi cet ordre s'imposerait à nous.

Ce qui fait illusion, c'est que, dans nos sociétés civilisées, nous vivons d'une morale naturelle à la fois spontanée et reçue, d'une morale chrétienne qui

a passé dans les mœurs. C'est selon cette double donnée morale que nous interprétons les principes positivistes. Mais par eux-mêmes ces préceptes sont dépourvus de toute base, de toute efficacité, de toute sanction. Dans le grand classeur positiviste, les étiquettes restent; les fiches sont vides.

Nombre de positivistes indépendants en appellent à la morale de la *Solidarité : solidarité* est un mot d'une allure plus scientifique que celui d'*altruisme*. Mais du fait que nous dépendons les uns des autres, que les vivants dépendent des morts, que les générations futures dépendent des générations présentes, comment, dans la doctrine positiviste, passer au principe que nous *devons* régler notre conduite de façon à faire servir cette interdépendance au bien d'autrui et des générations à venir, et non la tirer à notre profit? Nous sommes tous liés à une chaîne. Chacun peut-il tirer à soi ou doit-il céder à autrui? Qui décidera? Ce ne sera pas le positivisme avec ses lois d'ordre mécanique. Tous les programmes de morale positiviste sont des programmes de gens qui vivent de mots reçus. Mots vides et stériles : toute morale positive étant logiquement, selon le terme au moins sincère employé par l'un d'eux (Jean-Marie Guyau, 1854-1888), une *morale sans obligation ni sanction*.

C'est encore l'esprit positiviste qui a amené à remplacer la morale par la *Science des mœurs*. La science n'a d'autre fonction que de connaître ce qui est. Elle tend à la découverte des lois, mais ces lois ne sont que les relations constantes qui existent entre les phénomènes. Ainsi est bien, c'est-à-dire est en conformité avec notre nature, ce qui se fait communément à un moment de l'histoire et en une portion de l'espace. Les conditions physiques et sociales commandent notre conduite et en font la moralité. (L. Lévy-Bruhl, *La Morale et la Science des Mœurs*. Paris, 1903. Cf. *Etudes*, 20 mars 1904, p. 837-840) Même inspiration chez Emile Durkheim (1858-1917). La « physique sociale » d'Auguste Comte commande toute la morale sociologique. (Voir *Année sociologique* et Espinas, *Des sociétés animales*. 2e édition, Paris, 1878.) Le social absorbe la morale. Au commencement était le social et le social est tout le moral. Tout ce qui est obligatoire est d'origine sociale, ce qui veut dire que le devoir est un produit social, un produit humain.

Le qualificatif dont on aime surtout à décorer la morale positiviste est celui de morale *indépendante*. Terme d'un son étrange, dans une doctrine qui proclame précisément la dépendance mutuelle de toutes les sciences, et en particulier la dépendance de la morale à l'égard de la biologie ou de la physique sociale. Mais sans doute, on veut faire entendre par là que la morale nouvelle sera soustraite à toute notion métaphysique, à l'idée de Dieu. On accepte que la morale nous soit dictée par des instincts que nous avons communs avec les animaux, pourvu qu'elle ne soit pas dictée par Dieu. Nous touchons ici au vice radical du positivisme.

Doctrine areligieuse. — Le caractère propre du positivisme, son essence, est, nous l'avons vu, d'écarter du champ de la recherche toute notion de substance et de cause, comme inaccessible, inconnaissable, invérifiable, puis de construire tout le savoir humain sans tenir compte de ces notions de substance et de cause, bien plus, comme si elles ne répondaient à aucune réalité. Le positivisme se présente ainsi comme une immense entreprise d'organiser le savoir, et ce qui en dépend, la vie individuelle, la vie domestique, la vie sociale, en dehors de toute donnée spirituelle, conséquemment en dehors de toute idée religieuse, en dehors de l'idée de Dieu. C'est une entreprise de laïcisation, mot barbare dont la fortune répond au succès du positivisme. Ce sera l'irréligion non point toujours agressive, — elle le sera chez les matérialistes déclarés, et même chez les positivistes à certaines heures d'effervescence ou d'appréhension, témoin nombre de discours prononcés ou d'articles écrits en 1902 pour l'inauguration de la statue d'Auguste Comte, à Paris, — mais l'irréligion par omission, par prétérition, avec, facilement, une nuance de dédain à l'égard d'une période théologique qu'on a dépassée, de besoins mystiques qu'on laisse aux faibles. Ainsi le positivisme se résout en un athéisme pratique. Eliminant Dieu des préoccupations humaines, il laisse vide dans la vie toute la place qui revient à Dieu; en même temps, il la coupe de toute communication avec Dieu au point de départ et au point d'arrivée. Désert sans issue, sans lointain horizon ; plutôt basse-fosse.

Une des formules les plus populaires du positivisme moderne s'exprime en ces mots par lesquels Protagoras commençait le livre qui le fit chasser d'Athènes : « Quant au dieux, j'ignore s'ils sont ou ne sont pas. » (E. de Roberty, *La Philosophie du siècle*, p. 25)

Sans doute, cédant à un invincible instinct, l'homme, au moment même où il écarte Dieu, cherche à se refaire une religion et un culte. Pour beaucoup de positivistes indépendants, la divinité, ce sera la Science, ou la Raison, ou le Progrès, ou la Nature. Les positivistes orthodoxes, surtout les disciples d'Auguste Comte, remplaceront Dieu par l'Humanité, soit qu'ils se contentent d'un vague idéal de solidarité, soit qu'ils adoptent le credo du maître et ses pratiques rituelles. Mais alors on arrive à cette conception étrange d'une religion sans Dieu, c'est-à-dire sans principe dernier et suprême. A l'Etre transcendant, on substitue une création de l'esprit, une abstraction qu'on érige en personne. Ainsi dans cette religion, il n'y a point d'adoration, rien de l'hommage de totale soumission dû à l'Etre premier et créateur. A réaliser cette divinité abstraite, Humanité, Science, Progrès, chacun travaille pour sa part. Le Dieu des positivistes, si Dieu il y a, est dans un perpétuel devenir, et c'est la tâche de chaque homme d'en réaliser un degré.

Conséquemment, dans le positivisme, rien non plus de cette vie religieuse intime par laquelle nous nous efforçons de nous unir au principe même des choses, de cette vie qui approfondit et qui élargit l'âme du croyant, qui, chez les saints et les mystiques, l'ouvre déjà comme jusqu'à l'infini. On trouvera peut-être des élans de philanthropie et d'altruisme, une ardeur vers le Progrès ou la Science, dignes d'éloge. Mais cette activité restera captive en de certaines limites, que l'homme obéissant à sa vraie nature sent, au moins parfois, la possibilité et le besoin de franchir.

Totalement encore le positivisme s'oppose au catholicisme. Les notions de chute, de rédemption, de relèvement et de persévérance par la grâce, d'expiation et d'intercession, ne trouvent aucun point d'appui dans son naturisme et son rationalisme. Des catholiques ont été frappés par des ressemblances entre certaines assertions positivistes (« vivre pour autrui », « l'amour pour base ») et la doctrine catholique, entre les rites positivistes (prières, commémoraisons, sacrements) et les pratiques catholiques. Il est permis d'en tirer un argument *ad hominem*, une indication ou une confirmation en faveur de notre foi. On peut montrer que le positivisme, qui prétend remplacer le catholicisme, n'a le plus souvent trouvé rien de mieux que de s'en inspirer ou de le démarquer. Longue aussi est la série des hommages rendus par Auguste Comte à la grandeur et à la sagesse des institutions catholiques :

« L'économie générale du système catholique au moyen âge forme jusqu'ici le chef-d'œuvre politique de la sagesse humaine. » (*Philos. pos.*, V, 231 [5e édit. 261]). « Cette admirable modification de l'organisme social a développé jusque dans les derniers rangs des populations un profond sentiment de dignité et d'élévation jusqu'alors presque inconnu. La soumission a pu alors cesser d'être servile et la remontrance d'être hostile. » (Ibid., 238 [270]) « Le principe électif (a trouvé) une plénitude d'extension jusqu'alors entièrement inconnue... Les institutions monastiques (devinrent) l'apprentissage permanent de la classe spéculative, dont les membres les plus actifs venaient souvent retremper ainsi l'énergie et la pureté de leur caractère, trop susceptible d'altération par les contacts temporels journaliers... La puissante éducation spéciale du clergé devait rendre le génie ecclésiastique habituellement supérieur à tout autre, non seulement en lumière de tout genre, mais au moins autant, en aptitude politique. » (Ibid., V, 244-248 [276-279])

« L'infaillibilité papale, si amèrement reprochée au catholicisme, constituait, à vrai dire. un très grand progrès intellectuel et social (contre l'abus de l'inspiration directe), outre son évidente nécessité pour l'ensemble du régime théologique, où, selon la judicieuse théorie de de Maistre, elle ne formait réellement que la condition religieuse de la juridiction finale. » (Ibid., V, 250 [282])

« La belle institution de la confession, puissante pour purifier par l'aveu et rectifier par le repentir, était indispensable au gouvernement spirituel, sans laquelle il ne pourrait suffisamment remplir son office (éducateur). » (Ibid., V, 263 [299]) — Cf. GRUBER, *Auguste Comte. Sa vie. Sa doctrine*, p. 134-140. Le calendrier positiviste met parmi les grands hommes S. Paul, la plupart des Pères de l'Eglise, S. Ignace, S. François Xavier, Bourdaloue.

Mais l'apologiste, en rapportant ces déclarations, et d'autres, comme des aveux arrachés à un incroyant par la connaissance de l'histoire et le sens des besoins de la nature humaine, ne doit pas oublier qu'Auguste Comte présente ces institutions de l'époque théologique comme périmées et à jamais dépassées par les organisations de l'époque positiviste, qu'elles étaient destinées à préparer. Il y avait en tout cela, sans parler de « la compression intellectuelle », des éléments « puérils » que l'humanité devait rejeter à son âge adulte.

Il y a telles déclarations d'Aug. Comte dont un catholique ne saurait prendre son parti. Par exemple : « L'entière émancipation théologique (doit) constituer aujourd'hui une indispensable préparation à l'état pleinement positif. La grande conception de l'Humanité... vient éliminer irrévocablement celle de Dieu. — Le culte des positivistes ne s'adresse point, comme celui des théologistes, à un être absolu, isolé, incompréhensible. — A des dieux actifs et sympathiques, mais sans dignité et sans moralité, le monothéisme substitua une divinité tantôt inerte et impassible, tantôt impérieuse et inflexible, quoique toujours majestueuse. D'après la réalité qui caractérise le nouvel Etre Suprême, sa nature relative et modifiable nous permet une appréciation plus complète. — En célébrant dignement les mérites et les bienfaits du catholicisme, l'ensemble du culte positiviste fera nettement apprécier combien l'unité fondée sur l'amour de l'Humanité surpasse, à tous égards, celle que comportait l'amour de Dieu. — Le catholicisme ne put que poser vaguement cette immense question sociale, dont la solution, incompatible avec tout principe théologique, appartient nécessairement au positivisme. — Le monothéisme se trouve aujourd'hui, en occident, aussi épuisé et aussi corrupteur que l'était le polythéisme quinze siècles auparavant... Les plus actifs théologistes... manquent, depuis longtemps, de bonne foi. Leur Dieu est devenu le chef nominal d'une conspiration hypocrite, désormais plus ridicule qu'odieuse, qui s'efforce de détourner le peuple de toutes les grandes améliorations sociales en lui prêchant une chimérique compensation. » (*Système de Politique positive*. Paris, Mathias, 1851, I, p. 46, 329, 333, 341, 351 et 356, 361-362, 393-395, 397-398)

On salue l'Eglise catholique, mais comme la grande morte. On lui jette des fleurs, mais c'est sur une tombe qu'on les jette. Nous ne pouvons nous contenter de ces hommages. Ils n'ont pas dans la bouche de Comte ce ton de superbe dédain qu'ils prendront plus tard chez beaucoup de positivistes orthodoxes ou libres. Mais nous revendiquons, forts de l'expérience des siècles sans en excepter le nôtre, l'éternelle vitalité et l'éternelle jeunesse de l'Eglise.

Ajoutons que cette apologie que fait A. Comte du catholicisme, s'en tient trop, comme il devait arriver, aux formes extérieures, ne pénètre pas à l'âme qui anime l'organisme. De là, le danger, pour qui s'en contenterait, de vouloir ressusciter un catholicisme trop exclusivement politique ou organique, dépourvu de sève intérieure. Danger qui n'est pas chimérique, à voir les tentatives de quelques-uns pour chercher dans A. Comte les lois d'un ordre social chrétien ou d'un ordre social simplement humain. L'Institut d'Action française n'a-t-il pas sa *chaire Auguste Comte*? L'ordre politique n'est stable que s'il suppose le règne de l'ordre, de la justice et de la charité, dans l'individu. L'ordre catholique n'est qu'une vaine façade s'il n'est l'expression d'une vie religieuse intense. Or, il y a opposition irréductible entre la vie religieuse de l'âme et les données du positivisme, qu'il soit orthodoxe ou indépendant.

Le crime du positivisme est d'avoir entrepris d'habituer l'humanité à se passer de Dieu. Par tous ses efforts, dans tous les ordres d'idées, il entend signifier à Dieu son congé. L'idée de Dieu est réputée démodée ou malfaisante. La science doit remplacer le catéchisme et la théologie. L'homme doit se substituer à Dieu. Doctrine qui s'attaque à la plus profonde essence des choses et s'inspire d'un orgueil insensé.

BIBLIOGRAPHIE. — SOURCES. — — Œuvres d'Auguste Comte, particulièrement *Cours de Philosophie positive* (1830-1842), *Système de Politique positive* (1851-1854), *Catéchisme positiviste* (1852), *Appel aux conservateurs* (1855), *Synthèse subjective* (1856); *Auguste Comte conservateur* (*Extraits de son œuvre finale*), Paris, Le Soudier, 1898; Littré, *A. Comte et la Philosophie positive*, Paris, Hachette, 1863, *La Science au point de vue philosophique*, Paris, Didier, 1873; J. Stuart Mill, *A. Comte and Positivism*, London, 1866, trad. franç. par G. Clemenceau, Paris, Baillière, 1868; H. Gruber, S. J., *A. Comte der Begründer des Positivismus. Sein Leben und seine Lehre*, Frieburg-im-B., Herder, 1889; trad. franç. par Ph. Mazoyer, Paris, Lethielleux, 1892; (Cet ouvrage, tout analytique, est très précieux pour suivre la pensée d'A. Comte et son développement. Nous l'avons utilisé, comme font la plupart de ceux qui ont à parler d'A. Comte. L'article *Positivisme*, dans la *Grande Encyclopédie* par Th. Ruyssen, n'est qu'un abrégé de cet ouvrage et du suivant.) H. Gruber, *Der Positivismus seit Comte bis auf unsere Zeit*, trad. franç. 1893; E. Renan, *L'Avenir de la Science*, Paris, Calmann Levy, 1890; M. Berthelot, *Science et*

Morale, Paris, Calm.-Levy, 1897; Herbert Spencer, *System of synthetic Philosophy*: trad. franç. 23 vol. Paris, Alcan.

Critique. — H. Gruber (voir plus haut); Abbé de Broglie, *Le Positivisme et la Science expérimentale* 2 vol. Paris, Palmé, 1881; A. Fouillée, *Le Mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*, Paris, Alcan, 1896, *Le Mouvement positiviste et la conception sociologique du monde*, 1896; J. Laminne, *La Théorie de l'évolution*, Bruxelles, Dewit, 1908; Mgr S. Deploige, *Le conflit de la Morale et de la Sociologie*, Louvain, Paris, 1911; M. Defourny, *La Sociologie positiviste. A. Comte*, Paris, Alcan, 1902; L. Roure, *A. Comte et le Positivisme*, *Etudes*, janv. 1893; *Herbert Spencer*, *Etudes*, mars, juin, août 1895, 20 déc. 1903; *Anarchie morale et Crise sociale*, Paris, Beauchesne, 1903, chap. II et III; P. Descoqs, *A travers l'œuvre de M. Ch. Maurras*, 3e édit., Paris, Beauchesne, 1913.

Critique plutôt laudative. — L. Levy-Bruhl, *La Philosophie d'A. Comte*, Paris, Alcan, 1900; F. Alengry, *La Sociologie chez A. Comte*, Paris, Alcan, 1900; E. Faguet, *Politiques et Moralistes du* XIXe *siècle*, 2e série, Paris, Soc. fr. d'Imp. 1898; F. Brunetière, *Pour le centenaire d'A. Comte*, *Rev. Deux Mondes*, 1er juin 1902; C. Maurras, l'*Avenir de l'Intelligence*, Paris, Fontemoing, 1905; de Montesquiou, *Le Système politique d'Auguste Comte*, Paris, Librairie nationale, 1907; J.-M. Paul Ritti, *De la Méthode sentimentale*, Paris, Libr. nation., 1904; G. Deherme, *A. Comte et son œuvre*, Paris, Giard, 1909.

Lucien Roure.

POSSESSION DIABOLIQUE. — On observe, chez un certain nombre de représentants de la science médicale moderne, une tendance à supprimer le surnaturel comme le préternaturel, parfois même tout ce qui n'est pas matière. Ainsi, pour eux, les visions et révélations des saints, leurs extases, etc., ne sont que des effets d'un état nerveux, particulièrement de l'hystérie.

De même, les manifestations merveilleuses de science non acquise, la révélation de choses occultes, les violences corporelles, attribuées par l'Evangile et par l'histoire à la possession diabolique, ne sont, d'après eux, qu'une autre variété de névrose, spécialement de l'hystérie, pour le savant qui a soin d'écarter toute supercherie et de réduire les faits à l'exacte vérité historique.

Cette tendance n'est, du reste, pas nouvelle, pour ce qui regarde du moins l'exclusion d'un agent préternaturel, du démon. Guillaume de Paris, dans son ouvrage *De Universo*, cite plusieurs médecins admettant que la possession n'existe pas. Delrio (*Disquis. magicarum*, l. III, q. IV, sect. 5) et Th. Raynaud (*Theologia naturalis*, dist. II, q. 1, art. 1, n. 8; *Opera omnia*, t. V) en citent aussi un certain nombre, parmi lesquels Avicenne qui vécut au XIe siècle, après lui Pierre d'Abano, au XIIIe siècle, Pomponace deux siècles plus tard. Levinus Lemnius semble approuver cette manière de voir, car il tâche d'expliquer les manifestations les moins naturelles, par la maladie, par la corruption des humeurs (*De occultis naturae miraculis*, etc., lib. II. Il semble néanmoins admettre la possibilité de la possession diabolique, dans une phrase incidente, lib. II, cap. II: *Mira vis concitat humores... cum aegroti in aestuosis febribus linguam, quam non sunt edocti,... loquuntur. Quod in ἐνεργουμένοις, hoc est a daemone obsessis, fieri non magnopere miror, cum illi omnia calleant, rerumque omnium scientiam obtineant*). Ajoutons encore Schenckius, *Observat. medicar.*, lib. I, *de mania seu insania*, p. 156 (edit. Francfort, 1609) suivi par Hecquet (apud Benrd. XIV, *de Servorum Dei beat.*, etc., lib. IV, part. 1, cap. XXIX, n. 5).

Les théologiens ont été unanimes à réprouver pareille opinion. Ils en ont signalé une première cause dans les idées préconçues, en particulier dans le préjugé anti-catholique, où cette tendance prenait trop souvent son origine, et que tout homme de bonne foi doit condamner; car, il est de l'intérêt du savant sérieux de se défaire avant tout du préjugé qui aveugle. Ils ont ensuite condamné l'assertion trop absolue de ces médecins et philosophes, comme contraire à la vérité révélée, aussi bien qu'à la vérité purement historique. Mais jamais les plus éclairés d'entre eux ne se sont plaints des savants qui voulaient dévoiler la supercherie, et la supposaient en bien des cas; ni de ceux qui, à l'encontre de la superstition et de l'ignorance populaire, voulaient faire la part des effets naturels de la maladie, quelque étonnants qu'ils fussent; pourvu que ces mêmes savants ne tombassent pas dans des erreurs et des absurdités d'explication évidentes.

Et certes, l'Eglise a été toujours la première à condamner la supercherie; elle a horreur de la superstition, et l'histoire atteste qu'elle a été en tout temps l'ennemie de l'ignorance. Aussi n'est-ce pas sa bonne foi que les hommes sérieux suspectent; mais certains savants semblent l'accuser d'une tendance à la crédulité, et d'une certaine condescendance ou plutôt d'un entraînement naturel aux idées fausses du temps. Rien n'est plus éloigné de la vérité, notamment en cette matière de la possession diabolique.

Ecoutons le savant Pontife Benoît XIV (*De Servorum Dei beatif. et canonis.*, IV, p. 1, cap. XXIX, n. 5):

« Beaucoup de personnes, écrit-il, sont dites possédées, qui ne le sont pas en réalité; ou bien parce qu'elles feignent de l'être, et de celles-là il est question au concile *in Trullo*, en son canon LX (collect. Harduin., t. III, col. 1685): *Ceux donc qui font semblant d'être saisis du démon, et qui, dans la perversité de leurs mœurs, osent contrefaire la figure et l'attitude des possédés, doivent en toute façon être punis*; ou bien parce que les médecins eux-mêmes disent possédées plusieurs personnes qui ne le sont pas, comme l'a fait observer à juste titre Vallesius, *De sac. Philos.*, col. 28, p. 220, où il parle en ces termes: *De tout ce que nous avons dit, il paraît très vraisemblable que plusieurs de ceux qui, sous prétexte de possession, sont soumis aux exorcismes, n'ont pas de démon, mais souffrent de quelque maladie mentionnée ci-dessus, et à bout de ressources, après avoir épuisé les autres moyens de guérison, sans succès, sont présentés enfin aux exorcismes.* C'est ce que traite longuement J.-B. Silvaticus, *De iis qui morbum simulant deprehendendis*, cap. XVII, où il montre que les signes dont quelques-uns concluent à la possession sont des signes d'humeur mélancolique. C'est pourquoi les théologiens et les médecins les plus avisés font observer qu'il faut bien peser et examiner les signes, avant de prononcer que tel est possédé du démon, comme Zacchias l'enseigne, après avoir rassemblé leurs témoignages (*Quest. médico-lég.*, l. II, tit. 1, qu. 18, n° 3 et ss.). On peut lire aussi la dissertation d'un docteur en médecine, agrégé au collège des médecins de Lyon, éditée à Paris en 1737, t. IV du *Supplément à l'histoire des superstitions*, par le P. Le Brun, page 206. » (Dans l'édition d'Amsterdam, 1736, de l'*Histoire critique des pratiques superstitieuses*, du P. Le Brun, ladite diss. se trouve, t. IV, p. 141.)

Le Rituel romain lui-même, au titre des exorcismes, commence par avertir l'exorciste de ne pas

croire facilement à la possession : *In primis ne facile credat aliquem a daemone obsessum esse, sed nota habeat ea signa, quibus obsessus dignoscitur ab iis, qui atra bile vel morbo aliquo laborant.* Ensuite il énumère plusieurs signes, en ajoutant : *et id genus alia, quae, cum plurima occurrunt* [1], *majora sunt indicia.* D'après ces données, les théologiens, eux aussi, distinguent parmi les signes de la possession, des signes certains, des signes douteux, des signes probables, comme le fait longuement le P. Thyrée, S. J., dans son livre *De Daemoniacis*, part. II, cap. 22 et ss. (*Cologne*, 1598), et avec lui un grand nombre d'autres qui traitent cette matière. Nous devrons, d'ailleurs, revenir plus loin sur cette doctrine. Il nous suffit, pour le moment, d'avoir démontré que l'Eglise n'est pas le moins du monde intéressée à trouver partout des démoniaques, comme quelques-uns semblent se l'imaginer. Et que l'on veuille bien remarquer que nous ne parlons pas seulement des temps actuels; le Rituel n'est pas d'aujourd'hui; les théologiens, que nous avons cités, appartiennent aux siècles passés. Mais nous ne nions pas qu'il faille tenir compte des différents âges, comme des différentes contrées, non seulement pour dégager la vérité historique de la crédulité et de la supercherie, mais aussi pour se rendre compte de la fréquence ou de la rareté des faits constatés et indéniables. C'est ce que nous ferons ressortir plus tard. Nous ne voulons pas nier non plus que certains théologiens ne se soient laissé entraîner, dans les âges passés, à une crédulité parfois ridicule, mais jamais l'Eglise n'a approuvé pareille tendance; elle y a, au contraire, résisté, et elle seule a été capable d'arrêter ces excès, comme le démontre fort bien le P. Perrone (*de Daemonum cum hominibus commercio*). Du reste, les théologiens les plus remarquables et les plus autorisés ont évité la crédulité et la superstition pour garder, avec l'Eglise, le juste milieu de la vérité.

Une chose encore est digne de remarque : Il y a inconvénient réel à exorciser une personne non possédée. Pour elle, d'abord, car l'exorcisme, par la forte impression qu'il produit, peut affecter défavorablement un système nerveux déjà troublé et achever de le détraquer; il est aussi un puissant moyen de suggestion et risque de développer, chez un sujet faible, des habitudes morbides. En outre, on n'a pas le droit d'employer, sans motif grave, les prières sacrées du Rituel : il faut qu'elles aient un objet. Aussi l'Eglise, pour permettre l'exorcisme, requiert la prudence et un jugement moralement certain ou du moins fort probable de possession. Mais, quand il est question de juger avec certitude d'un cas de possession, comme dans les procès de béatification et de canonisation d'un saint, qui a délivré des possédés sans les exorcismes, d'une manière miraculeuse, l'Eglise est autrement sévère : qu'on lise sa manière de procéder et les règles qu'elle s'est tracées, dans Benoît XIV, *de Servorum Dei beatif. et canonis.*; qu'on lise les actes de béatification ou de canonisation, où il s'agit d'un possédé délivré du démon, comme par exemple dans les causes de sainte Madeleine de Pazzi, *ad tit. Liberatio energumenae*; de saint Charles Borromée, 3ª *part.*, *ad tit. Anastasia de Magis*; de saint Philippe de Néri, 3ª *part.*, etc., et l'on verra qu'aucun tribunal humain ni aucune académie savante ne prit jamais de précautions plus minutieuses, tant contre tout danger d'erreur que contre la supercherie, et n'exerça jamais une critique plus sévère. Nous aurons l'occasion plus loin de donner au lecteur de plus amples renseignements sur ce point.

C'est donc entrer dans l'esprit de l'Eglise que de se défaire de toute idée préconçue et de tout faux préjugé, et de faire une critique sévère des faits; mais tout savant, digne de ce nom, doit de son côté agir de même, c'est-à-dire se dépouiller de tout préjugé anti-catholique, de toute idée préconçue, de l'esprit de système; et raisonner avec calme, avec une logique rigoureuse, sur des faits bien constatés. Quant à la réalité des faits, il ne faut pas l'admettre ni la rejeter arbitrairement, mais prononcer en s'appuyant sur les preuves certaines, dont un fait est susceptible.

En conséquence, nous nous proposons, dans cet article, de donner la vraie notion de la possession diabolique au sens de l'Eglise; de démontrer ensuite que cette possession est essentiellement distincte des phénomènes morbides de l'hystérie, ou d'une simple maladie quelconque; et enfin, de prouver que la possession, au sens de l'Eglise, est tout aussi réelle que les accidents nerveux, que certains médecins modernes voudraient lui substituer.

Par là on verra clairement combien sont injustes les accusations dirigées contre la croyance et la conduite de l'Eglise catholique en cette matière.

I. Notion de la possession diabolique. — Voici d'abord ce que l'Eglise entend par possession diabolique. Pour qu'il y ait possession, deux choses sont requises : la première, que le démon soit vraiment présent dans le corps du possédé, et l'occupe; la seconde, qu'il exerce un empire sur ce corps, et, par son intermédiaire, aussi sur l'âme; qu'il y soit comme moteur, non seulement des membres, mais aussi des facultés, dans la mesure où celles-ci dépendent du corps pour leurs opérations. Le démon n'est pas uni au corps comme l'âme, il ne prend pas la place de l'âme; il reste un agent moteur externe par rapport à l'âme, quoique intimement présent et moteur *quasi ab intra* par rapport au corps; il agit sur le corps dans lequel il habite, et, par son intermédiaire, sur l'âme.

Cette inhabitation, et le mode d'agir *quasi ab intra*, qui en résulte, peut se comprendre encore mieux, en distinguant trois degrés différents de motions ou de moteurs, en cette matière. Le premier degré, le plus parfait et le plus intime, c'est la motion de l'âme, qui est complètement *ab intra*; c'est la vie, c'est l'âme qui se meut elle-même ainsi que le corps qu'elle anime. Le second degré est celui que nous venons de décrire et que nous appelons *quasi ab intra*. Le troisième est purement *ab extra*; il existe lorsque le démon, sans occuper le corps, poursuit l'homme de tentations, de suggestions, hallucinations et illusions, etc., dans ses facultés internes ou dans ses sens externes, et de violences, de maux physiques, dans son corps. Ce dernier degré s'appelle, avec raison, pour le distinguer de la vraie possession, du nom d'obsession. Il faut néanmoins observer, pour éviter des méprises, que très souvent les auteurs ecclésiastiques emploient indistinctement les mots *obsessus* et *possessus*, pour désigner les vrais possédés; mais le contexte indique d'or-

1. MM. Charcot et Richer, dans leur ouvrage : *Les Démoniaques dans l'art*, p. 97, citent aussi le Rituel, qu'ils appellent le *Rituel des exorcismes*, mais ils le citent d'après L. Figuier, *Histoire du Merveilleux*, p. 29. Ils auraient été infiniment mieux renseignés, en consultant le *Rituel* lui-même, qui se trouve dans toutes les églises de Paris. Le Rituel donne, en effet, comme un des signes de la possession, le développement des forces physiques, supérieur à l'âge et au sexe, etc.; c'est un phénomène, disent les auteurs cités, qui doit avoir vivement frappé les premiers observateurs. Notons, en attendant que nous traitions *ex professo* des signes de possession, que ce signe ne doit être, en général, considéré, ni comme certain, ni même comme suffisant à lui seul pour permettre l'exorcisme.

dinaire assez clairement de quoi ils veulent parler.

Quels sont donc les signes auxquels on reconnaît la vraie possession?

Le Rituel romain, dans ses instructions pour l'exorciste, renvoie aux bons auteurs, et se contente de rappeler les points les plus nécessaires, « pauca magis necessaria ». Nous citerons donc d'abord les signes énumérés par le Rituel, puis nous consulterons les théologiens. Les signes énumérés par le Rituel sont : « parler une langue inconnue en faisant usage de plusieurs mots de cette langue, ou comprendre celui qui la parle ; découvrir les choses éloignées et occultes; faire montre de forces qui dépassent les forces naturelles de l'âge ou de la condition; ces signes, et autres semblables, lorsqu'ils se trouvent réunis en grand nombre, sont de plus forts indices de la possession ». *Signa autem obsidentis daemonis sunt : ignota lingua loqui pluribus verbis, vel loquentem intelligere ; distantia et occulta patefacere ; vires supra aetatis seu conditionis naturam ostendere ; et id genus alia, quae cum plurima occurrunt, majora sunt indicia.*

Nous avons signalé déjà précédemment la prudence de Rituel et la rigueur de critique qu'il prescrit, même à l'exorciste; ajoutons ici que non seulement il insinue la distinction des signes, qui ne peuvent pas être pris tous comme certains, mais qu'il semble exiger toujours un ensemble de signes, sans nier pourtant qu'il y ait des signes suffisants à eux seuls; et que, dans l'usage des signes certains, il enseigne encore la prudence pour les découvrir; c'est ainsi qu'il ajoute, au signe : *ignota lingua loqui* les mots : *pluribus verbis.*

Parmi les auteurs qui nous fournissent de plus amples renseignements nous nous contenterons de citer Thyrée, qui écrivit un ouvrage *ex professo* sur la matière, et cela, notons-le bien, avant la fin du XVI[e] siècle.

Ce théologien commence, en traitant des signes de possession, par en rejeter douze comme n'étant pas de vrais signes, malgré l'opinion de quelques-uns. Ce sont les suivants, que nous énumérons textuellement :

« L'aveu de quelques-uns, qui sont intimement persuadés d'être possédés;... la conduite, quelque perverse soit-elle;... des mœurs sauvages et grossières;... un sommeil lourd et prolongé, et des maladies incurables par l'art des médecins, comme aussi des douleurs d'entrailles;... la très mauvaise habitude de certaines gens, d'avoir toujours le diable à la bouche;... ceux qui renoncent au vrai Dieu, se consacrent tout entiers aux démons ;... ceux qui ne sont nulle part en sûreté, se sentant partout molestés par les esprits (ce sont les obsédés proprement dits);... ceux qui, fatigués de la vie présente, attentent à leurs jours;... ceux qui, invoquant les démons, en perçoivent visiblement la présence et sont enlevés par eux ;... la furie;... la perte de la mémoire;... voire même la révélation de choses occultes ne fournit pas un argument assez grand, mais il sera question de cela ailleurs... » J'ajoute que même les signes que l'on trouve dans les possédés, dont l'histoire évangélique fait mention, ne sont pas des preuves certaines et convaincantes de possession; à savoir : la cécité, la surdité, le mutisme, la cruauté et violence contre eux-mêmes et contre d'autres, comme le dit aussi Thyrée (*De Daemoniacis*, part. II, cap. XXII).

Le même auteur (*Ibid.*, cap. XXXIII et sqq.) distingue ensuite les signes dont on peut et doit tenir compte, en signes : « quibus spiritus agere videntur, et alia quibus quidpiam pati ». Les premiers supposent le démon agissant, soit intellectuellement, comme sont la révélation des choses occultes et l'emploi de langues inconnues au possédé ; soit corporellement, comme sont l'exagération des forces physiques, les violences et les tourments corporels, et choses semblables. Les autres signes supposent le démon souffrant, par l'application des choses saintes, reliques, exorcismes.

De plus, le même théologien enseigne que, parmi ces signes, les uns sont certains, les autres probables seulement ou faisant soupçonner la possession. Enfin les signes, même certains, ne sont concluants, ou ne sont certains en réalité, de l'avis très sage de Thyrée, que lorsqu'on les considère non pas *in abstracto*, mais dans des circonstances particulières, telles qu'il soit impossible de les attribuer à un autre agent qu'à un démon, et au démon qui occupe le corps du possédé.

Examinons maintenant ces signes en particulier. D'abord la révélation de choses occultes, soit passées, soit futures, soit distantes ou autrement inconnues, c'est-à-dire qu'aucun moyen naturel n'a pu faire arriver à la connaissance de la personne qui passe pour possédée. Ce signe est un signe certain : mais il ne suffit pas, comme nous l'avons fait remarquer, de constater simplement qu'une personne a cette connaissance occulte, et de le constater avec une certitude parfaite et évidente, ce qui est très possible ; cela ne suffit pas, car, en dehors des causes physiques, naturelles, et du démon, il y a d'autres agents qui peuvent révéler des choses occultes; il y a Dieu et les bons anges. Il faut donc constater, en outre, que cette révélation vient du démon. Or, quand cela sera-t-il ? Thyrée répond : « Quand il n'y a pas de motif raisonnable d'une telle révélation, et aussi quand les choses révélées causent une injure à Dieu ou du tort au prochain (Part. II, cap. XXIII), soit ouvertement, soit sous le faux prétexte de la gloire de Dieu ou de l'utilité du prochain. » Cela même étant constaté, la possession est-elle certaine ? Non, car les devins et magiciens, sans être possédés, peuvent faire la même chose.

« Que cette révélation vienne bien des esprits qui sont dans le corps des hommes et qui les possèdent, il semble qu'on peut avec raison le déduire de deux signes : le premier, quand ceux qui révèlent ces choses n'ont aucun pacte avec le démon ; l'autre, quand il est permis d'observer chez eux les autres signes qui font soupçonner qu'ils sont possédés des démons. Tels sont très souvent les douleurs internes, des mouvements déréglés, l'action de se nuire à soi-même ou au prochain. » (*Ibid.*)

Ceci explique pourquoi Thyrée disait plus haut que la révélation de choses occultes, tout en pouvant constituer un signe certain de possession, n'est cependant pas toujours un argument suffisant; pourquoi nous disions après lui que les signes même certains ne peuvent pas être considérés seulement *in abstracto;* pourquoi enfin le Rituel semble exiger toujours un ensemble de signes. Dans le cas qui nous occupe, le signe certain sera la révélation des choses occultes, à condition que d'autres signes moins certains ou même équivoques en eux-mêmes viennent s'y joindre, de la manière expliquée tout à l'heure.

Le second signe du démon agissant sur l'intelligence est l'emploi de langues inconnues à la personne censée possédée. Ceci est un signe certain et plus facile à constater que le précédent. D'abord, que l'agent extérieur qui produit cette science des langues soit le démon, on peut le connaître, de même que pour la révélation de choses occultes, au défaut de motif raisonnable de parler ou à la fin mauvaise que l'agent se propose. Que cet agent occupe néanmoins le corps même du possédé, rien de plus clair;

c'est lui qui doit mouvoir les organes pour dire des phrases, et prononcer convenablement une langue étrangère, que le possédé ne comprend pas et n'a jamais parlée ni apprise, ni même peut-être entendue. Le Rituel a la précaution d'ajouter : *pluribus verbis*, parce qu'un ou deux mots d'une langue étrangère bien prononcés ne seraient pas une preuve convaincante : le possédé doit faire la preuve qu'il *parle ou comprend une langue* qu'il n'a pas apprise.

Nous devons rapporter à ce second signe, à cette science des langues, toute science ou connaissance non acquise dont le possédé ferait montre, parce que la raison est la même. Ainsi, lire des caractères sans les avoir appris, les écrire sur dictée ou écrire en général sans l'avoir jamais appris, disserter sur une science quelconque ou sur un art auquel l'on est complètement étranger, exercer habituellement ces arts, par exemple la musique, sans avoir touché jamais un instrument, sont autant de signes non équivoques, tout comme la science du langage (Thyrée, l. c., c. XXIV) [1].

Passons aux signes corporels, où le démon manifeste son action. Thyrée en énumère plusieurs qui ne prouvent pas la possession d'une manière certaine, mais la font soupçonner. Les voici :

« Des sons inarticulés et sauvages, des cris et des hurlements de vraies bêtes féroces... Une figure horrible et effrayante... Une certaine torpeur des membres et la privation de presque toutes les fonctions vitales, comme aussi une somnolence perpétuelle. De même que parfois les esprits se manifestent par la furie et l'agitation extrême du corps, ainsi parfois ils se trahissent, au contraire, par cette pesanteur et cette torpeur... Le défaut absolu de repos de ceux qui ne sauraient demeurer dans un lieu fixe, qui cherchent les solitudes et se plaisent aux endroits déserts... Les forces physiques surhumaines dans un corps humain. C'est ainsi qu'on en voit qui déchirent n'importe quel vêtement, brisent les chaînes, portent des fardeaux auxquels ne suffit pas la force humaine. »

Ici, Thyrée ajoute : « Ce dernier signe a presque autant de force, pour prouver la possession, que ceux dont nous avons parlé dans les chapitres précédents. » C'est aussi le signe corporel énuméré dans le Rituel. Il est certain qu'il y a des limites aux forces musculaires; je ne sais si les médecins sont parvenus à mesurer ces forces pour un sujet déterminé. Nous n'avons pas obtenu des médecins de la Salpêtrière une réponse satisfaisante sur ce point : mais il est des cas où l'on peut, sans crainte de se tromper, trouver un signe de l'intervention du démon, comme si, par exemple, un enfant levait des poids qu'un homme vigoureux ne saurait mouvoir. Enfin voici le sixième et le dernier signe allégué par Thyrée :

« Les persécutions, les douleurs et les tourments, que quelques-uns endurent, fournissent à cet endroit un argument sérieux, comme si tantôt ces hommes étaient poussés au feu, tantôt dans l'eau, etc. » Il conclut en disant :

« Il n'est pas douteux que ces signes et autres semblables ne puissent être produits par le démon... Néanmoins, ces signes ne sont pas absolument certains et indubitables... Si cependant il était prouvé qu'ils ne proviennent pas d'une infirmité naturelle ou d'une certaine tristesse, et qu'ils ne sont pas l'effet de la passion de nuire de certains autres hommes; si, en outre, plusieurs de ces signes se trouvaient réunis, si enfin venaient s'y ajouter la plupart de ceux que nous avons mentionnés aux chapitres précédents, alors ils fourniraient un argument qui ne serait pas à dédaigner (c. XXV). »

Nous signalons cette conclusion à toute l'attention du lecteur. Thyrée écrivait trois siècles avant les observations de M. Charcot; il ne trouvait dans les descriptions des démoniaques, même celles de l'Evangile, que les signes corporels qui souvent frappent davantage, et qui seuls peuvent être représentés dans l'art; qui souvent, dans les vies des Saints, de même que dans l'Evangile, sont seuls mentionnés, parce que d'ailleurs il était admis par tout le monde qu'il s'agissait de vrais démoniaques, sur le témoignage des Saints ou de Jésus-Christ, et malgré tout cela, ni lui ni les autres théologiens, ni l'Eglise n'exagèrent la portée de ces signes.

Nous ajouterons un septième signe corporel, qui peut être certain. Ce signe existe quand la personne qui passe pour possédée fait des actions évidemment contraires aux lois physiques, par exemple aux lois de la pesanteur, comme le serait la suspension de quelque durée dans l'air sans aucun soutien. La seule chose à prouver ici, ce serait qu'il ne s'agit pas de magie, que c'est bien le démon habitant le corps qui porte et meut la personne, ce qui se prouverait comme ci-dessus pour la révélation des choses occultes.

Restent les signes où le démon apparaît plutôt passif et souffrant qu'actif. Ils sont de deux espèces: les uns consistent à faire poser à la personne certaines actions dont le démon a horreur; les autres, à lui appliquer à son insu des choses sacrées, qui font peur à l'esprit des ténèbres.

Thyrée apprécie la valeur de ces signes dans les termes suivants : « L'argument que fournissent ces signes n'est pas sans valeur; peut-être pourrait-il soutenir la comparaison avec n'importe quelle autre preuve (c. XXVI). »

Ces signes, en effet, ont l'avantage de démontrer aussitôt que, s'il y a intervention quelconque d'un agent extérieur, cet agent est le démon, et le démon possédant; c'est, en effet, lui qui, seul parmi les agents extérieurs, peut provoquer les signes d'horreur des choses saintes et les tourments qui se manifestent dans le corps du possédé.

Mais cette impatience, cette horreur ne peuvent-elles pas s'expliquer sans l'intervention d'un agent extérieur quelconque? Pour les signes de la seconde espèce, à savoir : quand on applique des choses saintes, des reliques par exemple, certainement et complètement à l'insu du possédé, et qu'invariablement et constamment il montre cette agitation, de manière à ce que l'on constate avec certitude que son horreur et son impatience n'ont pas d'autre cause, nous ne voyons pas ce qu'il faudrait exiger de plus convaincant. De même si on a fait, *absolument à son insu*, un exorcisme en langue inconnue de lui.

Quand la chose ne se passe pas à son insu, qu'il peut la soupçonner de quelque manière, ou quand il s'agit de signes de la première espèce, c'est-à-dire quand on lui fait réciter certaines prières, invoquer le nom de Jésus, etc., le signe n'a plus la même certitude. Si c'est un impie, il peut avoir horreur et blasphémer par malice ; s'il est bon chrétien, le signe n'est pas sans valeur, et il y a certes une présomption que

1. On peut voir dans Ribot, *Les maladies de la mémoire*, p. 1 sqq., dans Taine, *De l'intelligence*, Ire partie, l. II, ch. II, p. 132 sqq., des exemples d'exaltation morbide réveillant dans la mémoire des langues oubliées, ou même des impressions auditives très fugaces (la servante du pasteur récitant des morceaux de grec ou d'hébreu, pour avoir entendu son maître les lire). Ce n'est pas là comprendre une langue inconnue. Mais on voit que, pour obtenir de façon certaine le signe indiqué par le Rituel, une enquête approfondie sur les antécédents de la personne est nécessaire.

l'horreur et les blasphèmes, provoqués par l'idée d'une invocation pieuse, d'une prière, ne sont pas de lui, mais du démon qui le possède; il faut cependant, pour juger sainement, tenir compte de toutes les circonstances[1].

Que dire enfin de la guérison durable et complète, obtenue par l'exorcisme, dans un cas où la possession était probable, mais non certaine et évidente? Cette guérison est-elle une preuve *a posteriori* certaine que la possession était réelle? Cela dépend des circonstances : si aucun autre remède n'a été employé, ou si le remède employé est resté certainement inefficace ; si, d'ailleurs, il est constaté que l'exorcisme n'a pu produire aucun effet naturel, aucune émotion morale, de confiance, de surprise, etc., parce qu'il a été fait, par exemple, à l'insu de la personne exorcisée, le signe n'est pas à dédaigner; il se peut même que le démon donne, soit spontanément, soit sur l'ordre de l'exorciste, des preuves évidentes de sa sortie du corps du possédé. Ce qu'il faut éviter surtout ici, c'est d'attribuer avec certitude, à la vertu surnaturelle de l'exorcisme, une guérison subite qui peut n'être que l'effet naturel d'une commotion morale, comme cela arrive surtout dans les maladies nerveuses, et spécialement dans l'hystérie, qui reproduit le mieux les signes équivoques corporels de la possession.

C'est pourquoi aussi nous devons admirer la sage réserve de l'Eglise, quand il s'agit de se prononcer sur le caractère miraculeux d'une guérison subite de cette nature, obtenue à la suite d'une fervente prière, d'un sainte communion, d'un pèlerinage. Les assistants, vivement frappés de ce changement subit, crient au miracle ; d'autres n'y voient qu'un effet naturel; l'Eglise ne se prononce pas ; elle ne reconnaît pas le miracle sans examen ultérieur et sans preuves certaines, mais elle n'exclut pas *a priori* l'intervention d'une cause supérieure à la nature. Nous devons imiter sa sagesse, sans que, pour cela, notre confiance dans les secours surnaturels en soit amoindrie; et certes, si une guérison pareille n'est pas miraculeuse, si elle n'est pas un bienfait de la Providence extraordinaire de Dieu, elle reste toujours un bienfait dans l'ordre de sa Providence ordinaire.

II. **Comparaison de la possession avec l'hystérie, etc.** — Nous devons, en second lieu, comparer la possession diabolique, que nous venons de décrire, avec les phénomènes morbides, surtout ceux que présentent les névropathes; et en particulier avec la grande attaque hystérique, spécialement avec la variété appelée *attaque démoniaque* par M. Charcot, directeur de la Salpêtrière, et par son école.

Les signes caractéristiques de la grande hystérie, d'après la description de M. Charcot (*Les Démoniaques dans l'art*, par J. M. Charcot et P. Richer, page 92 et suiv.), sont avant tout corporels. Ceux qui se rapprochent de l'ordre intellectuel sont l'hallucination, le délire, l'extase, et encore ces manifestations sont-elles moins fréquentes dans l'attaque appelée démoniaque.

Or, dans toutes les observations cliniques faites à la Salpêtrière, et rapportées dans les livres de M. Charcot et de ses élèves (*L'Iconographie de la Salpêtrière*, par MM. Bourneville et Regnard; *Etudes cliniques sur la grande hystérie*, par Richer); de même dans les expériences d'hypnotisme, c'est-à-dire de léthargie, catalepsie, somnambulisme provoqué, qui ont été faites en très grand nombre; malgré les effets étonnants et variés obtenus par la suggestion dans cet état de somnambulisme (V. l'ouvrage de Richer cité ci-dessus, et *Le Magnétisme animal*, par Binet et Féré), nulle part nous n'avons rencontré un effet qui se rapprochât des signes de possession que nous avons appelés intellectuels ; nulle part, le moindre indice de révélation de choses occultes, de connaissance de langues étrangères, de sciences non apprises, etc., mais partout des effets qui peuvent s'expliquer d'une manière naturelle, sans aucune intervention d'une cause préternaturelle, malgré l'étonnement qu'ils provoquent au premier abord; les signes les plus certains de la possession diabolique font donc entièrement défaut.

Passons aux signes corporels. Le signe corporel de possession le plus certain n'apparaît nulle part dans la description de l'hystérie, ni dans les observations décrites par M. Charcot. Malgré les tours de force et d'adresse les plus étonnants, malgré les mouvements les plus fantasques et les plus désordonnés, l'hystérique ne parvient jamais à se soustraire aux lois de la pesanteur.

Ce sont donc les signes corporels *équivoques* de possession, donnés comme tels par Thyrée, trois siècles avant les observations de M. Charcot, qui seuls constituent les points de contact entre les démoniaques de la Salpêtrière et les possédés du démon au sens de l'Eglise. Or, non seulement ces signes sont équivoques en eux mêmes; mais de plus, ce qui, d'après Thyrée, les rendrait plus probants, fait précisément défaut chez les hystériques. En effet, la coexistence des autres signes, des signes intellectuels, manque chez elles. En outre, loin de pouvoir constater que ces mêmes signes corporels n'ont pas leur origine dans une maladie naturelle, qu'ils n'ont pas pour prodromes la tristesse, la mélancolie, etc., l'observateur constate précisément le contraire. Nous devons à la science de M. Charcot de l'avoir démontré à l'évidence : ce savant prend la maladie dans ses origines, dispositions congénitales et héréditaires, occasions qui la provoquent : saisissement, mauvais traitements, vices, etc. ; il en étudie les prodromes, il la poursuit dans toutes les phases de son évolution. Dans ces conditions, nous sommes complètement d'accord avec lui pour trouver dans les démoniaques de la Salpêtrière de vrais malades, et peut-être rien que des malades; et l'Eglise, qui honore la science et l'encourage, ne peut que lui savoir gré de ses découvertes. Mais de là à nier l'existence de démoniaques d'un tout autre genre, il y a de l'espace; la nier *a priori* ou parce qu'on n'a pas vu d'autres démoniaques que les malades qu'on décore de ce titre, ce serait faire injure à la plus vulgaire logique.

De plus, il faut remarquer que la maladie n'exclut pas la possession; au contraire, le démon, qui est l'esprit malfaisant, se complaît à mêler ces deux choses : plusieurs anciens le font remarquer, et quelques-uns même font de la maladie une espèce de prédisposition à la possession, ou du moins veulent que l'on combatte la possession, en employant tout d'abord les remèdes naturels contre les maladies, dans lesquelles le démon, à leur avis, trouve une ressource. Le Rituel lui-même suppose l'intervention du médecin, et défend à l'exorciste d'usurper ses fonctions : *Caveat exorcista ne ullam medicinam infirmo vel obsesso praebeat aut suadeat, sed hanc curam medicis relinquat.* Ce qui est certain,

1. Il faut savoir, par exemple, que parmi les obsessions impulsives qui se rencontrent chez les psychasthéniques, (lesquels peuvent sembler, par ailleurs, sains d'esprit), il y a celles du blasphème et de mots grossiers ; que certaines folies peuvent produire des accès de fureur, où le malade insulte grossièrement ce qu'il devrait respecter; enfin que chez certains dégénérés, pervers, instinctifs, « fous moraux », il existe des tendances à commettre les actes les plus choquants.

c'est que le démon peut produire la maladie, soit d'une manière indirecte, en posant une cause de maladie nerveuse : mauvais traitements, mélancolie, saisissement et frayeur, etc., soit d'une manière directe, en agissant immédiatement sur le système nerveux ; rien d'étonnant, en ce cas, si les contorsions, etc., prennent l'aspect de l'hystérie, de l'épilepsie ou d'autres névroses, puisque ce sont ces maladies mêmes que le démon provoque, par les mêmes causes et les mêmes agents qui les font éclore naturellement.

Nous n'avons pas besoin de parler des signes de possession où le démon paraît souffrir plutôt qu'agir. Ces signes n'ont pas été essayés à la Salpêtrière ; et certes, en bien des cas, leur application n'eût pas été justifiée, les signes de possession réelle ne paraissant pas assez probables. Cependant, les savants eux-mêmes auraient tort de s'émouvoir, si on en faisait parfois usage ; car la vraie science n'a jamais peur de la lumière, et n'importe quel soit le moyen qui conduise à plus de certitude, ce moyen n'est pas à dédaigner.

Voici donc la conclusion, très importante, que nous pouvons déduire de la comparaison faite entre les malades de la Salpêtrière et les possédés au sens de l'Eglise, même abstraction faite de la réalité historique de ceux-ci : tous les signes caractéristiques réunis de la grande attaque hystérique, même de la variété appelée démoniaque par M. Charcot, ne suffisent pas pour faire considérer cette attaque, avec une sérieuse probabilité, comme une possession diabolique au sens de l'Eglise. Par contre, en dehors des signes de l'hystérie ou d'une maladie quelconque, l'Eglise propose d'autres signes auxquels on peut reconnaître avec certitude la possession. Si parfois, et même souvent, on a confondu la maladie avec la possession, c'est précisément parce qu'on s'est éloigné des règles tracées par l'Eglise. Du reste, comme nous l'avons fait remarquer déjà, ce serait une grossière erreur de croire que chaque fois que l'Eglise a permis l'emploi de l'exorcisme, ou que le ministre de l'Eglise a cru pouvoir exorciser, l'Eglise ou ce ministre ont prétendu par là même se trouver devant un cas de possession rigoureusement établi.

III. **Réalité des faits de possession.** — Il nous reste enfin à prouver la réalité historique de la possession démoniaque au sens de l'Eglise [1].

Cette thèse n'a pas besoin de démonstration pour les fidèles catholiques : la doctrine de l'Eglise est explicite sur ce point, car la Tradition et la sainte Ecriture nous fournissent des faits nombreux et notoires, qu'elles proposent elles-mêmes comme des faits de possession diabolique indubitables, et dans le sens propre expliqué précédemment. Inutile d'insister. D'ailleurs, en exposant nos preuves contre les incrédules, abstraction faite de la divinité de l'Ecriture et de l'autorité doctrinale de la Tradition, nous établirons par là même les fondements sur lesquels s'appuie l'enseignement de l'Eglise. Les dissidents, qui admettent l'inspiration divine de la Bible, ne sauraient douter un instant de la réalité historique de la possession ; mais, hélas ! un grand nombre d'entre eux, tout en admettant, en théorie, l'autorité divine des Ecritures, les interprètent à la façon des rationalistes, et en bannissent le plus possible le surnaturel, comme le préternaturel. Leur fausse exégèse trouvera sa réfutation dans nos arguments contre les incrédules. Mais avant de développer nos preuves, il nous reste quelques observations générales, très importantes, à faire.

1. On pourra se référer aussi à l'article Démons, t. [illegible], col. 917-928.

Dans les siècles passés, certains dissidents, ou même des catholiques mal inspirés, ont nié la réalité de la possession, et Dom Calmet a cru devoir faire une dissertation spéciale sur les obsessions et possessions du démon, pour en démontrer la réalité historique. L'interprétation des Evangiles, proposée par ceux que combat D. Calmet, et qui admettaient néanmoins la divinité de la sainte Ecriture, était la même que celle des modernes rationalistes : les démoniaques n'étaient que des malades.

Quelles étaient l'origine et la cause de cette fausse explication de l'Ecriture et de cette négation de l'histoire tout entière ?

Saint Thomas fait remarquer que la négation de la réalité historique de la possession et, en général, de l'intervention du démon dans les choses d'ici-bas, provient *ex radice infidelitatis, sive incredulitatis, quia non credunt esse daemones nisi in aestimatione vulgi tantum* (*In* IV *Sent.*, dist. 34, q. I, a. 3). C'est bien là le fait des rationalistes, comme des médecins incrédules de nos jours, dont toute l'argumentation se résume en ces mots : il n'existe pas de démon, si ce n'est dans l'imagination superstitieuse du vulgaire ; donc il n'y a pas de possédés.

D'autres adversaires, ceux que combat Dom Calmet, admettent l'existence des démons ; mais ils se basent sur une fausse notion de la possession, comme s'il était impossible que le démon s'empare du corps de l'homme, habite en lui et le meuve ; ou bien comme si la possession multipliait inutilement les miracles. Ils se fondent encore sur ce que Dieu ne peut permettre la possession. Nous ne réfuterons pas *ex professo* ces objections, de nulle valeur du reste et abandonnées de nos jours, mais nous démontrerons le fait de la possession, qui coupe court aux négations et aux objections, tant des anciens que des modernes.

Une autre observation non moins importante terminera ces préambules. Dans l'hypothèse de l'intervention du démon, que nous prouverons être une réalité, il faut faire la part des circonstances de temps et de lieux, pour se rendre compte de la nature différente de l'action diabolique et de la fréquence ou de la rareté des cas.

Au temps du paganisme, et maintenant encore dans les pays infidèles, l'intervention diabolique est d'ordinaire plus générale, c'est-à-dire qu'elle est plus fréquente et se présente sous plus de formes ou de manières différentes.

Là, le démon règne en maître et en despote : il fait sentir son empire tyrannique par les obsessions et les possessions, il a ses adeptes dans les magiciens, il rend des oracles et reçoit le culte dû à la divinité. C'est toute l'histoire religieuse du paganisme ancien et moderne.

A la venue du Messie, rien d'étonnant à ce qu'il se soit produit une espèce de recrudescence de cruauté de la part du démon, qui voyait son règne entamé, et son pouvoir menacé de ruine. Aussi le nombre des possédés était-il beaucoup plus considérable aux premiers temps de l'Eglise que maintenant ; d'ailleurs, Dieu pouvait avoir des raisons spéciales de le permettre alors. (Voyez Jansénius de Gand, *Concordia*, ch. xxvii) Aussi les apologistes, Tertullien, Minucius Félix, Justin, etc., en appellent-ils au pouvoir des premiers chrétiens sur les démons, qu'ils expulsaient des corps des possédés par le seul nom de Jésus, comme à un argument public et irrésistible de la vérité du christianisme. Chose digne de remarque : la Judée n'était pas un pays infidèle ou païen, aussi voyons-nous que la plupart des possédés, délivrés par le Sauveur se trouvaient en Galilée, où le peuple était plus charnel et gros-

sier, en contact plus fréquent avec les gentils; saint Jean, qui raconte le ministère du Sauveur surtout en Judée, ne mentionne aucun cas de possession.

De nos jours, dans les pays infidèles, les manifestations visibles du démon doivent être de même beaucoup plus générales que chez nous. Et, en effet, les témoignages de plusieurs siècles et au-dessus de tout soupçon, que nous apporterons, ne laissent aucun doute sur la vérité des faits, et le lecteur ne sera pas étonné de la parole récente d'un missionnaire, qui passa douze ans en Mongolie, et qui nous disait : « Vos savants d'Europe révoquent en doute l'intervention et l'existence même du démon : si je m'avisais de faire la même chose dans nos pays infidèles, tout le monde se récrierait, et les hommes sérieux hausseraient les épaules; et si vos savants passaient quelque temps avec nous, ils seraient confus d'avoir jamais soutenu leur thèse incrédule. »

Dans les pays chrétiens, rien d'étonnant que l'intervention visible du démon soit plus limitée. Son pouvoir est restreint par Dieu lui-même, et sa tyrannie est combattue efficacement par tous les moyens spirituels que l'Eglise met entre nos mains. Enfin le démon, étant un être d'une intelligence et d'une puissance supérieures, choisit ses moyens suivant les circonstances, pour servir ses intérêts. Il n'y a pour lui aucune chance d'arriver à se faire adorer par les peuples d'Europe, comme autrefois par les païens; il a, au contraire, intérêt à se cacher, et à faire nier même son existence. Mais il a son intervention invisible, la tentation sous toutes ses formes; ensuite, il a ses adeptes, les impies, qu'il inspire, sans même qu'ils s'en doutent. Et certes, de nos jours, il ne faut pas être bien clairvoyant pour apercevoir l'action du démon et ses plans bien combinés dans l'œuvre de la franc-maçonnerie.

Mais ensuite, n'y a-t-il pas aujourd'hui même quelque manifestation visible du démon? Etrange contradiction des incrédules, due à la fourberie du père du mensonge! Tandis qu'il éloigne les uns de l'Eglise en leur faisant nier son existence, il enserre les autres dans les pratiques du spiritisme. Aucun homme sérieux ne saurait nier universellement cette magie ou cette démonolâtrie moderne des spirites, qui sont érigés en secte, en religion du démon. Si le seul doute de l'existence du démon empêchait nos incrédules de devenir enfants fidèles de l'Eglise, nous leur dirions de se renseigner, à Paris même, sur les pratiques spirites, sans s'en rendre complices : ils seraient bientôt convaincus de l'existence des esprits. Ils devraient seulement se garder de croire au mensonge de ces esprits, qui se font passer pour les âmes des morts, et qui prêchent que les peines de l'enfer ne sont pas éternelles; ce sont-là leurs mensonges habituels.

Nous en venons maintenant aux arguments de notre thèse, qui sont les suivants : d'abord les arguments tirés des Evangiles, ensuite les témoignages des Pères de l'Eglise, mais les uns et les autres considérés comme simples documents historiques; en troisième lieu, les témoignages plus récents au sujet des pays de mission.

I. *Les Evangiles*[1]. — Nous employons les Evangiles comme simples livres historiques. Aucun savant sérieux, même rationaliste, ne conteste plus l'authenticité des Evangiles, ni la bonne foi de leurs auteurs. Tout se réduit, entre les incrédules et nous, à l'interprétation du texte, et à la question de savoir si les auteurs ne se sont pas mépris de bonne foi sur la nature des faits, dont ils ont été les témoins ou dont ils sont les narrateurs.

Pour couper court à toute espèce de chicane, nous allons rappeler tous les passages des Evangiles, dans lesquels il est question des possessions diaboliques. Ces passages peuvent se ranger sous les dix-huit chefs suivants[1] :

1° Le possédé de Capharnaüm (*Marc*, I, 23-28; *Luc*, IV, 33-37).

2° Guérison de démoniaques à Capharnaüm (*Matt.*, VIII, 16; *Marc*, I, 32-34; *Luc*, IV, 40-41).

3° Jésus parcourt la Galilée en prêchant, suivi d'une grande foule, et il guérit les malades et chasse les démons (*Marc*, I, 39. Cf. *Matt.*, IV, 24; *Luc*, IV, 42-44).

4° Les possédés de Gerasa ou de Gadara (*Matt.*, VIII, 28-34; *Marc*, V, 1-20; *Luc*, VIII, 26-39).

5° Jésus délivre un muet démoniaque, les pharisiens l'accusent de chasser les démons par Béelzebub (*Matt.*, IX, 32-34).

6° Guérison de malades. Jésus rejette le témoignage des démons parlant par la bouche des possédés (*Marc*, III, 10-12; *Matt.*, XII, 15-21. Cf ci-devant 2°).

7° Jésus guérit les malades et délivre les possédés parmi les foules, avant le sermon sur la montagne (*Luc*, VI, 18-19).

8° Guérison de malades, de possédés et d'aveugles, devant les disciples envoyés par saint Jean-Baptiste (*Luc*, VII, 21).

9° Le possédé muet et aveugle; Jésus se défend d'être démoniaque et de chasser le démon par Béelzebub (*Matt.*, XII, 22-45; *Marc*, III, 20-30; *Luc*, XI, 14-26. Cf. *Jean*, VII, 20; VIII, 48-52; X, 19-21).

10° Quelques saintes femmes suivent Notre-Seigneur, après qu'il les eut guéries et délivrées du démon, entre autres, Madeleine, dont sept démons avaient été chassés (*Luc.*, VIII, 2. Cf. *Marc*, XVI, 9).

11° Les apôtres reçoivent le pouvoir sur les démons, et exercent ce pouvoir (*Matt.*, X, 1-8; *Marc*, VI, 7, 12 et 13; *Luc*, IX, 1).

12° La possédée, fille de la femme chananéenne (*Matt.*, XV, 22-28; *Marc*, VII, 25-29).

13° Le fils unique possédé, lunatique, sourd et muet (*Matt.*, XVII, 14-21; *Marc*, IX, 13-28; *Luc*, IX, 37-44).

14° Jésus corrige l'orgueil et la jalousie des apôtres, concernant leur pouvoir de chasser les démons (*Marc*, IX, 37-39; *Luc*, IX, 49-50).

15° Les soixante-douze disciples se réjouissent de l'efficacité de leur pouvoir sur les démons (*Luc*, X, 17-20).

16° La femme courbée et tourmentée par l'esprit malin depuis dix-huit ans (*Luc*, XIII, 11-17).

17° Les pharisiens annonçant à Jésus qu'Hérode veut le tuer, le Sauveur en appelle à ses guérisons et à son pouvoir sur les démons (*Luc*, XIII, 32).

18° Jésus, immédiatement avant son ascension, annonce que les fidèles, entre autres dons miraculeux, auront le pouvoir de chasser le démon en son nom (*Marc*, XVI, 17. Cf. *Acte des Apôtres*, V, 16; VIII, 7; XVI, 16 et suiv.; XIX, 11 et suiv.).

De l'ensemble de ces textes évangéliques, nous pouvons déduire facilement et à l'évidence deux propositions :

1° Les évangélistes nous représentent les démoniaques comme possédés du démon, dans le sens propre et usuel de l'Église, et nullement comme des personnes atteintes de simples maladies naturelles : ils ne supposent pas le moins du monde que toute maladie était causée par un esprit malfaisant. — Voilà pour ce qui regarde l'interprétation des Evangiles.

2° Toute méprise de bonne foi de leur part est impossible. Pour nier que, du temps de Jésus-Christ, il y eût des possédés du démon, il faut donc refuser toute créance aux Evangiles. Pas de milieu. — Voilà pour ce qui regarde la question de savoir si les évangélistes ne se sont pas trompés de bonne foi.

1. Le sujet a déjà été traité dans l'article JÉSUS-CHRIST, §§ 325 à 333, ci-dessus, t. II, vol. 1460-1464. On nous permettra de renvoyer à ces pages qui renferment, avec d'utiles compléments, la plus récente littérature relativement aux possessions diaboliques dans l'Evangile.

1. Nous suivons l'ordre chronologique, et la concordance des deux plus grands interprètes des Evangiles, Luc de Bruges et Jansénius de Gand, qui sont ici parfaitement d'accord.

1° — Il nous suffira de rappeler sommairement les différents traits contenus dans les textes indiqués, pour montrer à l'évidence qu'il y est question de l'intervention des démons, des esprits malins, et que cette intervention est bien la possession. Ces textes, en effet, nous disent que les démons, un ou plusieurs, occupent le corps de l'homme et y habitent, comme dans une maison, qu'ils reprennent de force, si possible, quand ils en ont été chassés ; qu'ils font violence aux membres, causent différents accidents et maladies ; qu'ils parlent par la bouche du possédé, de choses dont celui-ci ne peut avoir l'idée, qu'ils reconnaissent Jésus comme le Fils de Dieu ; qu'ils demandent à ne pas être envoyés dans l'abîme, mais à pouvoir entrer dans un troupeau de porcs ; qu'ils montrent visiblement leur sortie du corps du possédé en précipitant les porcs dans les eaux, chassés par un seul mot de Jésus, ou par son seul nom. Voilà autant de signes de possession, les uns équivoques, les autres certains. Mais de plus, les évangélistes, même quand ils ne donnent pas de signes certains de possession, affirment clairement et constamment qu'il s'agit de vrais possédés, ils les appellent : *habentes daemonium*, *spiritum immundum*. Jésus interroge le démon, qui répond en donnant son nom et non pas le nom du possédé ; il menace les démons, les fait taire, les chasse et leur défend de rentrer dans le possédé délivré. Non seulement en public, mais en secret à ses disciples, il déclare que c'est bien le démon qui possède ; c'est Satan qu'il voit tomber du ciel, quand les possédés sont guéris par les apôtres ; c'est Satan qui serait divisé contre lui-même, si c'était par Béelzébub que le Sauveur chasse le démon.

Il donne à ses apôtres et à ses disciples le pouvoir sur tous les démons et la mission de chasser les esprits immondes. Les disciples et les apôtres exercent ce pouvoir ; ils se réjouissent de voir même les esprits leur être soumis; quand une fois ils ne réussissent pas, Jésus leur explique la cause de leur insuccès ; c'est qu'ils n'ont pas assez de foi, c'est que cette espèce de démon ne peut être expulsée que par l'oraison et le jeûne. Quand les Juifs l'accusent d'être démoniaque, ou de chasser les démons par Béelzébub, quoi de plus facile que de répondre : Misérables ignorants, il n'y a pas de démon, si ce n'est dans votre superstitieuse imagination. Est-ce ainsi que répond le Sauveur ? Bien au contraire : il affirme n'être pas possédé du démon, et il condamne comme coupables du péché de blasphème contre l'Esprit de Dieu, ceux qui osent lui attribuer d'avoir un esprit immonde. Il montre ensuite par des paraboles l'impossibilité de chasser le démon par le démon.

Que faut-il de plus, pour justifier notre interprétation ? Ajoutons cependant que les évangélistes distinguent expressément les démoniaques des simples malades. Dans l'énumération des bienfaits et des miracles de leur Maître, ils rapportent constamment comme deux choses différentes, la guérison des malades, et la délivrance des possédés : ceux-ci forment toujours une catégorie à part. Les apôtres reçoivent le pouvoir de chasser les démons et le pouvoir de guérir les malades. Il y a une mention distincte de l'exercice de l'un et de l'autre. Il est vrai qu'ils signalent aussi les maladies des possédés : nous avons vu précédemment que la possession n'exclut pas la maladie ; bien au contraire, le démon, qui est l'esprit malfaisant, provoque soit directement soit indirectement les maladies, surtout les maladies mentales et nerveuses, en particulier, la paralysie, l'épilepsie, le mutisme, la surdité, la cécité, etc. Mais combien de malades dans le récit évangélique sont guéris par Notre-Seigneur, chez lesquels il n'est pas question de possession, ni de démon, et, notons-le bien, des malades souffrant des mêmes maladies que celles qui, en d'autres cas, sont attribuées par les évangélistes aux possédés ! En dehors des endroits nombreux cités plus haut, où la distinction des possédés d'avec les simples malades est clairement exprimée, nous pouvons ajouter des exemples en grand nombre de paralytiques, boiteux, sourds, muets, aveugles, hydropiques, etc., à propos desquels il n'est pas question du tout de possession. (Ainsi *Matth.*, IX, 1 ; *Marc*, II, 3 ; *Luc*, V, 18 ; *Matth.*, IX, 27 ; XII, 10 ; *Marc*, III, 1 ; *Luc*, VI, 6 ; *Matth.*, XV, 30 ; *Marc*, VII, 32 ; VIII, 22 ; *Jean*, IX, 1 ; *Luc*, XIV, 1 ; XVIII, 35 ; *Marc*, X, 46 ; *Matth.*, XXVIII, 29.) Nous voyons de même les apôtres, après l'ascension de Jésus-Christ, faire un nombre considérable de guérisons, relatées dans les *Actes des Apôtres*, et où il n'est pas question de démon. Mais nous y voyons aussi, entre autres exemples, saint Paul chasser le démon d'une femme pythonisse (*Act.*, XVI, 16). Nous ne voulons pas dire que cette femme fût possédée : probablement il existait un pacte entre elle et le démon, de manière que l'intervention du démon était une espèce de magie divinatoire, plutôt qu'une possession. Enfin, nous voyons des exorcistes juifs qui voulaient chasser les démons comme saint Paul, être maltraités par le possédé, dans lequel parlait le démon (*Act.*, XIX, 13-16).

2° — Après tout ce que nous venons de dire, la seconde proposition n'a pas besoin de preuve. Où serait la bonne foi des évangélistes, s'ils ne croyaient pas à la réalité de la possession, quand ils nous la décrivent de la manière que nous venons de rappeler ? Mais, dira-t-on, l'erreur de bonne foi n'est-elle pas possible ? Les évangélistes, tout en étant persuadés de l'existence du démon et des possédés, n'ont-ils pas pris pour des possédés, tels qu'ils se les imaginaient, ceux qui n'étaient en réalité que des malades ? Ils ont pu distinguer des malades communs d'avec les possédés ; mais n'ont-ils pas confondu avec la possession, les manifestations si singulières des névroses, en particulier de l'hystérie ?

Nous répondons que toute méprise de bonne foi est impossible. Qu'il suffise de rappeler que ces mêmes apôtres qui écrivirent les Évangiles, ou qui ont fourni les documents aux évangélistes, ont reçu le pouvoir de chasser les démons, et ont exercé eux-mêmes ce pouvoir. Rappelons encore qu'ils font parler le démon par la bouche du possédé, qu'ils le voient entrer dans les pourceaux, etc. Ou bien, il y eut de leur temps de vrais possédés, ou bien les évangélistes ne méritent aucune créance, ce sont des imposteurs. Et remarquons-le bien, il ne s'agit pas d'un seul évangéliste, ni d'un seul fait, ni de faits sans publicité; mais tous les évangélistes sont d'accord, les faits sont nombreux, et se sont passés devant une foule de personnes. Les ennemis de Jésus-Christ eux-mêmes ne trouvent rien à nier, ils se contentent d'une mauvaise explication sur la manière de chasser les démons.

Les Évangiles étant authentiques, et les évangélistes de bonne foi, notre thèse, à savoir l'existence de véritables possédés, est prouvée d'une façon inéluctable.

Afin de dissiper toute ombre de difficulté, nous passerons encore en revue les objections principales des rationalistes et incrédules.

Pour être bref, nous en écouterons un seul, tristement célèbre, Ernest Renan. Il reproduit d'ailleurs les autres, et n'a pas le mérite de l'invention : c'est aux rêveurs allemands qu'il s'est adressé, surtout à Strauss, comme il le dit dans son Introduction

à la *Vie de Jésus*. Il a un autre mais bien triste mérite : celui d'avoir adapté ses blasphèmes à l'intelligence et au goût des moins savants.

Notons d'abord que Renan ne nie pas d'une façon absolue les faits racontés par les évangélistes, même quand il s'agit des miracles, et des possessions en particulier ; toute sa tactique consiste à interpréter ou plutôt à dénaturer les faits. Il a même ici un aveu qu'il faut relever : « Ce serait manquer, dit-il, à la bonne méthode historique que d'écouter trop ici nos répugnances (de rationaliste), et, pour nous soustraire aux objections qu'on pourrait être tenté d'élever contre le caractère de Jésus, de supprimer des faits qui, aux yeux de ses contemporains, furent placés sur le premier plan. (Il entend par là les miracles, et en particulier les guérisons de possédés ; pour lui, ce sont des impostures ou des illusions qui déparent Jésus.) Il serait commode de dire que ce sont là des additions de disciples bien inférieurs à leur maître... Mais les quatre narrateurs de la vie de Jésus sont unanimes pour vanter ses miracles... Nous admettrons donc sans hésiter que des actes qui seraient maintenant considérés comme des traits d'illusion ou de folie ont tenu une grande place dans la vie de Jésus. » (Ch. XVI) Nous demandons pardon à nos lecteurs de reproduire ces blasphèmes ; mais il fallait relever cet aveu pour mieux montrer qu'il ne s'agit ici que d'une question d'interprétation entre Renan et nous.

Parcourons donc brièvement les objections qu'il fait à notre manière d'interpréter.

Il commence par dire qu'une facilité étrange à croire aux démons régnait dans tous les esprits. Non seulement en Judée, mais partout on admettait la réalité de la possession. L'hystérie, l'épilepsie, les maladies mentales et nerveuses, la surdité, le mutisme étaient expliqués par la possession. L'admirable traité « de la maladie sacrée » d'Hippocrate, qui posa, quatre siècles et demi avant Jésus, les vrais principes de la médecine sur ce sujet, n'avait point banni du monde une pareille erreur. On supposait qu'il y avait des procédés pour chasser le démon. L'état d'exorciste était une profession. Il n'est pas douteux que Jésus n'ait eu la réputation de posséder les derniers secrets de cet art.

Nous répondons que la facilité de croire au démon, et la persuasion universelle de la réalité de la possession n'ont rien d'étrange, si ce n'est pour ceux qui nient *a priori* le démon. Le témoignage de l'antiquité tout entière prouve simplement que la possession était réelle, et fort fréquente de ce temps-là. Ce qui le confirme, c'est qu'Hippocrate, le père de la médecine, qui était certes connu, sinon en Judée, du moins en Grèce et à Rome, n'a pas changé la croyance universelle, qui est encore aujourd'hui aussi vive que jamais, sauf parmi certains incrédules d'Europe ; encore y en a-t-il d'autres qui joignent à l'incrédulité la superstition et le commerce avec le démon. Renan affirme sans preuve aucune que les possédés étaient des malades. Nous avons clairement *démontré* qu'un homme sérieux ne peut pas s'incliner devant cette *affirmation* gratuite, opposée aux témoignages les plus certains de l'histoire. Renan ose comparer Jésus-Christ aux exorcistes juifs. Puisqu'il ignore ou feint d'ignorer la différence essentielle entre la manière d'agir du Sauveur à l'égard des possédés, et celle des exorcistes, tels que l'Eglise en a encore, nous lui dirons : que l'exorcisme se fait suivant des rites et avec des prières déterminées par l'autorité ecclésiastique, et par des ministres désignés par elle ; c'est la voie ordinaire, qui n'a rien du miracle ; son efficacité, quoique réelle, n'est pas absolument infaillible ; Jésus-Christ, au contraire, chassait le démon infailliblement par un ordre, par sa seule volonté, et Dieu agit encore de même par ses saints ou par des personnes auxquelles il veut bien communiquer ce don, cette seconde manière est miraculeuse, elle prouve l'intervention spéciale et extraordinaire de Dieu.

Continuons. Le lecteur veut-il savoir ce que Renan fait de l'histoire des possédés de Gadara ? Voici : « Il y avait alors beaucoup de fous en Judée, sans doute par suite de la grande exaltation des esprits. Ces fous, qu'on laissait errer, comme cela a lieu encore aujourd'hui dans les mêmes régions, habitaient les grottes sépulcrales abandonnées, retraite ordinaire des vagabonds. Jésus avaient beaucoup de prise sur ces malheureux. On racontait au sujet de ces cures mille histoires singulières, où toute la crédulité du temps se donnait carrière. » Voilà ce qui s'appelle critique historique et interprétation !

Pour l'honneur du bon sens humain, nous eussions préféré voir nier les faits, plutôt que de les entendre interpréter d'une façon aussi puérile. Aussi tout homme sérieux trouvera que Renan ne mérite pas ici d'être réfuté.

Mais ce n'est pas tout : « Ici encore, continue-t-il, il ne faut pas s'exagérer les difficultés. Les désordres, qu'on expliquait par des possessions, étaient souvent fort légers. De nos jours, en Syrie, on regarde comme fous ou possédés du démon (ces deux idées n'en font qu'une, *medjnoun*), des gens qui ont seulement quelque bizarrerie. Une douce parole suffit souvent dans ce cas pour chasser le démon. Tels étaient sans doute les moyens employés par Jésus. Qui sait si sa célébrité, comme exorciste, ne se répandit pas presque à son insu ? »

Renan a donc senti lui-même le ridicule de son interprétation ; mais comment se tire-t-il de la difficulté ? Par une autre niaiserie. Il ne faut pas exagérer ; *souvent* ce n'étaient pas des fous ; aujourd'hui encore là-bas, les possédés ou fous (c'est la même chose) sont des gens qui ont quelque bizarrerie. Et de peur que le lecteur ne comprenne pas très bien, il ajoute en note qu'avoir un démon, δαιμονᾶν, a, dans l'antiquité, le sens d'être fou, c'est-à-dire souvent d'être bizarre. Pourquoi donc a-t-il commencé par dire que tout le monde croyait au démon, et à la possession ? qu'on attribuait au démon toute espèce de maladies, surtout les maladies mentales et nerveuses ?

De plus, aujourd'hui même que les possédés sont plus rares, le verbe δαιμονᾶν a-t-il changé de signification ? est-il vrai que, dans n'importe quel temps et quel pays du monde, avoir un démon, être possédé, signifie être fou, et que « *daemonium habes* » doit se traduire par : Tu es fou ? Quand on a quelque prétention d'être philologue, on devrait avoir honte d'oser affirmer pareille absurdité. Autre chose est traduire, autre chose interpréter : or, non seulement pareille traduction n'en serait pas une, mais une semblable interprétation doit être exclue, comme nous l'avons démontré. Autre chose est la signification des mots, autre chose un sens déduit par métaphore de cette signification. Ainsi nous disons : cet homme est un tigre. La signification du mot « tigre » est-elle pour cela autre chose que la bête féroce désignée par ce mot ? Et si je dis de quelqu'un : « Il a le diable au corps », est-ce que pour cela : avoir le diable au corps signifie toujours être fou ? Ce seront donc les circonstances dans lesquelles je parle, qui devront indiquer que j'emploie l'expression dans un sens métaphorique. Dans les récits évangéliques, la métaphore est exclue d'une façon trop évidente et de trop de manières, pour y insister encore.

Remarquons enfin cette manière de broder sur la trame de l'histoire, peu digne d'un savant : suffit *souvent*, tels étaient *sans doute*, *qui sait*, *presque à son insu!*

Voilà tout ce que les rationalistes ont pu trouver contre les possessions démoniaques racontées dans les Evangiles, et en usant de toutes les ressources que la haine et des connaissances variées ont pu leur fournir.

Notre premier argument, en faveur de la possession diabolique, argument tiré des récits évangéliques, reste debout.

II. *Les saints Pères.* — Les saints Pères nous fournissent, comme les Evangiles, un argument apodictique en faveur de la réalité de la possession diabolique; ils confirment d'une manière éclatante la vérité de l'histoire sacrée, en nous montrant dans les premiers siècles de l'Eglise de nombreux faits de possession, semblables à ceux qui se trouvent rapportés dans les Livres saints. Nous voyons ainsi s'accomplir en même temps et les paroles de Jésus-Christ : *Nunc princeps hujus mundi ejicietur foras* (*Jean*, XII, 31), et sa promesse faite aux Apôtres et aux fidèles : *In nomine meo daemonia ejicient* (*Marc*, XVI, 17).

Les Pères des premiers siècles sont si unanimes à témoigner des faits de possession, et de l'efficacité de l'invocation du nom de Jésus pour chasser les démons des corps des possédés, qu'il faudrait plutôt les citer tous, que de rapporter seulement le témoignage de quelques-uns d'entre eux. Nous serons forcés de donner simplement leurs noms, en signalant quelques passages plus importants de leurs ouvrages. Nous résumerons ensuite leur doctrine, avec quelques remarques propres à faire ressortir tout le poids de notre argument; et à cette occasion nous reproduirons quelques textes *in extenso*. — Parmi les Pères et les écrivains ecclésiastiques qui affirment la réalité des possessions diaboliques de leur temps, nous pouvons citer :

Saint JUSTIN, II *Ap.*, VI, *P. G.*, VI, 453 B : *Dial. cum Tryphone*, LXXXV, *P. G.*, VI, 675 C. — Saint THÉOPHILE D'ANTIOCHE, II, VIII, *P. G.*, VI, 1061 B. — Saint IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, II, XXXIV, 4, *P. G.*, VII, 829 A. — MINUCIUS FELIX, *Octavius*, XXVII, *P. L.*, III, 323-327. — TERTULLIEN, *Apol.*, XXIII, *P. L.*, I, 415 et sqq ; XXXVII ; XLIII ; ib., pp. 463,495 ; *De corona militis*, XI, *P. L.*, II, 92 A ; *De anima*, LVII, *P. L.*, II, 748 ; *Ad Scapulam*, II. IV, *P. L.*, I, 700. 703. Cf. A. D'ALÈS, *Théologie de Tertullien*, p. 158-161, Paris, 1905. — *Actes de Pierre*, XI. XII, ed. Vouaux, p. 298-308. Paris, 1922. — PSEUDO-CLÉMENT, *Recogn.*, IV, XX, *P. G.*, I. 1323 A. — ORIGÈNE, *Adv. Cels.*, I, II-III, *P. G.*, XI, 656. 657 ; VII, III, 1424. — Saint CYPRIEN, *Ad Demetrianum*, XV, *P. L.*, IV, 555 ; *Ep.*, LXXVI, 15 (*Ad Magnum*), *P. L.*, III, 1550 B. Cf. A. D'ALÈS, *Théologie de saint Cyprien*, p. 18. 19, Paris, 1922. — *Quod idola dii non sint*, VII, *P. L.*, IV, 574. — ARNOBE, *Adv. Gentes*, I, XLVI, *P. L.*, V, 777. 778. — LACTANCE, *Divinae Institutiones*, II, XVI ; IV, XXVII ; V, XXII-XXIII, *P. L.*, VI, 334. 534. 623. 624. 629 ; *De morte persec.*, X, *P. L.*, VII, 210. 211. — FIRMICUS MATERNUS, *De error. profan. relig.*, XIV, *P. L.*, XII, 1013. 1014. — EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Contra Hieroclem*, IV, *P. G.*, XXII, 801 C ; *H. E.*, V, VII, *P. G.*, XX, 448. — Saint ATHANASE, *De Incarnatione Verbi Dei*, XLVIII, *P. G.*, XXV, 181. — Saint CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catech.*, X, 19, IV, 13, *P. G.*, XXXIII, 688 C ; 472 B. — Saint HILAIRE, *De Trinitate*, XI. III, *P. L.*, X, 401 B : *In Constantium*, VIII, *P. L.*, X, 584 B ; *In Ps.*, LXIV, 7, 4. 10, *P. L.*, IX, 419 B — Saint AMBROISE, *Ep.*, XXII, 9. 16. 21, *P. L.*, XVI, 1022 A ; 1024 A B ; 1025 C ; *De obitu Theodosii*, X, *P. L.*, XVI, 1390 A. — Saint GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Carm.*, II, II, VII, 81, *P. G.*, XXXVII, 1557. — Saint JÉRÔME, *Adv. Vigilantium*, X, *P. L.*, XXIII, 348 C ; *Ep.*, XXII, 6, *Ad Eustochium*, *P. L.*, XXII, 398. — Saint ZÉNON DE VÉRONE, *Tract.*, I. I, XVI, 3, *P. L.*, XI, 374. — Saint JEAN CHRYSOSTOME, *Laudatio S. martyris Iuliani*, 2, *P. G.*, L, 669 ; *Hom. de futurorum deliciis*, 2, *P. G.*, LI, 348 ; *In Mat.*, *Hom.*, XXVIII, 2. 3, *P. G.*, LVII, 353. 354. — Saint AUGUSTIN, *Ep.*, LXXVIII, 3, *P. L.*, XXXIII, 269 ; *De Gen. ad litt.*, XI, XXVIII, 35 ; XII, XIII, 28 ; XVII, 35, *P. L.*, XXXIV, 444. 464. 468. — FAUSTIN et MARCELLIN, *Libellus precum ad imperatores*, VII, *P. L.* XIII, 88 B. — Saint PAULIN DE NOLE, *Carm.*, XIV, *De S. Felice*, *P. L.*, LXI, 465 ; XXVII, ib., 609. — SULPICE SÉVÈRE, *Dial.*, III, 6, *P. L.*, XX, 215. — ENÉE DE GAZA, *Dialogue*, *P. G.*, LXXXV. — Saint GREGOIRE LE GRAND, *Hom. in Evang.*, XXXII, 6, *P. L.*, LXXVI, 1237 C.

Pour comprendre tout la force de notre argument, il faut bien constater d'abord ce que les saints Pères attestent réellement, et ensuite considérer toutes les circonstances de ce témoignage solennel et unanime.

Ce que les saints Pères affirment incontestablement, c'est la réalité de la possession proprement dite et l'efficacité de l'invocation du nom de Jésus, parmi les premiers chrétiens, pour chasser les démons des corps qu'ils occupaient, pour forcer ces esprits à confesser ce qu'ils étaient, et à rendre malgré eux témoignage au Christ devant les païens, pour faire taire les devins, et réduire à l'impuissance la magie et toutes les opérations du démon.

C'est ce que nous disent très clairement, en particulier, THÉOPHILE D'ANTIOCHE et ARNOBE (*ll. cit.*). L'éloquent disciple de ce dernier, Lactance, le grand apologiste du IV[e] siècle, écrit pour ne citer que ces seules paroles, *Div. Inst.*, II, XVI : « Les démons craignent les justes, c'est-à-dire les adorateurs de Dieu, et adjurés en son nom ils sortent des corps des possédés; flagellés comme avec des verges par ces paroles des chrétiens, non seulement ils confessent qu'ils sont démons, mais ils déclinent leurs noms, ces noms adorés dans les temples, et la plupart du temps ils le font devant leurs propres adorateurs, non pas, certes, en mépris de leur religion et de leur honneur, mais parce qu'ils ne sauraient mentir ni à Dieu, par qui ils sont adjurés, ni aux justes, dont la parole les tourmente et les contraint. » Nous pouvons ajouter, dans le même sens, un autre apologiste du IV[e] siècle, FIRMICUS MATERNUS, comme aussi saint HILAIRE (*ll. cit.*).

Mais, dira-t-on, les Pères furent trop crédules, et ils rapportent simplement des rumeurs vagues et incertaines; de plus, c'est leur imagination ou le préjugé superstitieux qui leur fit confondre une terrible et singulière maladie, avec une prétendue opération d'esprits malfaisants.

Nous répondons que l'une et l'autre objection supposent, chez ceux qui les font, une ignorance grossière, non seulement du caractère et de la haute sagesse des Pères de l'Eglise, mais aussi du contenu de leurs écrits.

Et d'abord, il ne s'agit pas de rumeurs vagues, rapportées par les saints Pères, mais bien de faits qu'ils ont vus de leurs propres yeux, qui se sont passés en leur présence, dont ils ont eu l'expérience personnelle. Saint GRÉGOIRE DE NAZIANZE (*l. c.*), pour prouver qu'il n'y a rien d'étonnant si Jésus-Christ a chassé les démons, dit : « Car moi-même, partie ou membre du Christ, souvent en prononçant seulement son nom vénérable, j'ai mis en fuite le démon, rageant, gémissant, proclamant la vertu du Tout-Puissant. » EUSÈBE DE CÉSARÉE invoque aussi sa propre expérience contre Hiéroclès, gouverneur de la Bithynie : *Prout ipsa edocti experientia sumus.* De même TERTULLIEN, contre Scapula, gouverneur de l'Afrique : *Sicut plurimis notum est.*

Il ne s'agit pas de quelques faits obscurs, mais de faits *publics*, au sujet desquels l'erreur était difficile, l'espoir de tromper impossible. Ces faits se passaient au vu et au su de tout le monde, devant les gentils et les ennemis acharnés du nom chrétien. Ecoutons saint JUSTIN, au nom de tous, II *Ap.*, VI :

« Vous pouvez comprendre ce que je dis, par les faits mêmes qui se produisent devant vos yeux. En effet, un grand nombre d'hommes, saisis par le démon, dans le monde entier et ici dans votre ville même, que d'autres adjurateurs et enchanteurs ou sorciers n'ont pu guérir, beaucoup des nôtres, je veux dire des chrétiens, les ont adjurés par le nom de Jésus-Christ, crucifié sous Ponce-Pilate, et les ont guéris, et les guérissent encore maintenant, désarmant et chassant les démons qui les possèdent. »

Il ne s'agit pas d'un fait isolé, mais de faits nombreux souvent répétés, et pour ainsi dire *quotidiens*. C'est ce que montrent les Pères déjà cités. Pour ne pas multiplier les textes, il suffira d'ajouter Tertullien, ne craignant pas de dire aux païens, que les chrétiens, s'ils voulaient se venger, n'auraient qu'à cesser de chasser les démons, et qu'à leur laisser le champ libre pour tourmenter les ennemis du nom chrétien. Ce langage est probablement hyperbolique; mais si les possessions et autres manifestations des démons n'avaient pas été fort fréquentes, l'apologiste, en parlant ainsi, se serait évidemment exposé à la risée des gentils.

De plus, s'il y avait eu illusion chez les saints Pères, et si la réalité de la possession ou de toute autre intervention diabolique avait pu souffrir un doute, comment expliquer leur confiance à en appeler au pouvoir du nom de Jésus-Christ sur le démon, vis-à-vis des païens, parmi lesquels se trouvaient précisément les possédés? Dira-t-on qu'il y eut constamment collusion entre les païens possédés et les chrétiens, pour favoriser les progrès du christianisme? Dira-t-on que les païens, eux aussi, aussi bien les possédés que les autres, prenaient pour un démon la maladie naturelle dont ils souffraient, alors que le nom de Jésus et le signe de la croix, qu'ils avaient l'un et l'autre en horreur, font écumer de rage le possédé, ou plutôt le démon, lui font dire qui il est, qu'il est tourmenté et qu'il devra abandonner sa proie; alors qu'une seule parole, un signe suffit à délivrer des malheureux, depuis longtemps vexés de toutes manières? Objectera-t-on la confiance du païen, sa commotion morale? Comment expliquer encore qu'un grand nombre d'infidèles se convertissent au christianisme, à la vue du pouvoir qu'exerçaient les chrétiens sur le démon?

Or, les Pères ont une confiance illimitée dans l'argument qu'ils tirent du pouvoir des fidèles de délivrer les possédés par le seul nom de Jésus-Christ; et d'autre part, les païens se sont convertis en grand nombre à la vue de ces prodiges. Pour voir avec quelle hardiesse les saints Pères provoquent les païens sur ce point, qu'on lise saint Cyprien, *Ad Demetrianum*, xv; saint Athanase, Minucius Félix, *ll. cit.*; saint Cyrille de Jérusalem, *Catech.*, iv, 13; saint Chrysostome, *l. cit.*; saint Jérôme, *Adv. Vigil.*, x; saint Ambroise, *Ep.*, xxii, 16. Nous ne voulons rapporter que les paroles de Tertullien, qui font ressortir en même temps, la force probante de l'argument. Voici comment il s'adresse aux magistrats de l'empire, *Ap.*, xxiii sqq. : « Que l'on amène ici, devant vos tribunaux, quelqu'un que l'on ait constaté être possédé du démon. Sur l'ordre de parler, donné par n'importe quel chrétien, cet esprit s'avouera être en réalité un démon, aussi bien qu'ailleurs il se vante faussement d'être Dieu. Que l'on amène de même quelqu'un que l'on prétend être sous l'influence divine... et s'il ne s'avoue pas être un démon, n'osant mentir à un chrétien, eh bien! versez le sang de ce chrétien imposteur. Quoi de plus manifeste? Quoi de plus sûr que cette épreuve?... Quant à attribuer pareilles choses à la magie et à la supercherie, vous le ferez, si vos yeux et vos oreilles le permettent. » Ensuite il démontre, comme conséquence, le néant des dieux païens : « Ces démons, ajoute-t-il, sont vos divinités, et ils avouent n'être pas des dieux; par là il vous est facile de connaître qui est le vrai Dieu; s'il est unique et si c'est le Dieu des chrétiens. Car tout notre pouvoir sur les démons, qui sont vos divinités, nous vient du Christ; c'est Jésus-Christ qu'ils craignent en Dieu, et Dieu en Jésus-Christ, et voilà comment ils sont soumis aux serviteurs de Dieu et du Christ. C'est ainsi qu'ils sortent des corps sur notre commandement malgré eux, se plaignant, et rougissant en votre présence. » « Croyez-les, dit-il encore, quand ils disent vrai d'eux-mêmes, vous qui croyez à leurs mensonges. Personne ne ment pour sa honte, mais pour son honneur. Ils méritent créance quand ils font un aveu contre eux-mêmes, plutôt que quand ils nient en leur propre faveur. »

C'est encore Tertullien qui atteste les conversions ainsi opérées, en quelque sorte, par le démon lui-même : « *Testimonia deorum vestrorum christianos facere consueverunt.* » Ajoutons ici saint Irénée, dont Eusèbe rapporte les paroles dans son *Histoire Ecclésiastique* (V, vii) : « *Alii* (*discipuli Christi*) *daemones excludunt firmissime et vere ut etiam saepissime credant ipsi qui emundati sunt a nequissimis spiritibus et sint in Ecclesia.* » Lactance donne comme une des causes des progrès du christianisme, celle-ci (*Div. Instt.*, V, xxiii, fin) : « *Ne haec quidem levis causa est, quod immundi daemonum spiritus accepta licentia multorum se corporibus immergunt quibus postea ejectis, omnes qui resanati fuerint adhaereant religioni, cujus potentiam senserunt.* »

L'on pourrait nous demander enfin un fait décrit par les Pères, un détail précis qui détermine davantage le caractère réel de la possession, un signe incontestable d'une intervention préternaturelle. Pour ne pas parler des confessions du démon, faites par la bouche des païens possédés, et dont ceux-ci étaient incapables, ainsi que de plusieurs autres signes, que nous pourrions relever dans les écrits des Pères, déjà cités, nous pouvons mentionner ici saint Paulin, qui, dans la vie de saint Félix de Nole, atteste *avoir vu* un possédé marcher contre la voûte d'une église, la tête en bas, sans que ses habits fussent dérangés; il ajoute que cet homme fut guéri au tombeau de saint Félix.

« J'ai vu, dit Sulpice Sévère (*l.c.*), un possédé élevé en l'air, les bras étendus, à l'approche des reliques de saint Martin. »

Résumons. Nous avons produit des *témoins nombreux, de plusieurs siècles, de toute nation et de tout pays*, de l'Asie Mineure, de la Palestine, de l'Egypte, de l'Afrique septentrionale, des Gaules, de l'Italie, etc. De plus, ce ne sont pas des témoins quelconques, mais des hommes *les plus distingués* de leur époque et de leur pays, par la science, le caractère, la probité, et par conséquent, d'une *autorité exceptionnelle*. Et que sont-ils venus nous témoigner? Un *fait qu'ils ont constaté eux-mêmes*, un fait *public et souvent répété*. Et comment nous l'affirment-ils? Avec une *assurance* qui déroute tout soupçon de fraude ou d'erreur. Devant qui donnent-ils ce témoignage? *Devant leurs ennemis acharnés*, qui étaient souverainement intéressés à contrôler la vérité des faits, à relever l'erreur ou le mensonge, à signaler jusqu'au moindre doute, s'il y avait eu lieu. Et enfin quel fut *l'effet, le succès de leur témoignage* public et solennel? Ce fut l'effet ordinaire de la révélation de la vérité: ils fermèrent la bouche aux païens, et couvrirent de honte leurs persécuteurs; ils furent victorieux des ennemis de la lumière, et la multitude des croyants s'accrut d'une manière étonnante.

Toutes ces considérations faites, est-il possible,

je ne dirai pas de nier la réalité historique de la possession démoniaque, mais d'en douter un instant? Non, à moins d'avoir perdu le bon sens, et de fouler aux pieds toutes les règles de la saine critique. Nous n'hésitons pas à le dire, s'il est permis de rejeter ce témoignage des Pères de l'Eglise, il est permis de rejeter tous les faits non seulement de l'histoire ecclésiastique, mais aussi de l'histoire profane.

III. *Témoignages des Missionnaires.* — Nous en venons maintenant à la troisième classe de témoignages que nous avons annoncée, à ceux que nous fournissent les missionnaires. La valeur de ces témoignages est incontestable. Il s'agit de témoins *oculaires,* de gens *instruits,* prévenus *contre la superstition,* et qui font profession de la combattre; nous en verrons même qui, en arrivant dans ces contrées infidèles, sont forcés de reconnaître qu'ils avaient été par trop incrédules au sujet des manifestations diaboliques. Leur *bonne foi* ne saurait être suspecte: ce sont des hommes d'une vertu héroïque, qui ont renoncé à tout en ce monde, se sont exposés à tous les dangers, sans attendre aucune récompense ici-bas, et dont plusieurs ont versé leur sang pour le salut de leur prochain. Du reste, nos adversaires eux-mêmes rendent en ce point hommage au caractère et à la parfaite sincérité des missionnaires.

Cela dit, nous transcrivons quelques récits.

Voici ce qu'écrit le P. Fouquet, S. J., missionnaire en Chine. Sa lettre est datée de Nan-Tchang-fou, capitale de la Province de Kiamsi, le 26 novembre 1702: « Dieu, dont les bontés sont infinies, fait ici de temps en temps des coups surprenants, pour amener les infidèles à la connaissance de la vérité; et quoique je sois en garde contre une crédulité trop facile, j'avoue qu'en certains cas, je ne peux m'empêcher de croire. En voici un, arrivé depuis quelques mois, dont le P. de Chavagnac m'écrit lui-même les circonstances qu'il a pris soin de vérifier.

« Dans un village voisin de la ville de Fou-tcheou, une jeune femme de dix-sept à dix-huit ans, fut attaquée d'une maladie si extraordinaire, que personne n'y connaissait rien. Elle se portait bien quant au corps, buvant et mangeant avec appétit, vaquant aux affaires de la maison, et agissant à son ordinaire. Mais à l'heure qu'on y pensait le moins, elle se trouvait saisie d'un violent accès de fureur, pendant lequel elle parlait de choses éloignées et absentes, comme si elles eussent été présentes, et qu'elle les eût vues de ses yeux. Elle dit dans un de ces accès, qu'un homme qui était à la campagne, arriverait bientôt, et qu'il lui parlerait de la religion chrétienne. Une autre fois, elle dit que deux catéchistes viendraient à un certain jour qu'elle marqua, et qu'ils jetteraient je ne sais quelle eau sur elle et par toute sa maison. Elle fit en même temps des signes de croix, et commença à contrefaire ceux qui aspergent le peuple d'eau bénite. Un des assistants lui ayant demandé pourquoi elle paraissait inquiète sur cette eau et sur ces signes de croix, *C'est,* répondit-elle, *que je les crains comme la mort.* »

Le même P. Fouquet témoigne ensuite que les infestations des démons sont assez ordinaires en Chine, comme généralement dans tous les pays où Jésus-Christ n'est point connu.

Son témoignage est confirmé dans un « Mémoire sur l'état des missions de la Chine, présenté en latin, à Rome, au R. P. général de la Compagnie de Jésus, l'an 1703, par le P. François Noël, de la même Compagnie, et depuis traduit en français ». Ce mémoire ajoute que les néophytes se délivrent aisément du démon, par le signe de la croix, et par l'eau bénite. Les missionnaires de l'Hindoustan parlent de même. Ainsi le P. Pierre Martin, dans sa lettre datée d'Aour, dans le royaume de Maduré, le 11 décembre 1700; le P. Bouchet, missionnaire dans le royaume de Marava; le P. Calmette, dans ses lettres datées de Vencatiguiry, dans le royaume de Carnates, du 24 janvier 1733, et de Ballapourain, du 17 septembre 1735, où il rapporte en outre plusieurs exemples de possédés. On peut lire ces documents et une infinité d'autres dans le recueil des *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères,* etc.; on en trouvera d'autres dans les *Annales de la Propagation de la Foi,* qui font suite aux « Lettres édifiantes », et dans les *Missions catholiques.* Veut-on des témoignages contemporains, qu'on lise dans les « Annales de la Propagation de la Foi », entre autres, la lettre de Mgr Delaplace, vicaire apostolique du Pé-tché-ly septentrional, écrite de Péking, le 18 octobre 1876, et celles de Mgr Bruguière, évêque de Capse, datée de Bang-kok, 1829.

Nous finirons par un fait détaillé de possession, que nous empruntons à une lettre adressée au célèbre Dr Winslow, en 1738, par le P. Lacour, missionnaire en Cochinchine. Le Dr Calmeil en reproduit aussi le texte dans son ouvrage *De la Folie* (t. II, p. 417 et suiv.) et tout en donnant du fait raconté une explication naturaliste, vraiment stupéfiante, il rend hommage à la parfaite sincérité du missionnaire, et considère le récit comme d'une autorité irréfragable.

« L'an 1733, environ, au mois de mai ou de juin, dit le P. Lacour, étant dans la province de Cham, royaume de Cochinchine, dans l'église d'un bourg qu'on nomme Chéta, distant d'une demi-lieue environ de la capitale de la Province, on m'amena un jeune homme de 18 à 19 ans, chrétien... Ses parents me dirent qu'il était possédé du démon... Un peu incrédule, je pourrais même dire à ma confusion, trop pour lors, à cause de mon peu d'expérience dans ces sortes de choses, dont je n'avais jamais eu d'exemple, et dont néanmoins j'entendais souvent parler aux chrétiens, je les questionnai pour savoir s'il n'y aurait pas de simplicité ou de malice dans le fait. » Ici vient le récit des parents, dont voici la substance. Le jeune homme, après avoir fait une communion indigne, avait disparu du village, s'était retiré dans les montagnes, et ne s'appelait plus que le traître Judas...

« Sur cet exposé et après quelques difficultés, reprend le missionnaire, je me transportai dans l'hôpital où était le jeune homme, bien résolu de ne rien croire à moins que je ne visse des marques au-dessus de la nature, et, au premier abord, je l'interrogeai en latin, dont je savais qu'il ne pouvait avoir aucune teinture. Etendu qu'il était à terre, bavant extraordinairement et s'agitant avec force, il se leva aussitôt sur son séant et me répondit très distinctement : *Ego nescio loqui latine.* Ma surprise fut si grande que, tout troublé, je me retirai épouvanté, sans avoir le courage de l'interroger davantage.

« ... Toutefois, quelques jours après, je recommençai par de nouveaux commandements probatoires, observant toujours de lui parler latin, que le jeune homme ignorait; et, entre autres, ayant commandé au démon de le jeter par terre sur-le-champ, je fus obéi dans le moment ; mais il le renversa avec une si grande violence, tous ses membres tendus et raides comme une barre, qu'on aurait cru, par le bruit, que c'était plutôt une poutre qu'un homme qui tombait... Lassé, fatigué de sa longue résistance, je pris la résolution de faire un dernier effort ; ce fut d'imiter l'exemple de Mgr l'évêque de Tilopolis en semblable occasion. Je m'avisai donc, dans un exorcisme, de commander au démon en latin de le transporter au plancher de l'église, les pieds les premiers et la tête en bas. Aussitôt son corps devint raide, et

comme s'il eût été impotent de tous ses membres, il fut traîné du milieu de l'église à une colonne, et là, les pieds joints, le dos collé à la colonne, sans s'aider de ses mains, il fut transporté en un clin d'œil au plancher, comme un poids qui serait attiré d'en haut avec vitesse sans qu'il parût qu'il agit. Suspendu au plancher, les pieds collés et la tête en bas, je fis avouer au démon, comme je me l'étais proposé pour le confondre, l'humilier et l'obliger à quitter prise, la fausseté de la religion païenne. Je lui fis confesser qu'il était un trompeur, et en même temps je l'obligeai d'avouer la sainteté de notre religion. Je le tins plus d'une demi-heure en l'air, et n'ayant pas eu assez de constance pour l'y tenir plus longtemps, tant j'étais effrayé moi-même de ce que je voyais, je lui ordonnai de le rendre à mes pieds sans lui faire du mal... Il me le rejeta sur-le champ comme un paquet de linge sale sans l'incommoder, et depuis ce jour-là mon énergumène, quoique pas entièrement délivré, fut beaucoup soulagé, et chaque jour ses vexations diminuaient, mais surtout lorsque j'étais à la maison ; il paraissait si raisonnable qu'on l'aurait cru entièrement libre... Il resta l'espace de cinq mois environ dans mon église, et au bout de ce temps il se trouva enfin délivré, et c'est aujourd'hui le meilleur chrétien peut-être qu'il y ait à la Cochinchine. »

Ce récit se passe absolument de commentaires. Une simple remarque pourrait peut-être trouver place ici, pour expliquer une différence du cas présent avec la plupart des exemples donnés précédemment. Là le démon est presque toujours chassé immédiatement, par un chrétien quelconque, au moyen d'un simple objet bénit ou par l'eau bénite. Ici il résiste pendant des mois à l'exorciste lui-même, au missionnaire. Observons donc d'abord, que l'ordinaire n'est pas une règle sans exception; ensuite, que l'énergumène ici est un chrétien, que Dieu semble avoir puni pour son crime, et à qui il laisse expier son sacrilège, peut-être aussi pour l'exemple des autres ; enfin que l'exorcisme est un moyen efficace, mais non infaillible, et que la délivrance peut dépendre de plusieurs causes, comme le faisaient déjà remarquer les Pères de l'Eglise ; ainsi Minutius Félix (*Octav.*, XXVII), et après lui saint Cyprien (*Quod idola dii non sint*, VII), nous disent : *Et vel exiliunt statim* (*daemonia*), *vel evanescunt gradatim, prout fides patientis adjuvat aut gratia curantis inspirat.* Il est d'ailleurs beaucoup d'exemples où le démon résista longtemps, même aux saints. Cf. *Acta sanctorum*, variis locis, v. g. tom. VI Maii, p. 491, n. 100, cum nota (o).

Si nous croyons le récit du P. Lacour, assez éloquent par lui-même, nous ne pouvons cependant nous empêcher de citer l'explication du Dr CALMEIL, d'autant plus qu'elle est très brève et fort simple, et qu'à son tour elle nous dispense de commentaires. La voici :

« On doit savoir gré au frère Delacourt, de n'avoir pas gardé le silence sur ce prétendu fait de possession, car ce missionnaire a décrit à son insu les phénomènes de la monomanie religieuse; et il est clair pour tout le monde aujourd'hui qu'il n'a exorcisé qu'un homme atteint de délire...! »

Tant il est vrai qu'il n'y a pas de pire aveugle que celui qui ne veut pas voir. Il en est de même des miracles; ils ne sauraient convertir ceux qui ne veulent pas être convertis ; et rien d'étonnant si Dieu ne les fait pas inutilement devant des hommes de mauvaise foi et de mauvaise volonté.

Nous voudrions cependant voir un homme comme M. Charcot faire une excursion scientifique avec les missionnaires, au lieu de visiter les musées de peinture (*Des Démoniaques dans l'art*), d'où il semble n'avoir rien rapporté qui puisse tourner au profit de la science.

IV. *Quelques exemples de possession dans les pays chrétiens.* — Malgré la rareté relative des interventions manifestes du démon dans les pays chrétiens, nous n'avons encore ici que l'embarras du choix. Il faut cependant tenir compte de la différence des temps ; car, même dans les pays chrétiens, il y a des raisons pour le démon d'intervenir d'une manière manifeste plutôt à une époque, et dans telles circonstances, qu'à un autre temps et dans des circonstances différentes. Nous renvoyons de nouveau le lecteur aux observations préliminaires à notre démonstration de la réalité historique de la possession.

Nous pourrions produire ici des faits nombreux en consultant seulement les *Acta Sanctorum* des Bollandistes ; nous nous bornerons à deux extraits, en priant le lecteur, désireux de s'instruire davantage, de recourir lui-même à cette vaste collection de documents. Il suffit de consulter la table placée à la fin de chaque volume, *Index realis et moralis*, aux mots *daemon*, *energumenus*, etc. Si MM. Charcot et Richer avaient consulté les *Acta Sanctorum*, ils y auraient trouvé beaucoup de renseignements historiques et autres, qui leur auraient fait éviter bien des erreurs.

Nous avons, en outre, des témoins, même non catholiques, et dont la parole ne saurait être suspecte. Ainsi FERNEL, médecin de Henri II, et AMBROISE PARÉ, protestants, font mention d'un possédé qui parlait grec et latin, sans avoir jamais appris ces deux langues. Le savant CUDWORTH, dont les opinions sur la religion sont fort incertaines, allègue plusieurs exemples dans son *Système intellectuel* (c. V, §82).

Un autre exemple, où nous trouvons réunis presque tous les signes de possession, et aussi les plus certains, nous est rapporté par un témoin oculaire, d'une autorité incontestable. C'est Ed. CORSINI, religieux des Ecoles-Pies, 1702-1765, homme d'initiative en fait de sciences, et d'une vaste érudition.

Voici comment il termine un long traité sur la possession (*Instit. Philosoph.*, t. IV, Disp. II, metaphys., c. I, n. 3) : « On ne peut donc pas nier qu'on ne trouve quelques obsédés et énergumènes, etc.; ou si par hasard il était permis à quelqu'un de le nier, cela ne m'est certes pas permis à moi ; j'ai vu tout récemment une femme, qui non seulement se tordait dans les plus étranges agitations du corps, mais qui révélait les secrets d'autrui, sur lesquels elle était interrogée, qui éteignait, sur un ordre reçu, des chandelles allumées très distantes, et les rallumait à un autre commandement, qui, ne sachant que sa langue maternelle, répondait en latin et en français, d'une manière claire, congrue, nette et distincte, qui enfin, ne sachant aucunement lire ni écrire, traçait douze espèces de caractères, comme les auraient formés douze écrivains ; par ces caractères elle exprimait les noms des différents esprits dont elle s'était déjà dite possédée, ainsi que leur puissance, leur nombre, les conditions de leur sortie, ou les pactes, et autres choses semblables. »

Le différend entre les rationalistes et nous ne porte pas sur les signes corporels Qu'on gratifie la femme en question de n'importe quelle maladie nerveuse, qu'on attribue ses contorsions à l'hystérie la mieux caractérisée, qu'on lui donne l'attaque démoniaque décrite par M. Charcot, nous concédons tout, d'autant plus que la possession n'exclut pas la maladie, surtout les névroses, bien au contraire. Mais qu'on nous explique les phénomènes intellectuels décrits, et cette action à distance, sans agent naturel, Je dis: qu'on nous *explique* ces manifestations-là,

mais qu'on ne nous paie pas de mots, tels que *suggestion, clairvoyance, double vue, action à distance,* qui n'expliquent rien ; qu'on ne vienne pas non plus objecter une vague analogie avec des faits, étranges il est vrai, mais explicables naturellement, tels qu'on en observe dans le somnambulisme artificiel. Il s'agit ici de faits bien précis, et nous demandons une explication nette et précise. Non, pour tout homme sérieux et loyal, il n'y a pas de milieu ; ou bien il faut attribuer ces manifestations opposées aux lois de la nature et ces phénomènes de l'ordre spirituel à un agent préternaturel, à un agent intellectuel, en dehors du possédé et du monde visible, ou bien il faut nier catégoriquement le fait. Mais, si l'on est de bonne foi, on ne peut pas nier des faits historiques aussi bien constatés, et par conséquent l'on doit admettre notre explication ou avouer du moins son impuissance.

Voici maintenant deux exemples de possédés délivrés par les Saints. MM. Charcot et Richer mentionnent une fresque d'André del Sarte représentant saint Philippe de Néri délivrant une possédée. Nous avons signalé ailleurs, à ce propos, une distraction historique des auteurs ; c'est sans doute saint Philippe Bénizi qu'il faut lire. Cependant nous pouvons donner des exemples de possédés délivrés par saint Philippe de Néri : nous le faisons d'autant plus volontiers que ce saint, comme tous les autres du reste, n'était pas intéressé du tout à trouver partout des possédés; ses biographes nous rapportent spécialement de lui, qu'il n'aimait pas exorciser, qu'il disait qu'on devrait être bien sur ses gardes en cette matière, qu'il examinait de près les prétendus énergumènes et rapportait souvent leur mal à des causes naturelles et morbides, telles que la mélancolie, l'affaiblissement du cerveau, et chez les femmes à une imagination surexcitée, à une affection de l'utérus, ou bien à d'autres infirmités du corps ou de l'esprit; souvent aussi il attribuait le mal à la supercherie et à la malice des femmes. Ce sont à peu près les paroles même de ses biographes. (*Acta Sanctorum Maii*, tom. VI, p. 491, n. 100, et p. 609)

Parmi plusieurs guérisons de démoniaques, plutôt opérées par miracle que par les exorcismes, et qui sont rapportées, nous ne signalerons que le cas d'une femme noble, nommée Catherine. Celle-ci, n'ayant pas fait d'études, parlait le latin et le grec à merveille, comme un humaniste ; et quatre hommes des plus robustes avaient peine à la lever et à la retenir. Saint Philippe la battit d'abord avec des chaînettes, et pendant ce temps le démon criait : « Frappe, frappe toujours, et tue », et la possédée était comme clouée au sol et immobile comme une statue de marbre. Chaque fois que le saint donnait ordre de l'amener, elle pressentait la chose, même à longue distance, et disait: Voilà que ce prêtre m'appelle. Et ensuite elle se sauvait, et ne pouvait être ramenée que par violence. Enfin, quand saint Philippe eut sans doute assez éprouvé la vérité de la possession et assez prémuni les assistants contre l'idée de supercherie et contre la crédulité, il négligea les exorcismes et la délivra en un instant par la prière.

L'un des biographes du saint et son disciple, Antoine Gallonius, publia sa vie cinq ans après sa mort. Il ajoute en note, au récit que nous venons de reproduire d'après lui et d'après Jérôme Barnabœus, qu'il tient toute cette histoire des disciples qui suivaient le saint en ce temps-là, parmi lesquels se trouve le cardinal Taurusius.

Parmi toutes les œuvres d'art que MM. Charcot et Richer énumèrent dans les *Démoniaques dans l'art*, rien n'est plus éloquent en leur faveur que les tableaux de Rubens, représentant saint Ignace qui délivre les possédés. Il faut donc bien donner aussi un exemple de possédé guéri par saint Ignace.

Observons cependant que les tableaux reproduits par MM. Charcot et Richer ne représentent pas du tout des scènes réelles, mais sont des compositions de l'artiste qui groupe dans un seul tableau plusieurs faits distincts, et veut ainsi représenter d'un trait le don des miracles de saint Ignace et sa puissance auprès de Dieu. Ainsi les miracles des enfants ressuscités, de l'enfant muet guéri et tous les autres qui ont pour objet des enfants, se sont passés après la mort du saint, par son intercession. Les possédés délivrés ne l'ont pas été pendant une « interruption du service divin », comme semblent le dire MM. Charcot et Richer. Tout cela est de la mise en scène imaginée par le peintre. Nous renvoyons ces savants docteurs aux Bollandistes. D'ailleurs, nous n'avons trouvé qu'un seul exemple d'énergumène proprement dit, délivré par saint Ignace pendant sa vie, et c'est celui que nous rapporterons, d'après le P. Ribadeneira, contemporain et disciple favori de saint Ignace.

Il s'agit d'un jeune homme, originaire de la province de Cantabre en Espagne, nommé Matthieu, que le P. Ribadeneira connut très familièrement avant et après sa guérison, et qui entra ensuite chez les Camaldules sous le nom de frère Basile, où il vivait encore quand le P. Ribadeneira écrivit cette vie de saint Ignace.

Il fut saisi de son mal en l'année 1541. Il était violemment jeté à terre, et, couché, à peine huit ou dix hommes robustes pouvaient le changer de place. Il n'avait aucune instruction, et ne parlait que sa langue maternelle, et cependant, dans ses accès, il parlait très couramment et savamment différentes langues. De plus, une tumeur se produisait d'abord à la figure, et disparaissait aussitôt par le signe de la croix qu'y appliquait le prêtre, pour reparaître incontinent plus bas à la gorge, et puis à la poitrine, à l'estomac, et toujours plus bas. Ce jeune homme donc, ajoute le P. Ribadeneira, que j'ai observé plusieurs fois pendant ses crises, ou plutôt, le démon qui était en lui, nous entendant dire qu'Ignace rentrerait bientôt à la maison et allait chasser le démon, se mit dans une grande agitation et cria : « Ne me parlez pas d'Ignace, c'est mon plus grand ennemi, l'ennemi le plus acharné de tous. » Saint Ignace rentre, apprend ce qui se passe, prend à part Mathieu: ce qu'il dit ou ce qu'il fit, je n'en sais rien, mais aussitôt le jeune homme fut rendu à lui-même, et délivré de la tyrannie du démon. (*Acta Sanctorum Julii*, t. VIII, page 761, n. 716)

Que Rubens ait donné à ses démoniaques les signes corporels de l'hystérie, que son pinceau ait réussi à reproduire exactement les traits que la plume de M. Charcot devait décrire deux siècles plus tard, cela est indifférent, pour la question qui nous occupe. L'hystérie n'exclut pas la possession. Tout au plus pourra-t-on dire que Rubens a moins bien observé la vérité historique, en représentant ainsi les possédés délivrés par saint Ignace. Que Rubens n'ait donné pour seul signe de possession que le type hystérique, cela n'est pas exact, puisque, dans le tableau de Vienne, il peint les démons qui s'enfuient dans la nef de l'église. Et n'eût-il représenté que des malades, encore restait-il dans son plan, qui était de montrer la puissance miraculeuse de saint Ignace. A la Salpêtrière, on fait beaucoup d'expériences, on soulage les malades, rarement on les guérit radicalement et plus rarement d'une manière instantanée; il ne suffit certes pas d'un signe de croix ou « d'un geste hiératique ». Mais là n'est pas la question; il s'agit de savoir si les possédés délivrés par saint Ignace

étaient de vrais possédés du démon, ou n'étaient que des hystériques. Or l'histoire nous rapporte des signes de possession, que le pinceau ne pouvait rendre. Le démoniaque, que nous avons mentionné, parlait parfaitement des langues qu'il ne parlait ni n'entendait en dehors de ses crises, ou avant la possession. Les signes corporels même que le P. Ribadeneira indique, comment le peintre les rendrait-ils? Cette succession de tumeurs, par exemple, qui disparaissent par un signe de croix. Cette pesanteur même, cette résistance du corps du possédé, ne peut être dépeinte que fort imparfaitement, par le nombre, la structure herculéenne et les efforts des hommes qui le soulèvent.

Nous concluons que la possession démoniaque proprement dite, telle que l'entend l'Eglise, est bien réelle, et parfaitement distincte d'une maladie naturelle quelconque ; que si on l'a confondue parfois avec la maladie, surtout avec les phénomènes hystériques, c'est parce qu'on s'est écarté des règles tracées par l'Eglise, et de la prudente et sage réserve de celle-ci.

G. J. Waffelaert,
Evêque de Bruges.

POUVOIR POLITIQUE (ORIGINE DU). — Le but de cet article, conformément à l'objet du *Dictionnaire apologétique*, sera d'exposer :

1° Quelles doctrines sont enseignées comme obligatoires et quelles conceptions sont réprouvées comme des erreurs, au sujet de l'origine du pouvoir politique, par la théologie catholique et le magistère de l'Eglise ;

2° Quels systèmes sont légitimement et librement défendus, en cette matière, chez les catholiques, comme opinions reconnues compatibles avec les principes essentiels.

Nous nous abstiendrons volontairement de raconter avec détail les controverses où fut agité, à différentes époques, le problème théologique et philosophique de l'origine du pouvoir politique. Ces controverses furent, en effet, dominées et compliquées par des discussions d'ordre politique ou religieux, qui résultaient des circonstances historiques, mais qui n'avaient pas toujours une connexion nécessaire avec la question doctrinale de l'origine du pouvoir politique. L'exposé des controverses anciennes nuirait quelque peu à la clarté d'un problème philosophique et théologique qui, de nos jours, s'est trouvé posé en termes beaucoup plus nets et plus simples que par le passé. Dégagée de certaines complications irritantes (et adventices), la question se laisse discuter avec plus d'ordre, d'utilité et de sérénité.

1° Zone des certitudes doctrinales. — La question est de savoir quelle est l'origine et quel est le caractère du *droit de commander* et du *pouvoir moral d'obliger la conscience*, que la morale naturelle et la morale chrétienne reconnaissent aux détenteurs de l'autorité publique dans l'Etat. La réponse catholique est surtout donnée dans les enseignements de la Papauté contemporaine contre les erreurs doctrinales propagées, en cette matière, depuis la fin du dix-huitième siècle, avec un radicalisme que l'on n'avait jamais connu depuis la victoire du christianisme sur le paganisme. Les enseignements pontificaux dont nous parlons exposent une doctrine de droit naturel, corroborée par la tradidion authentique de l'Eglise et certaines affirmations catégoriques de la sainte Ecriture elle-même.

Le principal passage du Nouveau Testament qui consacre les droits légitimes du pouvoir politique est ce fragment de l'Epître aux Romains : *Que chacun soit soumis aux autorités supérieures, car il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu, et celles qui existent ont été établies de Dieu. C'est pourquoi celui qui résiste à l'autorité résiste à l'ordre établi de Dieu, et ceux qui résistent s'attireront un jugement [de condamnation]. Ce n'est pas pour une bonne action, c'est pour une mauvaise que les magistrats sont à redouter. Veux-tu donc ne pas craindre l'autorité? Fais le bien, car tu recevras d'elle des louanges, car elle est, à ton égard, le ministre de Dieu pour le bien. Que si tu fais le mal, sois dans la crainte, car ce n'est pas en vain qu'elle porte l'épée, étant ministre de Dieu pour infliger un châtiment à celui qui fait le mal. Il est donc nécessaire d'être soumis, non seulement par crainte du châtiment, mais encore par motif de conscience. C'est aussi pour cela que vous payez les impôts, car [ceux qui gouvernent] sont des ministres de Dieu devant faire face aux exigences de leur emploi. Rendez donc à tous ce qui leur est dû : à qui l'impôt, l'impôt; à qui la taxe, la taxe ; à qui la crainte, la crainte; à qui l'honneur, l'honneur* (*Rom.*, XIII, 1-7. Cf. I *Pet.*, II, 13-78).

Les documents de Pie IX, Léon XIII et Pie X condamnant les erreurs contraires à la conception catholique du pouvoir politique, ou proposant directement la vraie doctrine, sont les textes suivants :

De Pie IX : Encyclique *Quanta Cura*, du 8 décembre 1864 (Denzinger-Bannwart, 1691). — *Syllabus*, propositions 56 à 64 (D.-B., 1756-1764).

De Léon XIII : Encycliques *Diuturnum illud* du 20 juin 1881, sur le gouvernement civil (D.-B., 1855-1858). — *Immortale Dei*, du 1er novembre 1885, sur la constitution chrétienne des Etats (D.-B., 1866-1888). — *Sapientiae christianae*, du 10 janvier 1890, sur les principaux devoirs civiques des chrétiens. — *Au milieu des sollicitudes*, du 16 février 1892, sur les affaires de France. — *Praeclara gratulationis*, du 20 juin 1894, aux princes et aux peuples, sur les bienfaits de l'unité dans la vraie foi.

De Pie X : Encyclique *Notre charge apostolique*, du 25 août 1910, sur les erreurs du *Sillon*, notamment à propos du pouvoir politique.

L'enseignement qui se dégage de tous ces textes est d'une absolue netteté, soit pour les erreurs à réprouver, soit pour les doctrines proposées comme vraies et obligatoires.

a) *Le pouvoir politique est de droit divin naturel.* — Une institution est de droit *divin* quand elle résulte, en dernière analyse, non pas d'une décision facultative des volontés humaines, faisant usage de leur libre activité, mais d'une intention certaine et authentique de la volonté divine elle-même. Ce droit *divin* conférera à l'institution qu'il exige et consacre une prérogative très haute, qui sera l'aptitude morale à lier les consciences par des préceptes et des règles dont la force obligatoire dérivera de l'autorité du Dieu tout-puissant.

Le droit divin est *naturel* ou *surnaturel*. Il est *naturel* quand il est fondé sur les exigences de la nature raisonnable, telle que l'a voulue et l'a constituée Celui qui est le Créateur et l'Auteur de la nature. En d'autres termes, c'est l'intention souveraine de Dieu, inscrite par lui dans la nature de l'homme et la nature des choses. Quant au droit divin *surnaturel*, il dérive d'une institution positive et directe de Dieu lui-même ou de ceux que le Seigneur accrédite miraculeusement pour parler en son nom. Les institutions essentielles de la sainte Eglise et de sa hiérarchie sont de droit divin *surnaturel*.

D'après les lois de la Providence ordinaire, à l'égard du pouvoir politique, le Seigneur ne procède manifestement pas au moyen d'une investiture

positive et miraculeuse, de droit divin *surnaturel*. Le droit dont nous parlons à propos de l'origine des prérogatives de la puissance publique, dans la société séculière, est un droit *divin* d'ordre *naturel*.

Comment prouver que, de fait, le pouvoir politique repose sur un droit divin naturel ? — Par l'examen des conditions d'existence qui sont, universellement et nécessairement, ici-bas, celles de l'homme et de la société humaine. En effet, l'individu et la famille, ainsi que les légitimes groupements particuliers d'individus et de familles, ont un impérieux et absolu besoin de vivre rassemblés, d'une manière permanente, en société organisée, pour garantir la sécurité matérielle et morale de leur existence, pour procurer la satisfaction et le développement de tous les besoins d'ordre physique, intellectuel et moral qui répondent à chacune des aptitudes, exigences, aspirations essentielles de leur nature raisonnable. Donc, une telle société organisée est *de droit divin naturel*. C'est la société politique, rassemblant d'une manière permanente, en vue du bien commun temporel, les invidus et les familles, les groupements particuliers d'individus et de familles.

Mais, par le même mode de raisonnement et avec la même évidence, il faut reconnaître que la société politique exige rigoureusement à sa tête un organe directeur, *un pouvoir gouvernant*, qui fasse la loi, qui l'impose et qui l'applique, en vue du bien commun temporel. La nature des choses manifestera, ici encore, et sans aucun doute possible, l'intention du Créateur et du Souverain Maître de l'homme et de la société. Aucun groupement humain, quel qu'il soit, ne peut persévérer dans l'existence, réprimer les abus, faire face aux périls intérieurs ou extérieurs, réaliser ses fins essentielles, s'il n'est pas régi, d'une façon permanente, par une autorité hiérarchique. Donc, l'existence d'une autorité hiérarchique, à la tête de la société politique, est *de droit divin naturel*.

Ce sera donc la volonté même de Dieu, Créateur de la nature, législateur et vengeur de la morale, qui conférera au pouvoir politique la faculté de commander, le droit d'imposer des préceptes et d'obliger les consciences à lui obéir. *Il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu, et celles qui existent sont établies de Dieu. C'est pourquoi celui qui résiste à l'autorité résiste à l'ordre établi de Dieu.*

b) *Ce sont des circonstances humaines qui déterminent l'organisation concrète de chaque pouvoir politique.* — Nous avons déjà distingué entre droit divin *naturel* et *surnaturel*. Il est clair que, sauf des exceptions d'ordre proprement miraculeux, le pouvoir politique n'est pas constitué en vertu d'une investiture positive et surnaturelle de Dieu, comme fut constituée la hiérarchie pastorale de la véritable Eglise. Les pouvoirs politiques, réellement et habituellement constitués dans les sociétés humaines, sont déterminés, quant à la forme des institutions, quant à la désignation et à la succession des représentants suprêmes de l'autorité, selon des circonstances extérieures, qui varient avec l'histoire de chaque peuple.

Par conséquent, le droit divin naturel du pouvoir politique ne doit pas être cherché dans le caractère particulier des circonstances historiques qui auraient donné naissance à telle ou telle organisation gouvernementale, mais dans la *nécessité naturelle et providentielle* qui, toujours et partout, réclamera impérieusement l'existence d'un pouvoir hiérarchique, à la tête de la société politique, pour que celle-ci puisse garantir, selon sa raison d'être essentielle, le bien commun temporel des individus, des familles, des groupements particuliers appartenant au même corps social.

Ce qui importe, c'est qu'il existe, de fait, un pouvoir politique; que ce pouvoir politique possède et exerce l'autorité dans des conditions qui soient compatibles avec les exigences de l'ordre moral et du bien commun temporel. Dès lors que ce pouvoir existera, régulièrement et pacifiquement constitué ou légitimé, il se trouvera dépositaire et représentant de l'autorité qui vient de Dieu, *ministre de Dieu* pour procurer le bien commun temporel de la société politique, ayant qualité pour exiger l'obéissance dans les choses que requiert légitimement le bien social et pour punir les transgressions de ses justes arrêts. En présence de l'autorité publique, investie d'une délégation du pouvoir divin de commander, délégation incluse dans la fonction même des gouvernants, le devoir de chaque particulier sera d'être franchement soumis à l'exercice légitime de l'autorité venue de Dieu. On obéira, *non pas seulement par crainte du châtiment, mais encore par motif de conscience.*

Ainsi est conféré un caractère moral à l'exercice de l'autorité politique, ainsi une valeur obligatoire en conscience sera reconnue à ses légitimes préceptes, nonobstant le caractère contingent et humain des circonstances qui, en chaque pays, ont déterminé historiquement l'organisation concrète du pouvoir social.

c) *Erreurs incompatibles avec la doctrine catholique de l'origine du pouvoir politique.* — La grande erreur est celle de l'origine purement humaine et terrestre du pouvoir. Que l'on invoque la force armée ou que l'on invoque la puissance légale de la majorité des suffrages, on donnera nécessairement à l'exercice de l'autorité publique le caractère d'une abusive tyrannie, incapable d'imposer aucun devoir à la conscience morale, si l'on ne rattache pas la conception du pouvoir à celle d'une volonté suprême qui, seule, est en droit d'édicter des préceptes obligatoires pour nos consciences.

Parmi les formes diverses de l'erreur affirmant l'origine purement humaine du pouvoir politique, la plus répandue dans le monde moderne, surtout depuis la Révolution française, est le système de la souveraineté plénière et absolue du peuple. Système qui eut pour principal théoricien JEAN-JACQUES ROUSSEAU, dans le *Contrat social.* D'après Jean-Jacques, *l'état de nature* est, pour le genre humain, l'indépendance totale de l'individu, hors des exigences hiérarchiques d'une organisation sociale. *L'état de société* devrait être considéré comme résultant d'une option, *parfaitement libre et facultative*, par laquelle les hommes auraient délibérément contracté un pacte social, aux conditions quelque peu onéreuses, pour se garantir mutuellement un certain nombre d'avantages collectifs, grâce à la vie en communauté sociale et organique.

Voici les textes où apparaît l'essentiel de la théorie du *Contrat social*, qui devait être *l'Evangile de la Convention* : « Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle *chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même*, et *reste aussi libre qu'auparavant*, tel est le problème fondamental dont le Contrat social donne la solution... Ses clauses, bien entendues, se réduisent toutes à une seule; savoir, *l'aliénation totale de chaque associé, avec tous ses droits, à toute la communauté*: car, premièrement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous, et, la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt à la rendre onéreuse pour les autres... Chacun de nous met en commun sa per-

sonne et sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale, et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout » (Livre Ier, chapitre VI). « Afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement qui, seul, peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps : ce qui ne signifie autre chose sinon *qu'on le forcera d'être libre.* Car telle est la condition qui, donnant chaque citoyen à la patrie, le garantit de toute dépendance personnelle; condition qui fait l'artifice et le jeu de la machine politique et qui, seule, rend légitimes les engagements civils, lesquels, sans cela, seraient absurdes, tyranniques, et sujets aux plus absurdes abus. » (Livre I, chapitre VII).

Comme l'a noté Mgr d'Hulst, dans la première Conférence de son Carême de 1895, sur la *Morale du Citoyen*, les théories contemporaines sur l'origine du pouvoir participent toujours de Rousseau quant aux conceptions fondamentales. C'est toujours dans l'homme seul que l'on cherche la raison adéquate de l'autorité sociale. C'est toujours dans la volonté de la multitude que l'on place le droit de faire la loi tout entière et de déléguer ou de révoquer constamment les titulaires du pouvoir. Mais on rejette comme trop rudimentaire et trop naïve l'hypothèse, toute gratuite, de ce contrat libre, opéré volontairement par des hommes qui jusqu'alors ne vivaient pas en communauté sociale, et, pour l'avenir, se lièrent d'un engagement réciproque et perpétuel (Voir *Règles de la Méthode sociologique* par Emile Durkheim, Paris, Alcan, 1895, in-12).

Lorsque l'on veut proposer une explication d'allure plus scientifique, on adopte, par exemple, la théorie de l'évolutionnisme sociologique, qui est d'une espèce beaucoup plus prosaïque. L'origine des sociétés politiques et du pouvoir qui les gouverne est, purement et simplement, dans la force brutale, au milieu du chaos bestial de la sauvagerie primitive du genre humain. A mesure que se poursuit l'évolution des peuples, la force régnante s'attribue peu à peu un *caractère moral* et se fait reconnaître comme un *droit.* Elle présente alors sa propre justification par les idées couramment admises, parmi les hommes, sur les sources de la morale et du droit. Un droit *divin* est ainsi reconnu au pouvoir des chefs de peuples. Mais l'évolution se poursuit. La multitude prend lentement conscience de la *force prépondérante* qui est en elle, secoue toutes les dominations artificielles et toutes les croyances superstitieuses sur l'origine de ces dominations. Alors, est proclamée la pleine et entière ***souveraineté de la multitude***, trouvant en elle-même sa justification adéquate, écartant la notion de tout chef temporel dont le titre ne soit pas la délégation populaire, écartant plus encore la notion d'un Législateur divin qui dominerait et réglerait le pouvoir de la multitude souveraine. — Théorie exposée, par exemple, avec un incroyable cynisme, par Max Nordau, le *Sens de l'Histoire* (traduction Jankelevitch), Paris, 1910, in-8°. Voir surtout le chapitre V : *Individu et Société*, p. 165 à 212. — (Du point de vue de l'histoire des régimes politiques, en harmonie avec la conception de l'évolutionnisme sociologique, on trouvera une riche moisson de remarques curieuses dans l'enseignement donné en Sorbonne par M. Charles Seignobos, sur *les Phénomènes généraux en histoire, les conditions universelles communes à toutes les sociétés.* Voir la *Revue des Cours et Conférences*, mois de février et de mars 1904.)

C'est contre une aussi monstrueuse défiguration des principes élémentaires du droit naturel que sont dirigées les condamnations pontificales dont nous avons donné l'énumération (actes de Pie IX, Léon XIII, Pie X). La plus efficace réfutation de telles erreurs est l'exposé lui-même des vérités de sens commun, inscrites dans la nature de l'homme et la nature des choses, et qui constituent la doctrine rationnelle, traditionnelle et chrétienne de l'origine du pouvoir politique : doctrine dont nous avons, au premier paragraphe de cet article, mis en relief la justesse et la solidité.

Outre la théorie révolutionnaire et antichrétienne de la souveraineté populaire, Pie X a condamné, en 1910, dans l'encyclique *Notre charge apostolique*, une conception de l'origine du pouvoir politique, qui, tout en s'inspirant de principes chrétiens, demeurait trop voisine, à certains égards, de la théorie révolutionnaire. Même en reconnaissant que l'autorité vient de Dieu, comme auteur de la société humaine, comme principe de tout droit et de tout devoir moral, on commet une erreur *si l'on place primordialement l'autorité dans le peuple, de qui elle dérive ensuite aux gouvernants, de telle façon, cependant, qu'elle continue à résider en lui, et ne devienne pas distincte et indépendante de lui.* D'après l'enseignement pontifical, le peuple ne doit pas considérer les gouvernants de l'Etat comme ne pouvant être que de simples *commis*, de simples *délégués* de la multitude, toujours révocables par elle, mais comme des représentants authentiques de Dieu, comme des *supérieurs*, auxquels le peuple doit obéissance, dans la limite de leurs légitimes attributions. La même conception ultra-démocratique, réprouvée par Pie X, aurait facilement pour application pratique de n'admettre que l'exercice de l'*autorité consentie* et de regarder comme une survivance abusive de temps révolus le régime de la *coercition pénale* : les passions déréglées de la nature humaine, les conséquences du péché originel exigent cependant que, pour la sauvegarde efficace du bien commun temporel, le pouvoir politique soit armé de moyens de contrainte, afin de réduire *par la force* les rebelles et les malfaiteurs. C'est là un des attributs essentiels du gouvernement civil, en vertu de la conception chrétienne du pouvoir. *Ce n'est pas en vain qu'il porte l'épée, étant ministre de Dieu pour infliger un châtiment à celui qui fait le mal.*

2° Zone des opinions controversées. — Le pouvoir politique est voulu de Dieu, et c'est de son origine divine qu'il tire le droit d'imposer, dans le légitime domaine du bien commun temporel, des préceptes obligatoires pour les consciences. La détermination concrète du pouvoir politique, investi de cette autorité divine, dépend des circonstances humaines et historiques qui organisent, en chaque nation, la société politique. Voilà qui est certain, en vertu des meilleurs arguments rationnels et en vertu de l'autorité de l'enseignement catholique. Mais *comment* Dieu communique-t-il aux gouvernants de la cité terrestre le droit de commander en son nom et de représenter son autorité parmi les hommes? Dans toute société politique, il y a le corps social et il y a les titulaires du pouvoir, diversement désignés, selon les lieux et les temps. Quel est le *sujet immédiat* de l'autorité remise par le Seigneur lui-même à la société politique, pour que le corps social soit gouverné selon les exigences du bien commun temporel ? Doit-on concevoir l'autorité divine comme conférée immédiatement de Dieu *aux gouvernants de l'Etat*, ceux-ci étant, d'ailleurs, désignés par les différents modes concevables et raisonnables d'institution humaine ? Doit-on la concevoir comme conférée immédiatement de Dieu *au corps social tout entier*, celui-ci devant ensuite le

transmettre, sous une forme ou sous une autre, aux gouvernants de l'Etat ? Ici, l'enseignement de l'Eglise ne prétend imposer aucune doctrine, et les arguments d'ordre rationnel ne sauraient être considérés comme concluants. C'est le domaine des opinions probables et des systèmes d'Ecoles. Nous nous trouvons en présence d'une controverse célèbre, dont il convient de faire connaître les deux solutions opposées, mais en faisant remarquer franchement que la discussion, toute philosophique, est *sans aucune relation nécessaire avec les problèmes litigieux d'ordre pratique et politique*, sur la légitimité de tel ou tel gouvernement, dans tel ou tel pays.

a) *Premier système : le pouvoir est immédiatement conféré de Dieu au corps social tout entier.*— Ce système représente l'opinion la plus commune des théologiens scolastiques depuis le Moyen Age jusqu'au dix-neuvième siècle. On peut trouvez chez saint Thomas d'Aquin des textes qui lui semblent favorables (Cf. Jacques Zeiller, *L'idée de l'Etat dans saint Thomas d'Aquin*. Paris, Alcan, 1910, in-8°). Il fut plus particulièrement approfondi, au début du dix-septième siècle, par Suarez et Bellarmin, à l'occasion de leur controverse fameuse avec le roi Jacques Ier d'Angleterre. Les préoccupations doctrinales créées, chez les catholiques, par les erreurs de la Révolution française, firent perdre du terrain, pendant le dix-neuvième et le vingtième siècle, par l'opinion qu'avaient défendue Suarez et Bellarmin, et l'opinion contraire parut devenir prépondérante. Mais de nombreux théologiens restèrent, et demeurent encore, fidèles au système qui fait du corps social tout entier le sujet immédiat du pouvoir venu de Dieu. Système qui, *au premier abord*, peut sembler mieux adapté aux conceptions politiques du monde contemporain sur l'organisation démocratique de l'Etat.

L'opinion dont nous parlons est proposée dans les termes suivants : le pouvoir politique vient de Dieu, et, pourtant, à en juger par la conduite normale et ordinaire de la Providence, Dieu n'a pas remis, d'une manière directe, apparente et visible, à un homme, ou à un groupe d'hommes, en particulier, le droit de parler et de commander en son nom. L'institution d'un gouvernement politique répondant aux exigences raisonnables du corps social tout entier, ce sera donc *le corps social lui-même*, qui devra être considéré comme investi, d'une manière immédiate, de l'autorité venue de Dieu, pour en régler la transmission et l'organisation selon les conditions concrètes que pourra requérir le bien commun temporel. Dans les cas, peu nombreux, relativement parlant, où l'histoire politique d'un pays ou d'un régime commence par une consultation formelle de la collectivité nationale, aucune difficulté n'existe pour concevoir la vérification du système de l'investiture divine, primordialement conférée au corps social tout entier. Mais on ne peut négliger les cas, beaucoup plus nombreux, selon toute apparence, dans lesquels la collectivité nationale n'eut jamais occasion de se prononcer, par voie de consultation explicite, sur l'organisation politique de l'Etat et le choix des gouvernants de la chose publique. On ne peut nier, cependant, que des régimes politiques existèrent, souvent et longtemps, dans des *conditions équitables*, *raisonnables*, *pacifiques*, utilement conformes aux exigences du bien commun temporel, et sans avoir bénéficié *d'aucune consultation nationale* qui leur conférât authentiquement le pouvoir. Il faut alors donner à la théorie une application plus large et une interprétation plus élastique. La possession prolongée, pacifique, du pouvoir politique, en des conditions conformes au bien commun temporel, comporte ou suppose nécessairement l'*approbation équivalente*, l'*adhésion tacite* du corps social tout entier. Les gouvernants de l'Etat seront donc tenus pour investis correctement du pouvoir politique, *en vertu même de cette approbation équivalente, de cette adhésion tacite*, qui permet de dire que les chefs du peuple doivent le caractère légitime de leur autorité publique à la volonté, suffisamment manifestée, de la collectivité sociale et nationale. Solution qui réclame un peu de bon vouloir, mais qui n'a rien d'illogique ou d'inconcevable.

Dans ce système, le corps social tout entier opère, en faveur des gouvernants de l'Etat, lorsque le régime établi n'est pas celui de la démocratie pure et directe, une véritable *transmission* de pouvoir. Le corps social conclut un pacte avec les gouvernants de l'Etat, électifs ou héréditaires. En vertu de ce pacte, le peuple *aliène* l'autorité publique qu'il avait naturellement reçue de Dieu, et la confère aux gouvernants, ceux-ci prenant l'engagement réciproque d'exercer le pouvoir en vue du bien commun temporel, dans les limites prescrites par la loi divine et par la constitution particulière de chaque Etat. Hors des cas où le contrat est résolu par l'accomplissement de l'une des clauses résolutoires du pacte fondamental, ou par une évidente et légitime exigence du droit naturel, le peuple n'a aucun droit de reprendre le pouvoir dont il s'est validement dessaisi par voie d'aliénation et de transmission régulière en faveur des gouvernants. On concilie, de la sorte, le droit divin naturel du pouvoir politique et le caractère humain de sa détermination concrète.

L'exposé le plus complet de cette théorie existe chez François Suarez : *De Legibus*, livre III, chap. I à IV ; — *Defensio Fidei contra Jacobum regem*, livre III, chap. I à III.

b) *Deuxième système : le pouvoir est immédiatement conféré de Dieu aux gouvernants de l'Etat.* — On reconnaît unanimement que l'immense majorité des organisations politiques dont l'histoire nous apprend l'origine, ou nous permet de la conjecturer avec vraisemblance, n'ont pas eu pour fondement *un pacte conclu, au moins d'une manière apparente et distincte, entre gouvernants et gouvernés.* Ce n'est que par une opération de l'esprit qu'il est possible de concevoir alors une transmission de pouvoir accomplie, au profit des gouvernants, par le corps social tout entier. La réalité historique et concrète apparaît fort différente. Tantôt, c'est le régime familial et patriarcal qui évolue en société politique, et le pouvoir paternel ou *patriarcal* qui devient un droit de souveraineté. Tantôt, c'est le régime *domanial*, qui évolue pareillement en une organisation politique et qui fait de la souveraineté une conséquence ou une survivance de la propriété, primitivement possédée sur le terroir et peu à peu démembrée. Tantôt, c'est une *nécessité d'ordre public et de salut commun* qui impose, comme spontanément, l'exercice de l'autorité suprême à celui ou à ceux que leurs talents, leurs services, leur rôle antérieur dans la vie sociale désignent comme seuls capables d'y pourvoir efficacement. Tantôt même, c'est *une juste conquête*, opérant une translation de souveraineté politique, pour un territoire et un rameau de population, comme sanction légitime d'une juste guerre. Dans tous ces cas, reconnus par la théologie catholique pour conformes aux exigences du droit, une autorité politique se trouve raisonnablement, équitablement constituée. Elle bénéficiera, sans contestation possible, des pouvoirs de légitime souveraineté, comme *Ministre de Dieu pour le bien*, selon la conception chrétienne de l'origine divine du pouvoir politique.

Mais, pour expliquer, en faveur du gouvernement ainsi constitué, la transmission de l'autorité venue de Dieu, pourquoi serait-il nécessaire d'affirmer une *aliénation tacite* opérée par le corps social tout entier, un *pacte d'acquiescement* raisonnable et silencieux, conclu par le peuple avec les chefs qui vont exercer le pouvoir? S'il existait une certitude doctrinale en faveur de la conception d'après laquelle le pouvoir réside primitivement dans le corps social tout entier, *l'aliénation tacite*, le *pacte d'acquiescement*, deviendrait une explication très satisfaisante, dictée par la nature des choses et accordant deux principes également solides et certains. Mais ce droit originel du corps social tout entier ne nous est imposé par aucune certitude rationnelle ou révélée, il ne constitue, précisément, qu'une respectable *hypothèse* philosophique. Nous ne sommes donc nullement tenus d'y recourir, si les données certaines que nous avons le devoir d'admettre et de concilier peuvent s'expliquer raisonnablement d'une manière plus simple encore et plus directe. L'hypothèse du consentement tacite paraîtra, en effet, un peu gratuite et artificielle dans bien des cas. Elle semblera même assez bizarre, quand elle devra être appliquée aux populations qui subiront un changement de souveraineté politique par le moyen d'une *juste conquête*.

De nombreux docteurs catholiques, surtout depuis un siècle, croient plus rationnel de concevoir l'autorité venue de Dieu comme conférée immédiatement aux gouvernants eux-mêmes de l'Etat, dès lors que ceux-ci vont être investis de la puissance publique en vertu de l'un des titres humains qui seront conformes aux exigences de la justice et de l'intérêt social. C'est la nécessité naturelle et raisonnable du bien commun temporel, dans la société politique, qui rend certaine l'investiture divine dont les chefs de la cité sont les dépositaires pour l'exercice du pouvoir. D'autre part, le titre patriarcal, le titre domanial, l'exigence du salut public, la juste conquête et autres titres humains comptent, de même que la désignation faite par le corps social tout entier, au nombre des conditions historiques qui traduisent la nécessité naturelle et raisonnable du bien commun temporel. Donc, pourquoi ne pas admettre que l'investiture divine est *immédiatement* conférée *à ceux qui réalisent concrètement*, dans chaque cas particulier, *ces conditions équitables, historiques et humaines*?

Pareille conception semble tenir compte de tous les éléments certains du problème et permet d'éviter le recours à une hypothèse un peu artificielle et gratuite : celle qui, sans nécessité manifeste, introduit une *volonté tacite* du corps social comme devant conférer au pouvoir des gouvernants de l'Etat un caractère de légitimité, avec droit d'obliger en conscience, au nom de Dieu.

Dans le système où l'autorité politique est conférée immédiatement de Dieu aux gouvernants de l'Etat, comment expliquer le mode d'investiture qui tend à prévaloir dans les régimes démocratiques du monde contemporain : la volonté nationale réglant explicitement l'organisation du pouvoir ? — Parfaitement légitime, dès lors qu'il ne viole aucune des exigences certaines de la justice et du bien commun, ce mode d'investiture fonctionnera de la même manière, quel que soit le système adopté sur l'interprétation de la doctrine catholique de l'origine divine du pouvoir. Mais, dans le système qui nous occupe présentement, le vote national aura pour effet de *désigner* légitimement, *comme le ferait tout autre titre régulier*, les gouvernants qui recevront *immédiatement* de Dieu lui-même le pouvoir de régir la société politique, alors que, dans le système que nous avons exposé en premier lieu, le corps social était considéré comme *ayant déjà reçu de Dieu le dépôt de l'autorité publique*, et, par l'élection régulière, *confiait, transmettait* aux gouvernants le pouvoir de régir la société politique. Dans le premier système, le vote national était une *aliénation* d'autorité, validement opérée, en faveur des gouvernants, par le corps social, déjà dépositaire de l'autorité; alors que, dans le deuxième système, le vote national devient une désignation juridique, préalable et préparatoire à l'investiture même du droit de commander, que les gouvernants élus recevront immédiatement de Dieu, créateur et conservateur de la société politique.

Cette *désignation* préalable et préparatoire serait exactement du même ordre, par exemple, que celle qui, dans l'élection de chaque nouveau Pape, est opérée par le Collège des cardinaux : l'élection elle-même ne *confère* pas le pouvoir pontifical, mais elle *désigne* le personnage qui recevra de Dieu l'héritage de la primauté perpétuelle de saint Pierre. La différence est ici que, pour le pouvoir pontifical, l'investiture est de droit divin *surnaturel* ou *positif*, alors que, pour le pouvoir politique, l'investiture est de droit divin *naturel*, comme nous l'avons expliqué plus haut. Nul doute que ce concept de *désignation* préalable et préparatoire des gouvernants de l'Etat par la volonté du corps social soit un concept philosophique différent du concept de *transmission* de pouvoir, qui était celui des défenseurs de l'opinion plus commune chez les théologiens antérieurs au dix-neuxième siècle. On voit par là ce qui est caractéristique du système en vertu duquel c'est *immédiatement aux gouvernants de l'Etat*, quel que soit leur mode d'accession, que Dieu confère les prérogatives authentiques du pouvoir politique.

(L'exposé le plus autorisé de ce système existe chez TAPARELLI D'AZEGLIO, *Essai théorique du Droit naturel*, paru en 1857, livre II, chap. v à x. — Du même auteur : l'*Examen critique des gouvernements représentatifs dans la Société moderne*, ouvrage contenant un chapitre étendu sur l'*Origine du Pouvoir*. Une traduction française de Taparelli : le volume sur *Origine du Pouvoir* et les deux volumes de l'*Essai théorique de Droit naturel*, se trouve chez Lethielleux. Au point de vue scolaire, voir CATHREIN, *Philosophia moralis*, livre II, chap. III, thèses 79 à 81.)

c) *Questions que la controverse ne prétend pas résoudre.* — Les deux systèmes que nous venons d'exposer constituent des explications vraiment plausibles et sérieuses. Tous deux se fondent sur des considérations vraisemblables, quoique non pas absolument concluantes. Aucune objection décisive ne peut être formulée ni contre l'un ni contre l'autre. On peut dire sans crainte d'erreur que c'est une controverse qui restera perpétuellement ouverte.

Il faut se garder d'y introduire des plaidoyers *pour ou contre un régime politique déterminé*, comme si, par exemple, le système qui considère le pouvoir comme primordialement conféré de Dieu au corps social tout entier devait favoriser la démocratie politique, tandis que le système qui considère le pouvoir comme conféré immédiatement de Dieu aux gouvernants de l'Etat devait favoriser les dynasties ou aristocraties héréditaires. Rien de moins exact, nonobstant l'association d'idées qui vient facilement à l'esprit entre le régime démocratique et la théorie de Suarez, ou entre les régimes héréditaires et la théorie de Taparelli. La démocratie politique peut cadrer, sans aucun effort, avec le système du pouvoir conféré immédiatement aux gouvernants de l'Etat : le vote populaire sera, dans ce régime, la *condition* régulière et fondamentale de l'accès légitime

au gouvernement politique et à l'investiture divine de l'autorité. Les dynasties et aristocraties héréditaires peuvent cadrer, non moins facilement, avec le système du pouvoir conféré primordialement au corps social tout entier : car l'existence pacifique et stable du régime monarchique ou aristocratique comporte nécessairement l'acceptation équivalente, le consentement tacite de tout le corps social ; c'est le suffrage de la tradition historique et nationale, qui, dans la théorie dont nous parlons, constitue un droit légitime à la possession du pouvoir et une investiture parfaitement authentique.

De même, ce n'est pas l'adoption d'un système ou d'un autre qui résoudra plus clairement *les cas litigieux relatifs au changement de régime politique* ou à la légitimité d'un régime contesté. Le droit de recourir à la force pour changer le régime politique est subordonné à des conditions rigoureusement limitatives, répondant aux strictes exigences de la justice, de la morale et du bien commun, conditions que les docteurs catholiques ont judicieusement déterminées. La vérification concrète de pareilles conditions pourra donner lieu à de graves et irritants désaccords entre honnêtes gens. Mais ni l'un ni l'autre des deux systèmes catholiques de l'origine du pouvoir politique ne rendra certain ce qui sera douteux ou obscur. Dans le système du pouvoir conféré primordialement au corps social tout entier, le changement de régime est légitimé par des abus ou des crimes assez considérables pour rendre caduc le pacte fondamental et pour autoriser la nation à en conclure équitablement un autre. Dans le système du pouvoir conféré immédiatement aux gouvernants de l'Etat, l'investiture divine cesse d'appartenir à ces derniers lorsque des abus ou des crimes considérables annulent le titre humain, dérivé de l'intérêt social, qui conditionnait et motivait cette investiture. Donc, dans les deux systèmes, la solution sera identique, et la difficulté pratique sera pareillement identique : les abus ou les crimes sont-ils assez graves, et assez irrémédiables par les moyens légaux, pour que l'on doive regarder le *pacte* fondamental comme *caduc* (premier système), ou pour que l'on doive regarder le *titre* humain de l'investiture divine comme *annulé* (deuxième système)?

On doit en dire autant de *la contestation relative à la légitimité d'un régime politique*. Il y aura des pays où, par suite des complications historiques ou des révolutions accumulées, un désaccord sérieux pourra longtemps exister, dans la partie saine et honnête de la population, sur la légitimité plus ou moins contestable du pouvoir qui est en possession légale et paisible de l'autorité politique. Encore une fois, ce n'est pas l'adoption de l'une ou l'autre théorie catholique de l'origine du pouvoir qui dirimera le litige. La solution favorable et la solution défavorable à la légitimité du régime pourront être soutenues, indistinctement, par les défenseurs de l'un ou de l'autre système, qui prendront seulement des formules différentes pour exprimer les mêmes choses. Admettra-t-on la légitimité du pouvoir établi? Dans le premier système, on dira que la transmission de l'autorité par le corps social tout entier est certaine et valide. Dans le second système, on dira que le titre humain, fondé sur l'intérêt social, qui doit motiver et conditionner l'investiture divine échappe à toute discussion raisonnable. — Sera-t-on, au contraire, opposé à la légitimité du régime existant? Dans le premier système, on dira que le consentement national ne présente pas les caractères de liberté, de sincérité, de stabilité, d'unanimité morale, qui invaliderait le droit du régime antérieur. Dans le second système, on dira que les considérations d'intérêt moral et social militent toujours en faveur du régime antérieur et mettent le gouvernement de fait en désaccord avec les exigences du bien commun temporel qui, seules, pourraient rendre authentique et certaine l'investiture divine.

Nous tenions à montrer que la différence est, en réalité, fort légère entre les systèmes catholiques, et que la controverse est loin d'avoir l'importance pratique que, dans certains milieux, on lui attribue quelquefois. C'est à dessein que, jusqu'ici, nous n'avons pas même prononcé le nom de la théorie du *droit divin des rois*, telle que la proposa le roi Jacques Ier d'Angleterre, dont les opinions furent combattues par Bellarmin et Suarez. La raison en est que la contestation fameuse, au sujet des prétentions du roi Jacques, projette fort peu de clarté sur la controverse que nous nous efforçons d'élucider ici.

La question de l'origine du pouvoir politique *ne fut pas examinée pour elle-même*, soit chez le roi Jacques, soit chez Suarez et Bellarmin. Il s'agissait, en réalité, du pouvoir *indirect* de la Papauté sur le temporel des couronnes, et, plus particulièrement, du droit des Papes à *relever les sujets du serment de fidélité* envers les souverains hérétiques. C'est sur ce problème que le roi Jacques était le plus intransigeant et le plus susceptible, tandis que Bellarmin et Suarez tenaient à défendre les prérogatives pontificales au sujet du pouvoir indirect et du serment d'allégeance. Le concept philosophique de l'origine divine du pouvoir politique se trouva introduit par voie oblique, comme argument pour ou contre la thèse pontificale, pour ou contre l'immunité des couronnes. Bellarmin et Suarez rattachèrent leur légitime argumentation sur la déchéance possible d'un souverain à la théorie, communément admise chez les scolastiques, du pouvoir conféré primordialement au corps social tout entier, et non pas aux gouvernants de l'Etat. Jacques Ier rattacha ses prétentions exorbitantes à la théorie du pouvoir conféré immédiatement aux gouvernants de l'Etat, et à nul autre : le *droit divin des rois*. Ce qui était faux dans l'opinion de Jacques Ier, comme de tous les régaliens et gallicans qui défendirent le même système, consistait, non pas dans une *théorie* de *l'origine* même du pouvoir (théorie que personne n'a démontrée fausse et qui devait, plus tard, devenir prépondérante chez les catholiques), mais dans une *exagération* absurde et idolâtrique des *prérogatives* de la souveraineté politique, considérée comme illimitée, inamissible, exempte de toute possibilité de déchéance. Lorsque l'on en vient à cette conception païenne et dictatoriale des droits de l'Etat, on contredit gravement, par le fait même, la conception rationnelle et chrétienne du pouvoir politique. On commet, avec Jacques Ier, au nom du droit divin, une usurpation toute pareille à celle que commettent, au nom du droit populaire, les défenseurs de la conception révolutionnaire et jacobine, les apologistes du droit illimité de la majorité souveraine. Mais nous voilà conduits sur un tout autre terrain de controverse, et les erreurs odieuses de Jacques Ier, comme de Jean-Jacques Rousseau, sur *l'étendue des prérogatives de la puissance publique*, sont parfaitement *distinctes et séparables* du problème philosophique et théologique de *l'origine du pouvoir*. Problème dont il est opportun de rappeler la position très nette et très simple : *le pouvoir politique est-il conféré immédiatement de Dieu aux gouvernants de l'Etat, ou bien au corps social tout entier, celui-ci devant transmettre ensuite aux gouvernants l'autorité reçue de Dieu*? (Sur la controverse de Jacques Ier et de Bellarmin, cf. J. de La Servière : *De Jacobo I Angliae rege, cum cardinali Roberto Bellarmino, S.J., super potestate, cum regia, tum pon-*

tificia, disputante, 1607-1609. Paris et Poitiers, Oudin, 1900, in-8°. Thèse qui fut précédée par celle de Mgr Quilliet : *De civilis Potestatis Origine Theoria catholica*. Lille, 1893, in-8°, et par l'étude de l'abbé Féret : *Le Pouvoir civil devant l'Enseignement catholique*. Paris, Perrin, 1888, in-12.)

Les régaliens, césariens et gallicans du Moyen Age et de l'époque moderne rendirent donc au système du pouvoir conféré immédiatement aux gouvernants de l'Etat le mauvais service de l'associer à une conception païenne et fausse de l'autorité publique. Il en résulta, pour le système, un certain discrédit dans les écoles catholiques, jusqu'au dix-neuvième siècle. Mais, depuis une centaine d'années, la réaction doctrinale contre les erreurs de Jean-Jacques Rousseau et de la Révolution française, réaction légitime et nécessaire en son principe, conduisit les théologiens catholiques à une étude plus approfondie du problème de l'origine du pouvoir, et cette étude profita considérablement à la théorie, naguère un peu disgraciée, de la collation immédiate de l'autorité aux gouvernants de l'Etat. Non seulement Rome ne frappa d'aucune réprobation le système renaissant, qui avait pourtant contre lui la faveur que lui avaient témoignée, naguère, tous les adversaires des doctrines romaines et pontificales, mais Rome parut presque adopter cette théorie dans l'Encyclique *Diuturnum illud*, de Léon XIII (1881), et l'Encyclique *Notre charge apostolique*, de Pie X (1910). Le choix populaire, quand il se produit, au témoignage de ces deux documents du Magistère, *ne délègue pas le pouvoir, il désigne la personne qui en sera investie*.

En 1910, la *Revue augustinienne* et, en 1911, l'*Ami du Clergé* ayant exprimé l'avis que le système de Suarez et des anciens scolastiques serait, désormais, plus difficile à soutenir pour un catholique, le R.P. Cavallera, dans le *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, de Toulouse, démontra doctement et fermement, en 1912, que la question de l'origine du pouvoir politique demeurait entière, et que l'opinion de Suarez et des anciens scolastiques conservait pleinement son droit de cité dans l'Eglise du Christ. C'est ce que nous avons, ici même, reconnu sans ambages. La controverse est toujours librement débattue entre catholiques.

Mais le langage qu'ont tenu Léon XIII et Pie X, sans vouloir trancher aucune question litigieuse, apporte à la thèse du pouvoir conféré immédiatement de Dieu aux gouvernants de l'Etat une garantie de sécurité doctrinale dont il n'est pas permis de méconnaître la portée. Voici en quels termes l'Encyclique *Diuturnum illud* caractérise la participation possible du peuple au choix de ses gouvernants : *Interest autem attendere, hoc loco, eos qui rei publicae praefuturi sint posse, in quibusdam causis, voluntate judicioque deligi multitudinis, non adversante neque repugnante doctrina catholica. Quo sane delectu designatur princeps, non conferuntur jura principatus, neque mandatur imperium, sed statuitur a quo sit gerendum.* Ce texte de Léon XIII est reproduit par Pie X, avec des commentaires qui en accentuent le relief, dans l'Encyclique *Notre charge apostolique*. Encore une fois, nous nous abstiendrons de tirer de semblables déclarations des conclusions trop absolues, que ne suggère pas le contexte prochain ou éloigné. Ni Léon XIII ni Pie X n'a eu pour intention, en parlant ainsi, de réprouver l'opinion de Suarez et des anciens scolastiques, ou de prendre positivement et directement parti dans la controverse entre docteurs catholiques sur l'origine du pouvoir politique. Mais on ne peut sérieusement contester que les deux documents susdits empruntent les concepts et le langage même des théologiens d'après lesquels l'investiture divine est conférée immédiatement, non pas au peuple entier, mais aux gouvernants de l'Etat. Nous en conclurons tout simplement que cette opinion nous apparaît, de la sorte, comme très appuyée, très hautement autorisée dans l'Eglise de Dieu. Personne n'a plus le droit de proposer le système de Suarez et des anciens scolastiques comme la *seule* théorie catholique en cette matière, et de présenter le système de Taparelli comme une théorie quelque peu suspecte, comme une survivance malencontreuse des idées de déification de la souveraineté politique, qui furent l'erreur du roi Jacques, des gallicans de l'ancienne France et de l'ancienne Europe, des légistes de Philippe le Bel et de Louis de Bavière. Désormais, la place est nette des vieilles polémiques où le problème de l'origine du pouvoir était obscurci par des contestations doctrinales qui n'avaient avec lui aucune connexion nécessaire. Les deux systèmes catholiques peuvent être soutenus avec une entière liberté parmi nous : on doit choisir, entre l'un et l'autre, d'après la probabilité plus ou moins satisfaisante que chacun découvre aux arguments rationnels dont l'une et l'autre école se réclame.

(Notons que l'éminent historien de *François Suarez*, le R. P. Raoul de Scorraille, adopte, sur ce point, la théorie contraire à l'opinion du *Doctor eximius* ; tome II, p. 178 à 182.)

d) Conclusion. — La différence de conception entre les deux systèmes catholiques n'est que de *peu d'importance théorique*, et, par elle-même, n'engendre *aucune divergence réelle dans le domaine pratique*. C'est une controverse spéculative, sur laquelle il n'y a pas lieu de se passionner.

L'essentiel est de mettre en pleine lumière la doctrine authentique et certaine de l'Eglise catholique, doctrine à la fois *rationnelle* et *révélée*, de l'origine divine du pouvoir politique, qui donne un caractère moral et obligatoire à l'exercice légitime de l'autorité publique, dans les circonstances humaines et historiques où cette puissance trouve sa détermination concrète.

Tous les droits, ceux de l'autorité et de la liberté, des gouvernants et des gouvernés, obtiennent dans cette doctrine, leur franche et entière sauvegarde, sous l'égide même de Celui *qui a voulu la société politique et l'autorité politique*, et qui a marqué *les justes limites de leur pouvoir*, en créant la nature humaine, avec ses exigences raisonnables, morales et sociales dans la ligne du bien commun temporel, raison d'être de la société et de l'autorité.

Il existe donc un *droit divin des princes*, ou des gouvernants, et un *droit divin des peuples*, ou des gouvernés. La vérité authentique est dans leur synthèse harmonieuse, et non pas dans leur opposition factice. Au livre III (chapitre IV) de son traité *Du Pape*, Joseph de Maistre a excellemment écrit : C'est l'Eglise seule qui, par la bouche de ses Pontifes, sut *établir à la fois, et l'origine divine de la souveraineté, et le droit divin des peuples*. Yves de la Brière.

POUVOIR PONTIFICAL DANS L'ORDRE TEMPOREL. — L'article comprendra deux sections:

I. *Pouvoir temporel du Pape*. — II. *Pouvoir indirect du Pape sur les choses temporelles.*

I

POUVOIR TEMPOREL DU PAPE

(Souveraineté dans l'ordre international)

I. Position de la question. — Le terme de *Pouvoir temporel du Pape* suggère plus communément à

l'esprit le souvenir de la souveraineté territoriale que le Saint-Siège exerçait naguère sur un petit royaume au centre de l'Italie. Entre 1815 et 1860, ce royaume comprenait un peu plus de 40.000 kilomètres carrés, avec un peu plus de trois millions d'habitants. Les subdivisions administratives du territoire étaient, depuis 1850, les cinq *légations* de Rome et de la Comarca (Viterbe, Orvieto, Civita-Vecchia), de la Romagne (Bologne, Ferrare, Forli, Ravenne), de l'Ombrie (Pérouse, Riéti, Spolète), des Marches (Ancône, Urbin, Macerata, Lorette, Fermo, Ascoli, Camerino), et de la Campanie (Velletri, Frosinone, Bénévent).

Depuis la chute de l'Empire d'Occident jusqu'à l'époque carolingienne, les Papes reçurent de la libéralité des fidèles un grand nombre de domaines territoriaux en Italie centrale et méridionale, et la confiance des populations chrétiennes de Rome et des provinces adjacentes leur reconnut un rôle de direction temporelle qui ressembla de plus en plus à un droit de souveraineté. A la fin du huitième siècle, Pépin le Bref, puis Charlemagne, tous deux vainqueurs des Lombards, donnent à l'autorité temporelle du Saint-Siège sur l'Italie centrale un caractère mieux défini. Le principe et la tradition de ce pouvoir souverain du Pontife de Rome survécurent aux désordres féodaux et populaires du dixième siècle, qui fut l'*âge de fer* de la Papauté. Dans le dernier quart du onzième siècle et à l'aurore du douzième, le petit royaume pontifical reçut des extensions importantes par suite des donations fameuses de la comtesse Mathilde de Toscane, en 1077 et 1102. Les péripéties de l'histoire des Etats du Saint-Siège correspondirent aux péripéties diverses et mouvementées, heureuses ou malheureuses, de l'histoire religieuse, sociale et politique de la péninsule italienne durant les siècles de la période médiévale, puis de l'âge moderne. Aboli par le Directoire, en 1797 et 98, et par Napoléon Ier, en 1808 et 1809, le pouvoir temporel du Pape fut restauré par le Congrès de Vienne et les traités de 1815. Les deux tiers du petit royaume pontifical furent conquis et annexés, en 1860, par le royaume de Sardaigne, qui allait devenir celui de l'Italie unifiée. L'armée italienne pénétra dans Rome le 20 septembre 1870, et la totalité des anciens Etats de l'Eglise fut incorporée à l'Etat italien, à la suite du plébiscite du 2 octobre suivant, plébiscite auquel participa un nombre dérisoire d'électeurs.

Le gouvernement italien considère la question des droits temporels du Saint-Siège comme souverainement et définitivement réglée par la loi dite des garanties, en date du 13 mai 1871. Les Pontifes romains ont énergiquement refusé, jusqu'à ce jour, d'accepter cette situation politique et juridique, et ils ont élevé, contre la destruction de leur pouvoir temporel, une protestation formelle et persévérante, qui a pour symbole leur claustration volontaire, depuis le 20 septembre 1870, à l'intérieur de leur palais du Vatican.

La question qu'il convient d'étudier, dans ce *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, paraît être la suivante : le pouvoir temporel est-il un simple *accident historique* dans les destinées terrestres de la Papauté, un simple mode extérieur d'existence politique, résultant de certaines circonstances et disparu à la suite de circonstances nouvelles et différentes, ou bien le pouvoir temporel intéresse-t-il *un principe et un droit* qui appartienne authentiquement à la doctrine théologique de l'Eglise catholique?

S'il y a un principe et un droit, quel en est l'objet exact? quel en est le vrai caractère? quels arguments et quels textes fondent son existence? Une fois reconnue, s'il y a lieu, la zone des certitudes doctrinales, quelle est la zone des modalités contingentes, des formes variables sous lesquelles il serait concevable que le principe certain trouvât, selon la diversité des circonstances, sa réalisation opportune et concrète ?

D'abord, les textes pontificaux nous apprennent qu'il y a, en cette matière, une doctrine, un principe, un droit.

II. **Documents pontificaux.** — De Pie IX :

Allocution consistoriale *Quibus quantisque*, du 20 avril 1849.

Allocution consistoriale *Si semper antea*, du 20 mai 1850.

Bulle *Ad apostolicae*, du 22 août 1851.

Encyclique *Cum catholica Ecclesia*, du 26 mars 1860.

Allocution consistoriale *Novos et ante*, du 28 septembre 1860.

Allocution consistoriale *Jamdudum cernimus*, du 18 mars 1861.

Allocution consistoriale *Maxima quidem*, du 9 juin 1862.

Syllabus du 8 décembre 1864, propositions 75 et 76.

De Léon XIII :

Encyclique *Inscrutabili Dei consilio*, du 21 avril 1878.

Lettre au cardinal Nina, du 27 août 1878.

Discours aux journalistes catholiques, du 22 février 1879.

Encyclique *Etsi Nos*, aux évêques d'Italie, du 15 février 1882.

Lettre au cardinal Rampolla, du 15 juin 1887 (document où la revendication du pouvoir temporel est formulée, motivée, avec une spéciale insistance).

Allocution consistoriale *Amplissimum collegium*, du 24 mai 1889.

Allocution consistoriale *Quod nuper*, du 30 juin 1889.

Allocution consistoriale *Non est opus*, du 14 décembre 1891.

Lettre au cardinal Rampolla, du 8 octobre 1895 (pour le vingt-cinquième anniversaire de la chute du pouvoir temporel).

De Pie X :

Encyclique *E supremi Apostolatus*, du 4 octobre 1903.

Livre Blanc sur la Séparation de l'Eglise et de l'Etat en France (1905). Chapitre VIII et Documents XXIV à XXVII, et, en particulier, le document XXVI, note diplomatique en date du 28 avril 1904.

De Benoît XV :

Encyclique *Ad Beatissimi*, du 1er novembre 1914.

Allocution consistoriale *Nostis profecto*, du 6 décembre 1915.

Encyclique *Pacem Dei*, du 23 mai 1920.

Trois conclusions claires et certaines résultent de tous ces textes, dont on aurait pu allonger encore l'énumération :

— la destruction du pouvoir temporel des Papes, en 1860-70, a eu le caractère d'une injustice et d'une violation du droit, contre laquelle les Pontifes romains protestent formellement ;

— la condition politique et juridique faite au Saint-Siège, depuis 1870, ne donne pas les garanties nécessaires à l'indépendance et à la liberté du Pape dans l'exercice de son ministère spirituel ;

— les Pontifes romains déclarent indispensable un statut nouveau (quelle qu'en soit un jour la formule) qui consacre authentiquement et visiblement

leur condition de *souveraineté* au regard du Droit des Gens.

Ce qu'il importe, maintenant, d'expliquer est le caractère essentiel de ce droit de *souveraineté*,que les Papes revendiquent, avec tant d'éclat et de persévérance, comme ayant un fondement doctrinal et théologique, et comme résultant des exigences mêmes de leur pouvoir spirituel (quoique distinct du pouvoir spirituel).

III. Le Droit de souveraineté du Saint-Siège.— La Papauté possède une double qualité, un double caractère, selon qu'on la considère dans le domaine de l'action religieuse ou dans le domaine du Droit des Gens.

Dans le domaine de l'action religieuse, en effet, la Papauté possède un pouvoir d'enseignement doctrinal et de gouvernement spirituel qui s'exerce à l'intérieur même de l'Eglise catholique, et dont le Concile du Vatican a défini, d'une manière claire et catégorique, combien hautes étaient les prérogatives, fondées sur l'investiture du Christ.

Prérogative de juridiction plénière (et non partielle), ordinaire (et non déléguée), immédiate (et non pas simplement médiate), sur tous les fidèles, tous les pasteurs, toutes les Eglises.

Prérogative de magistère doctrinal, dont les définitions solennelles, rendues *ex Cathedra* , sont, par assistance efficace de l'Esprit-Saint, préservées divinement de la possibilité même de l'erreur : en d'autres termes, de telles définitions seront infaillibles et irréformables par elles-mêmes, et non pas en vertu de l'adhésion ultérieure de l'Eglise universelle.

Ce sont là, pour la Papauté, des prérogatives immenses dans le domaine religieux, mais des prérogatives qui ne s'exercent que *chez* les catholiques, *sur* les catholiques, en vertu de la foi catholique qu'ils professent. L'autorité religieuse du Pape n'est-pas, par elle-même, le titre au nom duquel le Saint-Siège participe à l'activité politique et juridique de la communauté internationale.

Mais, outre son pouvoir religieux, et par voie de conséquence historique et sociale de son pouvoir religieux, le Souverain Pontife possède une prérogative de Souveraineté, qui l'introduit dans la communauté internationale des Puissances et qui appartient au Droit des Gens.

Il s'agit d'une conséquence historique et sociale, s'imposant à tous les peuples et á tous les gouvernements, quelle que puisse être leur religion ou leur irréligion.

Dans tous les pays du monde, les catholiques constituent un groupement plus ou moins considérable, partout compact et hiérarchisé, qui obéit à la juridiction spirituelle du Pontife romain. C'est du Pontife romain que dépendra le règlement amiable de toutes les questions politico-religieuses concernant l'Eglise catholique dans chacune des régions de la terre entière: statut légal du culte et du clergé, propriété ecclésiastique, législation matrimoniale, législation scolaire....., graves problèmes où pourraient se heurter les exigences de la loi civile et de la loi religieuse, en des matières qui intéressent au plus haut point la vie sociale et politique de chaque Etat.

Supposons, maintenant, que le Pape ne soit pas reconnu juridiquement et diplomatiquement comme Souverain, supposons qu'il soit soumis à l'autorité législative, judiciaire, coercitive, d'un gouvernement quelconque (en fait : l'Etat italien). N'en résultera-t-il pas, pour ce gouvernement, un avantage exorbitant, qu'aucun autre gouvernement, ne saurait admettre?

L'Etat qui aurait juridiction temporelle sur le Pontife romain bénéficierait, à son profit exclusif, de moyens spéciaux d'action, d'influence, et même de contrainte, sur le chef religieux qui, seul, possède pleins pouvoirs pour décider des affaires du catholicisme dans tous les autres pays.

Eventualité contraire, à la fois:

aux intérêts certains et manifestes de tous les gouvernements du monde entier,

aux droits et aux légitimes susceptibilités des catholiques de toute la terre,

à la liberté, à la dignité du Pontife romain dans l'exercice de son ministère spirituel.

Voilà pourquoi, dans l'ordre social et politique, juridique et international, il faut que le Pape soit reconnu exempt de toute subordination, de toute vassalité, par rapport à tout gouvernement humain, fût-ce celui de l'Italie.

En outre, il faut que le Pontife romain soit reconnu officiellement apte à traiter d'égal à égal avec chacun des gouvernements temporels, chrétiens ou non chrétiens, les questions de politique religieuse concernant leurs ressortissants catholiques.

Mais le vocable universellement compris et consacré pour désigner une condition pareille, dans l'ordre des rapports internationaux,

absence de toute subordination,

égalité juridique avec les gouvernements,

c'est l'indépendance, c'est la souveraineté.

Voilà pourquoi et comment le Pape est Souverain; c'est une conséquence historique et sociale de la condition que lui donne, en présence des gouvernements séculiers, son pouvoir religieux sur tous les catholiques de la terre entière. Souveraineté que le Droit des Gens ne peut que reconnaître et homologuer.

Cette Souveraineté ne doit pas être confondue avec la possession d'un pouvoir temporel territorial, comme celui des Papes sur les anciens Etats pontificaux.

La domination sur un territoire libre et indépendant était une garantie de droit public en faveur de la Souveraineté du Pape. Elle représentait, elle manifestait à tous les regards l'indépendance du Pape en face de tout gouvernement séculier. Les Etats pontificaux ne relevaient d'aucun autre souverain ni d'aucun autre suzerain que le Pape lui-même. Le Saint-Père résidait sur un territoire dont il était le maître et où il n'avait à subir la loi de personne. Quiconque voulait entreprendre sur l'indépendance du Pape, devait recourir contre lui à la force des armes et envahir son territoire en violant le Droit des Gens. Pareille situation créait une sauvegarde visible et tangible au libre exercice du ministère pastoral et universel de la Papauté souveraine.

Mais, à l'époque même où existait ce pouvoir temporel, la condition juridique et internationale du Saint-Siège, au regard des gouvernements séculiers, était loin de se mesurer simplement à l'importance territoriale ou politique des Etats pontificaux. La Souveraineté du Pape, garantie par un principat territorial, reposait elle-même sur un titre de beaucoup plus haute valeur. Jamais les Puissances n'envoyèrent à un souverain qui régnât sur un territoire comme les Etats Pontificaux, des ambassades comparables à celles qui furent toujours députées, avec tant de splendeur, auprès du Pontife romain. L'Etat pontifical était, politiquement, une petite Puissance du dernier ordre. La Souveraineté pontificale, avec laquelle traitaient diplomatiquement les gouvernements séculiers, était une Puissance européenne de tout premier rang.

Et c'est précisément cette condition internationale qui a continué de subsister, dans le domaine politique, juridique et diplomatique, après comme avant la disparition du principat territorial des Pontifes romains.

Dès le 1er décembre 1847, Guizot avait judicieusement déclaré : « Ce qui constitue vraiment l'Etat pontifical, c'est la souveraineté dans l'ordre spirituel. La souveraineté d'un petit territoire n'a pour objet que de garantir l'indépendance et la dignité visible de la Souveraineté spirituelle du Saint-Père. »

Douze ans après la chute du pouvoir temporel, voici comment parlait Duclerc, président du Conseil de la République française, le 20 novembre 1882 : « Avant les événements qui ont mis fin au pouvoir temporel, le Pape était souverain de deux ou trois millions d'hommes. Croyez-vous que ce fût à ce Souverain que les Puissances envoyaient des ambassadeurs? Jamais la France n'a envoyé d'ambassadeur à un Souverain tel qu'était le Pape comme prince temporel. C'est au Souverain Pontife, représentant d'une grande puissance politique, que les ambassadeurs étaient envoyés. Or, je vous demande si vous croyez que la puissance politique du Pape ait été diminuée par la suppression du pouvoir temporel. J'estime qu'il n'est douteux pour personne que le Saint-Siège est encore actuellement une Puissance politique, une aussi grande Puissance politique qu'avant la suppression du pouvoir temporel. C'est donc au Pape, à l'homme investi d'une grande Puissance politique, que les autres grandes Puissances politiques de l'Europe envoyaient des ambassadeurs. C'est pour cela qu'après la perte du pouvoir temporel, elles ont persisté à lui en envoyer. »

Juste conception, que le ministre Spuller devait résumer par cette heureuse boutade : « Croyez-vous que la Souveraineté du Pape tienne à une *motte de terre?* »

Pourquoi tant insister sur ce sujet?

Parce que certains représentants de la magistrature française ont paru vouloir ériger en doctrine que, par le fait de la disparition du pouvoir temporel, le Pape aurait cessé de posséder, en Droit international, la qualité de Souverain. En ce sens, principalement, l'arrêt de la Chambre criminelle de la Cour de cassation, en date du 5 mai 1911 : « La Souveraineté — (du Saint-Siège) — a cessé d'exister par suite de la réunion des Etats pontificaux au royaume d'Italie. » Arrêt qui concordait avec les conclusions du procureur général Baudouin, dont l'argumentation se résumait ainsi : « Pas de souveraineté sans Etat. Pas d'Etat sans territoire. Or, depuis le 20 septembre 1870, le Pape ne règne plus sur aucun territoire. Donc, il n'est plus souverain. »

L'erreur est ici de croire que toute souveraineté est nécessairement *territoriale*, comme tel est normalement et habituellement le cas. Il peut arriver cependant qu'une souveraineté, comme il arrive à celle du Pape, en raison du caractère propre de son objet, soit d'ordre *personnel*, tout en vérifiant le concept essentiel de souveraineté.

Ne dépendre d'aucun gouvernement, et avoir qualité juridique pour traiter d'égal à égal, par voie de négociations diplomatiques, avec tous les gouvernements, c'est posséder une authentique Souveraineté.

Le titre de cette Souveraineté pourra être *territorial*, s'il résulte de la possession indépendante d'un territoire. Il pourra être *personnel*, s'il résulte d'une condition de fait et de droit qui appartienne au domaine moral, social, juridique (pareille à celle du Pontife romain, dont le pouvoir religieux, en présence des Etats séculiers, requiert que le Pape soit exempt de toute subordination temporelle, et habilité à traiter d'égal à égal avec les Puissances souveraines).





Avant la chute du pouvoir temporel, le Pontife romain était souverain par Souveraineté *territoriale* et par Souveraineté *personnelle*.

Depuis la chute du pouvoir temporel, le Pape a perdu, de fait, la Souveraineté *territoriale*, mais il garde la Souveraineté *personnelle*, qui était, de beaucoup, la plus importante, et qui, seule, rendait compte de la place considérable qu'occupait le Saint-Siège dans la communauté internationale.

Privé de sa Souveraineté territoriale, le Saint-Siège n'est plus un Etat : soit, car, dans la terminologie actuelle du droit public, le mot *Etat* enveloppe nécessairement l'idée de territoire. Mais, sans conteste, il demeure une *Puissance*, terme plus générique, qui désigne la condition politique et juridique de Souveraineté diplomatiquement reconnue dans les rapports internationaux. Et, en vertu de cette condition de fait et de droit, le Pape demeure investi de la qualité de Souverain.

C'est, d'ailleurs, chose évidente, irrécusable, dans les réalités diplomatiques et internationales du monde contemporain.

L'immense majorité des Puissances a été, au moins par rencontre, en relations de courtoisie officielle, ou de tractations diplomatiques, avec le Saint-Siège, depuis la chute du pouvoir temporel. A l'heure présente, vingt-six Etats sont représentés auprès du Vatican par une ambassade ou une légation permanente. Dans un nombre à peu près égal de pays, le Pape est diplomatiquement représenté par une nonciature ou internonciature apostolique. La coutume internationale exige même que, là où est accrédité un nonce, c'est lui qui soit toujours le doyen-né du corps diplomatique. Au 1er janvier 1922, ce sont les nonces accrédités nouvellement à Paris et à Berlin qui ont présenté les hommages du corps diplomatique au chef de l'Etat français et au chef de l'Empire allemand. Le Pape fut donc le premier des Souverains ou chefs d'Etat diplomatiquement représentés, auxquels s'adressa le remerciement de courtoisie officielle du chef d'Etat devant lequel le nonce apostolique venait de prendre la parole.

Il y a vraiment mauvaise querelle de la part de ceux des juristes, ou plutôt des politiciens, qui osent contester que le Pape soit vraiment Souverain, au regard du Droit international et, *à cause du caractère particulier et spirituel de sa Souveraineté*, prétendent qu'il y a seulement assimilation par voie d'égards et de courtoisie entre le Pape et un Souverain, entre un nonce et un ambassadeur, entre un concordat et un traité diplomatique. Malgré les particularités indéniables que présente tout ce qui concerne le Saint-Siège, par comparaison avec les Puissances profanes, c'est contester l'évidence du plein midi que de mettre en doute la réalité politique, diplomatique, juridique et internationale, de la Souveraineté du Pape, ainsi que des actes de cette Souveraineté dans le domaine des relations entre Puissances, selon le Droit des Gens.

Interrogé sur le caractère du drapeau pontifical, aux couleurs blanche et jaune, M. Delcassé, ministre des Affaires étrangères dans le cabinet Waldeck-Rousseau, répondit officiellement au garde des sceaux, M. Monis, le 4 septembre 1901 : Ce drapeau « est celui d'un *Souverain*, s'il n'est pas celui d'un *Etat* ».

Le Pape est Souverain, d'une Souveraineté *personnelle* et non pas *territoriale*.

La Papauté n'est plus un *Etat*, mais elle reste une *Puissance*, et agit pleinement avec cette qualité dans les relations de Droit international.

Le territoire du Vatican.

Ne pourrait-on pas cependant regarder la Souveraineté du Pape, depuis 1870, comme *territoriale*, en tant que s'exerçant toujours sur le petit royaume du Vatican, respecté par l'Italie elle-même ?

Le Vatican serait donc considéré comme un petit *Etat* indépendant, reconnu par la loi italienne des garanties, un territoire où le Pape conserve tous les organes d'un gouvernement, y compris la frappe des monnaies et la possession d'une force armée.

En toute franchise, il ne semble pas que l'on puisse faire reposer sur une base aussi fragile et douteuse une conception d'aussi haute valeur que la Souveraineté du Pape.

D'abord, la fiction de pure courtoisie est trop manifeste dans l'assimilation qui serait faite entre un palais et un Etat, entre les médailles pontificales (frappées annuellement) et la monnaie d'échange (à valeur fiduciaire), et surtout entre les milices de garde d'honneur qui figurent au Vatican et des troupes constituant une armée proprement dite. Tout cela manquerait de portée sérieuse et n'aurait qu'une signification purement conventionnelle. On ne pourrait y reconnaître véritablement une Souveraineté *territoriale*.

Objection plus grave. Tout l'intérêt de la théorie résulterait du fait que l'Italie même et toutes les autres Puissances reconnaîtraient la Souveraineté indépendante du Pape sur le palais et les jardins du Vatican. D'où une *exterritorialité*, juridiquement acquise, qui pourrait fonder un système politique de Souveraineté territoriale. Mais, précisément, la Souveraineté indépendante du Pape sur le palais et les jardins du Vatican n'est pas formellement reconnue ou juridiquement incontestée.

Les Puissances étrangères n'ont jamais eu lieu de se prononcer, d'une manière quelconque, sur ce problème de droit; et la thèse catégorique des jurisconsultes italiens, appuyée sur les formules mêmes de l'article 5 de la loi des garanties, du 13 mai 1871, veut que la Papauté ne conserve sur le Vatican et autres domaines pontificaux qu'un *droit de jouissance et d'usufruit*, la nue propriété et la souveraineté appartenant à l'Etat italien.

Evidemment, cette théorie est fermement rejetée par le Saint-Siège. Mais le fait même que telle soit la conception officielle de l'Italie, empêche de proposer la Souveraineté indépendante du Pape sur le territoire du Vatican comme un droit incontesté, unanimement reconnu pour certain, qui constituerait la base authentique d'un système de Souveraineté territoriale.

La base fait défaut, puisque l'on n'est pas unanime à tenir pour juridiquement incontestable la propriété et la Souveraineté du Pape sur le palais apostolique du Vatican.

Enfin, avouons qu'il y aurait bien des inconvénients à faire dépendre la Souveraineté du Pape, en Droit international, du fait même de la possession, considérée comme souveraine et indépendante, du palais et des jardins du Vatican.

De même que, de 1860 à 1870, on a spolié la Papauté de la souveraineté des anciens Etats pontificaux, il pourrait arriver qu'un parti révolutionnaire et antireligieux s'emparât un jour du pouvoir en Italie, et, chassant le Pape de son palais, opérât la confiscation du Vatican. Qui aurait le droit de regarder cette hypothèse comme inconcevable ?

Néanmoins, si, par malheur, elle venait jamais à se vérifier, concéderions-nous que le Pape aurait, en fait, perdu toute Souveraineté, au regard du Droit des Gens, parce qu'il aurait perdu la possession des quelques arpents de terre dont la jouissance, au moins, lui est laissée depuis la chute du pouvoir temporel ? N'est-il pas évident que la condition d'indépendance juridique et internationale du Pape survivrait, en droit et en fait, à la perte du Vatican, comme elle a déjà survécu à la perte des anciens Etats pontificaux ? Spuller redirait sagement que la Souveraineté du Pape ne tient pas à une *motte de terre*.

Conclusion : ne disons pas que, si nous affirmons, comme un fait actuel, la Souveraineté du Pape, ce soit à cause de la possession territoriale du domaine où il réside. Mais c'est à cause d'une réalité permanente, d'ordre politique et social, qui est indépendante de tous les bouleversements territoriaux et de toutes les controverses sur les textes législatifs et diplomatiques. Le Pape étant le Pape, il a juridiction sur les catholiques de tous les pays du monde. De ce fait, à l'égard de chacun des gouvernements séculiers, sa situation est telle qu'il ne peut et ne doit être subordonné au gouvernement d'aucun Etat, et qu'il doit, au contraire, pouvoir négocier, d'égal à égal, avec tous les Etats, les affaires de politique religieuse concernant le catholicisme. Et pareille situation de fait et de droit, dans le domaine juridique et international, c'est l'indépendance, c'est la *Souveraineté*. Encore une fois, tel est le sens incontestable dans lequel on doit dire avec certitude que, même depuis 1870, le Pape reste Souverain.

La loi italienne des garanties, si elle refuse au Pape la souveraineté *territoriale*, paraît bien lui reconnaître explicitement cette souveraineté *personnelle* et d'ordre *juridique*.

D'après les articles 1, 2 et 3 de cette loi, en effet, le Pape possédera les prérogatives personnelles du Souverain. Les attentats contre la personne pontificale seront passibles des mêmes pénalités que les attentats contre la personne royale. Tous les articles suivants tendent à sauvegarder l'indépendance des divers organes du gouvernement pontifical. Les articles 11 et 12, en particulier, concernent les immunités du service diplomatique accrédité par le Pape à l'étranger, ou accrédité par les Puissances étrangères auprès du Pape, ainsi que les immunités de la correspondance postale et télégraphique du Saint-Siège, le tout en parfaite identité avec ce qui est garanti en faveur du gouvernement italien lui-même et des gouvernements étrangers. La loi reconnaît donc au Pape toutes les conditions juridiques d'existence qui sont requises à la Souveraineté, dès lors que l'on écarte l'idée de Souveraineté *territoriale* et que l'on s'en tient au concept de Souveraineté *personnelle*.

IV. Les revendications actuelles du Saint-Siège. — La loi italienne du 13 mai 1871 rend hommage à la Souveraineté pontificale. Mais, consacrant la spoliation des anciens Etats de l'Eglise, elle ne substitue pas à la garantie *territoriale*, qu'était le pouvoir temporel, une garantie *juridique* proportionnée à l'importance de l'intérêt et du principe qu'il s'agit de sauvegarder. Voici comment Benoit XV, en 1920, parlait dans l'Encyclique *Pacem Dei* :

Nous déclarons solennellement que jamais la condescendance de Notre attitude, conseillée, Nous semble-t-il, et même réclamée par l'excessive gravité des temps actuels, ne devra être interprétée comme une abdication tacite par le Saint-Siège de ses droits sacrés, comme s'il avait enfin accepté la situation anormale qui lui est faite actuellement.

Au contraire, Nous saisissons cette occasion de *reprendre ici à Notre compte, et pour les mêmes motifs, les protestations qu'ont élevées à plusieurs reprises Nos prédécesseurs, poussés qu'ils étaient, non par des raisons humaines, mais par un devoir sacré, à savoir : de défendre les droits*

et la dignité du Siège apostolique. Et aujourd'hui que la paix est rétablie entre les nations, Nous demandons de nouveau et plus expressément *que le Chef de l'Eglise cesse de se trouver dans cette condition anormale qui, pour bien des raisons, est également funeste à la tranquillité des peuples.*

Il faut prendre acte de cette revendication péremptoire. Une fois de plus, le Pape déclare que la situation politique et juridique faite au Saint-Siège, depuis la chute du pouvoir temporel, ne sauvegarde pas suffisamment la liberté et la dignité du Souverain Pontificat.

Mais quel est donc le grief qui est à la base des protestations du Saint-Siège, sous Pie IX, Léon XIII, Pie X, Benoît XV, alors que la loi italienne du 13 mai 1871, censée actuellement en vigueur, contient des « garanties » d'une incontestable clarté pour l'indépendance et la Souveraineté personnelles du Pontife romain, les franchises de son gouvernement religieux et la liberté de ses communications avec l'univers catholique?

Sans entrer dans les questions de détail, le grief essentiel, capital, sera que la loi des garanties est une loi italienne, dont l'application, dont l'interprétation dépend exclusivement du gouvernement italien, dont la modification ou la suppression dépend du flux et du reflux des majorités parlementaires dans le seul royaume d'Italie.

Aucune garantie de Droit international n'existe présentement, dont les Etats qui possèdent de nombreux citoyens catholiques et qui ont un spécial intérêt au maintien de l'indépendance pontificale aient le moyen de contrôler l'exercice et de requérir l'application. La liberté du Saint-Siège est, légalement parlant, une affaire italienne et rien qu'italienne. Personne autre que l'État italien n'est juge de l'extension et des sauvegardes qu'elle comporte. La condition politique du Souverain Pontife est tout entière à la merci du bon ou du mauvais vouloir d'un gouvernement unique: celui-là même qui l'a dépouillé naguère de son pouvoir temporel. Vraiment, la garantie est trop précaire. Elle ne peut suffire à donner les sûretés permanentes qu'exige l'importance du droit sacré qui est en cause.

Et telle est la raison d'être fondamentale des protestations du Saint-Siège.

En d'autres termes, et quelle que doive être un jour la formule précise de pacification, le Vatican cherche à *internationaliser* le problème des garanties de l'indépendance pontificale, tandis que le Quirinal et la Consulta s'obstinent, jusqu'à présent, à l'*italianiser*, à lui donner une solution de légalité purement italienne, que la Papauté ne saurait tenir pour normale et satisfaisante. L'Encyclique *Pacem Dei* nous en apporte un nouveau témoignage.

Néanmoins, une atténuation importante est admise dans l'une des règles de protocole international par lesquelles le Saint-Siège traduisait sa protestation persistante contre la condition politique qui lui est faite à Rome depuis la chute du pouvoir temporel.

Jamais les Papes n'ont accepté la situation résultant de l'usurpation du 20 septembre 1870 et de la loi italienne du 13 mai 1871. D'un geste fier, ils ont refusé la dotation annuelle de 3.255.000 francs que leur attribuait le législateur italien. Plutôt que de mettre le pied sur le territoire occupé par le gouvernement usurpateur et de paraître accepter du même coup le fait accompli, les Papes se sont absolument imposé, depuis plus d'un demi-siècle, une captivité volontaire dans le palais apostolique du Vatican. Là, du moins, ne s'exerce aucune autre souveraineté que la leur.

Ils ont, d'autre part, décidé que nul chef d'État appartenant à la religion catholique ne serait admis à l'audience du Souverain Pontife s'il ne s'interdisait, à Rome même, tout contact avec la cour et le gouvernement du Quirinal. Aucune exception ne fut admise, pas même en faveur du roi Carlos de Portugal, proche parent de la Maison de Savoie, pas même en faveur de l'empereur François-Joseph d'Autriche, qui était (jadis) l'allié politique du royaume d'Italie et redevable d'une visite officielle au roi Humbert. Cette règle protocolaire fut violée, le 24 avril 1904, malgré les avertissements préalables du Saint-Siège, par M. Emile Loubet, président de la République française, quand celui-ci rendit visite, à Rome même, au roi Victor-Emmanuel. Mais la protestation énergique du cardinal Merry del Val, secrétaire d'Etat de Pie X, définit avec clarté le point de vue pontifical et donna un spécial relief à l'affirmation des principes. L'incident fut, d'ailleurs, le premier acte de la rupture diplomatique entre la France officielle et le Vatican.

Sauf cette exception malheureuse, qui contribua, du reste, à confirmer la règle, les chefs d'Etat et princes catholiques se résignèrent unanimement, depuis 1870, à ne jamais paraître à Rome en voyage officiel. Ceux d'entre eux qui demandèrent et obtinrent audience au Vatican, tel le roi des Belges Léopold II, se rendirent à Rome en voyage privé, gardant rigoureusement l'*incognito* diplomatique à l'égard du Quirinal et de la cour d'Italie.

Mais on doit avouer que l'impossibilité morale de visiter officiellement le roi d'Italie au Quirinal constituait pour les chefs d'Etat et princes catholiques, pour le roi d'Espagne et le roi des Belges, pour les présidents catholiques des Républiques latines, et, au lendemain de la reprise des rapports avec le Vatican, pour le président de la République française, un embarras des plus dommageables aux tractations internationales en vue de la paix des Etats ou des peuples. La situation présente de l'Europe et du monde, situation troublante et chargée des pires menaces, suggérait au Père commun des fidèles d'écarter, autant qu'il était en lui, une cause de malaise et de difficultés diplomatiques venant, pour les souverains catholiques, s'adjoindre à toutes les autres.

Benoît XV annonce donc, dans l'Encyclique *Pacem Dei*, l'intention de *tempérer quelque peu la sévérité des conditions légitimement établies par ses prédécesseurs, à la suite de la destruction du Pouvoir temporel des Souverains Pontifes, dans le dessein de rendre impossibles les visites officielles des princes catholiques à Rome*, chez le roi d'Italie. Conformément aux vœux du gouvernement de Madrid, du gouvernement de Bruxelles, et, en dernier lieu, du gouvernement de Paris, le Pape consent désormais à recevoir au Vatican les chefs d'État et princes catholiques qui auront visité officiellement le roi d'Italie au Quirinal. Très noble sacrifice, consenti à la cause de la paix universelle et des bons rapports internationaux.

Les audiences des souverains catholiques au Vatican seront réglées par le même protocole que les audiences des souverains non catholiques. Protocole qui atteste le maintien des revendications pontificales et qui traduit en actes la protestation des Papes contre l'usurpation de la Souveraineté territoriale des anciens Etats de l'Eglise par le royaume d'Italie.

Ce n'est jamais, en effet, du Quirinal ou de quelque édifice occupé par l'Etat italien, que les princes non catholiques peuvent se rendre à l'audience du Souverain Pontife. Mais il leur faut partir du domicile officiel de leur représentant diplomatique auprès du Saint-Siège, s'ils en ont un, ou, s'ils n'en ont pas, d'un établissement religieux de leur propre nationalité, ou même du domicile officiel de leur repré-

sentant diplomatique auprès du Quirinal. Le chef d'État étranger est censé venir *de son propre territoire* au palais apostolique du Vatican, et ignorer (pour une heure) qu'il existe dans Rome un autre personnage souverain que le Pape. Le sens transparent d'une telle fiction diplomatique ne saurait échapper à aucun observateur réfléchi.

Sous Léon XIII, les règles dont nous venons de parler s'appliquèrent notamment aux trois célèbres visites que fit au Vatican l'empereur allemand Guillaume II, en 1893, 1898, 1903, avec l'appareil un peu théâtral qu'il affectionnait, puis à la visite que fit, en 1903, le roi d'Angleterre Edouard VII, avec l'allure plus discrète qui était dans sa manière.

Sous Benoît XV, le même protocole se renouvela, en 1919, pour la visite faite au Vatican par M. Woodrow Wilson, président fédéral des États-Unis d'Amérique, ainsi que, précédemment, pour la visite du prince de Galles, héritier présomptif de la couronne de Grande-Bretagne, et, plus récemment, pour la visite de l'émir Faïçal, fils du roi d'Arabie et client politique de l'Angleterre. La tradition vaticane du régime des audiences officielles était donc définitivement consacrée. L'encyclique *Pacem Dei* eut pour conséquence d'étendre la même règle aux audiences des princes catholiques.

Sous Pie XI, le 28 mars 1922, le roi des Belges, Albert Ier, la reine Elisabeth et le prince héritier, Léopold, duc de Brabant, étaient reçus officiellement au Vatican, d'après le nouveau protocole adopté sous Benoît XV. Conformément aux suggestions de la diplomatie pontificale, la diplomatie belge obtint, en outre, du gouvernement italien que, devant le roi et la reine des Belges, aucun dignitaire du royaume d'Italie ne prononçât le mot de *Rome-Capitale*, de *Rome intangible*, de *la troisième Rome*, ou autre expression jugée offensante pour le Saint-Siège. Il y eut, dans ce dernier fait, une indication intéressante.

Quant à l'objet des revendications pontificales, à propos du pouvoir temporel, son principe est toujours le même. Il faut que l'*indépendance* du Pontife romain, à l'égard de l'Etat italien, il faut que sa *Souveraineté* trouve une *garantie* certaine et apparente : garantie *territoriale* ou garantie *diplomatique et internationale*. L'avenir déterminera les modalités opportunes, sous l'action de la Providence divine. Mais la doctrine théologique demeurera intacte : le Pape doit être *Souverain*, au regard du Droit des Gens, pour que soient sauvegardées efficacement l'indépendance et la liberté de sa magistrature religieuse et surnaturelle.

Le présent article était composé et mis en pages lorsque Pie XI promulgua, en date du 23 décembre 1922, l'Encyclique *Ubi arcano Dei*, qui se termine par une revendication solennelle et catégorique du droit de Souveraineté du Saint-Siège en même temps que par un discret appel adressé à l'Italie pour le règlement équitable du douloureux litige.

II

POUVOIR INDIRECT DU PAPE SUR LES CHOSES TEMPORELLES

I. Position de la question. — Nous ne parlons plus, comme dans la section précédente, d'un pouvoir pontifical se traduisant, au regard du Droit des Gens, par un titre juridique de *Souveraineté* temporelle ; mais d'un pouvoir pontifical se rattachant à la *juridiction religieuse et spirituelle*, apte à créer chez les fidèles un devoir d'*obéissance hiérarchique*, bien que le précepte (obligatoire pour les consciences) s'exerce *en matière politique ou temporelle*.

Au premier abord, le concept d'un tel pouvoir peut paraître étrange, puisque le christianisme a eu pour effet d'introduire dans le monde la distinction claire et précise du domaine appartenant légitimement à César et du domaine réservé à Dieu seul ; du domaine de la société séculière et de celui de la société religieuse ; du domaine *temporel* et du domaine *spirituel*. N'est-ce pas bouleverser cette notion fondamentale que prétendre attribuer à l'Eglise du Christ, au Vicaire du Christ, un pouvoir quelconque sur les choses temporelles, qui appartiennent normalement au domaine de César ? Evidemment, c'est là une doctrine délicate, qui réclame explication et justification.

Le terme de pouvoir *indirect* signale le caractère en quelque sorte anormal de ce genre d'autorité en un domaine que l'Eglise ne revendique pas comme le sien propre. C'est par voie de conséquence, c'est par suite d'une rencontre complexe de conditions et de circonstances, c'est dans des limites dont la zone certaine est rigoureusement circonscrite, que le Vicaire de Jésus-Christ possède *indirectement* juridiction sur certaines matières d'ordre temporel.

Il faut répéter ici cela même que nous avons dit à propos de l'origine du pouvoir politique. Nous ne prétendons nullement élucider les multiples problèmes historiques où apparaît, chez les Pontifes romains, la volonté d'exercer leur puissance « indirecte » sur le temporel des Etats. (Voir, par exemple, plus haut, l'article Alexandre VI, section consacrée aux *Brefs de partage du Nouveau Monde*. Tome I, col. 83 à 86.)

Nous ne prétendons pas davantage entrer dans le détail de nombreuses et retentissantes controverses, au cours desquelles s'affrontèrent les partisans et adversaires du pouvoir indirect des Papes en matière temporelle. Toutes sortes de contingences obscurcissent et compliquent chaque application concrète du principe et chaque controverse théologique, y introduisant des éléments adventices, et, en particulier, des préoccupations ou des passions absolument étrangères à l'objet réel et exact du problème doctrinal.

Au Moyen Age, la question présente une confusion particulière, non seulement à cause des litiges de personnes et d'intérêts, qui existent alors comme à toute autre époque, mais à cause des éléments de droit féodal et de droit public de la Chrétienté qui se mêlent constamment et nécessairement aux considérations d'ordre théologique.

Pour dégager quelques idées dominantes à cet égard, un utile et heureux travail de discernement fut accompli, en 1898, par le R. P. Alfred Baudrillart, dans la *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses* (tome III, p. 192 à 223 et 309 à 337), sous ce titre : *Des idées qu'on se faisait au quatorzième siècle sur le droit d'intervention du Souverain Pontife en matière politique*.

Au temps du protestantisme et de la Ligue, puis au dix-septième siècle, la même controverse se réveilla, prit un caractère plus dogmatique et plus circonscrit, et fit couler des flots d'encre chez les théologiens pontificaux, chez les parlementaires gallicans et chez les polémistes protestants. Le problème fut plus directement débattu entre le roi Jacques Ier d'Angleterre et ses contradicteurs catholiques, notamment Bellarmin, Suarez, Coeffeteau. Il s'agissait précisément de savoir si un catholique pouvait, en sûreté de conscience, prêter le serment de fidélité exigé par le roi Jacques, serment qui répudiait, *comme impie et hérétique*, la doctrine autorisant le Pape à excommunier les rois et à ordonner leur déposition *pour quelque motif que ce fût*. On trouvera le détail de cette controverse, avec une

copieuse bibliographie des sources et travaux historiques qui s'y rapportent, dans l'excellente thèse du R. P. Joseph DE LA SERVIÈRE : *De Jacobo, Angliae rege, cum cardinali Roberto Bellarmino, S. J., super potestat^e, cum regia, tum pontificia, disputante (1608-1609)*. Paris, Oudin, 1900, in-8°.

Au dix-neuvième et au vingtième siècle, le droit de délier les peuples du serment de fidélité ou le droit de déposer les souverains ont perdu, en tant que prérogatives pontificales, beaucoup de leur actualité, jadis passionnante, et présentent un caractère d'extrême archaïsme. Néanmoins, le principe doctrinal qui était en cause trouve des applications nouvelles, adaptées aux conditions sociales et politiques du monde contemporain. Le puissant développement que reçut, durant la même période, l'exercice de la puissance religieuse du Pape sur tous les fidèles, tous les pasteurs, toutes les Eglises facilita plusieurs fois l'intervention des Pontifes romains dans les affaires temporelles et politiques, quand l'intérêt des âmes ou la défense des droits de Dieu paraissait le réclamer. L'intervention se produisait sous forme de conseils et de *directions*, parfois même sous forme de préceptes catégoriques, adressés, en divers pays, aux citoyens catholiques, et, par le fait même, aux partis politiques composés surtout de catholiques. La théorie, à son tour, devint plus simple, plus claire, plus dégagée d'éléments adventices. Mais elle demeura, en substance, celle-là même qui était comme latente dans les enseignements pontificaux du Moyen Age, et qui avait trouvé sa juste formule au temps de Bellarmin et de Suarez, quand ces deux grands théologiens précisèrent, contre le roi Jacques Ier, l'exacte notion du *pouvoir indirect*.

Dans les colonnes qui vont suivre, nous voudrions exposer et discuter le problème doctrinal considéré en lui-même. *Les actes authentiques de l'enseignement de l'Eglise* ayant été pris pour base, *quelle conception s'impose comme obligatoire à tout catholique* au sujet du pouvoir indirect des Papes sur certaines affaires d'ordre temporel et politique ? Quel est le *caractère*, quelle est l'*extension* véritable de ce pouvoir ? Quelle est la zone des *certitudes* et quelle est la zone des *opinions libres* ?

II. Documents pontificaux. — On doit retenir, d'abord, certains textes capitaux et particulièrement significatifs des Papes du Moyen Age. Textes dont il importera de déterminer plus loin la portée authentique et réelle.

La lettre *Novit ille* adressée, en 1204, aux évêques de France, par INNOCENT III, pour expliquer son intervention dans le conflit entre Philippe-Auguste et Jean sans Terre.

Trois documents de BONIFACE VIII : la bulle *Ausculta fili*, du 5 décembre 1301, adressée au roi de France, à propos des immunités ecclésiastiques ; l'allocution consistoriale du 24 juin 1302, où le Pape expose le droit en vertu duquel il a parlé au roi sur un ton de commandement ; et, enfin, la bulle célèbre *Unam sanctam*, du 1er novembre 1302, qui passe pour la plus intransigeante revendication des prérogatives pontificales, au spirituel et au temporel.

Voici maintenant, à titres d'exemples, diverses déclarations de la Papauté contemporaine. Les systèmes qui excluent tout pouvoir indirect de l'Eglise sur le temporel sont condamnés par PIE IX dans la bulle *Ad Apostolicae*, du 22 août 1851 et dans la 24e proposition du *Syllabus* (8 décembre 1864). LÉON XIII a exposé méthodiquement la doctrine catholique des rapports mutuels des deux pouvoirs, spirituel et temporel, dans l'Encyclique *Immortale Dei*, du 1er novembre 1885. Le même enseignement reparait dans beaucoup d'autres actes doctrinaux de son pontificat. Le sens de ses interventions dans certaines affaires temporelles et politiques est exposé, notamment, par la lettre pontificale aux cardinaux français du 3 mai 1892. La plus intéressante mention du pouvoir indirect, chez PIE X, figure dans l'Encyclique *Pascendi dominici gregis*, du 7 septembre 1907 (ENCHIRIDION. *D.-B.* 2092). On peut dire que les témoignages authentiques de la pensée *actuelle* de l'Eglise sur ce problème existent avec surabondance.

III. Pas de pouvoir « direct » de l'Eglise sur le temporel. — Dans le pouvoir « direct », on comprend toutes les choses qui font partie de la mission normale de l'Eglise, selon la fin spéciale et distinctive en vue de laquelle le Christ lui-même a constitué visiblement son Eglise sur la terre.

Or, nul doute n'est possible sur le caractère de la mission conférée par le Christ à l'Eglise hiérarchique et enseignante. C'est une mission d'ordre spirituel, religieux, surnaturel, consistant à enseigner aux hommes la doctrine authentique de l'Evangile, et à leur communiquer les moyens de salut et de sanctification que le Christ a établis pour la rédemption éternelle des âmes. Les affaires de la vie temporelle et séculière, et notamment la conduite de l'Etat, sont, par elles-mêmes, tout à fait en dehors de ce domaine, tout à fait étrangères à cette perspective. Elles demeurent soumises à l'ordre voulu de Dieu et à la souveraineté du Christ ; mais elles ne sont pas comprises dans la mission distinctive et perpétuelle que le Sauveur confie aux pasteurs de son Eglise en la personne de Pierre et des apôtres. La conduite unanime et constante des disciples de Jésus-Christ, dans l'œuvre initiale de la fondation de l'Eglise, met en relief la distinction formelle entre le domaine spirituel et religieux, qui est essentiellement celui de l'Eglise, en tant qu'institution du Christ, et le domaine temporel et politique, qui est essentiellement celui de l'Etat, celui de César : domaine où l'Eglise ne se reconnaît pas le droit de pénétrer, quand une nécessité du service de Dieu et des âmes ne lui en crée pas l'obligation spéciale.

Notre Seigneur, en personne, avait inculqué ce principe, à la fois par l'objet tout surnaturel de la prédication évangélique, et par la netteté avec laquelle il avait plusieurs fois marqué combien les affaires séculières, d'intérêt purement terrestre et humain, devaient rester étrangères à son ministère personnel, comme à la mission de ses disciples. *Exemples : Luc*, XII, 13, 14 ; XX, 20-25 ; *Marc*, XII, 13-17 ; *Matth.*, XXII, 15-21.

Il y a donc, normalement, deux domaines, deux sociétés, deux hiérarchies : domaine spirituel et domaine temporel ; société religieuse et société séculière ; hiérarchie de l'Eglise, ayant compétence au spirituel, hiérarchie de l'Etat, ayant compétence au temporel ; et chacune des deux sociétés et des deux hiérarchies étant indépendante et souveraine dans le domaine distinct qui lui est propre. Telle est la doctrine évangélique et traditionnelle, dont LÉON XIII a donné la formule la plus nette et la plus explicite dans l'Encyclique *Immortale Dei*, sur la constitution chrétienne des Etats. Il faut en citer le passage essentiel, qui, par sa claire signification, répudie toute prétention de l'Eglise à une domination « directe » sur le temporel des Etats, puisque le Pape proclame, au contraire, la légitime indépendance de l'Etat dans le domaine purement temporel et politique :

Dieu a réparti entre le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir civil le soin de procurer le bien du genre humain. Il

a préposé le premier aux choses divines et le second aux choses humaines. Chacun d'eux, dans son ordre, est souverain (*utraque potestas est, in genere suo, maxima*); chacun d'eux est renfermé dans des limites parfaitement déterminées, et tracées en exacte conformité avec sa nature et son principe. Chacun d'eux est donc circonscrit dans une sphère où il peut se mouvoir et agir en vertu des droits qui lui sont propres...

Ainsi, tout ce qui, dans les affaires humaines, à un titre ou à un autre, concerne la religion, tout ce qui touche au salut des âmes et au service de Dieu, soit par son essence, soit par son rapport avec les principes d'où il dépend, tout cela est du ressort de l'autorité de l'Eglise.

Quant aux autres choses, qui constituent le domaine civil et politique, il est dans l'ordre qu'elles soient soumises à l'autorité civile, puisque Jésus-Christ a ordonné de *rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu*.

Donc, l'autorité de l'Eglise ne s'étend pas aux matières qui sont de la compétence normale de l'Etat, dès lors qu'aucun problème religieux ou moral ne s'y trouve impliqué. L'organisation politique, administrative, judiciaire, fiscale, militaire... de la société temporelle est de la compétence exclusive de l'Etat. Dans ce domaine du *bien commun temporel*, qui lui est propre, l'Etat n'est subordonné « directement » à aucune autorité supérieure, l'Etat est *souverain*.

IV. Concept et existence du pouvoir « indirect » sur le temporel. — Les matières temporelles sont étrangères à la compétence normale et au pouvoir « direct » de l'Eglise. Néanmoins, la puissance ecclésiastique peut se trouver légitimement et nécessairement conduite, par l'exercice même de sa fonction spirituelle, à intervenir dans certaines affaires qui, en vertu de leur nature propre, appartiendraient au domaine temporel et politique. Le titre et le motif d'une pareille intervention ne serait évidemment pas le caractère temporel et politique du litige, mais ce serait le fait que, dans le litige temporel et politique, serait engagé un problème spirituel et moral, un grave intérêt religieux. Le litige politique appartiendrait ainsi à la compétence de l'Eglise, non pas *directement*, par son objet temporel, mais *indirectement*, par sa connexion (accidentelle mais réelle) avec le domaine religieux et spirituel. Nous atteignons ici le concept doctrinal du pouvoir « indirect » de l'Eglise et du Saint-Siège sur le temporel.

Comment savons-nous que l'Eglise possède un tel pouvoir?

On peut, d'abord, faire observer que cette prérogative résulte de la nature même des choses, dès lors que le Magistère ecclésiastique a été institué par le Christ pour enseigner la doctrine évangélique et les moyens du salut, et dès lors que la complexité des choses humaines introduit parfois des problèmes d'ordre spirituel et religieux dans les affaires de la cité temporelle et politique. On formulerait donc l'argument dans les termes suivants : *Il est révélé* que l'Eglise possède autorité sur toute matière engageant le salut éternel. Or, il est *rationnellement et expérimentalement évident* que certaines affaires temporelles et politiques engagent le salut éternel (par les devoirs de conscience ou la matière de péché qui s'y trouvent impliqués). Par conséquent, il est *théologiquement certain* que l'Eglise possède autorité sur les affaires temporelles et politiques rentrant dans cette catégorie.

L'Eglise hiérarchique nous a, *de fait*, appris que telle était sa vraie pensée, sa vraie doctrine. Elle nous l'enseigne par sa pratique constante. Elle nous l'enseigne par ses déclarations officielles.

Pratique constante : toutes les fois qu'une grave nécessité religieuse se trouvait engagée dans un conflit temporel et politique, les Papes et les Conciles se sont considérés comme ayant le droit d'intervenir avec autorité. Cette pratique constante et notoire implique évidemment un principe. Elle équivaut à l'affirmation d'une doctrine.

Déclarations officielles : ce sont, en particulier, les actes (énumérés plus haut) de la Papauté contemporaine où sont condamnés pour erreur doctrinale ceux qui nient l'existence d'un pouvoir « indirect » de l'Eglise sur le temporel, ou encore la description que donne le Magistère pontifical des matières soumises à la compétence de l'Eglise. Par exemple, dans le passage même, que nous avons cité, de l'Encyclique *Immortale Dei*, où Léon XIII affirme la légitime indépendance de l'Etat dans les matières purement temporelles, le Pape proclame que l'autorité de l'Eglise s'étend à tout ce qui touche au salut des âmes et au service de Dieu, *soit par son essence, soit par son rapport avec les principes d'où* [*la solution*] *dépend*. Voilà encore le pouvoir « indirect ».

Les affirmations des Papes du Moyen Age viennent à l'appui de cette même doctrine : ou plutôt on peut se demander si elles n'iraient pas beaucoup plus loin et n'aboutiraient pas à la revendication, par le Saint-Siège, d'un pouvoir « direct » et plénier sur les Couronnes. Quelques canonistes, très peu nombreux, d'ailleurs, soutinrent alors cette théorie extrême, et tel ou tel texte des bulles pontificales, notamment d'Innocent III et de Boniface VIII, paraîtrait favoriser l'opinion de ces canonistes.

La vérité est que les documents ecclésiastiques du Moyen Age n'ont pas, sur ce problème, toute la clarté de concepts, toute la précision de terminologie que nous exigerions, à bon droit, aujourd'hui. Sans aucun doute, il y a quelque confusion dans le langage de certains textes pontificaux, où les rédacteurs ont un peu abusé des formules oratoires et des allégories bibliques. Cependant nulle définition doctrinale n'existe en faveur du pouvoir « direct » de l'Eglise sur le temporel ; et la bulle *Unam sanctam*, qui passe pour le plus audacieux monument des ambitions théocratiques de la Papauté médiévale, se termine par une conclusion très courte, qui est *catégorique* pour affirmer l'extension universelle de la juridiction du Saint-Siège « à toute créature humaine », mais qui est *absolument indéterminée* au sujet des matières appartenant à la compétence doctrinale du successeur de saint Pierre. La conception la plus mitigée des pouvoirs pontificaux serait compatible avec le bref dispositif de la bulle *Unam sanctam*. D'ailleurs, les déclarations les plus audacieuses d'Innocent III et de Boniface VIII, où les adversaires de l'Eglise croient découvrir une revendication péremptoire de suprématie temporelle et « directe » du Pape sur les Couronnes, méritent d'être examinées de près, et comparées avec d'autres fragments des mêmes bulles et d'autres enseignements des mêmes Pontifes. Ainsi étudiés, ces documents n'excluent pas l'indépendance du pouvoir civil dans le domaine qui lui est propre, et ne revendiquent, au temporel, un droit supérieur d'intervention pour l'Eglise que *dans la mesure même où la chose est exigée par le droit de Dieu et le salut des âmes*. Or, c'est déjà le principe même de la théorie qui sera plus tard élucidée, formulée nettement, par Bellarmin et Suarez, sous le nom de pouvoir « indirect », et qui prendra place, avec toutes les déterminations souhaitables, dans les actes de la Papauté contemporaine.

Les théoriciens de l'indépendance absolue de l'autorité civile, les *légistes* du Moyen Age, prétendaient que le Pontife romain n'avait aucun ordre à donner, aucune sanction à imposer, aucun droit d'intervenir, dès lors qu'il s'agissait d'un acte officiel de la Cou-

ronne. A l'encontre de cette revendication insoutenable, les Papes ont affirmé leur droit de commander et de punir, fût-ce à propos d'un acte officiel de la Couronne, quand cet acte avait le caractère d'une violation de la morale et du droit. Tel est le sens fondamental des documents pontificaux du Moyen Age, dont le formulaire imagé nous paraît le plus étrange au premier abord.

Innocent III, expliquant, en 1204, aux évêques français, par la lettre *Novit ille*, le motif de son intervention dans le conflit politique et féodal de Philippe Auguste et de Jean sans Terre, apporte de judicieuses précisions sur le caractère des revendications pontificales en pareille matière : *Personne ne doit donc s'imaginer que nous prétendons troubler ou diminuer la juridiction de l'illustre roi des Francs, non plus qu'il ne veut ni ne doit empêcher la Nôtre... Car Nous ne prétendons pas juger du fief, dont le jugement lui appartient, mais prononcer sur le péché, dont la censure nous appartient sans nul doute : censure que nous pouvons et devons exercer contre qui que ce soit... Il est encore ici une autre raison : les deux rois ont fait ensemble un traité de paix, qu'ils ont confirmé par des serments de part et d'autre, et qui, cependant, n'a pas été observé jusqu'au temps convenu. Ne pourrons-Nous donc point, pour renouer cette paix rompue, connaître de la religion du serment, qui, sans nul doute, appartient au jugement de l'Eglise ?...*

Boniface VIII, dans l'allocution consistoriale du 24 juin 1302, expliqua par des arguments identiques son attitude à l'égard de Philippe le Bel. Il ne jugeait pas les actes du prince en tant que se rattachant au domaine politique, mais en tant que constituant une violation coupable du droit de Dieu et de l'Eglise, *ratione peccati*. De bonne foi, on doit reconnaître que cette conception des Papes du Moyen Age est exactement, quant à la substance, celle-là même que nous appelons aujourd'hui le pouvoir « indirect », et que le travail des siècles nous permet de formuler avec plus de clarté, de précision et de nuances.

V. **Extension du pouvoir « indirect ».** — Indubitablement, le pouvoir « indirect » s'étend à toute affaire temporelle et politique qui est, en même temps, une question religieuse et canonique, de telle sorte que la solution contraire à la doctrine religieuse et canonique devienne une violation manifeste du droit de Dieu ou de l'Eglise. En pareille rencontre de circonstances, dans les questions *mixtes*, se vérifie avec évidence le droit d'intervention de l'autorité spirituelle pour « prononcer sur le péché » : *ratione peccati*.

Certaines applications de ce droit sont tellement évidentes, et justifiées d'une manière si impérieuse, qu'il est à peine besoin, pour en comprendre la légitimité, de recourir à la conception d'un pouvoir « indirect » sur le temporel. La conception d'un pouvoir « direct » sur le spirituel y suffirait presque à elle seule. Ce sont les cas où le législateur séculier prétend imposer à l'Eglise elle-même un formulaire doctrinal, un système d'organisation cultuelle et disciplinaire qui soit contraire à la vérité dogmatique ou à la constitution essentielle et divine du catholicisme. La condamnation prononcée, en pareil cas, contre une législation sacrilège, hérétique ou schismatique est, avant tout, l'exercice normal du pouvoir « direct » de la hiérarchie ecclésiastique en matière dogmatique, morale, disciplinaire. C'est alors beaucoup moins l'Eglise qui intervient dans le domaine temporel, que l'Etat qui s'aventure, par une usurpation coupable, dans le domaine spirituel et religieux.

Toutefois, même en présence d'une telle hypothèse, l'Eglise pourra faire usage de son pouvoir « indirect » sur le temporel, non moins que de son pouvoir direct sur le spirituel. Relisons, par exemple, le dernier acte (dont fasse mention l'histoire de France) de condamnation solennelle d'une loi de l'Etat par le Pontife de Rome : c'est l'Encyclique *Vehementer*, du 11 février 1906, où Pie X frappe de sa réprobation motivée la loi française du 9 décembre 1905, sur la Séparation des Eglises et de l'Etat :

En vertu de l'autorité suprême que Dieu Nous a conférée, Nous réprouvons et Nous condamnons la loi votée en France sur la Séparation de l'Eglise et de l'Etat, comme profondément injurieuse vis-à-vis de Dieu, qu'elle renie officiellement, en posant en principe que la République ne reconnaît aucun culte ; Nous la réprouvons et condamnons comme violant le droit naturel, le droit des gens et la fidélité publique aux traités, comme contraire à la constitution divine de l'Eglise, à ses droits essentiels et à sa liberté ; comme renversant la justice et foulant aux pieds les droits de propriété que l'Eglise a acquis à des titres multiples, et, en outre, en vertu du Concordat. Nous la réprouvons et condamnons comme gravement offensante pour la dignité de ce Siège apostolique, pour Notre personne, pour l'Episcopat, pour le clergé et pour tous les catholiques français. C'est pourquoi Nous protestons très énergiquement contre la proposition, l'adoption et la promulgation de cette même loi, et Nous proclamons qu'elle demeurera dépourvue de toute valeur à l'encontre des droits de l'Eglise, supérieurs à toute violence et à tout attentat des hommes. (*Enchiridion* D. B., 1995.)

Non seulement Pie X condamne les injustices et les faux principes de la loi de Séparation, ce qui rentrerait dans le pouvoir « direct » du Pape en matière religieuse, mais il condamne la loi elle-même et la déclare nulle et sans valeur en toutes ses dispositions contraires aux droits de Dieu et de l'Eglise, et par là l'Encyclique *Vehementer*, atteignant l'acte politique et juridique du législateur séculier, se rattache au pouvoir « indirect » du Pape sur le temporel. L'autorité religieuse condamne une loi de l'Etat *ratione peccati*.

L'application du principe se réfèrera de plus en plus complètement au pouvoir « indirect » de l'Eglise sur le temporel à mesure que les lois fondamentales du catholicisme seront moins évidemment mises en cause, et que le problème prendra un aspect plus spécifiquement temporel et politique. Telles seront, par exemple, des lois scolaires, fiscales, militaires, qui seraient pourtant condamnées à juste titre (et peut-être rendues inapplicables) par le verdict du Pontificat romain, pour cause de violation des libertés catholiques ou des immunités ecclésiastiques, même s'il ne s'agit pas de textes législatifs d'un caractère violemment persécuteur.

Le pouvoir « indirect » pourra encore s'exercer par l'interdiction faite aux catholiques par le Saint-Siège d'accomplir telle ou telle démarche politique qui porterait atteinte à la justice, à la morale, au droit de Dieu ou de l'Eglise. De ce genre fut la consigne fameuse du *Non expedit*, par laquelle Pie IX et Léon XIII défendirent absolument aux catholiques italiens de prendre part aux élections politiques de leur pays. — Pourquoi donc? — Parce que la spoliation des Etats pontificaux par l'Italie unifiée a été une atteinte flagrante au droit de l'Eglise et à l'indépendance du Saint-Siège. Or, prendre part aux élections législatives italiennes, contre la volonté du Pape, aurait eu pour signification, chez les catholiques de la péninsule, de sanctionner équivalemment cette situation anormale et injuste et d'accepter pratiquement la spoliation de la Papauté. Donc, aussi longtemps que le *Non expedit* fut maintenu par le

Vatican, cette consigne s'imposait à la conscience des catholiques italiens en vertu du pouvoir « indirect » de l'Eglise sur le temporel. C'était un contre-coup de l'attentat commis en permanence contre la liberté et l'autorité légitimes du Saint-Siège.

Au vingtième siècle, des considérations de défense religieuse et sociale parurent réclamer d'une manière plus impérieuse, contre le socialisme révolutionnaire grandissant, la participation des catholiques italiens aux élections législatives. Sous Pie X, le *Non expedit* fut l'objet de dérogations purement locales, dont l'opportunité devait être appréciée par l'évêque de chaque diocèse. Sous Benoît XV, quand fut inauguré un nouveau mode de scrutin, au milieu des angoissantes préoccupations morales, sociales et nationales d'après-guerre, le *Non expedit* fut définitivement abrogé par l'autorité pontificale elle-même, en raison du changement des circonstances. La participation des catholiques italiens aux élections législatives perdait le caractère d'un acquiescement à l'injuste spoliation de la Papauté, dès lors que le Saint-Siège lui même était consentant, pour de graves motifs tirés du plus grand bien, et renonçait à faire usage, en cette matière, de son pouvoir « indirect » sur le temporel.

VI. **Prolongement du pouvoir « indirect » : le pouvoir de « direction ».** — Il est arrivé parfois que la Papauté contemporaine recommandât aux catholiques de tel pays de suivre telle tactique politique plutôt que telle autre. Non pas que la tactique contraire fût considérée comme opposée à la justice et à la morale, au droit de Dieu ou de l'Eglise; mais parce que cette ligne de conduite était regardée par le Souverain Pontife comme nuisible aux intérêts de la religion et des âmes. Ainsi Léon XIII invita (en 1887) les députés catholiques du Centre allemand à ne pas repousser les crédits militaires (*Septennat*) demandés au Reichstag par le prince de Bismarck. Le Pape espérait, en donnant quelque satisfaction au chancelier dans cette affaire politique, faciliter la disparition progressive des lois antireligieuses du *Kulturkampf*. De même, Léon XIII invita (en 1892) les catholiques français à ne plus prendre pour objectif la substitution, même légale, du régime monarchique au régime républicain, mais à unir leurs efforts pour faire prévaloir, dans la République, une politique de liberté religieuse. C'est ce qu'on nomma la politique du *ralliement*, conseillée pareillement ailleurs, notamment en Espagne, où Léon XIII invita les carlistes à reconnaître Alphonse XII et Alphonse XIII. Quel degré d'autorité peuvent posséder, en pareille matière, les recommandations pontificales (en les supposant catégoriques et insistantes)? Quelle espèce de devoir peuvent-elles imposer à la conscience des fidèles ?

Ici, la réponse est moins claire et moins unanime qu'à propos des questions *mixtes*, où le Pape exerce son autorité en matière temporelle, son pouvoir « indirect », *ratione peccati*. Dans la nouvelle hypothèse que nous envisageons, la doctrine présente une difficulté plus spéciale et plus délicate, et la réponse n'est plus dictée par des textes absolument concluants. Néanmoins, de l'étude intrinsèque du problème et du sentiment commun des théologiens compétents, il est permis de conclure que semblables recommandations pontificales se rattachent au pouvoir *directif* du Saint-Siège et peuvent engendrer dans les consciences un devoir de *prudence*.

Nous ne nous croyons pas en droit d'affirmer que ce soit l'application pure et simple du pouvoir « indirect ». D'une part, les textes authentiques qui fondent théologiquement la doctrine du pouvoir « indirect » se rapportent à des questions *mixtes*, où une violation de la morale et du droit (sous couleur de politique (est prohibée *ratione peccati*. Dans la présente hypothèse, il s'agit de simple tactique politique, honnête et licite en soi, mais considérée par le Pape comme dommageable aux intérêts du catholicisme en tel pays et en telles circonstances. Le cas devient différent. D'autre part, l'affirmation d'un pouvoir de strict commandement reconnu au Saint-Siège, dans un problème de ce genre, paraît se heurter à une grave objection théologique.

En effet, l'indépendance de l'Etat et des citoyens chrétiens dans le domaine purement politique est une doctrine certaine, proclamée notamment par l'Encyclique *Immortale Dei* , et qui doit être loyalement sauvegardée. Or, cette doctrine deviendrait irréelle et illusoire si l'on allait jusqu'à reconnaître à l'Eglise le droit d'imposer aux fidèles un précepte de stricte obéissance à propos de toute affaire politique où le Pontife romain jugerait que le bien de la religion et des âmes se trouverait intéressé. Il n'est pas une affaire politique de quelque importance qui, surtout dans un régime démocratique, n'ait son contre-coup sur l'intérêt de la religion et des âmes, grâce à l'attitude que prendraient les catholiques et grâce à la défaveur qu'ils s'attireraient de la part des gouvernants ou de l'opinion populaire. Donc, on aboutirait à subordonner « indirectement » à l'autorité pontificale l'attitude politique des catholiques à propos de chaque litige concernant l'organisation gouvernementale, financière, économique, sociale, militaire, qui passionnerait et diviserait un pays. Etendre ainsi le pouvoir « indirect » équivaudrait à supprimer, pour les catholiques, l'indépendance légitime de leur conduite dans le domaine spécifiquement temporel et politique. Ce serait attribuer aux Pontifes romains une prétention énorme, qu'ils ont toujours répudiée. Ce serait, par voie de conséquence, faire retomber sur le Pape, armé d'un tel pouvoir, la responsabilité de la politique, adroite ou maladroite, heureuse ou malheureuse, suivie, dans chacun des pays du monde entier, par les citoyens catholiques ou les partis composés surtout de catholiques.

Mais, à côté du pouvoir « indirect », il y a raisonnablement place pour un pouvoir « directif ». Lorsque le Pape intervient pour recommander aux catholiques telle tactique politique, de préférence à telle autre, il considère cette affaire, non pas en tant qu'elle est d'ordre temporel et politique, mais en tant que touchant à l'intérêt de la religion et des âmes, pour procurer un certain bien ou éviter un certain mal en matière religieuse. Si le Pape juge opportun d'adresser aux fidèles une recommandation publique à propos d'une affaire de ce genre, son intervention aura, tout au moins, l'autorité d'un conseil paternel, qui mérite d'être pris en considération de la manière la plus sérieuse et la plus respectueuse, sous peine de commettre une faute morale contre la vertu de prudence. Voilà ce qu'on peut appeler le pouvoir « directif », de même que l'expression consacrée pour désigner l'intervention du Pape en semblables conjonctures est celle de « *directions* » *pontificales*.

Que l'on ne prenne pas de telles « directions » pour des suggestions de caractère purement facultatif. Dans le cas dont nous parlons, le Souverain Pontife, qui est le plus autorisé des juges, comme le plus qualifié des conseillers, déclare publiquement qu'il voit un grave dommage, pour l'Eglise et pour les âmes, dans l'adoption, par les catholiques, de telle attitude politique plutôt que de telle autre. Négliger pareil avertissement, risquer par caprice, par pas-

sion, ou pour des raisons légères, d'occasionner le dommage de la religion et des âmes en refusant présomptueusement d'obtempérer, constituerait un péché contre la vertu cardinale de prudence, *recta ratio agibilium*. Ce péché a nom « témérité ».

Le devoir de prudence ne cesserait de s'imposer que si, après mûr examen, on estimait, en conscience, avoir des raisons très légitimes et sérieuses, des motifs très graves de suivre la ligne de conduite que Rome désapprouve, et de douter du péril et du dommage religieux que Rome signale dans cette conduite. Bref, l'obligation s'imposerait dans la mesure et les limites mêmes où, d'après les règles ordinaires de la morale, peut s'imposer un devoir de prudence.

On voit la différence avec le devoir de stricte obéissance qui, dans une question *mixte*, s'imposerait à tout fidèle en vertu du pouvoir « indirect » de l'Eglise. Pareille solution nous semble tenir compte des divers éléments qui interviennent dans un problème aussi complexe, pour ne dire ni trop ni trop peu, et pour ne pas engager témérairement la responsabilité et l'autorité hiérarchique du Saint-Siège dans les affaires politiques des citoyens catholiques. Quand la matière ne comporte pas obligation *ratione peccati*, l'intervention pontificale se fonde sur un pouvoir « directif », qui engendre un devoir moral de prudence.

Pour conclure la présente étude sur le pouvoir « indirect » des Papes en matière temporelle, nous constaterons que cette prérogative, entendue, précisée et motivée comme elle doit l'être, apparaît purement et simplement comme une conséquence prochaine et certaine de la juridiction universelle et plénière du Pontife romain en matière spirituelle, telle que nous la propose le dogme catholique. Conséquence éminemment légitime, raisonnable et bienfaisante, car elle tend à introduire, au milieu des conflits temporels et politiques, où interviennent tant de passions perverses, l'influence pondératrice et pacificatrice d'une grande Puissance morale, dont les préoccupations distinctives sont d'un ordre essentiellement spirituel. C'est donc un gage de meilleure justice dans le gouvernement des hommes et des peuples.

Alors même que le pouvoir « indirect » des Papes sur le temporel avait quelquefois pour application terrible l'acte de déposer les souverains hérétiques ou prévaricateurs et de délier leurs sujets du serment de fidélité, cette institution, malgré ses incontestables périls, eut pour résultat dominant de protéger la société chrétienne contre des scandales et des abus énormes. Au chapitre VII du second livre *Du Pape*, JOSEPH DE MAISTRE n'a pas tort de ramener à trois chefs principaux les interventions des Papes du Moyen Age dans les conflits temporels : défendre l'unité et l'indissolubilité du mariage, défendre les lois protectrices de la sainteté du sacerdoce, défendre les libertés italiennes contre les Césars de Germanic. De tels souvenirs ne répondent pas seulement au droit et à la mission de l'Eglise catholique. Ils honorent l'humanité.

YVES DE LA BRIÈRE.

PRAGMATISME. — I. *La méthode pragmatiste.* — II. *La théorie pragmatiste de la connaissance et de la vérité.* — III. *Les affinités métaphysiques du Pragmatisme.* — IV. *Le Pragmatisme comme philosophie morale et religieuse.* — V. *Critique du Pragmatisme.* — 1° *Le Pragmatisme comme méthode.* — 2° *La théorie pragmatiste de la connaissance et de la vérité.* — 3° *Les vues métaphysiques du Pragmatisme.* — 4° *Conceptions religieuses et morales du Pragmatisme.* — *Bibliographie.*

Depuis que l'illustre psychologue américain, WILLIAM JAMES, l'a rendu populaire, le mot *pragmatisme* a été employé d'une manière si vague et prête à tant de confusions qu'il importe tout d'abord d'en débrouiller les principaux sens. Le créateur de la théorie, CHARLES SANDERS PEIRCE, l'a rattaché au mot grec πραγματικός (homme d'action, rompu aux affaires), et l'a adopté de préférence à *practicisme* ou *practicalisme* (de πρακτικός) pour éviter toute assimilation de ses idées à celles de Kant. Il a choisi ce terme pour souligner la relation qui rend inséparables connaissance rationnelle et dessein rationnel[1]. A plus juste titre, James le fait dériver de πρᾶγμα, qu'il traduit par *action*[2], ce qui est, en effet, un des sens du mot dans l'usage classique, et cette étymologie donne à entendre que le pragmatisme est l'attitude du philosophe qui considère toute chose, et spécialement la connaissance, du point de vue de l'action. Cette étymologie n'impose guère de limites et permet de faire du mot un usage très étendu. Aussi, lorsqu'on lui laisse sa généralité, il peut désigner toute philosophie qui, de façon ou d'autre, entièrement ou en partie, explique l'esprit et les choses en partant de l'action. Ainsi entendu, il convient à des doctrines d'esprit aussi différent que celles de KANT ou de JAMES, de M. BERGSON ou de M. BLONDEL[3]. James va même plus loin et prétend, non sans exagération, que Socrate était un adepte du pragmatisme, qu'Aristote le pratiquait systématiquement, que, grâce à lui, Locke, Berkeley, Hume ont établi d'importantes vérités.

Dans un sens plus restreint, il s'applique aux théories qui non seulement utilisent l'action comme

1. *What pragmatism is. The Monist*, avril 1905, p. 163.

2. « Le terme est dérivé du même mot grec πρᾶγμα, d'où viennent nos mots *practice* (pratique, substantif) et *practical* (pratique, adjectif). *Pragmatism*. New-York, 1907, p. 46.

Le premier sens du mot πρᾶγμα est affaire, *ce que l'on fait;* puis, en second lieu, l'action de faire, l'activité; enfin, ce qui est fait, ce qui existe, d'où, événement, chose, *réalité*. Ce dernier sens, qui semble particulièrement visé par James, comme nous le verrons, est aussi celui que présente parfois le mot dans l'usage philosophique à une époque très ancienne. Les expressions πρᾶγμα et πραγματεία se rencontrent dans le *Cratyle* de PLATON, et fréquemment dans les écrits logiques et la *Métaphysique* d'ARISTOTE. La première signifie tantôt chose, tantôt objet, tantôt réalité. πρᾶγμα, opposé à ὄνομα (nom), désigne le concret individuel. Aristote entend aussi par là le fait, par opposition à ce qui est simplement pensé, l'être de raison. Pour l'histoire du mot, voir dans *Archiv für systematische Philosophie*, t. XIV, II fasc., l'article de L. STEIN, à qui j'emprunte ces derniers détails.

3. M. BLONDEL, sans rien connaître de l'emploi du mot aux Etats-Unis, avait aussi créé ce terme pour désigner son système. « Je me suis proposé à moi-même le nom de *pragmatisme* en 1888 et j'ai eu la conscience nette de le former, n'ayant jamais rencontré ce mot, qui depuis quelques années a été employé en Angleterre, en Amérique, en Allemagne, en Belgique... Dans l'*Action* (p. 204 et passim), j'ai indiqué la différence entre πρᾶξις, πρᾶγμα, ποίησις. Et si j'ai choisi le nom de pragmatisme, c'est afin de spécifier le caractère précis de mon étude. » (Cf. LALANDE, *Pragmatisme et Pragmaticisme*, p. 123, en note *Revue Philosophique*, février 1906) Par une lettre envoyée à M. Parodi, lors de la discussion sur le Pragmatisme à la séance du 7 mai 1908 de la Société française de Philosophie, M. Blondel a contesté toute « parenté évidente » ou « relation même cachée » de son système avec le pragmatisme anglo-saxon et a signalé quelques-uns des principaux points par où ils diffèrent. (*Bulletin de la Société française de Philosophie*, t. VIII, 1908, pp. 293-296).

principe partiel ou total d'explication, mais qui en affirment la primauté, la considérant comme la forme suprême de la réalité. En ce sens, il semble bien que M. Bergson ne soit plus pragmatiste, alors que M. Blondel le demeure. Si, en effet, le premier se sert de l'action pour établir la relativité de la connaissance intellectuelle et rendre compte de sa structure et de son fonctionnement, du moins ne prétend-il pas que l'action seule nous mette en possession du réel. Selon lui, ce rôle appartient à un mode spécial de connaissance, qu'il nomme *intuition*. M. Blondel, au contraire, rapporte tout aux exigences de l'action, comme il explique tout par elle.

Mais le mot *pragmatisme*, au sens le plus étroit, marque proprement un courant de pensée bien déterminé qui, originaire des Etats-Unis, a rapidement gagné les pays de langue anglaise et débordé quelque peu sur les autres contrées. Comme on y trouve rassemblés tous les traits épars dans les doctrines qui lui ressemblent, et que l'on désigne par son nom, c'est à ce pragmatisme-type qu'il convient de s'attacher. Notre étude se contiendra ainsi dans de justes bornes, et la division nous en sera fournie par les étapes de ce mouvement. Le pragmatisme s'est tout d'abord présenté comme une *méthode*, un sûr moyen de donner aux idées un contenu clair et distinct, aux mots une signification précise, de préparer ainsi la solution des véritables problèmes, des questions réellement importantes et d'écarter toute discussion oiseuse. La justification de cette méthode a conduit à élaborer une *théorie de la connaissance et de la vérité*. Cette dernière enfin, par les postulats sur lesquels elle repose, a exigé l'esquisse d'*une métaphysique*, à laquelle se sont jointes des vues sur la *morale* et la *philosophie de la religion*. Nous allons donc envisager le pragmatisme sous ces différents aspects qui marquent les phases de son évolution, en étudiant les idées des principaux représentants de cette tendance philosophique, Peirce, James, Schiller et Dewey; puis, nous en proposerons une brève critique.

I. La Méthode pragmatiste. — Charles Sanders Peirce est un savant dont la vie s'écoula, presque depuis l'enfance, entre les murs du laboratoire, et, par ailleurs, un esprit ouvert aux spéculations philosophiques. Comparant les procédés employés et les résultats obtenus dans les sciences expérimentales et la métaphysique, il fut amené à penser que les discussions multipliées et interminables qui se perpétuaient dans le domaine de celle-ci provenaient de l'absence d'une méthode positive, analogue à celle dont la science tirait tant de profit. Il résolut donc d'écrire à son tour son *Discours de la Méthode*, et de rectifier les idées de Descartes touchant la clarté des idées.

L'étude qu'il publia dans la revue *Popular Science Monthly* comprend deux parties : Comment se fixe la croyance? Comment rendre nos idées claires? (nov. 1877 et janv. 1878. Traduit dans *Revue Philosophique*, déc. 1878 et janv. 1879) Bien poser la question logique est la première condition que Peirce s'attache à réaliser. Que cherche par-dessus tout l'esprit qui s'efforce de résoudre une difficulté? Atteindre la vérité sur ce point? Se mettre d'accord sur ce terrain avec la réalité? Non, ce n'est pas là ce qui le préoccupe. Il cherche à dissiper un doute qui lui cause un malaise des plus pénibles. Agir est pour l'homme une nécessité dans un grand nombre de cas; or, pour agir, il faut une conviction. Il est donc nécessaire d'acquérir, coûte que coûte, une assurance. Tel est le point capital; la vérité, c'est-à-dire l'accord avec la réalité, tout en n'étant point exclue, n'est qu'un aspect secondaire et négligeable de la question. Atteindre un état de croyance que le doute ne puisse attaquer, voilà le vrai désir de l'homme.

Le point de vue subjectif est ainsi fortement marqué. D'autre part, la relation mise entre la vérité et l'état de doute réel est un point commun aux diverses formes de pragmatisme proprement dit, et nous retrouverons chez James, Schiller, Dewey, cette manière de poser la question, bien qu'elle ne se présente pas tout à fait sous le même aspect qu'ici. Pour le pragmatiste, une « valeur » telle que la vérité ne peut surgir que dans une crise. Il faut qu'une opposition se révèle dans une expérience, harmonieuse jusque-là, que l'esprit ressente un malaise qui le pousse à surmonter la contradiction. C'est précisément ce trouble préalable qui donne à la vérité acquise son caractère de « valeur ».

La seule méthode efficace sera celle qui rendra la croyance inébranlable. Peirce passe en revue les diverses méthodes par lesquelles, pense-t-il, on a tenté jusqu'à lui d'obtenir ce résultat. D'abord, la méthode purement individuelle, qu'il appelle *méthode de ténacité*. Elle repose sur l'habitude et consiste à ériger en certitude la solution qui plaît, en insistant sur tout ce qui la favorise et en écartant de parti pris tout ce qui pourrait y porter atteinte. Puis, la méthode sociale ou *méthode d'autorité*. Elle n'est autre que la première appliquée à toute une nation ou même à un ensemble de peuples. Le gouvernement impose certaines idées, grâce aux puissants moyens dont il peut user. Enfin, *la méthode a priori* qui, laissant à la raison son libre jeu, semble devoir amener les hommes, par l'échange de leurs idées, « à développer graduellement des croyances en harmonie avec les choses naturelles ». (*Rev. Phil.*, déc. 1878. p. 564) Mais c'est là une illusion : les idées auxquelles cette méthode fixe la croyance ne sont pas celles que justifient les faits, mais celles qui paraissent « *agréables à la raison* ». Elle aboutit à la création de systèmes métaphysiques et, contrairement à ce que promettait son principe, conformité à la raison, elle n'a pu établir de convictions universelles.

Aucune de ces méthodes ne résout le problème logique. Les deux premières échouent parce qu'il est impossible, soit à un individu, soit à un gouvernement, d'écarter l'influence de toute idée contraire à l'opinion adoptée; l'histoire est là pour le prouver. La troisième ne réussit pas davantage, car tout en prétendant procéder avec rigueur, « elle fait de l'investigation quelque chose de semblable au goût développé : mais malheureusement le goût est toujours plus ou moins une affaire de mode ». Il faut donc « trouver une méthode grâce à laquelle nos croyances ne soient produites *par rien d'humain*[1], mais par quelque chose d'extérieur à nous et d'immuable, quelque chose sur quoi notre pensée n'ait point d'effet ». (*Rev. Phil.*, déc. 1878. p. 565). Cette formule est inattendue. Elle a une saveur intellectualiste qui paraît étrange, alors que Peirce vient de proclamer que l'accord avec la réalité est chose tout à fait secondaire. L'on trouve chez James et surtout chez Schiller et Dewey des affirmations radicalement opposées à celle-ci. Ils soulignent l'influence sur les croyances et sur les choses, non seulement de l'action physique, mais aussi de la volonté, de la pensée, de la personnalité tout entière.

La seule méthode apte à fixer définitivement la croyance, conclut Peirce, est celle qui peut agir sur tous les hommes et leur donner les mêmes impressions, ou du moins, qui est capable de tirer de ces impressions, malgré la variété des dispositions

1. C'est moi qui souligne.

individuelles, la même conclusion. Cette méthode, c'est la *méthode scientifique*. Qu'il y ait une réalité ou qu'il n'y en ait pas, c'est là une question oiseuse. La méthode scientifique ne saurait prouver l'existence de la réalité, elle la suppose, ou, mieux encore, elle en impose la conviction comme son point de départ; et, si loin qu'elle ait poussé ses investigations, elle n'a jamais engendré le doute sur ce sujet. Le mécontentement causé par l'incertitude est un signe que l'on imagine, au moins vaguement, qu'il y a une règle extérieure des opinions. La méthode scientifique assure toujours l'accord des esprits sur les points qu'elle a définitivement acquis. Cela suffit.

Comment la méthode scientifique obtient-elle ce résultat ? En nous donnant le moyen de rendre nos idées claires. Mais il ne s'agit point ici de cette prétendue clarté qui exprime simplement le fait qu'une idée, en réalité obscure, nous est familière, ni même, de la clarté tout abstraite préconisée par Descartes et Leibnitz, qui résulte de l'analyse d'une notion. Pour atteindre à la véritable clarté, il ne faut point perdre de vue la nature de la pensée. A proprement parler, la pensée n'existe qu'à partir du moment où l'expérience a fait surgir un doute qu'il s'agit d'apaiser. Cette finalité de la pensée est donc son caractère essentiel. L'image, l'idée même peuvent demeurer un simple spectacle, elles se prêtent au dilettantisme, mais la pensée marche vers un terme, et ce terme, c'est la *croyance*.

Le propre de la croyance, c'est de nous fournir une règle d'action. Dès lors, nous avons un moyen bien simple de savoir ce que signifie une croyance et de reconnaître si certaines affirmations se distinguent les unes des autres. « Les différentes espèces de croyances se distinguent par les divers modes d'action qu'elles produisent. Si les croyances ne diffèrent point sous ce rapport, si elles mettent fin au même doute, en créant la même règle d'action, de simples différences dans la manière de les percevoir ne suffisent pas pour en faire des croyances différentes, pas plus que jouer un air avec différentes clefs n'est jouer des airs différents. » (*Rev. Phil.*, janv. 1879, p. 45) Ainsi, explique Peirce, — qui s'aventure à donner un exemple bien mal choisi, — les catholiques et les protestants ayant à l'égard de l'Eucharistie la même attitude de vénération et de confiance dans ses effets, il revient au même de dire avec les uns qu'il n'y a plus de pain ni de vin après la consécration, mais le corps et le sang du Christ, ou avec les autres que le pain et le vin sont capables de répandre dans l'âme certaines forces spirituelles et d'unir au Christ. « Il semble donc, conclut Peirce, que la règle pour atteindre le troisième degré de clarté dans la compréhension peut se formuler de la manière suivante : Considérez quels sont les effets que nous pensons pouvoir être produits par l'objet de notre conception. La conception de tous ces effets est la conception complète de l'objet. » (Ibid., p. 48)

La formule paraît simple au premier abord; elle recèle pourtant une ambiguïté fondamentale, que nous retrouverons, avec d'autres encore, dans les déclarations de James. Comment entendre le mot « effets » ? S'agit-il des impressions que font sur nos sens les objets que nous disons réels, par exemple, que le feu est rouge, qu'il brûle le bois, qu'il fond les métaux, etc., ou des attitudes, des actions que ces impressions provoquent chez ceux qui les éprouvent ? Dans le premier cas, l'accord s'établit facilement entre les hommes; seuls les fous et certains malades n'y participent pas; mais alors on ne dépasse pas le point de vue de l'empirisme ordinaire. Dans le second, la règle devient originale, mais elle ne semble pas sûre, car un même objet, dans les mêmes circonstances extérieures, peut être cause d'attitudes bien différentes chez diverses personnes.

La pensée de Peirce, qui flottait ici entre ces deux explications, paraît avoir penché plus tard vers la première, et il a insisté sur la réalité et l'efficacité de ce qu'il y a de général dans les faits. L'expérience qui donne son sens à un concept n'est pas tel « événement particulier qui s'est produit pour quelqu'un dans le passé mort, mais ce qui *se produira sûrement* pour quiconque, dans le futur vivant, remplira certaines conditions ». (*The Monist*, avril 1905, p. 173, Cf. *Dict.* de Baldwin, vol. II, p. 322, au mot *Pragmatism*) C'est donc vers le futur, et non vers le passé, que se tourne le pragmatiste pour définir le sens d'une idée. Lorsqu'il parle d'expérience, il veut dire que, toutes les fois qu'on agira d'après une certaine idée, on obtiendra tels résultats, et ce sont ces résultats prévus, ces effets pratiques qui constituent le sens de l'idée. Soucieux de dégager ce qu'il appelle maintenant son *pragmaticisme* de ce qu'était devenu, sous l'influence de James, le pragmatisme, il prend soin de faire observer que, pour lui, le sens de l'idée ne consiste point dans l'action, qu'il ne fait point de l'action le but suprême de la vie, le souverain bien. L'action n'est qu'un moyen d'atteindre des phénomènes généraux, c'est-à-dire les lois de la nature. Ces lois, bien que non existantes, en d'autres termes, bien que n'ayant pas le même mode de réalité que les faits et les objets individuels, n'en sont pas moins réelles; ce qui le prouve, c'est qu'elles exercent une influence, elles nous poussent à telle ou telle action.

Ainsi, d'après Peirce, ce qui détermine le sens de nos idées, ce n'est pas notre action en elle-même, mais les résultats généraux auxquels elle aboutit en s'exerçant sur telle ou telle partie de l'univers. Ce sont les réponses des choses, toujours les mêmes lorsque nous les manipulons de la même façon, qui nous fournissent des règles de conduite et en même temps donnent à nos pensées un sens clair et bien défini. Chez Peirce, le pragmatisme est bien déjà la subordination de la pensée à l'action, puisque la première a pour unique fonction d'éliminer le doute et d'arriver à établir une règle pratique, mais ici la connaissance ne paraît pas intrinsèquement modifiée par l'action. L'action provoque la réponse des choses, mais c'est cette réponse qui donne à nos idées une signification. Bien que le problème de la vérité soit envisagé du point de vue de la croyance, l'objectivité de la connaissance n'en semble pas moins nettement affirmée.

II. **La Théorie Pragmatiste de la Connaissance et de la Vérité.** — Peirce ne s'était occupé que du sens des idées et avait à peine effleuré ce qui concerne leur vérification. James, reprenant pour son compte le principe énoncé par ce savant, le développe en différentes directions et, de plus, élabore une théorie de la vérité et de la connaissance. C'est aussi ce qu'entreprennent, chacun à sa manière, Schiller et Dewey.

James adopte le principe énoncé par Peirce en le formulant d'une manière plus large mais encore plus équivoque : « Le sens effectif d'une proposition philosophique quelconque peut toujours être amené jusqu'à quelque conséquence particulière dans notre future expérience pratique, soit active, soit passive : le point important résidant en ce fait que l'expérience doit être particulière, plutôt que dans le fait qu'elle doit être active. » (*Philosophical Conception and Practical Results*. Cf. *Rev. de Philosophie*, mai 1906, p. 467) Le mot *conséquence* doit être entendu d'une

façon très générale, comme le montre la définition du pragmatisme dans le *Dictionnaire de Philosophie* de Baldwin. (T. II, p. 321) Ces conséquences peuvent être ou la conduite qui doit être recommandée ou les expériences que l'on doit attendre, si la conception est vraie.

L'ouvrage posthume du professeur de Harvard souligne également ce point. « ... La partie la plus importante de [la] signification du concept réside dans les résultats auxquels il conduit. Ces conséquences peuvent consister soit à nous faire agir, soit à nous faire penser. Quiconque possède une idée claire de ces conséquences sait, en fait, ce que le concept signifie pratiquement, quel que soit l'intérêt propre de son contenu substantiel. » (*Introduction à la Philosophie*. Trad. Roger Picard. Paris, Rivière, 1914, p. 75) James ajoute que la règle pragmatique énonce que la signification d'un concept peut toujours être trouvée sinon dans quelque réalité particulière qu'il sert à désigner, du moins dans quelque particularité de l'expérience humaine que son existence rendra vraie.

Il ressort de ces textes que ce qui importe, pour James, touchant la signification des concepts, c'est que leurs conséquences soient concrètes, particularisées; l'activité ou la passivité du sujet connaissant passent au second plan. Une expérience (c'est-à-dire le fait d'éprouver quelque chose), que l'objet en soit interne, ou externe, voilà ce qu'il réclame pour donner à une idée un contenu clair et bien défini. On s'est donc trompé, — et il faut avouer que l'illustre psychologue avait donné lieu à cette erreur par son langage fort imagé mais très peu précis, — lorsqu'on a prétendu que James faisait appel, pour déterminer la signification des concepts, aux conséquences les plus vulgairement utilitaires. Il a vivement protesté ; en particulier, dans un article où il défend la notion pragmatiste de la vérité contre ceux qui ne la comprennent pas.(*The pragmatist's account of truth and its misunderstandings. The Philosophical Review*, 1908. En appendice à la traduction de *Pragmatism* par E. Le Brun, Flammarion, Paris, 1911; cité d'après cette traduction.) Le pragmatisme, dit-il, n'est pas une théorie sommaire, une vulgarisation philosophique à l'usage des ingénieurs, des financiers ou des hommes d'affaires. On a généralement cru que « pratique » pour nous signifiait l'opposé de ce qui concerne la théorie pure ; mais s'il est indéniable que « les idées sont, bel et bien, pratiquement utiles, au sens étroit du mot », il est non moins incontestable que les idées doivent être vraies avant d'être utiles et en dehors de toute utilité, ou, en d'autres termes, que leur objet soit réellement donné, perçu, «... c'est là une condition qui doit être remplie pour qu'elles puissent avoir cette sorte d'utilité, car l'importance même des objets avec lesquels les idées nous mettent en relation, fait l'importance de ces idées, qui en deviennent le substitut ». (Ibid., p. 293) Il est douteux que James ait toujours adopté cette attitude et qu'il ait sans cesse marqué aussi nettement l'antériorité de la vérité par rapport à l'utilité; à moins qu'il ne faille distinguer entre utilité matérielle et utilité en général. Quoi qu'il en soit, il est juste de reconnaître qu'il a maintes fois énuméré ce qu'il comprenait sous le terme de conséquences : rapport aux réalités physiques, aux idées antérieurement acquises, aux principes directeurs de la connaissance, aux événements passés, à l'existence de la pensée chez les autres hommes. L'utilité que James a en vue lorsqu'il emploie ce mot à propos des conséquences d'une idée, est donc l'utilité pour l'homme en tout ordre de choses.

Puisque la signification des idées est de nature pratique, c'est-à-dire, doit toujours amener à une expérience particulière, à un détail concret, la vérité et la fausseté qui dépendent de la signification des concepts auront nécessairement le même caractère. La différence entre les idées vraies et les idées fausses sera une différence pratique. James la décrit en ces termes : « *Les idées vraies sont celles que nous pouvons assimiler, valider, corroborer et vérifier. Les idées fausses sont celles que nous ne pouvons traiter ainsi*... La vérité d'une idée n'est pas une propriété stagnante qui lui soit inhérente. La vérité *survient* à une idée. Elle *devient* vraie, est *rendue* vraie par les événements. Sa vérité *est*, en fait, un événement, un *processus*, le processus qui consiste à se vérifier elle-même, sa véri-*fication*. Sa validité est le processus de sa valid-*ation*. » (*Pragmatism*. Longmans, Green, New-York et Londres, 1907, p. 201)

L'opposition entre la théorie classique de la vérité et la théorie pragmatique est donc celle du statique au dynamique. Selon la première, une idée est vraie ou fausse dès lors que, par un jugement, l'esprit l'a mise explicitement en relation avec un état de choses dont il affirme ou il nie la réalité; elle est vraie ou fausse dès ce moment, bien que nous puissions ignorer laquelle de ces deux qualifications lui convient. Selon la seconde, au contraire, une idée n'est ni vraie, ni fausse, tant qu'elle ne nous a pas amenés à constater que ce qu'elle signifie est réel ou irréel. Vérification et vérité deviennent alors identiques. James admet la définition usuelle de la vérité, l'accord de la pensée avec la réalité ; mais il reproche à cette formule d'être trop abstraite, et la supériorité du pragmatisme, dans son opinion, est de donner au mot accord un sens tout à fait concret. Il nous permet de poser le pied, dès l'abord, sur un terrain solide et de ne jamais le quitter ; pas d'interruption, ni de saut; nous allons d'un mouvement continu et sans heurt de l'idée au terme qu'elle nous faisait prévoir.

Etre d'accord avec la réalité, est-ce représenter, copier cette réalité? Copier le réel est sans doute une manière de s'y accorder, mais si elle a son importance, elle n'est pas unique, ni même essentielle. D'ailleurs, ce genre d'accord ne se produit que bien imparfaitement, là où il est possible. Quelle distance entre la perception sensible elle-même, si riche, si détaillée qu'on la suppose, et l'objet avec lequel elle nous met en relation ! Que dire alors du concept? Et que peuvent bien copier des idées telles que « passé », « pouvoir », « spontanéité », etc. ? Il ne s'agit alors que de symboles, non de copies, et il faut trouver un moyen d'expliquer leur accord avec les choses. Le pragmatisme prétend y réussir en disant que, pour une idée, s'accorder avec le réel, c'est conduire sans heurt, par des transitions simples et faciles, à l'objet qu'elle annonce, ou du moins dans ses environs. C'est cette direction, cette conduite de l'esprit par l'idée, qui constitue pour James, indivisiblement, la vérification et la vérité.

A la rigueur, nous ne devrions appeler vraies que les idées, les affirmations qui ont été mises à l'épreuve et qui ont abouti au point qu'elles indiquaient, mais il n'est pas toujours nécessaire de procéder à cet examen. Pratiquement, cela serait impossible, une vie humaine n'y suffirait pas, un temps précieux serait perdu. D'ordinaire, nous tenons pour vraie, sans en avoir fait l'épreuve, toute notion qui s'accorde avec nos autres croyances et que rien dans la réalité ne vient démentir. Nous pouvons, d'ailleurs, légitimement en user ainsi, car l'expérience nous a montré que les choses ne sont point disparates, qu'elles se classent en genres et en espèces. Il suffit donc d'avoir vérifié directement l'idée sur un des

individus de la classe pour être autorisé à la tenir vraie des autres, jusqu'à preuve du contraire.

James a dit maintes fois que la vérité d'une idée consiste dans ses conséquences satisfaisantes. Certains lui ont reproché de définir ainsi la vérité d'une manière toute subjective et ont objecté que, d'après cette conception, chaque esprit pourrait légitimement regarder comme vrai ce qui lui agrée. James repousse cette accusation, et bien que son langage ait pu assez souvent trahir sa pensée, il semble le faire à juste titre. Il a en effet déclaré nettement,— dans son ouvrage intitulé « *Pragmatism* », en particulier,— que nos idées se meuvent entre des limites assez étroites. Pour qu'elles donnent des résultats satisfaisants, il faut qu'elles tiennent compte de plusieurs conditions. Tout d'abord, de la réalité sensible. Cette réalité obéit à des lois, qui s'imposent également à nous si nous voulons obtenir un succès au lieu d'essuyer un échec. En second lieu, des lois de la pensée, des principes qui la gouvernent et qui dérivent de la structure même de l'esprit. Nous ne pouvons pas plus agir à notre guise à l'égard de ces principes que nous ne pouvons le faire à l'égard des expériences sensibles. L'absence de contradiction, la cohérence est pour la pensée une loi inviolable. Nos idées doivent aussi rester d'accord, autant que possible, avec les notions que nous avons déjà acquises, avec les affirmations du sens commun, parmi lesquelles la croyance à la réalité des événements passés, à l'existence chez nos semblables d'une pensée pareille à la nôtre, ne sont pas les moins importantes [1]. James observe que l'esprit s'attache à maintenir la continuité de ses croyances et ne modifie ses idées anciennes que juste autant qu'il est nécessaire pour assimiler l'idée nouvelle.

Mais les principes de la raison et les affirmations qui s'y rattachent immédiatement ne sont pas seulement des types déjà fixés auxquels nos jugements ont à se conformer, ce sont aussi des vérités. De même, les propositions qui concernent les événements passés. La théorie pragmatiste, qui identifie vérité et vérification, s'applique-t-elle dans ces deux cas? Oui, prétend James, ici encore, l'idée est vraie parce qu'elle nous conduit avec aisance au point qu'elle nous faisait prévoir. Mais quel peut-être le résultat attendu, lorsqu'il s'agit de vérités nécessaires, puisqu'il ne faut pas songer à une expérience sensible? L'auteur de *Pragmatism* ne l'explique pas clairement; il se contente de dire que ces vérités sont valables de tous les objets rentrant dans les classes qu'elles expriment (nécessaire, contingent, cause, effet, etc.), et par suite de tel objet particulier, si nous l'avons correctement subsumé, c'est-à-dire, rangé dans la classe à laquelle il appartient réellement. Quant aux jugements qui concernent le passé, ils se vérifient, indirectement d'ailleurs, grâce aux effets qui subsistent de causes maintenant disparues. Le passé est vrai, car il est nécessaire pour expliquer le présent. Ici encore, l'idée vraie nous conduit vers ce qu'elle représente, mais le cours du temps ne peut-être remonté qu'idéalement.

1. « Entre les contraintes de l'ordre sensible et celles de l'ordre idéal, notre esprit est ainsi étroitement serré. Nos idées doivent s'accorder avec les réalités, que ces réalités soient concrètes ou abstraites, qu'elles soient faits ou principes, sous peine d'incohérence et d'échecs sans fin. » *Pragmatism*, p. 211.

« *Après l'intérêt qu'il y a pour un homme à respirer librement, le plus grand de tous ses intérêts*, celui qui, à la différence de la plupart des intérêts de l'ordre physique, ne connait ni fluctuation, ni déclin, *c'est l'intérêt qu'il y a pour lui à ne pas se contredire*. » *La notion de vérité défendue* etc. Trad. Le Brun. — *Le Pragmatisme*, p. 295.

La vérité, se ramenant à la vérification d'un jugement, est par suite une opération. On peut donc, en ce sens, affirmer que la vérité est faite et non pas simplement trouvée. Dire que les choses sont vraies en elles-mêmes est un abus de langage; les choses ou les faits, considérés en soi, ne sont pas *vrais*, ils *sont* tout simplement. La vérité appartient à l'esprit, elle est son œuvre, bien que cette œuvre ne puisse être accomplie que dans les conditions énumérées plus haut. Parler de la vérité en général, c'est s'en tenir à une abstraction; il n'existe que des vérités particulières. Sans doute, on peut concéder que les vérités de tout ordre et les vérités relatives à chaque situation convergent vers une vérité unique; toutefois cette vérité n'existe pas encore, elle n'a pas encore été *faite;* ce n'est qu'une fin vers laquelle tend l'esprit humain. Mais pourra-t-elle être jamais autre chose qu'une fin? Si on la supposait réalisée un jour, c'est que l'expérience elle-même serait arrivée à son terme, qu'elle ne pourrait plus s'accroître. Tant qu'il n'en est pas ainsi, que des faits nouveaux se présentent, toute vérité n'est que relative, relative aux limites de l'expérience où elle fonctionnait (*worked*), se montrait satisfaisante; pour une expérience plus étendue, cette vérité, prise *absolument*, est fausse.

Ainsi s'affirme un des caractères les plus frappants du pragmatisme, qui est de regarder vers l'avenir. L'intellectualisme soutient que l'esprit humain n'a qu'à *reconnaître* la vérité, car la vérité préexiste à l'activité de la pensée humaine; le pragmatisme enseigne le contraire. Les vérités sont l'œuvre de notre pensée, elles varient à mesure que notre expérience progresse et la vérité unique n'est qu'un idéal vers lequel tend notre intelligence, sans savoir si elle pourra jamais l'atteindre.

Ces considérations de James jettent un doute sur la qualité du réalisme qu'il affirme si énergiquement, en particulier dans l'article déjà cité. En exposant dans *Pragmatism* les vues de Schiller et de Dewey, il leur témoignait une telle sympathie, faisait si bien valoir les arguments invoqués par eux, qu'il semblait prendre à son compte leur théorie de la connaissance et de la réalité. Pourtant il n'a pas voulu probablement aller jusque-là, car il concède que la doctrine de Schiller est compatible avec le *solipsisme* et relève d'une métaphysique spéciale, à laquelle le pragmatisme ne conduit pas nécessairement. (Trad. Le Brun, p. 298)

Mais autre chose est de vouloir s'arrêter sur la pente où l'on s'est engagé, autre chose de le pouvoir; et la manière dont James conçoit le rôle de la pensée, la relativité qu'il découvre dans les vérités humaines, semblent bien poser les principes d'où découlent les conséquences extrêmes qu'il rejette. James affirme, sans doute, nous l'avons vu, que la vérité, pour être utile, doit tout d'abord satisfaire aux conditions indiquées plus haut, accord avec l'expérience sensibles, les principes de la raison, les vérités ou simplement les idées antérieurement acquises; mais, d'autre part, il soutient aussi que la vérité n'a d'autre droit à s'imposer à l'esprit que son *utilité*, que rien, absolument rien, ne nous obligerait soit à la chercher, soit simplement à la reconnaître, à supposer qu'elle s'offrît d'elle-même, si elle ne nous apportait quelque avantage. Il a recours à la psychologie pour mettre en évidence le caractère intentionnel (*purposive*) de la connaissance. La connaissance ne se suffit pas; elle n'atteint pas son but dans son objet immédiat. L'impression sensorielle n'existe que pour éveiller la réflexion, et la réflexion que pour guider l'acte. Agir est donc la fin de la connaissance, et s'arrêter à la réflexion,

c'est détruire l'ordre et tromper les intentions de la nature. On n'a pas assez remarqué la place que tenaient les intérêts pratiques dans les constructions intellectuelles. L'évolutionnisme a montré que la connaissance n'est qu'un moment au cours d'un phénomène moteur. La question fondamentale, concernant les choses qui se présentent pour la première fois à la conscience, n'est pas: qu'est ceci? mais la question pratique : où tend ceci? (*The sentiment of Rationality* dans *The Will to believe*, pp. 63-110 et *Reflex Action and Theism*, ibid, pp. 111-144)

L'idée de fin et, par suite, l'idée de bien dominent toute cette théorie de la connaissance et en donnent la clef. C'est donc très logiquement que James affirme : « ... la vérité est *une espèce du bien* et non, comme on le suppose, d'ordinaire, une catégorie distincte du bien et qui lui est coordonnée. *Le vrai, c'est le nom de tout ce qui se montre bon dans l'ordre de la croyance et bon, aussi, pour des raisons définies, qu'on peut donner.* » Et il ajoute que c'est le point central de sa théorie de la vérité. (*Pragmatism*, pp. 75-76) Assurément, James en proclamant le principe : La vérité, c'est ce qu'il nous est bon de croire, ou du moins le meilleur, n'entend pas autoriser les fantaisies individuelles, ni légitimer les illusions avantageuses, encore moins les mensonges. Il ne peut pourtant éviter de reconnaître que, dans certains domaines, on doit tenir pour vraies des affirmations contradictoires émises par différentes personnes, parce qu'elles sont avantageuses pour ces personnes. Ainsi, il sera vrai pour l'un que l'univers est en réalité l'Absolu, parce que cette croyance lui procure une entière sécurité morale ; pour l'autre, que le monde est essentiellement multiple, que nous ne pouvons nous appuyer que sur un Dieu ou des dieux finis, parce que cette conception cadre avec son tempérament énergique, avide d'effort et de lutte, son désir ardent de contribuer à donner au monde son caractère définitif, en acceptant de courir les risques de l'aventure. (*Pragmatism*, pp. 282; 286)

Même lorsqu'il s'agit des croyances collectives les plus fermes, celles de la science et du sens commun, le principe posé fait dévier la théorie vers le subjectivisme. On doit dire de ces ordres de connaissances, malgré leur universalité, ce que l'on disait des opinions philosophiques personnelles : ils sont vrais chacun pour sa part, la vérité de l'un ne détruit pas la vérité de l'autre, bien que souvent sur les mêmes points ils soient en contradiction. Et ce qui explique cette affirmation paradoxale, c'est qu'aucun de ces modes de connaissance, sens commun, science, critique philosophique, ne nous donne une image exacte d'une réalité qui serait déjà toute faite, mais chacun se montre excellent pour atteindre certaines fins et insuffisant sous d'autres rapports. La variabilité des hypothèses scientifiques est bien connue, mais les notions du sens commun, quoique plus stables, ne sont point innées ou encore formées comme d'elles-mêmes en tout esprit humain dès le premier contact avec les choses. Ces notions, de même que les hypothèses scientifiques, ont d'abord été des inventions, les découvertes de quelques-uns de nos ancêtres d'une époque extrêmement éloignée. Une fois trouvées par ces génies préhistoriques, « elles ont pu être vérifiées immédiatement par les faits auxquels elles s'adaptaient, et ainsi, de fait en fait, et d'un homme à l'autre, elles ont pu *s'étendre*, jusqu'à ce que le langage tout entier reposât sur elles ». (*Ibid.*, p. 182-183) Maintenant, sans doute, il ne nous est pas possible de penser autrement qu'à l'aide de ces catégories; mais, à l'origine, il n'en était pas ainsi.

On voit dès lors ce qui peut rester du réalisme que James prétend sauvegarder. Ces conditions, dont il répète avec insistance que nos idées doivent tenir compte, sont subjectives dans une très large mesure. S'il s'agit des vérités antérieurement acquises, les plus solides d'entre elles, les affirmations du sens commun, ne sont que des moyens par lesquels l'être humain s'est adapté à son milieu. Supposons que la nature de cet être eût été différente, ces affirmations elles-mêmes auraient été autres que ce qu'elles sont. Il n'est même pas nécessaire de recourir à cette hypothèse; rien ne prouve que l'homme, avec la nature que nous lui connaissons, n'aurait pas pu inventer, à l'origine, d'autres moyens aussi avantageux que ceux qui ont été adoptés et qu'il n'est plus maintenant en son pouvoir de changer. Quant à la réalité représentée par l'expérience sensible, James nous dit également qu'elle est difficile à trouver à l'état brut, qu'elle n'est point toute faite, comme le prétend l'intellectualisme, et qu'elle se prête non seulement aux additions qu'y peut faire notre activité physique, mais encore aux modifications que lui fait subir notre connaissance. Nous pouvons, par exemple, l'interpoler, y introduire des intermédiaires, pour lui donner une continuité qu'elle ne possède pas en soi.

Il devient donc difficile de voir ce qui sépare la doctrine de James des conceptions plus radicales et plus cohérentes de Schiller et de Dewey. Au fond, il ne va pas jusqu'aux conséquences extrêmes, simplement parce qu'il ne veut pas les admettre, et aussi parce que le pragmatisme lui apparaît principalement comme une théorie qui rattache toute idée au concret, au particulier, plutôt qu'à l'action. Si, d'autre part, il ramène le vrai au bien et déclare que c'est là le point central de sa doctrine, c'est que la confusion de ses idées lui permet d'associer des principes qui ont une portée bien différente.

Cette équivoque est dissipée dans la doctrine de Schiller, beaucoup plus philosophe que James et habitué à donner à sa pensée une forme logique que l'on trouve rarement chez celui-ci. La théorie *instrumentale* de la pensée passe nettement au premier plan dans le pragmatisme du professeur d'Oxford. « Dire qu'une vérité a des conséquences, observe-t-il, et que celle qui n'en a pas n'a ni sens ni portée, c'est dire qu'elle a une relation avec quelque intérêt humain. » (*Studies in Humanism*, Macmillan, Londres, 1907, p. 5) Toute idée se rapporte à un dessein quelconque, à un but qu'on se propose; et derrière ce dessein il faut apercevoir la personne humaine tout entière. Aussi le pragmatisme de SCHILLER a-t-il été désigné par lui du nom d'*Humanisme*. L'humanisme a pour devise : « L'homme se met lui-même dans tout ce qu'il fait. » Aussi, de même qu'il faut se garder de considérer isolément un mot d'une phrase, si l'on veut être sûr de le bien comprendre, de même, pour connaître ce que signifie et l'idée et l'intention à laquelle elle répond et la parole qui les exprime toutes deux, il faut avoir soin de les rattacher à ce qui les entoure et les explique. Un mot n'a de sens complètement défini que dans une phrase; la phrase elle-même ne devient tout à fait claire que par le contexte. Or, l'idée et l'intention qui l'a formée ont pareillement ce que Schiller appelle un « contexte psychologique », c'est-à-dire l'ensemble de tous les états de conscience, — représentations, émotions, tendances confuses —, d'où émergent le dessein et l'idée qui le reflète et le sert. Supprimer ce contexte, c'est s'enlever le moyen de comprendre le véritable sens des mots par lesquels nos semblables tâchent de nous manifester ce qu'ils pensent.

Les termes ont sans doute une ou plusieurs acceptions que l'on considère comme usuelles; mais ce ne sont là que des significations abstraites, telles qu'on

les trouve alignées dans un dictionnaire; ce ne sont que des moyennes formées par la combinaison des sens innombrables que leur donne dans la réalité la multitude des individus parlant une même langue. Par exemple, je suis fatigué et je demande une chaise. Que veut dire le mot chaise ? Un siège à dossier, sans bras, à fond d'étoffe ou de paille? Pas précisément, mais simplement un siège où je puisse m'asseoir pour me reposer, si bien qu'un fauteuil, un canapé, ou même un simple banc ou un strapontin, répondront, suivant le cas, ou pleinement ou suffisamment à ma pensée. Au contraire, le meuble qu'on désigne d'ordinaire sous le nom de chaise ne sera pas ce que j'entends par ce mot, s'il n'a pas de fond, ou si, vermoulu, il cède sous mon poids. Ainsi le sens de l'idée, dans une circonstance donnée, dépend du dessein qui l'a suscitée, et ce dessein lui-même est inséparable de la personnalité.

La conclusion qui découle immédiatement de ces considérations, c'est que la logique est indissolublement unie à la psychologie et que l'on a fait fausse route en les séparant, que nos recherches sont vouées à la stérilité si l'on s'obstine à maintenir entre ces deux sciences une cloison étanche. La psychologie, prétend-on, est une science qui cherche uniquement à décrire les faits mentaux et à expliquer comment ils se produisent; elle n'a rien à voir avec les « valeurs », telles que vrai ou faux, beau ou laid, mauvais ou bon, etc., que peuvent prendre certains de ces faits. La logique, à son tour, n'envisage les faits de connaissance que du point de vue de cette valeur: la vérité, et n'a pas à se demander comment s'est produit le fait qui présente cette valeur; elle doit laisser de côté toutes les particularités psychologiques qui en ont accompagné l'apparition. Il faut se faire une conception tout opposée du rapport de ces deux sciences. La psychologie, sans doute, n'a pas à *juger* des valeurs, mais elle doit les *connaître* et les *décrire* comme les autres aspects des phénomènes dont elle s'occupe, et la logique, d'autre part, doit tenir grand compte de toutes les circonstances psychologiques des idées dont elle doit apprécier la valeur de vérité. Cette dernière science sort donc tout naturellement de la première, qui lui fournit son objet et aussi le moyen d'exercer sa fonction. C'est en effet parce qu'il y a des valeurs de connaissance, parce que nos idées prétendent à la vérité dès qu'elles existent et que certaines d'entre elles se révèlent fausses, que la logique a sa raison d'être. Si toutes nos idées étaient vraies, de même qu'elles possèdent toutes une existence mentale, nous n'aurions nul besoin de logique et la psychologie suffirait. Seul le fait de l'erreur nous oblige à distinguer parmi les processus psychologiques ceux qui donnent des résultats satisfaisants de ceux qui mènent à un échec. La dépendance de la logique à l'égard de la psychologie devient ainsi manifeste.

Le sens des idées étant défini en chaque circonstance par le but que l'individu se propose et la relation de ce dessein à sa personnalité, il va de soi que les conséquences bonnes, celles qui donneront à ses idées un caractère de vérité, sont celles qui répondront au dessein qu'il a formé, aux traits de son caractère et à ses dispositions présentes. Si par chaise j'entends un siège où je puisse m'asseoir et que ce siège me soutienne en effet, mon idée de chaise se trouve vérifiée. On voit par là que la vérité comme le sens du concept restent individuels. Deux hommes peuvent prononcer la même phrase, sans qu'un seul mot diffère, et cependant il arrivera que l'affirmation sera vraie pour l'un, fausse pour l'autre, si leurs intentions ne coïncident pas.

Mais, dans ces conditions, existe-t-il encore une vérité objective; et, dans l'affirmative, comment l'individu peut-il l'atteindre? La question, ici, est double, car vérité objective peut signifier, et signifie souvent dans la philosophie moderne, vérité communément reçue, vérité sociale, ou bien cela veut dire conformité à des réalités qui existent indépendamment de la pensée. Examinons d'abord la solution que Schiller donne au problème sous le premier aspect. Sans doute, avoue-t-il, la vérité est d'abord une *évaluation* subjective, mais, à ce premier moment, elle est très instable. Dans l'individu lui-même on constate déjà une règle qui gouverne ces appréciations purement personnelles : il existe une hiérarchie de tendances, de desseins, et par suite, une sélection s'opère parmi les évaluations. « Il y a une tendance à la consolidation et à la subordination des intérêts sous les principales fins de sa vie. Aussi beaucoup d'intérêts du début seront supprimés, et les évaluations qui les servaient tendront à être rétractées, à être jugées *inutiles*, et finalement *fausses*. » (*Humanism*, Macmillan, Londres, 1903, p. 58) Par ailleurs, l'homme étant un être sociable, sa vie doit cadrer avec la conduite de ses semblables. Il y a là une nouvelle règle d'appréciation des jugements, plus impérieuse encore que la précédente. « La vérité, donc, pour être réellement assurée, doit devenir plus qu'une évaluation individuelle, elle doit emporter l'assentiment social, se transformer en une propriété commune. » (Ibid.)

La théorie pragmatiste reste ici conséquente avec elle-même ; c'est toujours l'utilité des conséquences qui décide de la vérité du jugement, mais cette fois l'utilité sociale et non plus seulement l'utilité individuelle ; ou plutôt, l'individu arrive à reconnaître que ce qui lui est le plus utile, c'est aussi, parce qu'il est fait pour vivre en société, ce qui a la plus grande valeur sociale. Schiller, qui exalte Protagoras aux dépens de Platon, s'est efforcé de montrer qu'il ne fallait pas écarter cette interprétation de la maxime fameuse du grand sophiste : *L'homme est la mesure de toute chose*. « Son Humanisme était assez vaste pour embrasser à la fois «l'homme» et les «hommes», et il pouvait y inclure le premier parce qu'il y avait inclus les derniers. » (*Studies in Humanism*, p. 34)

Mais une vérité objective, en ce sens, ne l'est pas pleinement. N'y a-t-il point, en dehors de tous les sujets connaissants, une réalité indépendante de leur pensée et à laquelle leurs idées doivent se conformer pour être vraies ? Assurément, répond Schiller, il y a quelque chose en dehors de la pensée; nos idées ne sont pas créatrices, au sens propre du mot, mais cette réalité, nous ne savons pas jusqu'à quel point elle est déterminée en soi. Nous pouvons la considérer comme analogue à la matière première d'Aristote; en tous cas, elle est plastique et se laisse mouler, non seulement par notre action physique, mais encore par la connaissance elle-même. Sur ce point, Schiller ne montre pas la même hésitation que James. Il affirme nettement, non seulement que nous faisons la vérité, mais que, dans la plus large mesure, la réalité aussi est notre œuvre. Les limites de notre connaissance, ce qu'elle présuppose et sur quoi elle s'appuie, l'enserrent d'une manière bien moins rigoureuse que ne l'affirmait l'auteur de « *Pragmatism* ».

Admettre des faits indépendants de notre connaissance ou bien une vérité éternelle qui la domine, c'est s'engager dans des difficultés inextricables ; car il restera toujours à montrer quelle relation existe entre ces faits indépendants, cette vérité éternelle, et les faits qui sont des faits *pour nous*, les vérités qui sont des vérités *pour nous*. Reportons-nous donc au processus de la connaissance humaine, tel qu'il

se déroule dans le présent. Voici les divers moments qu'on peut y distinguer : « 1) nous nous servons d'un esprit qui a quelque expérience antérieure et qui possède quelque connaissance, et 2) a ainsi acquis (ce dont il a grandement besoin) une certaine base, dans la réalité qu'il *consent à accepter comme* « *fait* »; car 3) il lui faut une « plate-forme » d'où il puisse *continuer d'agir sur une situation*, qu'il a en face de lui, 4) afin de réaliser quelque *dessein* ou de satisfaire quelque *intérêt* qui définit pour lui une « fin » et constitue pour lui un « bien ». 5) En conséquence, il entre en contact expérimental avec la situation par quelque intervention volontaire, qui peut commencer par une simple affirmation et continuer par des conclusions raisonnées, mais qui toujours, quand elle est complète, aboutit à un *acte*. 6) Il est guidé par les résultats (conséquences) de cette expérience, qui tendent à vérifier ou à discréditer la base provisoire, les « faits », affirmations, conceptions, hypothèses et postulats originels. 7) D'où, si les résultats sont satisfaisants, le raisonnement employé est considéré comme ayant été *bon pro tanto*, les résultats, *exacts*, les opérations accomplies, *valides*, tandis que les concepts employés et les affirmations énoncées sont jugés vrais. » (*Stud. in Hum.*, p. 185)

Il pourrait sembler, d'après cette description, que, sans parler de cette matière mystérieuse sur laquelle notre action s'exerce, il y a encore un autre élément qui s'impose à notre esprit et qui n'a pu subir son influence au premier moment, quelle que soit la revision que la pensée en fasse par la suite. C'est cette base dans la réalité qui est déclarée nécessaire pour que notre action puisse s'exercer sur la situation donnée. Mais M. Schiller nous avertit que le mot « fait », auquel on attribue une si grande valeur, est un mot ambigu. Le fait « trouvé » et non « formé », que l'on peut, en ce sens, appeler indépendant de notre connaissance, est la « réalité primaire ». Le fait, ainsi compris, est antérieur à la distinction de l'apparence et de la réalité. C'est de l'expérience brute, et tout ce que l'expérience enferme est réel à ce point de vue (imaginations, rêves, illusions, hallucinations, erreurs). Un travail de sélection s'accomplit parmi cette réalité primaire; alors seulement nous distinguons le fait réel de ce que nous rejetons comme une simple apparence. Dans cette sélection, nos desseins, nos émotions, nos désirs sont intervenus ; il n'y a donc pas de fait purement objectif. On a cru trouver dans l'existence des faits désagréables que nous sommes obligés de constater, quoi que nous en ayons, une objection contre la théorie pragmatiste. Au contraire, ils en sont, dit M. Schiller, un élément indispensable. Il ne faut pas confondre déplaisant et objectif. Ces faits ne font pas irruption en nous; ils sont « acceptés » comme les autres, au moins provisoirement; il nous incitent à des efforts qui tendent à les rendre irréels. De plus, s'ils sont acceptés, c'est qu'ils ne pouvaient être rejetés sans que nous eussions à subir des impressions plus désagréables encore. La loi de la hiérarchie des intérêts humains s'applique donc ici.

Si la production de toute vérité suppose des vérités préexistantes, ne doit-on pas arriver finalement à une vérité qui n'ait pas été « faite »? A cela M. Schiller répond que, sans doute, on ne peut concevoir qu'une vérité ait jamais été tirée de rien, mais que, s'il existe un élément primitif qui n'ait pas été produit par notre esprit, cet élément demeure en dehors de nos prises. Quoi qu'il en soit, il reste légitime, du point de vue de la méthode, de considérer toute vérité comme ayant été « faite ».

Ceci s'applique même aux premiers principes. Le vieil empirisme a tenté de les expliquer d'une manière purement psychologique, en disant qu'ils dérivent de l'impression que les choses font sur l'esprit; si nous énonçons le principe de causalité, c'est qu'en effet l'univers n'est qu'un ensemble de causes et d'effets qui forment des successions régulières. Mais ces principes ne sauraient être extraits de l'expérience, car il faut déjà les posséder avant que l'expérience puisse les confirmer; de plus, cet empirisme ne réussit pas à nous montrer la dérivation de ces axiomes dans l'expérience. Il se contente d'affirmer que le fait s'est produit très anciennement par le mécanisme de l'association des images ; si bien que maintenant ils sont immuablement fixés, et que, chez l'homme actuel, la constitution de l'esprit est pratiquement la même pour l'empiriste que pour l'aprioriste. La conception aprioriste n'est pas établie par l'échec même de l'empirisme, car il y a un moyen terme : les axiomes peuvent être des postulats sans perdre leur nécessité et leur universalité. Que l'analyse kantienne se place sur le terrain psychologique ou sur le terrain logique, elle ne parvient pas à s'imposer. Au point de vue logique, elle n'apparaît pas comme vraie *a priori*, et l'antithèse fondamentale de la matière et de la forme, de la sensation et de la pensée, sur laquelle elle repose, est arbitraire. Au point de vue psychologique, les principes *a priori* sont des faits, et non des données ultimes qui soient rebelles à l'analyse. On peut donc, par une recherche plus pénétrante, en connaître la nature en en faisant l'histoire. La spéculation de Kant aboutit à un dilemme : ou supprimer la Raison Pratique ou étendre à la Raison Théorique l'usage des postulats.

C'est ce dernier parti qu'il faut prendre, si l'on veut être conséquent. Les postulats sont des demandes adressées à l'univers de notre expérience au nom de nos besoins et de nos désirs. Quelques-unes de ces demandes sont rejetées, d'autres, à moitié satisfaites, d'autres enfin, après quelques efforts, ont été pleinement exaucées. Ce sont ces dernières que nous appelons des axiomes. Mais quelque confirmation que ces tentatives si heureuses aient reçue de l'expérience, elles ne diffèrent nullement en nature de celles qui n'ont pas eu cette brillante fortune. Théoriquement, la liste des axiomes n'est pas close, puisque nous ne savons pas ce que nous réserve l'expérience; certains axiomes peuvent redevenir simples postulats, certains postulats s'élever au rang d'axiomes. Pourtant, pratiquement, pour certains axiomes, le principe d'identité, par exemple, la possibilité d'un recul peut être négligée ; mais cela n'est vrai qu'au point de vue pratique, parce qu'il faudrait un effort colossal de l'esprit pour modifier la structure qui s'est ainsi formée au cours du temps et qu'il serait insensé de la détruire, uniquement pour montrer qu'elle avait été faite par voie de postulation, si nous ne pouvions substituer des axiomes supérieurs à ceux dont nous usons maintenant.

Dans l'humanisme de M. Schiller, il reste donc bien peu de chose des conditions imposées par James à la connaissance, conditions qui permettaient à ce dernier de croire qu'il demeurait fidèle au réalisme. Chez M. Dewey, nous trouvons une réduction plus complète encore du fait ou de la chose au concept ; ou, pour mieux dire, nous leur voyons assigner une même nature et seulement des fonctions et des états divers. Le fondateur de l'école de Chicago conclut de l'analyse qu'il fait de la pensée qu'elle a un caractère essentiellement utilitaire, *instrumental*, suivant son expression ; d'où le nom d'*Instrumentalisme* donné d'abord à sa doctrine, qu'il préfère maintenant appeler *Expérimentalisme*.

Plus nettement encore que James et Schiller, il pose la question du point de vue d'où Peirce l'a envi-

sagée. Tant que l'expérience est parfaitement organisée, qu'elle se déroule harmonieusement, la pensée n'a pas de raison d'être. Elle naît seulement lorsqu'un obstacle se dresse. La pensée a toujours son origine dans un embarras à dissiper; son but est de conduire à un nouvel état où l'expérience sera de nouveau organique et harmonieuse, mais sous une forme supérieure à la précédente. La pensée n'a donc pas sa fin en soi, sa fonction est de réorganiser une situation où un conflit s'est déclaré; par suite, la pensée est un *instrument*. C'est une forme particulière d'activité qui répond à un besoin spécifique, de même qu'en présence d'autres besoins notre activité revêt des formes appropriées, comme prendre un repas, acheter un vêtement, etc.

Supposons qu'un heurt se produise dans une partie de l'expérience où tout allait jusque-là sans secousse; par exemple, que, dans un esprit qui avait toujours cru que le soleil tournait autour de la terre, un doute s'élève en présence de certains indices du contraire; que va-t-il arriver? C'est que l'expérience se divisera. Elle va se polariser; ses éléments, qui étaient auparavant du même ordre, prennent des caractères différents, qui les répartissent en deux classes. Parmi ces éléments, les uns demeurent incontestés, ils apparaissent comme sûrs. Que le soleil tourne ou non autour de la terre, ce qui est certain, c'est qu'il y a des changements réels dont l'explication seule est douteuse. Cette partie de l'expérience est ce que l'on appelle le donné, *datum*. Les autres éléments sont considérés, au contraire, comme incertains; ce sont eux qui sont l'objet du doute, aussi cette partie se présente comme conçue, comme idéale, *ideatum*.

Mais, qu'on le remarque bien, ces qualifications sont purement fonctionnelles, elles sont relatives à la nouvelle situation. Il ne faut pas croire que ce que l'on appelle les faits, le donné, ait le privilège de l'objectivité, de la réalité, de telle sorte que la pensée n'aurait qu'à s'y conformer pour remplir son rôle. Le conçu, l'idéal, n'est pas totalement dénué d'objectivité. La vérité est que l'une et l'autre de ces parties de l'expérience, faits et idées, n'ont, chacune prise à part, qu'une réalité partielle. Les faits, parce qu'ils sont bruts, inorganisés, depuis que la rupture s'est produite; les idées, parce qu'elles n'ont pas encore montré leur aptitude à réinterpréter les faits et à donner à l'expérience une harmonie supérieure à celle qu'elle possédait avant le conflit. Ce sera l'expérience ainsi réorganisée qui possédera la pleine objectivité, la réalité complète.

L'expérience brisée est la matière soumise à la pensée (*the subject-matter of thought*), ce qu'elle a à travailler et qui deviendra en vertu même de ce travail la matière propre de la pensée. Les faits et les idées ne forment donc pas deux classes hétérogènes, puisqu'ils émergent d'une même situation antérieure et qu'ils sont les deux parties complémentaires dont sera constituée la situation future. L'erreur intellectualiste est de considérer les idées comme des représentations d'objets réels complets en eux-mêmes et qui, entrant dans l'esprit, seraient déformés par une sorte de réfraction. Les idées sont, au contraire, des ébauches, des commencements de réalités futures.

Grâce à cette parenté, on conçoit qu'un fait puisse exercer un contrôle sur une idée; ce qui serait inexplicable si les idées et les faits étaient absolument indépendants les uns des autres et hétérogènes. « Nous ne pouvons comparer ou mettre en opposition des distinctions de valeur avec de pures différences d'existence de fait. Le critère d'objectivité est si purement extérieur que par sa définition originelle il est entièrement en dehors du royaume de la pensée. Comment la pensée peut-elle comparer son propre contenu avec ce qui est entièrement en dehors d'elle ? » L'objection fondamentale de Dewey à la conception usuelle de la connaissance, c'est qu'elle rend celle-ci inutile. Si l'idée n'a pour fonction que de représenter l'existence ou, du moins, si c'est là son rôle essentiel, alors la connaissance n'est qu'un redoublement inutile de ce qui existe déjà complet. Si nous avons déjà la réalité toute faite, à quoi bon l'idée? Supposons, au contraire, que la réalité soit inachevée, qu'elle soit, en partie, future, aussitôt l'on aperçoit la raison d'être de l'idée. Elle a pour rôle de préparer cette réalité future, de l'amener et de compléter ainsi ce qui existe déjà.

Dès lors, il ne saurait être question d'un accord de l'idée avec la réalité; comment, en effet, confronter une idée avec ce qui n'existe pas encore ? La vérité ne peut se définir par la ressemblance, elle résulte de l'activité de l'idée, du fait que la partie manquante du réel survient après l'idée et grâce à son influence. « La preuve de la validité de l'idée, c'est son usage fonctionnel ou instrumental, en effectuant la transition d'une expérience qui présente un conflit relatif à une autre relativement intégrée... En d'autres termes, la signification (*meaning*) de l'idée, ayant été choisie en vue de remplir un certain office dans l'évolution d'une expérience unifiée, ne peut être éprouvée d'aucune autre manière qu'en voyant si elle fait ce qu'elle est destinée à faire et ce qu'elle paraît devoir faire. » M. Dewey est donc, sur ce point, plus précis que James. Les seules conséquences qui puissent établir la vérité d'un jugement sont celles qui en constituent la réalisation. Toute autre espèce de résultat, si avantageuse qu'elle puisse être, doit être considérée comme accidentelle à l'idée et sans valeur probante. L'idée est un plan d'action; si ce plan d'action, lorsqu'on l'applique, amène au résultat désiré, on déclare que l'idée est vraie. L'accord entre l'idée et les faits signifie donc le succès de l'idée.

M. Dewey, qui rectifie la théorie de James à cet égard, se sépare aussi de M. Schiller sur un autre point. Nous avons vu quelle importance ce dernier attache à la personnalité humaine, aux caractéristiques de l'individu; il en fait un point de départ, une donnée fondamentale qu'aucune analyse ne saurait dissoudre. Telle n'est point l'opinion du professeur de Chicago. Ce que l'on qualifie mental n'est point d'une autre étoffe que le reste de la réalité. Il ne faut point faire de la pensée humaine un centre auquel tout se rapporte, une force qui confère l'existence à toute chose; elle est active, certes, mais elle surgit d'une réalité antécédente et n'a qu'un rôle complémentaire. « La connaissance est un mode particulier et spécifique de changement que la *réalité introduit en elle-même*. Même dans son état de doute et d'indécision, elle signifie que les choses entrent, *via* cette chose particulière connue comme organisme, dans une nouvelle condition de changement différentiel ou additif... Cet état de tension, d'indications ambiguës, de projets et de tendances n'est pas « purement dans l'esprit », n'est rien de « purement émotionnel ». Il est *dans les faits de la situation* comme faits de transition. Le trouble émotionnel ou subjectif n'est qu'un aspect du trouble plus général qui est dans les choses mêmes. Parler en termes psychiques de conflits, de réajustement d'habitudes, ne rend pas les faits « purement psychologiques » : les habitudes sont aussi biologiques qu'elles sont personnelles, et aussi cosmiques que biologiques... » (Cf. M. Robet, *Rev. de Mét. et de Morale*, juil. 1913, p. 572) Le réalisme semble ainsi revenir au premier plan. Nous verrons ce qu'il faut en penser.

III. Les Affinités Métaphysiques du Pragmatisme. — On ne saurait parler de *la* métaphysique du pragmatisme, d'abord parce qu'elle est encore à l'état d'esquisse et, surtout, parce que le pragmatisme étant principalement une méthode et une théorie de la connaissance peut conduire, comme l'a plusieurs fois affirmé James, à des métaphysiques assez différentes. M. Papini, au moment où il faisait partie du groupe des pragmatistes italiens, disciples de M. Schiller, avait même appelé le pragmatisme une *théorie-corridor*, le comparant à un couloir d'hôtel qui conduit à diverses chambres. Dans l'une on trouve un homme en train d'écrire un ouvrage en faveur de l'athéisme, dans l'autre on voit quelqu'un qui prie à genoux pour obtenir la foi et la force spirituelle, dans une troisième un chimiste étudie les propriétés d'un corps, etc. Bref, le pragmatisme serait un moyen de « déraidir » les formules et d'adapter au gré de chacun les doctrines les plus diverses.

Pourtant il y a certaines tendances métaphysiques avec lesquelles le pragmatisme paraît avoir une réelle affinité, et M. J. Bissett Pratt a raison de dire : « La même inclination de tempérament qui fait que le pragmatiste penche vers une psychologie volontariste et définit la vérité en termes de valeur, tend d'ordinaire à en faire un pluraliste plutôt qu'un moniste, un homme qui croit à la liberté plutôt qu'au déterminisme, un tenant d'une conception vigoureuse, dynamique, dramatique de l'univers, où existent de réels dangers et de véritables crises, plutôt qu'un avocat de l'absolutisme, avec son monde paisible et statique où chaque chose est sauvée de toute éternité. » (*What is pragmatism?* New-York, 1909, p. 181)

Ces caractéristiques conviennent, en effet, plus ou moins aux protagonistes du pragmatisme. Peirce, qui a donné à son système le nom de *tychisme* (de τύχη, hasard), croit à un devenir réel. Vue du dehors, l'apparition des êtres nouveaux semble l'effet du hasard ; vue du dedans, cette nouveauté se présente comme le résultat d'un activité créatrice. Il affirme l'existence de différents « univers d'expériences », celui des idées, celui des faits, celui des signes par où les faits sont rattachés aux idées. Pourtant la réalité ne manque pas totalement d'unité. Nous savons par le calcul des probabilités que le hasard lui-même peut être un principe de régularité. Par ailleurs, le hasard n'est pas le seul trait que présente le réel : on y trouve aussi la continuité, le tychisme se combine avec le *synéchisme* (de συνεχής, continu), et le résultat de cette combinaison est ce que M. Peirce, qui a la manie du langage technique, désigne par l'horrible vocable d'*agapasticisme* (ἀγαπάζω, accueillir avec amitié), ce qui signifie que dans l'univers tous les êtres sont unis par l'affection et appelés à coopérer.

W. James a signalé l'affinité du pragmatisme et du pluralisme et il a fait ouvertement campagne pour cette conception de la réalité. Les idées n'ayant de valeur qu'autant qu'elles ont réussi quand on les a mises à l'épreuve, c'est l'expérience seule qui décidera si les concepts d'unité ou de pluralité peuvent être appliqués au monde et déterminera la mesure où ils peuvent l'être. Il est vain de prétendre expliquer ce qu'est le monde dans son ensemble, d'en retracer le plan d'une main qui n'hésite pas, avant d'avoir vu ce qu'il est réellement et dans le détail. Résolu de s'en tenir à l'empirisme radical, il déclare que sa docilité à accepter les indications de l'expérience lui a révélé tout autre chose que l'unité complète et rigoureuse du monde.

Au premier aspect, celui-ci nous apparaît comme un ensemble d'êtres ; ce n'est pas une unité, c'est une pluralité. L'unité qu'il présente semble être celle d'une collection, et la forme la plus haute de notre pensée consiste principalement dans un effort pour enlever à l'univers cette apparence grossière et y découvrir, lui donner, au besoin, l'organisation la plus complète et la plus délicate. Mais pouvons-nous y réussir complètement ? Voilà ce que nous ne savons pas à l'avance.

Sans doute, il y a bien des aspects de l'univers qui nous montrent qu'il n'est pas dépourvu d'unité. Tout d'abord il présente cette sorte d'unité très vague et très abstraite qui nous permet de le traiter, quand nous en parlons, comme un seul et même ensemble. Nous signifions par un seul terme abstrait, univers ou monde, tout ce que nous croyons qui existe et nous entendons bien ne rien laisser en dehors. Cela suppose qu'il y a dans les choses un minimum d'unité, mais comme nous pouvons dire également *un* chaos, cela ne nous mène pas bien loin. Il y a pourtant bien plus que cela et nous trouvons dans les choses divers ordres d'unité. Une espèce d'unité réelle, c'est, par exemple, la continuité. Nous parlons d'une route, d'une barre de fer, si toutes les parties qui les composent se tiennent de telle sorte qu'il est impossible de dire où l'une d'elles commence et finit. Or les parties de l'espace sont dans ce cas, ainsi que celles du temps. Voilà donc deux caractères du monde, et des plus importants, qui nous révèlent son unité sous forme de continuité.

La continuité apparaît encore dans les influences qui se déploient à travers le monde. Il y a des lignes ininterrompues suivant lesquelles les grandes forces physiques exercent leur action. En suivant ces lignes, on peut passer d'une chose à une autre et parcourir ainsi d'immenses régions de l'univers. Pesanteur, chaleur, électricité, lumière, actions chimiques peuvent se faire sentir, sans aucune interruption, à d'incalculables distances. Pourtant ici, la continuité n'est plus parfaite. On trouve des corps qui ne laissent point passer la lumière, d'autres interceptent complètement l'électricité, la chaleur fait place au froid ; la pesanteur même, qui étend si loin son empire, est sans effet, non seulement sur les parties immatérielles du monde, mais encore sur certaines formes de la matière ; il y a des impondérables.

Sans recourir à ces agents physiques, dont le champ d'action est immense, on peut encore établir dans le monde bien des systèmes de relations qui contribuent à son unité. Le plus important, au point de vue pratique, du moins, est celui que l'on désigne sous le nom de classification en genres et en espèces. C'est cette possibilité de classer les choses qui nous permet de juger et de raisonner. S'il n'y avait pas deux choses pareilles dans le monde, nous serions incapables de conclure des expériences passées aux expériences futures. Comme, de fait, notre classification des choses s'étend très loin, c'est donc qu'il y a dans le monde beaucoup d'objets semblables. Mais peut-on trouver entre tous un trait qui leur soit absolument commun ? Peut-on s'élever à un genre suprême qui contienne tout ce que renferme l'univers ? James estime la question indécise et ne prétend pas la résoudre.

De même, l'unité de but peut grouper un grand nombre de choses. Chaque être vivant poursuit un but qui lui est propre, chaque groupe d'hommes a le sien. Les fins se superposent les unes aux autres, à mesure qu'on envisage des cercles de plus en plus étendus, et il semble qu'on puisse atteindre un but unique qui serait celui auquel tendraient toutes les choses. Mais ce n'est là qu'une apparence. Chacun des résultats que l'on constate dans le monde, à la suite de l'action des causes, aurait très bien pu être

poursuivi comme un but que l'on se serait proposé, mais, en fait, aucun des résultats que nous connaissons n'a été voulu d'avance dans tous ses détails. Les individus et les peuples se mettent à l'œuvre avec un vague notion de la richesse, de la grandeur, de la perfection qu'ils désirent atteindre, et chaque démarche qu'ils font leur découvre de nouvelles chances et leur masque d'anciennes perspectives. Ce qu'on atteint à la fin peut être meilleur ou pire que ce qu'on s'était proposé, mais c'est toujours quelque chose de plus complexe et de différent. L'unité esthétique se rencontre également dans le monde. Les êtres ont leur histoire, qui se déroule comme un drame, où l'intrigue se noue puis se résout. Les diverses histoires peuvent bien s'entrelacer ou se croiser à certains points, elles n'arrivent jamais à former une unité complète.

Si donc l'on met à part l'espace et le temps, qui ne sont d'ailleurs, malgré leur immensité, que des aspects partiels de l'univers, James considère que l'on ne trouvera pas de continuité ou d'unité parfaite. L'expérience nous montre que l'enchaînement se poursuit jusqu'à un certain point ; nous pouvons même aller de toute chose à toute autre en choisissant bien nos intermédiaires, mais nous ne pouvons tracer ces lignes ininterrompues n'importe comment. Si nous nous dirigeons mal, immédiatement nous nous trouvons devant un fossé que nous ne pouvons franchir. L'unité et la pluralité coexistent donc, elles sont coordonnées. L'une et l'autre nous servent, car nous avons besoin tantôt d'unir et tantôt de distinguer. Cet état de choses rend douteuse l'unité causale du monde, son unité d'origine, qu'il s'agisse de la création de l'univers par un Dieu tout-puissant ou de son immanence éternelle dans la pensée de l'Absolu. Il se pourrait que la pluralité sous forme d'atomes ou même d'unités spirituelles ait existé de toute éternité. Cette dernière hypothèse est celle à laquelle James se rallie.

Le monisme a cru pouvoir doter l'univers d'une unité complète, grâce à la pensée de l'Absolu. La multitude des réalités, dans toute la variété qu'elle offre, n'existe qu'à titre d'objet de pensée pour cet être dont l'intelligence la contient; en tant qu'il la connaît, elle n'a qu'un seul but, ne forme qu'un seul système. James reconnaît une certaine valeur à cette manière de voir et estime qu'elle a remplacé avec avantage la conception de la substance unique qui servait auparavant de base aux systèmes panthéistes, tels que celui de Spinoza ; mais il se refuse à la considérer autrement que comme une hypothèse et il lui préfère celle que suggère l'empirisme. Le principal argument invoqué en faveur de l'Absolu, c'est qu'il lève, et lui seul, les contradictions que l'esprit trouve dans le spectacle d'êtres finis, d'êtres dont l'un présente des caractères qui le rendent étranger à l'autre. Ce qui peut être distingué, dit-on, est séparé, et ce qui est séparé est sans relation. Supposer qu'une relation intervienne de l'extérieur pour se mettre entre les deux termes auparavant isolés, ce n'est pas les unir, c'est, au contraire, introduire une double séparation. Car la relation elle-même ne faisant pas partie de la nature des objets qu'elle relie, se surajoute à eux, n'est qu'un troisième objet naturellement séparé des deux autres. Pour que les choses puissent s'unifier, il faut donc qu'elles soient toutes essentiellement relatives, qu'elles tendent d'elles-mêmes les unes vers les autres, que l'esprit humain, commençant à considérer l'univers en un point quelconque, soit nécessairement amené, pour comprendre ce seul élément, à faire le tour de la réalité entière. Mais ceci n'est possible que si ce que nous appelons les êtres finis sont seulement ce qu'aperçoit dans leur ensemble, par une intuition unique, l'Etre absolu.

James ne s'attarde pas à contester que la variété offerte par les réalités qui nous entourent soit la source d'une foule de contradictions, lorsqu'on les considère du point de vue de la raison, lorsqu'on s'efforce de les comprendre, au lieu de vivre et de sentir tout simplement. Admettons, dit-il, comme le veut M. Bradley, qu'un morceau de sucre, à cause de la pluralité des caractères qu'il présente, par exemple, la saveur douce et la blancheur, engendre pour l'esprit une contradiction, l'idée de l'Absolu va-t-elle la lever ? Nullement, cette contradiction va se retrouver en lui et bien plus profonde et plus angoissante. Pour nous former une idée de l'Absolu, si toutefois nous pouvons y parvenir, nous sommes bien obligés de nous le représenter par analogie avec quelque donnée de l'expérience finie. Prenez une partie réelle du monde, supprimez tout ce qui l'entoure, étendez-la jusqu'à lui donner des proportions colossales, et nous avons exactement le type de la structure de l'Absolu. Si l'expérience relative et bornée présente une absurdité essentielle, l'expérience absolue offre le même défaut dans une mesure incomparablement plus grande. Pour ne relever qu'un point, si le mal est déjà un redoutable problème quand on n'envisage que des êtres finis, à quelles difficultés ne se heurte-t-on pas lorsqu'on introduit l'idée d'un être infiniment bon, sage, et puissant ? Si rien n'échappe à cet être absolu, il devient responsable de tout ce qui arrive dans le monde, y compris le mal, sous toutes ses formes. Des partisans de l'absolutisme se sont vus contraints d'avouer que la conception de l'Absolu n'arrivait pas à donner à l'univers le caractère parfaitement un qu'ils s'efforçaient de lui conférer au moyen de cette idée. M. Mac Taggart, par exemple, écrit : « Est-ce que l'impuissance même où nous sommes de percevoir la perfection de l'univers ne la détruit pas ?... Dans la mesure où nous ne voyons pas la perfection de l'univers, nous ne sommes pas parfaits nous-mêmes. Et comme nous sommes des parties de l'univers, celui-ci ne peut être parfait. » Ainsi la perfection du monde exige que nous voyions clairement qu'il est parfait, que ses défauts apparents deviennent pour un regard pénétrant des qualités et des avantages, comme, par hypothèse, ils le sont pour l'intelligence de l'Etre Absolu. Puisqu'il n'en est rien, l'univers n'est pas parfait, même pour l'Absolu, et celui-ci devient une hypothèse insuffisante.

L'argument que les absolutistes prétendent tirer des relations externes s'évanouit lorsque l'on consent à suivre docilement l'expérience, quand on se place au point de vue de l'empirisme radical. Le problème était celui-ci : Comment des choses distinctes peuvent-elles être unies ? Les transcendantalistes n'ont pas vu que les relations sont données avec les objets mêmes dans l'expérience. Le temps, l'espace, la différence, la ressemblance sont aussi bien et au même titre des éléments du flux sensible que les termes qu'ils relient. Car la conscience n'est pas une série d'états distincts, d'atomes psychiques juxtaposés, c'est un courant. Contrairement à ce qui a lieu pour les concepts, ici tout est continu ; aucune unité n'est intérieurement simple, aucune dualité, sans fusion des éléments, partout interpénétration. Si certaines parties de l'expérience semblent complètement séparées, c'est qu'on a supprimé par abstraction les intermédiaires qui en faisaient une trame unie. L'expérience est donc continue dans la succession, mais elle l'est aussi dans la simultanéité. Chaque champ de conscience a un centre lumineux déterminé par l'attention et va se perdre par degrés

dation insensible dans l'ombre du subsconscient. Nous sommes incapables de dire où finit notre moi et il se peut qu'à notre tour nous formions la pénombre d'une plus haute conscience.

Ainsi se résout cette question, autrement sans issue : Comment une expérience collective, si haute qu'en soit la nature, peut-elle être regardée comme logiquement identique aux expériences particulières considérées dans leur individualité même? FECHNER, tout en proposant une théorie beaucoup plus concrète que les absolutistes contemporains, n'avait point levé la difficulté, qu'il ne semble même pas avoir aperçue. Le point central de cette théorie est la conception de l'âme de la terre. Il reconnait dans tous les êtres l'existence de la conscience, mais elle lui semble revêtir dans les planètes une forme bien supérieure à celle qu'elle a chez l'homme. La terre est pour lui « l'ange gardien de l'humanité ». A l'aide d'analogies multipliées et soigneusement rectifiées par le sentiment des différences, Fechner s'efforce de prouver que la terre est consciente et que nos consciences individuelles sont unies dans sa connaissance supérieure, comme les perceptions de chacun de nos sens sont centralisées dans la conscience du moi. De plus, il admet, au-dessus de cette multitude de consciences qu'il aperçoit dans l'univers, un vague Absolu dont la conscience est faite de la somme de toutes les autres.

C'est ce postulat implicite de la constitution d'une conscience supérieure par la simple addition des consciences partielles que James repousse comme inadmissible. Cette théorie, qu'il appelle théorie de la poussière mentale (*mind-dust theory*), ne correspond pas aux faits. La connaissance qui résulte de l'association des états de conscience n'est pas une connaissance collective, c'est une réaction psychique *simple*, d'un ordre plus élevé. La connaissance d'une phrase n'est pas simplement la somme des connaissances séparées de chacune des lettres ou de chacun des mots qui la composent, c'est un acte simple et différent. Mais si la composition des états de conscience est inadmissible en psychologie, on ne peut pas admettre non plus en métaphysique que l'Esprit absolu soit avec les nôtres dans le rapport d'un tout à ses parties. De plus, si les êtres ne sont pas seulement les objets de la conscience de l'Absolu, mais les parties mêmes de cette conscience, on se voit obligé d'attribuer à l'Absolu toutes les limitations de ces connaissances fragmentaires, ce qui crée des difficultés insurmontables. Pour y échapper, deux partis se présentent : revenir à la conception scolastique d'un Dieu extérieur à l'homme et à l'univers,— mais c'est là un expédient dont la critique de Hume et de Kant a montré l'inanité; du moins, pour y recourir de nouveau, faudrait-il que la valeur en fût établie pragmatiquement, — ou bien se résoudre à abandonner la logique de l'identité. Après avoir longtemps hésité, James, sous l'influence de M. Bergson, comme il le déclare, a adopté ce dernier parti, vers lequel le faisait déjà pencher son empirisme radical.

C'est donc en supprimant les limites conceptuelles qui découpent la réalité, continue quoique diverse, en choses distinctes que le problème est résolu. Donc, pas de composition de consciences fragmentaires en une conscience absolue, mais continuité des consciences inférieures avec celles qui les surpassent. La pluralité est éternellement donnée, comme l'est la relation, l'interpénétration des êtres. Dieu sera donc conçu comme une véritable personnalité, une personne surhumaine qui nous appelle à coopérer à ses desseins et qui favorise les nôtres s'ils en sont dignes. Ce Dieu n'est pas seul, il travaille dans un milieu qu'il ne domine pas complètement; il a ses limites, il lutte contre des ennemis. Comme nous, il est aux prises avec des difficultés qu'il ne surmonte que peu à peu, et bien que sa puissance soit incomparablement plus grande que la nôtre, elle ne le dispense pas de l'effort, elle ne lui assure pas fatalement la victoire. Tout fini qu'il est, ce Dieu ne nous est pas complètement extérieur; bien que nous débordant de beaucoup, il est en contact avec nous. De notre conscience à la sienne, par des transitions qui nous échappent parce qu'elles sont dans la zone obscure de notre moi, il y a continuité. Mais pourquoi parler de Dieu? Il se peut qu'il faille concevoir des dieux, et que les diverses personnalités se relient à des êtres supérieurs également distincts. Nous touchons ici aux idées de James sur la religion, nous y reviendrons en parlant du pragmatisme religieux.

M. Schiller s'est montré aussi résolu et plus âpre encore que James dans sa critique de l'absolutisme; il a adopté également, au moins dans une très large mesure, le pluralisme, mais il est moins radical que lui à cet égard. Par contre, sa métaphysique penche bien davantage vers l'idéalisme. Sans nous attarder à relever les objections que le professeur d'Oxford élève contre le monisme néohégélien et qui sont pour la plupart les mêmes que celles dont James a fait usage, nous nous contenterons de mettre en lumière la forme propre de son pluralisme et de sa théorie de la réalité. M. Schiller refuse d'accepter l'argument par lequel LOTZE, philosophe dont il fait pourtant le plus grand cas, a cru établir l'unité du monde. Le monde est un, dit Lotze, car autrement on ne pourrait s'expliquer qu'une chose agisse sur une autre. Mais, observe M. Schiller, cette conclusion ne vaut que si le fait de l'interaction exige réellement une explication. Or, il n'en est rien, car l'interaction est la condition même de l'existence d'un monde. « Sans interaction il n'y a pas de coexistence, et sans coexistence il n'y a pas de monde. » Affirmer que les choses agissent les unes sur les autres ou que le monde existe, c'est dire exactement la même chose en termes différents. Or, si, de l'aveu même de Lotze, il n'y a pas à chercher pourquoi le monde existe, puisque cette existence est la condition préalable de tous les problèmes que nous pouvons soulever, il n'y a pas davantage à se demander d'où vient l'interaction. Ainsi tombe l'argument en faveur de l'unité.

Arguer de ce que les choses doivent être comparables ou commensurables et qu'il faut un principe de cette commensurabilité ne réussit pas davantage. Sans doute, il est nécessaire que les choses ne soient pas absolument disparates, sans quoi il n'y aurait pas de monde du tout. Même le rouge, le doux, l'aigu sont comparables, au moins comme sensations. Mais ceci ne nous conduit pas plus loin que la possibilité de l'interaction qui est impliquée dans la pluralité actuelle. On peut d'ailleurs faire valoir contre cette conclusion de Lotze l'argument que le darwinisme a opposé à la thèse de la finalité. De même que l'adaptation du vivant à son milieu ne présuppose pas nécessairement un ordonnateur intelligent, mais peut s'expliquer par la sélection naturelle, ainsi l'on peut concevoir que les éléments dont est formé le monde n'ont pas tous été commensurables dès l'origine, mais que seuls ceux qui le sont ont réussi à subsister.

Renonçant à regarder l'unité comme un caractère qui convient au monde dès le début, M. Schiller souligne les aspects qui en manifestent la pluralité. Non seulement le travail d'unification auquel se livre la science est loin d'aboutir à son terme, ce qu'attestent les corps de vérités dont elle est constituée, corps qui sont tous des systèmes partiels, incomplets en

eux-mêmes et en opposition les uns avec les autres, mais un fait aussi vulgaire que le passage du sommeil à l'état de veille nous fait soupçonner l'existence de mondes qui n'offriraient point de ressemblances entre eux ou, du moins, de continuité. Quand nous rêvons, nous passons, en effet, dans un monde nouveau, qui présente bien *en principe* les traits fondamentaux de celui où nous vivons quand nous sommes éveillés, mais ce ne sont pourtant pas le même espace, le même temps, les mêmes lois, et ses caractères n'ont point de connexion évidente avec ceux du monde de la veille. Nous déclarons irréel le monde des rêves, parce que nous avons reconnu qu'il est instable, chaotique, que nous n'en pouvons rien tirer, mais qui sait si le monde que nous estimons réel, celui où nous nous mouvons tant que nous sommes en cette vie, ne nous apparaîtrait pas frappé d'une irréalité semblable, au cas où nous nous éveillerions dans un monde supérieur ? « Nous pouvons donc nous concevoir comme passant à travers un nombre quelconque de mondes, séparés l'un de l'autre par des discontinuités (partielles) dans notre expérience; chacun d'eux serait parfaitement réel tant qu'il durerait, et pourtant devrait être déclaré irréel, d'un point de vue plus haut et plus clair. » (*Humanism*, p. 281)

M. Schiller, prenant une conscience beaucoup plus nette que James du principe du pragmatisme, a bien vu que cette nouvelle méthode subordonnait la métaphysique à la morale. De même que la logique ne saurait se séparer de la psychologie, qu'elle y a toutes ses racines, de même la métaphysique, la science des premiers principes du réel, a son origine dans la morale. C'est une conséquente directe du rôle de l'action dans la connaissance et de l'influence qu'elle exerce sur la nature de la réalité. Dire que le réel possède une nature déterminée que la connaissance révèle sans la modifier, c'est là une pure hypothèse, qu'il est impossible non seulement de prouver, mais même de considérer comme rationnelle. La connaissance pure n'est qu'une fiction qui ne correspond même pas au but de la logique technique. Tout acte de pensée est suscité par un désir, il sert un dessein, tend à une fin. Il nous fait prendre à l'égard des choses une attitude déterminée par ce motif; et la réponse de l'univers est toujours donnée dans les termes où la question lui a été adressée. « Car nos intérêts imposent les conditions sous lesquelles seules la Réalité peut être révélée. Seuls peuvent être révélés ces aspects de la Réalité qui sont non seulement connaissables mais sont de plus l'objet d'un désir actuel, et, en conséquence, d'une tentative de connaitre. Toutes les autres réalités ou faces de la Réalité, que nul ne s'efforce de connaître, demeurent nécessairement inconnus, et pour nous irréels, parce qu'il n'y a personne qui les cherche. » (*Ibid.*, p. 10) La connaissance, et par suite la réalité, étant subordonnées à une fin, c'est-à-dire à un bien, il en résulte que l'élément le plus primitif n'est ni le fait, ni la connaissance, mais la valeur. « Donc, ni la question du *Fait*, ni la question de la *Connaissance* ne peut être soulevée sans que l'on soulève aussi la question de *Valeur*. Nos « faits » lorsqu'on les analyse, se font reconnaître comme des « valeurs » et la conception de « valeur » devient donc plus primitive que celle de « fait ». Nos appréciations pénètrent ainsi toute notre expérience et affectent tout « fait », toute « connaissance » que nous consentons à reconnaître. Si donc il n'y a aucun acte de *connaître* sans acte d'*apprécier*, si la connaissance est une forme de *Valeur*, ou, en d'autres termes, un facteur dans un Bien, la prévision de Lotze s'est pleinement réalisée, et l'on a maintenant découvert que les fondements de la métaphysique se trouvent en morale. » (*l. c.*)

Notre action, loin d'être indifférente à la réalité, en devient un élément constituant ; le monde est plastique, nous pouvons lui imposer des formes. Jusqu'à quel point ? C'est ce qu'il est impossible de savoir avant de s'y être essayé. En tout cas, le pragmatisme nous délivre du cauchemar d'un monde indifférent, qui reste le même, quoi que nous fassions. Ce monde peut nous être tantôt hostile et tantôt sympathique, tantôt nuisible, et tantôt serviable. Cela dépend de notre conduite à son égard et nous sommes amenés à traiter toutes les choses comme des sortes de personnes. Il n'est aucun de nos actes qui ne prenne ainsi une signification morale. La distinction du physique et de l'éthique s'applique désormais à un domaine bien restreint, si elle ne disparaît pas complètement. Voilà de quoi relever le courage de l'humanité déprimée et combattre efficacement le désespoir ; mais ceci doit également accroître le sentiment de notre responsabilité. Si des chances favorables peuvent nous être réservées, il y a aussi des risques à courir. Nous sommes avertis que rien ne peut rester purement théorique, tout acte a des conséquences, si éloigné qu'il semble de la pratique. Le monde sera pour nous, en grande partie, ce que nous le ferons.

Une telle conception suppose comme l'un de ses fondements l'affirmation de la liberté; non seulement de la liberté humaine, mais encore de l'indéterminisme de l'univers entier. Imaginons que les êtres obéissent en toutes circonstances à des lois d'une inviolable nécessité, il devient ridicule d'affirmer que la liberté de l'homme existe, que notre action influe sur la nature et la direction des phénomènes de telle sorte qu'elle y introduit des changements inattendus. Ce ne serait là qu'une illusion, notre action ne pouvant être à chaque instant que ce qu'elle devait être, étant prédéterminée par l'état de choses où elle surgit. Aussi M. Schiller s'applique à établir la réalité de l'indéterminisme. Le principe du pragmatisme lui semble particulièrement apte à fournir cette preuve. La morale ne saurait subsister sans la liberté, mais la science périt à son tour si l'on détruit le déterminisme. Comment résoudre ce dilemme ? En invoquant la règle de la relativité de l'idée et de la vérité au dessein où elles ont leur origine. Le déterminisme, indispensable à la science, ne doit pas être considéré comme une loi des choses, mais comme un postulat qui rend possibles les prévisions et les calculs. Il n'a de valeur qu'au point de vue de la méthode; même au cas où la réalité serait dans toute son étendue douée de liberté, le savant devrait faire usage de ce postulat et ne cesserait d'y recourir que si les choses agissaient avec une telle irrégularité, que cette hypothèse fondamentale perdît toute valeur.

D'autre part, la liberté, sur laquelle se fonde la morale, n'est pas caprice et désordre pur. La liberté dont elle a besoin exige seulement des alternatives réelles et non pas purement apparentes, mais elle ne s'oppose pas à ce que les actes dépendent du caractère et le reflètent dans une large mesure; elle se concilie avec la formation des habitudes. En particulier, elle n'implique pas la possibilité de choisir le mal ; la possibilité du choix n'est essentielle que pour permettre de se détourner du mal vers le bien. Bien loin d'être contraire à la morale, l'impossibilité de vouloir le mal est au contraire pour elle la perfection suprême. En outre, la psychologie nous montre que les actes libres ne sont pas si fréquents; que lorsqu'ils ont lieu, la liberté n'est pas illimitée, et qu'ils ne sont pas sans relation avec le caractère.

Si bien qu'après l'action libre, et malgré l'alternative réelle qui s'offrait auparavant, ce qui a été décidé reste intelligible, car cela reste toujours en relation avec les circonstances antécédentes. Le postulat de la science s'accorderait donc de cette manière avec les exigences de la morale. D'ailleurs, en pratique, les partisans du déterminisme et ceux de la liberté agiront de même dans les deux cas. Les uns et les autres tablent sur une régularité très grande mais non illimitée des phénomènes physiques, et sur une contingence réelle, mais non absolue, des actes moraux. Il s'ensuit qu'au point de vue pragmatiste les divergences théoriques s'évanouissent. Le déterminisme absolu du monde inorganique est une hypothèse qui a sa valeur, mais elle est loin d'être démontrée. Il se peut que la rigidité du déterminisme dans ce domaine tienne seulement à ce que nous opérons sur des multitudes d'éléments, que nous nous servons de méthodes et d'instruments imparfaits, que nous n'avons pu observer le cours des phénomènes que pendant un laps de temps relativement court par rapport à l'immensité des âges.

Si donc toute la réalité a quelque chose de moral comme nous, il est légitime de penser qu'à notre image elle se forme des habitudes et qu'elle est capable de s'adapter à des situations nouvelles. Les habitudes constituent la détermination relative des choses, leur capacité d'adaptation leur indétermination également relative. Il devient alors possible de comprendre comment nous faisons non seulement la vérité mais encore la réalité. Sans doute, entre découvrir la réalité et la faire il y a une distinction qui s'impose au sens commun et que le pragmatiste, dit M. Schiller, ne méconnait pas. « On dit qu'une réalité est découverte et non faite, lorsqu'elle se comporte de telle manière qu'il ne convient pas ou qu'il est impossible d'attribuer sa réalité pour nous à notre activité subjective. Et en général les critères de cette distinction sont clairs et l'on ne peut s'y tromper. Désirer une chaise et en trouver une, et désirer une chaise et en faire une, sont des expériences qu'il n'est pas aisé de confondre, et qui enveloppent des opérations et des attitudes très différentes de notre part. Dans un cas, nous n'avons qu'à regarder autour de nous, et nos sens fidèles nous présentent l'objet de notre désir, qui s'accomplit sans effort; dans le second, un processus prolongé de construction est nécessaire. » (*Stud. in Hum.*, p. 430) Mais cette distinction est elle-même de nature pragmatique et elle n'est pas absolue; il y a des cas où il semble difficile de tracer une ligne de démarcation bien nette entre ce qui est trouvé et ce qui est opéré; par exemple, lorsqu'il s'agit de la connaissance que nous avons des sentiments de nos semblables. Ce que nous croyons qu'ils sont, ce que nous désirons qu'ils soient n'influe-t-il pas pour une part plus ou moins grande sur leurs dispositions envers nous? Toutefois, le pragmatisme peut légitimement s'arrêter à cette affirmation : Nous faisons la réalité pour nous, c'est-à-dire, nous faisons que la réalité nous apparaisse ce que nous déclarons qu'elle est.

Mais notre connaissance entre-t-elle vraiment pour une part dans la constitution de la réalité telle qu'elle est en soi? L'humanisme, qui a de plus hautes visées que le pragmatisme, tente de répondre à cette question, en passant du domaine de l'épistémologie à celui de la métaphysique. Il commence par relever soigneusement tous les points qui paraissent établis : 1°) en faisant la vérité, nous altérons réellement la réalité « subjective »; 2°) notre connaissance, lorsqu'elle est appliquée, modifie la réalité objective; 3°) en certains cas, par exemple, dans les relations sociales, la production subjective de la réalité est en même temps production objective, puisque, comme on l'a noté plus haut, les êtres humains sont affectés par l'opinion qu'ils savent que l'on a d'eux; 4°) L'acte de connaître modifie toujours réellement le sujet connaissant; et comme celui-ci fait partie de la réalité, celle-ci est réellement modifiée.

Mais que penser des cas où il s'agit de connaissance pure et dans lesquels, d'autre part, l'objet connu paraît dénué de conscience? M. Schiller conteste tout d'abord qu'il puisse y avoir connaissance pure et simple. Ce genre de connaissance n'est qu'une abstraction intellectualiste. Pour le pragmatiste la connaissance n'est qu'un moment d'un processus qui, lorsqu'il est complet, se termine toujours à l'action qui en éprouve la vérité. C'est bien, d'ailleurs, la connaissance ainsi comprise qui exerce une influence sur l'objet connu, quand ce dernier est doué de conscience. « L'acteur qui a l'appréhension de la scène, n'a pas peur *simplement* d'être vu. Il craint d'être sifflé, et peut-être de recevoir des projectiles. Et la marmotte qui siffle dans son alarme ne redoute pas simplement qu'un observateur scientifique note ses agissements : elle a peur d'être tuée. » (*Ibid.*, pp. 440-441) Si la connaissance n'avait pas cette portée, elle serait parfaitement négligeable.

Ceci suppose que tous les êtres sont doués de conscience à un degré quelconque ; autrement, le fait d'être connu serait sans influence sur eux. Bien que cette conclusion heurte violemment le sens commun et ne puisse s'autoriser d'une observation scientifique, M. Schiller n'hésite pas à l'adopter. Il essaie de la rendre acceptable en ménageant les transitions. Chez l'homme, où la pensée règne sur un si vaste domaine, l'opinion des autres agit de mille manières sur celui qui en est l'objet. Chez les animaux supérieurs ces relations, déjà bien restreintes, sont encore très visibles. Lorsqu'on descend l'échelle des êtres vivants, on voit ce cercle se rétrécir de plus en plus. Mais parce que nous n'obtenons pas des animaux inférieurs, des plantes, des êtres inorganiques, la réponse que nous en attendrions en les concevant comme constitués à notre image, sommes-nous en droit de leur refuser toute conscience et toute perception? Pas nécessairement. Ce manque de correspondance peut tenir à ce qu'ils sont trop étrangers à nous et à nos préoccupations pour faire attention à nous. « Leur indifférence prouverait seulement que nous ne pourrions pas intervenir dans quoi que ce soit qui les intéresse et qu'ainsi ils nous traiteraient comme non-existants. Nous aussi nous traitons leurs sentiments, s'ils en ont de quelque sorte, comme non-existants, parce que nous ne pouvons pas les atteindre, et qu'ils semblent n'introduire aucune différence dans leur manière de se comporter. » (*Ibid.*, p. 441)

Mais peut-être suffit-il, par un effort d'imagination, de savoir interpréter leur conduite. Une pierre ne saurait nous entendre et il serait vain de lui adresser des discours. C'est là un plan d'action où nous ne saurions communiquer avec elle. Mais il y en a un autre où la rencontre a lieu. « Le monde commun » à la pierre et à nous est « seulement un monde physique de « corps » et « la conscience » en lui ne peut apparemment se témoigner qu'en étant dur, lourd, coloré, étendu, et ainsi de suite. Et tout cela, la pierre l'est et le reconnaît dans les autres « corps »... Elle gravite, résiste à la pression, intercepte les vibrations de l'éther etc., et se fait respecter comme étant un tel corps. Et elle nous traite comme si nous étions de même nature qu'elle, au niveau de son intelligence, c'est-à-dire, comme des corps, vers lesquels elle est attirée en raison inverse

du carré de la distance, modérément durs et capables d'être heurtés. Que nous puissions aussi être *blessés*, elle l'ignore ou n'en a cure. Mais selon l'espèce d'opération de connaissance qui l'intéresse, savoir, celle qui aboutit à une manipulation physique de la pierre, par exemple, son usage dans la construction, elle joue son rôle et répond dans la mesure de sa capacité. » (*Ibid.*, p. 442)

Si nous comprenions mieux les sentiments des êtres que nous traitons d'inanimés, peut-être leur donnerions-nous l'occasion de manifester plus clairement leur nature spirituelle. La reconnaissance de perceptions dans tous les êtres même inorganiques, le *panpsychisme*, donne donc à l'humanisme le moyen de généraliser sa théorie de la production de la réalité par la connaissance. Reste pourtant une dernière difficulté. M. Schiller admet que, pour transformer une situation, nous sommes toujours obligés de partir d'un fait antécédent. Ce fait, nous l'avons sans doute accepté, mais, par rapport au cas actuellement envisagé, il a échappé à toute influence, il est la base de l'opération, il ne la subit pas : il est donc, sous ce rapport, indépendant de la connaissance et de l'action. Dira-t-on que ce fait a été produit par un processus antérieur ? Mais ce processus, à son tour, suppose un fait donné et non produit, autrement il nous faudra remonter à l'infini et jamais la connaissance ni l'action ne pourront commencer.

M. Schiller ne dissimule pas cette difficulté, mais il y répond par une fin de non-recevoir. Il s'applique à la transformer en pseudo-problème. Quand on remonte aux origines, dit-il, on ne trouve plus de solution; mais cela tient à ce que la question est logiquement inadmissible. Comme l'a justement observé Lotze, dans toute explication quelque chose doit être considéré comme accordé, et le monde tel qu'il est « est ce que présuppose *de facto* toute question que nous pouvons soulever à son sujet, y compris celles qui concernent son passé et son origine ». (*Ibid.*, p. 435) Mais, en supposant, par impossible, que la chose fût réalisable, être fixé sur la manière dont les choses ont commencé, dont le premier fait s'est produit, ne nous avancerait guère. Car ce commencement nous apparaîtrait sans doute comme quelque chose de bien misérable, incapable de jeter aucune lumière sur ce qui a suivi, ce que nous voyons maintenant, plus encore, ce que réserve l'avenir. Du point de vue pragmatiste, le passé, les origines surtout, n'offrent aucun intérêt ; car, de ce côté, tout est pauvre, obscur, faiblement rationnel ou même irrationnel. C'est vers l'avenir qu'il faut se tourner; nous pouvons espérer que par l'action combinée de tous les êtres, en particulier des hommes, peut-être aussi, probablement même, de personnalités supérieures à la nôtre, le monde deviendra de jour en jour meilleur et finalement atteindra la perfection. « Lorsque la Perfection aura été atteinte, l'univers, étant devenu à la fin harmonieux et vraiment *un*, oubliera forcément son passé afin d'oublier ses souffrances. » (*Ibid.*, p. 436) Et les hommes qui vivront dans cet heureux état n'auront plus aucune envie de se poser la question des origines. Cette incapacité *psychologique* de soulever le problème équivaut pour M. Schiller à sa solution logique.

Nous venons de voir que ce philosophe conçoit l'unité de l'univers comme un des caractères de sa perfection finale, en quoi il diffère de James; il s'en écarte aussi en concevant la béatitude à la manière d'Aristote, comme une actualité sans mouvement, ἐνέργεια ἀκινησίας. Niant résolument la réalité de la substance conçue comme sujet des accidents, question qu'il juge définitivement réglée par la critique philosophique, il voit pourtant dans l'activité le moyen de donner à cette notion un contenu réel. Ni le mouvement, ni le repos ne peuvent être le terme final de l'univers, mais une activité qui, ayant atteint le point d'équilibre, ne changera plus et se maintiendra perpétuellement.

IV. Le Pragmatisme comme Philosophie morale et religieuse. — Des deux principes de la morale, la liberté et la loi, le premier, nous l'avons vu, est nettement posé par le pragmatisme. Comme toutes les théories qui se rattachent à cette tendance impliquent la réalité du libre arbitre, James et Schiller, en particulier, se sont attachés à en prouver l'existence. Ce dernier en a même donné une notion assez précise, lorsqu'il a très justement observé que la liberté n'enveloppe nullement la possibilité de choisir le mal. Les idées de loi et d'obligation, au contraire, n'ont pas été étudiées avec autant de soin et les erreurs commises sur ce point rendent ruineuse la morale pragmatiste. D'après ce qui a été précédemment exposé, on doit s'attendre à ce que la loi morale n'ait rien d'absolu. Non seulement elle varie indéfiniment dans ses applications, mais dans son principe même elle n'a rien d'arrêté. Le bien et le mal, déclare James, ne sont pas des natures absolues : le monde physique, comme tel, n'est ni moral ni immoral. Des relations morales, la loi morale ne peuvent exister que dans un esprit qui les sent : de même, il ne peut y avoir d'obligation que lorsqu'il y a une personne concrète qui exige actuellement quelque chose. « ...Nous voyons non seulement que sans une demande faite actuellement par quelque personne concrète il ne peut y avoir aucune obligation, mais qu'il y a quelque obligation partout où il y a une demande. » (*The Will to believe*, p. 194) Ce qui satisfait le plus grand nombre de demandes est ce qu'il y a de moralement meilleur et devient l'obligation suprême. Ceci ne peut être constaté que par un essai continuel; il n'y aura donc finalement de vérité en morale, comme en physique, que lorsque le dernier homme aura accompli son expérience et dit son dernier mot sur la question.

Le problème moral qui se dresse perpétuellement devant l'esprit de James, c'est celui de l'optimisme et du pessimisme. L'un et l'autre lui paraissent renfermer plus d'erreur que de vérité, lorsqu'on les pousse à l'extrême. Si l'on considère l'ordre rudimentaire que présentent les faits, le pessimisme peut se justifier. Mais ces mêmes faits peuvent aussi s'interpréter d'une manière optimiste, pourvu que nous y ajoutions notre foi à un univers invisible et plus vaste, où l'ordre incomplet du monde actuel trouve son complément et sa signification entière. Ainsi le monde, tel qu'il s'offre à nous maintenant, n'est ni décidément mauvais, ni définitivement bon ; il enferme du bien et du mal, nous pouvons le rendre pire et aussi l'améliorer. Tout dépend de la foi qui nous anime et des actes auxquels elle nous pousse. Le pessimiste, ajoutant aux défauts de l'univers ses dégoûts, son inaction, et finalement son suicide, le rend en effet totalement mauvais et vérifie la conception qu'il en a. Il en va de même inversement pour l'optimiste. Quant à James, il préfère prendre une position intermédiaire, celle du *méliorisme*. Le monde n'étant ni entièrement bon, ni complètement mauvais, nous pouvons, pourvu que nous croyions à l'efficacité de notre action, le rendre chaque jour meilleur et pour nous-mêmes et aussi en soi.

Le rôle de la foi est donc capital en morale et, du point de vue pragmatiste, elle l'unit étroitement à la religion; de plus, elle les rattache l'une et l'autre à la science et rend celle-ci absolument inoffensive à leur égard. C'est là l'un des principaux attraits du

pragmatisme pour beaucoup d'âmes dont les aspirations religieuses y cherchent un moyen d'obtenir une pleine sécurité.

Lorsqu'on donne au mot croyance son sens strict, c'est-à-dire, l'adhésion de l'esprit à une vérité qui n'est pas évidente en elle-même, on distingue la religion de la science en disant que la science est un ensemble de propositions qui entraînent l'assentiment de l'intelligence parce qu'elles sont intrinsèquement justifiées aux yeux de l'esprit, tandis que la religion est faite d'affirmations qui exigent la foi. James abolit cette distinction. La science ne peut pas exclure la religion, sous prétexte que celle-ci est irrationnelle, purement arbitraire, car elle-même implique, dès son point de départ, des affirmations du même genre que celles qu'elle reproche à la religion. « L'évidence et la certitude objectives sont assurément un magnifique idéal, mais où peut-on les trouver sur notre planète qu'éclaire la lune et que visitent les songes? » (*Ibid.*, p. 14) La science naît d'une exigence particulière de notre nature : le besoin impérieux de trouver entre les phénomènes des connexions régulières qui permettent de les expliquer et de les prévoir, de faire d'un monde qui présente au premier regard tant de désordre et de solutions de continuité un tout d'une harmonie logique et mathématique aussi complète que possible. Or, la science, dès le début, postule cette régularité parfaite qu'elle est bien incapable de prouver. C'est de cette foi qu'elle est née et cette croyance ne cesse de l'animer dans toutes ses recherches. Elle est donc exactement dans les mêmes conditions que la religion. Elle obéit à ce principe : Dans tout ce qui dépend de notre action, la foi opère sa propre vérification.

S'arrêter dans le scepticisme, en prétextant l'inévidence de ce qui est affirmé, n'est pas une attitude plus rationnelle que celle de la foi, car lorsqu'il s'agit de religion, par conséquent du problème de sa destinée, l'homme se trouve en face d'une alternative pleine d'intérêt pour lui, d'une importance capitale, et de plus l'alternative est forcée. Puisque l'alternative s'impose, l'abstention a des conséquences pratiques équivalentes à celles de la négation. En n'agissant pas, ou bien en agissant d'une manière analogue à celui qui nie, dans un cas où il faut absolument prendre parti, le sceptique court les mêmes risques. Or est-il plus rationnel de s'abstenir par souci d'éviter l'erreur, lorsqu'on s'expose à manquer une vérité de toute importance, que de donner son adhésion pour profiter de cette vérité, au risque de tomber dans l'erreur? Certainement non, si le risque est médiocre et l'avantage capital, et tel est bien le cas en ce qui concerne la religion; car partout où elle est sincère, pleinement développée, elle est un principe de vie et de joie incomparable.

Quand James traite de la religion, il l'envisage principalement au point de vue de son influence sur l'individu ; les conséquences sociales, et surtout les formes qu'elle prend lorsqu'elle est pratiquée par des groupes plus ou moins nombreux ne viennent qu'au second plan. Sans refuser toute portée aux dogmes, aux institutions et aux rites, il les considère comme dérivés de la foi. Les conceptions plus ou moins vagues qu'elle suggère à chaque âme, les élans qu'elle lui communique, voilà ce qui lui paraît essentiel. Il a senti la difficulté de définir la religion, même de ce point de vue restreint. Il a beau, en effet, la considérer comme consistant en sentiments, en représentations personnelles, il lui faut pourtant distinguer les représentations et les sentiments religieux de ceux qui ne le sont pas. Cette distinction, à son avis, ne doit pas être cherchée dans ce qui les constitue, mais dans l'objet auquel ils s'appliquent. Il n'y a pas d'amour, de crainte, d'espoir spécifiquement religieux, mais un amour, une crainte, un espoir se rapportant à un objet religieux. L'objet religieux ou divin n'est pas nécessairement une personne ou un ensemble de personnes, d'idées ou de choses. Il se définit par un caractère, toujours le même, quelle que soit la réalité ou l'idée qui offre ce caractère. L'objet religieux est celui qui apporte à l'âme un sentiment de joie tout pénétré d'absolu et d'éternité, sentiment empreint d'une gravité profonde, car le bonheur obtenu résulte de la victoire complète remportée sur le mal par le sacrifice et la résignation sans limites.

La religion est donc définie, du point de vue pragmatiste, par les effets qu'elle produit dans l'âme. C'est aussi par ses effets qu'il faudra juger de sa valeur. L'origine subjective importe peu; les conditions organiques, qui sont, pour une part, des conditions nécessaires des phénomènes religieux, ne doivent pas être prises comme règle d'appréciation. « Le matérialisme médical croit avoir dit le dernier mot sur S. Paul, en qualifiant sa vision sur la route de Damas de décharge épileptiforme dans l'écorce occipitale. Dédaigneusement, il traite Ste Thérèse d'hystérique et S. François d'Assise de dégénéré héréditaire... » (*L'Expérience Religieuse*, Trad. Abauzit. Paris, Alcan, 1906, p. 13) Mais cette explication positive des faits qui constituent l'histoire d'un esprit peut-elle trancher la question de leur valeur spirituelle? Non, car d'après le postulat de la psychophysiologie, il n'est aucun de nos états de conscience qui ne dépende de conditions organiques, et ce ne sont pas forcément les gens les plus équilibrés, les plus vigoureux au point de vue corporel, qui font les plus brillantes découvertes dans tous les ordres, c'est même généralement le contraire, et le génie s'accompagne si souvent de troubles physiologiques, qu'on a pu le qualifier de névrose. Cela empêche-t-il l'humanité d'admirer les conceptions qu'il enfante et de s'en enrichir ?

Donc, au lieu de se tourner vers l'origine, il faut regarder les conséquences pour apprécier la valeur des faits religieux. Mais comment déterminer cette valeur? Invoquer un principe abstrait, c'est être infidèle à la méthode pragmatiste ; d'autre part, sans une règle universellement ou du moins largement reconnue, l'appréciation ne dépend plus que des dispositions personnelles du critique. James avoue qu'il ne peut faire usage que de critères empiriques. Après avoir rassemblé, sans faire intervenir aucune conception *a priori*, tous les faits psychologiques qui paraissent avoir un caractère religieux, « former un jugement partiel sur chacun de ces détails de la vie religieuse, en nous aidant de nos préjugés philosophiques les mieux enracinés, en nous appuyant sur nos instincts moraux et surtout sur notre bon sens..., conclure que *somme toute*, et d'après l'ensemble de nos jugements partiels, tel type de religion est condamné, tel autre justifié par ses fruits ». (*Ibid.*, p. 281)

Appliquant ces principes à la sainteté et au mysticisme, qu'il considère uniquement parce que le caractère religieux s'y marque de la façon la plus nette, James réprouve certains états d'âme qui relèvent d'une dévotion poussée, selon lui, à l'extrême. Il en cite des exemples, qu'il emprunte, de préférence, au catholicisme, et les trouve jusque dans des âmes dont la sainteté a été solennellement reconnue par l'Eglise : Ste Gertrude, Ste Marguerite-Marie, Ste Thérèse elle-même. Non seulement toute conviction religieuse intransigeante est rejetée avec la note flétrissante de fanatisme, mais les âmes contemplatives qui sont toutes données à Dieu n'échappent pas à

sa censure. « Ceux dont le caractère est mou, la dévotion intense, et l'intelligence faible, sont portés à s'absorber par l'imagination dans le sentiment de l'amour de Dieu, à l'exclusion de toute préoccupation pratique, et de tout intérêt humain; état d'esprit naïf et peut-être innocent, mais trop étroit pour qu'on l'admire... Comme il n'y a pas de nom pour désigner cet abandon langoureux à une dévotion outrée, je l'appellerai l'état *théopathique*. » (*Ib.*, p.296) Autant dire que c'est là une maladie religieuse.

Pourtant James reconnaît qu'il y a dans ce qu'il estime une exagération de la vertu et de l'ascétisme des ferments de vie meilleure pour la masse du genre humain. La charité, allant jusqu'à supporter tous les maux dont on l'accable, sans jamais essayer de les repousser, produit parfois des effets supérieurs à la force. L'extrême austérité de vie est un exemple d'héroïsme bien supérieur au culte de la richesse. Le saint apparaît comme un personnage d'élite, fait pour une société qui surpasse de beaucoup l'état présent de l'humanité et dont il prépare ainsi la formation. Ce que les mystiques éprouvent leur impose certaines croyances, mais leurs convictions ne sauraient être admises d'emblée par les autres. Ces croyances ne sont d'ailleurs pas unanimes, et si, dans nombre de cas, elles se rattachent à une certaine forme de panthéisme, si l'unité de l'homme et de la divinité est affirmée, d'autres fois, au contraire, comme chez les mystiques catholiques orthodoxes, la distinction substantielle de la personne du contemplatif et de l'Etre divin est fermement maintenue.

Le critère pragmatiste est également appliqué aux perfections que la philosophie scolastique reconnaît en Dieu. James rejette les attributs purement métaphysiques, pour ne retenir que les attributs moraux. « L'aséité de Dieu, sa nécessité, son immatérialité, sa simplicité, son indivisibilité, son indétermination logique, son infinité, sa personnalité métaphysique, son rapport avec le mal, qu'il permet sans le créer : sa suffisance, son amour de lui-même, et son absolue félicité : franchement, qu'importent tous ces attributs pour la vie de l'homme ? S'ils ne peuvent rien changer à notre conduite, qu'importe à la pensée religieuse qu'ils soient vrais ou faux ? » (*Ib.*, p. 375) Cela peut fournir matière aux théologies qui ne sont que des formations secondaires se surajoutant à l'intuition de l'invisible, mais cela n'est pas un facteur réel dans la vie des âmes simples.

Les attributs moraux ont une tout autre valeur, car ils éveillent la crainte et l'espérance : « Dieu, étant saint, ne peut rien vouloir que le bien ; omnipotent, il peut en assurer le triomphe ; omniscient, il nous voit jusque dans les ténèbres ; étant toute justice, il nous punit pour nos fautes cachées ; tout amour, il nous pardonne. Puisqu'il est immuable, nous pouvons compter sur son amour. » (*Ib.*, p. 376) Les conceptions théologiques ne peuvent se fonder sur le raisonnement. Kant a balayé les arguments de la théodicée classique, et l'idéalisme kantien, même sous la forme que lui ont donnée Hegel et le néohégélianisme, ne réussit pas davantage à fonder la religion sur la pure raison. Le seul moyen pour ces conceptions de se faire admettre, c'est de prouver qu'elles ont une valeur pour la vie concrète. Le pragmatisme, alors, ne refuse pas de les tenir pour vraies, dans cette mesure.

Considéré de ce point de vue, le Dieu du théisme apparaît comme inférieur; car la dualité radicale de cet Etre et du monde empêche l'intimité entre l'âme humaine et la divinité. En rejetant ce créateur externe, le panthéisme a réalisé un progrès; pourtant il n'a pas supprimé toute distance. Sous la forme qu'il revêt dans l'absolutisme, cela devient très sensible. Le monde n'étant qu'un objet de pensée pour l'Absolu et chaque conscience humaine étant numériquement identique à la conscience de l'Etre total pour la part qu'elle représente, s'il est vrai que, jointe à tout le reste, cette conscience humaine constitue la connaissance parfaite, en elle-même elle reste partielle, relative, et tous les maux qui résultent de son ignorance n'affectent qu'elle. L'Absolu connaît toutes ces imperfections, il n'en souffre point. Est-ce à dire que le dieu du théisme, comme celui du panthéisme, n'ont aucune valeur pragmatique ? James ne le prétend pas : il reconnaît au contraire que pour les âmes délicates, avides de quiétude et de sécurité, ces manières de concevoir l'Etre suprême sont précieuses. Elles leur donnent la certitude que le salut du monde est non seulement possible, mais déjà assuré, et même réalisé, quand il s'agit de l'absolutisme. Ces âmes peuvent donc prendre ainsi des « vacances morales », puisqu'elles savent qu'elles n'ont aucune responsabilité à l'égard du cours que suivent les choses.

James, pour son compte, — et il estime que tous les cœurs virils doivent partager son opinion, — marque sa préférence pour un Dieu fini. Il en parle parfois avec une trivialité assez répugnante, forçant l'expression de sa pensée pour mieux l'opposer aux doctrines qu'il combat : « Le prince des ténèbres peut bien être un gentilhomme, comme on nous l'affirme; mais le Dieu du ciel et de la terre, quel qu'il soit, ne peut sûrement pas être un gentilhomme. Nous avons besoin de ses services de valet parmi la poussière de nos épreuves humaines, encore plus que l'on n'a besoin de sa dignité dans l'empyrée. » (Pragmatism., p.72) Ce Dieu possède une personnalité analogue à la nôtre ; il peut être beaucoup plus intelligent, juste, saint et puissant que nous. James va jusqu'à concéder que ce qui reste en dehors de lui peut se réduire à presque rien; pourtant il n'est pas tout. Il a une œuvre à faire, et s'il nous aide, nous aussi nous pouvons collaborer avec lui.

Quelles preuves James apporte-t-il de la vérité de cette conception ? D'abord, un argument négatif. Avec l'idée du Dieu fini, les terribles difficultés métaphysiques et morales de l'existence du mal s'évanouissent. Ce Dieu n'a pas à répondre de l'imperfection de l'univers et de toutes ses suites fâcheuses, il n'a qu'à lutter comme nous pour les faire disparaître. Puis, cette raison positive : la seule vérité que l'expérience religieuse « prouve sans équivoque, c'est que l'âme peut s'unir à quelque chose de Plus Grand et trouver ainsi la délivrance ». (*L'Expérience Religieuse*, p. 434) Ici intervient la théorie du *moi subliminal*, empruntée au psychologue anglais Myers. Nous n'avons une connaissance claire de notre personne que dans une certaine zone, mais la limite de notre connaissance distincte de nous-même n'est pas celle de notre personnalité. Celle-ci s'étend encore au-dessous du seuil (*sub limine*) de notre perception claire et nous ne pouvons dire jusqu'où elle va. « Mon hypothèse est donc celle-ci : quel qu'il puisse être *au delà* des limites de l'être individuel qui est en rapport avec lui dans l'expérience religieuse, le « plus grand » fait partie, *en deçà* de ces limites, de la vie subsconsciente... Dans l'expérience religieuse, cette force apparaît, il est vrai, comme étant d'un ordre *supérieur* ; mais puisque, suivant notre hypothèse, ce sont les facultés les plus hautes du moi subsconscient qui interviennent, le sentiment d'une communion avec une puissance supérieure n'est pas une simple apparence, mais la vérité même. » (*Ib.*, p. 427)

Puisque, grâce à cette communion invisible, nous devenons des hommes nouveaux, et puisque cette exaltation de notre personnalité a sa répercussion dans le monde matériel, nous ne pouvons refuser le nom de réalité à ce qui produit ainsi des effets au sein d'une autre réalité. Ce Dieu fini, nous l'avons déjà noté, pourrait bien ne pas être unique. Rien ne s'oppose à ce que chaque conscience humaine soit en relation, dans sa zone obscure, avec une personnalité spéciale. Le polythéisme serait alors la vérité. En fait, il a d'ailleurs été, le plus souvent, la religion du peuple. Si l'on objecte qu'avec le Dieu fini, surtout avec une pluralité de dieux, le salut de l'homme n'est plus assuré, James répond que la possibilité du salut suffit à l'homme pour sa vie pratique. La croyance de ce philosophe à l'immortalité personnelle est en effet bien incertaine, et il n'ose pas affirmer que nous puissions compter sur autre chose que sur la permanence et le progrès des valeurs impersonnelles, bien, vérité, justice, etc., grâce à la protection divine.

M. Schiller étudie de plus près que James les rapports de la foi et de la raison. Etant donné qu'il n'y a pas de connaissance pure, que toute idée est suggérée par un dessein particulier, qu'elle manifeste une certaine exigence de notre personnalité avec l'espoir que cette exigence sera satisfaite, le processus même de la vérification de nos idées montre que la foi, loin d'être un adversaire de la raison ou son substitut, en est un élément essentiel. « La raison devient donc impuissante à contester systématiquement la validité de la foi, parce que l'on prouve que la foi est essentielle à sa propre validité. » (*Stud. in Hum.*, p. 353) Les axiomes n'étant que des postulats, la foi est au principe même de la raison. La science, à son tour, fait doublement appel à la foi, en usant du raisonnement dont la validité dépend des axiomes et en recourant dans chaque ordre de connaissances à des postulats spécifiques. La foi est ainsi définie : « L'attitude mentale qui, pour les buts de l'action, consent à se lier à des croyances dignes d'être estimées et désirées, *avant* que leur vérité n'ait été prouvée, mais avec l'espoir que cette attitude puisse promouvoir leur *vérification*. » (*Ibid.*, p. 357) La foi est donc avant tout affaire de volonté ; elle ne s'intéresse qu'à des valeurs et ce qui n'a ni prix ni importance ne saurait la susciter ; elle implique des risques et par suite ne saurait être assumée à la légère ; enfin, il est de son essence de tendre à la vérification. Ainsi apparaît-elle étroitement unie à la connaissance sans cependant se confondre avec elle.

Comment expliquer la différence unanimement reconnue de la science et de la religion, si toutes deux partent de postulats et emploient la même méthode de vérification ? C'est que le processus, tout en étant le même dans les grandes lignes, offre de notables divergences dans le détail. La foi religieuse ne peut se vérifier par un appel direct aux données sensibles ; elle se légitime surtout par des expériences dont l'objet demeure interne, et si l'on considère également les effets des croyances à travers les siècles, l'influence sur le monde extérieur n'intervient qu'indirectement. De plus, le système des vérités religieuses est bien moins étroitement lié que celui des vérités scientifiques ; la connexion des postulats avec nos besoins religieux et les expériences qui les satisfont, beaucoup moins obvie ; enfin, les concepts religieux restent vagues et les méthodes d'expérimentation spirituelle sont bien moins clairement déterminées que celles dont use la science. Il y a d'ailleurs des formes illégitimes de la foi, ce sont toutes celles qui se ramènent à un refus de penser et de tenter une vérification.

M. Schiller conteste plus résolument que James la valeur religieuse de L'Absolu. Une fois qu'on a confondu Dieu avec la totalité de ce qui existe, on ne peut plus comprendre qu'il puisse y avoir dans ce tout un élément qui soit étranger à la divinité. « Dieu est le mal, tout de même qu'il est le bien, ou, mieux encore, il est sans caractère moral et indifférent, se manifestant en toutes choses de la même façon. » (*Humanism*, p. 81) Mais « ... pour la conscience religieuse ordinaire, Dieu représente en fait quelque chose de vital et qui peut s'apprécier d'une manière pragmatique. Le plus généralement, son idée enveloppe ces deux principes unis : un principe humainement *moral* de Secours et de Justice et une aide pour la compréhension *intellectuelle* de l'univers, compréhension que l'on suppose parfois équivalente à une solution complète du problème du monde. » (*Stud. in Hum.*, p. 285-286) Le Dieu de la conscience religieuse n'est, d'ailleurs, qu'un Dieu partiel, possédant une personnalité analogue à la nôtre ; aussi tandis que la croyance en la bonté de l'Etre Suprême est essentielle, la croyance en sa toute-puissance n'est qu'un assentiment verbal. Sauf les théologies les plus philosophiques, les systèmes religieux ont attribué l'existence du mal à un pouvoir qui n'est pas celui de Dieu.

C'est aussi à l'idée d'un Dieu fini, ou plutôt d'une pluralité de dieux, que M. Schiller se rallie. L'existence d'un seul Dieu n'est nullement prouvée. Les arguments classiques sur lesquels on s'appuie ne sont que des arguments *a priori* et ils ont le tort d'être abstraits. Ils valent pour toute espèce d'univers et n'ont rien qui les rattache au nôtre. La preuve ontologique conclut qu'il doit y avoir un Dieu, du fait qu'il y a un monde [1] ; la preuve cosmologique, du fait de la causalité considérée en soi ; la preuve physico-théologique s'élève de l'ordre à un Auteur de ce dessein. Les particularités de notre monde n'entrent donc pas en ligne de compte, et les arguments vaudraient pour le meilleur et pour le pire des univers. La véritable preuve devrait au contraire être tirée de la structure de la réalité et du cours des phénomènes tels qu'ils s'offrent à nous ; elle serait appropriée à notre monde, et nous donnerait l'assurance que dans ce monde-ci, quoi qu'il en soit des univers possibles, il y « a un pouvoir qui a la faculté et la volonté d'en diriger le cours ». (*Humanism*, p. 83)

Les conditions préalables de cette preuve seraient d'abord la volonté bien ferme, et non un vague désir ou une simple déclaration de ce souhait, d'établir l'existence de la divinité par voie d'expérience ; ensuite, une idée moins confuse de Dieu que celle qu'on s'est formée jusqu'ici. Assurément, la perfection fait partie de ce concept, une perfection telle qu'elle s'établit au-dessus du changement et du temps, mais on ne voit pas pourquoi cette perfection serait réservée à la Déité. « ... nous pouvons très bien concevoir un cosmos composé d'êtres dont l'activité se serait ainsi élevée au-dessus du changement. » (*Ib.*, p. 226) Ce merveilleux avenir est-il réservé à toutes les générations humaines ou seulement à celles qui existeront au terme de l'évolution ? Pour le dire, il faudrait avoir résolu la question de l'immortalité personnelle, et, ici encore, ce qui fait que les recherches sont si peu avancées, c'est que, malgré les apparences, le désir d'une autre vie est faible. Il ne figure pas parmi les intérêts capitaux, les préoccupations habituelles des hommes. On ne s'attache pas à scruter le problème d'une autre vie, parce qu'il faudrait penser à

1. Ceci est une erreur ; la preuve ontologique déduit l'existence de Dieu de ce que l'idée de l'être infiniment parfait inclut nécessairement l'existence.

la mort et c'est là une prévision dont on se détourne le plus possible. L'immortalité, quoi qu'on ait prétendu, a certainement une valeur morale, car s'il n'y a pas de vie future, la perfection à laquelle une personne humaine a pu s'élever périt avec elle; c'est une perte morale sans compensation. Si l'on considère les sanctions d'outre-tombe comme des résultats et non comme des motifs de la conduite d'une personne, l'affirmation d'une autre vie n'a rien d'immoral. Enfin, l'attente, l'espoir de cette nouvelle existence ne peut nuire à l'intérêt que l'homme prend à la vie présente, à l'activité qu'il doit y déployer, si la seconde existence est considérée comme le complément de la première, comme une vie dans un meilleur monde moral et non dans un monde qui s'opposerait totalement à celui-ci.

La morale est donc intéressée à l'existence d'un autre monde. La validité du postulat moral est le fondement de la preuve d'une seconde vie. Or, ce postulat est aussi légitime que celui de la science. Nous pouvons et nous devons croire que notre univers comporte la moralité, de même qu'il se prête à la connaissance. Toutes les valeurs se tiennent; elles restent debout ou tombent ensemble, car le postulat qui enferme tous les autres est l'hypothèse que notre univers est un cosmos, qu'il réunit tous les éléments de la perfection, Vérité, Bonté, Bonheur, Beauté. Pour qui voit mourir un homme, ces deux suppositions : l'âme a été détruite, elle a seulement quitté le corps, paraissent avoir d'égales chances. Mais une preuve scientifique de l'annihilation de l'âme est rigoureusement impossible ; au contraire, si nous rejetons l'idée préconçue que la mort consiste dans une rupture *absolue* des relations entre vivants et trépassés, si nous imaginons que le mode de communication est seulement changé, nous concevons alors qu'il soit possible d'établir la survivance avec un aussi haut degré de certitude que celui que nous pouvons atteindre pour nos autres croyances concernant des faits. L'existence et la nature de cette autre vie sont donc affaire de recherche expérimentale.

Les vues de M. Dewey sont assez différentes de celles de James et de M. Schiller en matière de philosophie religieuse, et l'attitude positiviste qu'il adopte nous dispense d'en faire un exposé aussi étendu. La religion est née du besoin d'assurer la perpétuité des valeurs qui intéressent l'homme. Tant que l'on considère la réalité et les lois qui la régissent comme indépendantes de notre pensée ainsi que des désirs et des sentiments qui l'inspirent, il est naturel que l'on songe à mettre en sûreté nos intérêts spirituels grâce à la protection de la divinité, qu'on en fasse aussi l'objet de croyances particulières constituant un domaine séparé, à l'abri des attaques de la science. Mais si le fait et l'idée n'expriment que des fonctions diverses au sein d'une seule et même expérience ; s'ils ne sont pas de nature différente et que l'idée qui harmonise une situation passe par là même à l'état de fait, de réalité pleine et entière, alors nous n'avons pas besoin de franchir les limites de l'expérience. Toutes les valeurs auxquelles nous attachons de l'importance peuvent y être produites et maintenues par l'effort humain. Nul besoin d'un Dieu transcendant, rien à craindre des lois naturelles, qui ne sont que des instruments que l'homme s'est forgés pour amener les choses à correspondre à ses vœux. Rien non plus à redouter de la science, puisque, de la sorte, il n'y a plus d'affirmations spécifiquement religieuses et que toutes nos croyances sont de même nature.

V. Critique du Pragmatisme. — Pour apprécier une doctrine, on peut, soit l'envisager dans ses rapports avec d'autres systèmes qu'elle trouve en possession d'une certaine influence sur les esprits au moment où elle s'élabore, soit la considérer en elle-même, examiner sa cohérence, son accord avec l'expérience, avec l'ensemble de nos connaissances scientifiques. Si nous regardons le pragmatisme du premier de ces points de vue, il faut reconnaître qu'il a fait œuvre utile en combattant en métaphysique l'absolutisme idéaliste, en psychologie la théorie qui fait de la conscience un simple résultat sans aucune action sur le cours de la vie intérieure, ni sur le monde corporel, l'épiphénoménisme. Contre le premier, il a établi la réalité de la personne humaine, la légitimité de ses plus hautes aspirations ; il a aussi montré que, pour être partielle, une connaissance n'en est pas moins une vérité, que ce qu'il y a d'incomplet en elle, comme dans les choses sur lesquelles elle porte, ne les réduit pas à n'être que de simples illusions, la Vérité et la Réalité n'appartenant qu'au Tout. Contre le second, il a relevé de nombreux indices de l'activité consciente de l'esprit et montré que certaines modifications du réel doivent lui être attribuées. Dans le domaine de la philosophie religieuse, il a réagi contre un matérialisme étroit, affirmé la valeur de la foi, son influence profonde et salutaire ; il a contribué à attirer l'attention sur les faits de la vie spirituelle, en particulier les états mystiques, invité à en faire une étude attentive, à user de discernement pour en fixer la valeur intellectuelle, morale et sociale, au lieu de les traiter uniformément comme des tares ou des phénomènes morbides. Enfin, d'une manière générale, par son principe même, il a insisté sur la nécessité de faire de la pensée un usage digne de sa valeur et exclu tout dilettantisme intellectuel.

L'influence favorable du pragmatisme provient donc des vérités qu'il a retrouvées et corroborées par des considérations nouvelles. Toutefois les arguments employés sont loin d'être tous irréprochables, et s'ils portent contre l'adversaire, cela tient souvent à la faiblesse de sa position et non à la rectitude des idées adoptées par celui qui la critique. Aussi, quand on examine le pragmatisme, non plus dans son opposition à l'absolutisme ou au matérialisme, mais en lui-même, on trouve qu'il transforme vite en erreurs, par de graves exagérations, les vérités qu'il venait de redécouvrir. L'apologiste catholique ne doit donc user qu'avec une extrême circonspection des arguments que peut lui fournir cette doctrine qui, pour se ménager la faveur des croyants et, en particulier, des chrétiens, fait souvent valoir les avantages qu'elle offre pour la défense de la foi religieuse. Ces avantages sont illusoires, en majeure partie; les abords de la vérité y sont hérissés de tant d'erreurs qu'on risque de s'y empêtrer et de ne pas atteindre ce qui valait la peine d'être recueilli.

1° *Le Pragmatisme comme Méthode.* — Quand on le considère à ce premier point de vue chez Peirce et chez James lui-même, on s'aperçoit qu'il revient à ériger la méthode expérimentale en méthode universelle. Ils insistent, en effet, sur les résultats concrets qui forment le contenu de l'idée et lui donnent sa signification. Pour avoir un sens, une idée doit toujours produire une différence quelque part dans l'expérience. Nous nous trouvons en présence d'une erreur analogue à celle de Descartes, qui avait érigé en méthode unique une méthode calquée sur celle des mathématiques. De part et d'autre, on suppose gratuitement que les divers ordres de réalités ont une nature semblable et que ce qui nous met en relation avec l'un est capable aussi de nous frayer un accès vers l'autre. Il est bien vrai que toutes nos idées ont d'une certaine façon une ori-

gine unique. Elles nous viennent toutes de nos sens, qui ne nous révèlent rien avant qu'une action des choses se soit exercée sur eux. En outre, les mouvements d'adaptation que nous faisons dès qu'une excitation du dehors nous a donné l'éveil, nous aident beaucoup à avoir une perception nette. Les deux actions, celle du dehors et celle de l'organisme, concourent donc à nous procurer les représentations primitives d'où dériveront les autres. Mais si notre connaissance commence uniformément par les sens, ce n'est point par eux qu'elle s'achève toujours, suivant la remarque profonde de S. Thomas d'Aquin, car les divers ordres de science sont constitués par des degrés divers d'abstraction. Une idée, par cela même qu'elle est idée, ne représente plus rien de ce qui est individuel. Mais certains concepts gardent encore des traits sensibles bien que généralisés. L'idée de phosphore, par exemple, fait abstraction de tout ce qui est particulier à tel ou tel morceau de cette substance, mais elle contient encore les qualités de couleur, résistance, saveur, température, etc. D'autres font abstraction des qualités sensibles et ne retiennent plus, comme trait matériel, que l'étendue. Enfin une dernière classe fait abstraction de tout ce qui est matière et ne garde que ce qui est commun à tous les êtres quels qu'ils soient.

Ces trois classes de concepts déterminent les trois grands ordres de science, sciences de la nature, sciences mathématiques, sciences philosophiques, et le degré de leur abstraction détermine leur méthode. On comprend que dans le premier cas, non seulement l'on puisse, mais l'on doive revenir aux données sensibles pour vérifier le concept, car celui-ci, tout général qu'il soit, enferme encore des qualités sensibles et par suite se prête à la vérification expérimentale et l'exige. Mais, en mathématiques, ce genre de vérification n'a plus aucun sens. Un pragmatiste aura beau dire qu'un théorème n'a de signification et de vérité que s'il s'applique d'une manière ou d'une autre, — par exemple, les théorèmes sur les surfaces dans l'arpentage des terrains, — le mathématicien demeure convaincu, à juste titre, que la vérité du théorème est absolument indépendante de cette application, qu'elle est établie *a priori*, en vertu des propriétés des figures. Il devait en être ainsi, puisque les concepts mathématiques ne contiennent plus de qualités sensibles et n'offrent, par suite, aucune base à l'expérimentation. A plus forte raison en est-il ainsi des concepts philosophiques, encore plus éloignés de ce qui est corporel.

Personne cependant n'osera soutenir que les idées mathématiques sont obscures ou n'ont pas de sens. Ce sont, au contraire, les plus claires et les plus précises; il n'y a pas de domaine d'où l'équivoque soit plus rigoureusement bannie, où l'accord des esprits soit plus frappant. La règle de Peirce ne s'applique donc point ici, et cela suffit à nous convaincre qu'elle n'indique pas le véritable principe d'où nos idées tirent leur sens, que, même dans les sciences de la nature, le rapport des lois de l'univers avec notre action n'a qu'un rôle logique tout à fait secondaire.

Dira-t-on que nous avons pris le mot expérience dans un sens trop restreint; qu'il ne s'agit pas toujours de l'expérimentation, que l'expérience peut avoir un objet interne aussi bien qu'externe? Soit; mais alors le criterium des idées claires disparaît. Il n'est, en effet, aucune représentation, quelle qu'elle soit, qui ne fasse une différence dans l'expérience ainsi entendue, que l'idée soit confuse et indéterminée, ou claire et précise, qu'elle soit erronée ou vraie. Le fait même de représenter tels caractères plutôt que tels autres est une différence dans l'expérience, au sens large que nous envisageons maintenant. Se représenter la force, la potentialité sont alors des expériences différentes de celles qui consistent à se représenter un cercle ou un triangle, différence qui ne change rien à l'obscurité des premières de ces notions. Comment contester qu'on puisse donner le nom d'expérience à ce fait psychologique? *J'éprouve* aussi réellement la représentation du centaure que la représentation du cercle ou d'une maison. Que la première ne corresponde à rien de réel, c'est une autre affaire; mais, comme représentation, elle introduit une différence dans l'expérience, de même que celles qui ont un objet réel. Ce mot expérience, avec toute l'étendue que lui donne James, en particulier, est donc singulièrement ambigu.

Même ambiguïté lorsqu'il s'agit du mot « conséquence ». Déjà chez Peirce, avant qu'il eût distingué son pragmaticisme du pragmatisme, il était difficile de dire s'il entendait par conséquences les attitudes que nous font prendre les expériences que nous procurent nos représentations, ou ces expériences elles-mêmes. Lorsqu'il disait, par exemple, que l'Eucharistie a la même signification pour les catholiques et les protestants, parce que l'attitude qu'ils ont à l'égard de ce sacrement est pratiquement la même, *conséquences* avait le premier sens; lorsque, d'autre part, il observait que l'idée de la dureté du diamant ne représente pas autre chose que ce fait qu'il raie les autres substances, *conséquences* avait le second. Finalement, Peirce a adopté celui-ci, puisqu'il insiste sur les expériences communes des hommes, mais alors il ne s'agit plus que d'expérience dans un sens restreint. Chez James, bien que celui-ci s'attache surtout au caractère concret des éléments de l'idée plutôt qu'à l'action qui en dérive, l'ambiguïté persiste, car il y a des cas où les conséquences sont celles de la croyance ou conviction par laquelle on adhère à une idée, et non de l'objet que représente l'idée; des cas où il s'agit de ses résultats heureux, de la facilité, du succès qu'elle assure à notre action, d'autres où le mot désigne simplement que l'idée nous met en face de ce qu'elle annonçait. La méthode pragmatiste est donc bien loin de résoudre le problème pour lequel on l'a imaginée; au lieu d'aider à éclaircir les idées, elle ne fait qu'ajouter de nouvelles obscurités à celles qui pouvaient déjà exister.

2° *La Théorie Pragmatiste de la Connaissance et de la Vérité.* — Mais prenons le mot *conséquences* au sens que James met en relief lorsqu'il est pressé par les objections, et qui est aussi celui qu'adoptent MM. Schiller et Dewey, à savoir les résultats que fait prévoir l'idée. Ces résultats, en tant qu'ils sont annoncés, déterminent le sens de l'idée; en tant qu'ils sont le terme où elle nous conduit réellement, ils vérifient l'idée et même ils en constituent la vérité. Le grand mérite de notre théorie de la vérité, disent les pragmatistes, c'est qu'elle est entièrement concrète; on ne perd jamais de vue l'idée et son action depuis le moment où elle n'est encore qu'une prétention à la vérité (*claim of truth*) jusqu'à celui où cette prétention est justifiée ou rejetée. D'un bout à l'autre nous sommes sur le terrain de l'expérience, car la vérité n'est pas une relation abstraite, mais un phénomène qui se produit dans l'idée, lorsqu'elle devient un principe d'action, lorsqu'on l'applique.

La distinction entre une hypothèse et une proposition vérifiée n'est pas nouvelle, et, quoi qu'en disent les pragmatistes, la logique classique a toujours tenu compte de la différence. Ce qui est nouveau, mais très contestable, c'est que la vérité soit identique à la vérification, qu'elle consiste dans une opération ou une série d'opérations. Pour nous servir

d'une image employée par M. Schiller, nos jugements sont pour nous, avant l'épreuve, des « candidats à la vérité ». Mais tandis que le pragmatiste imagine que le candidat a acquis le savoir nécessaire par le fait qu'on l'a interrogé et qu'il a bien répondu, l'intellectualiste et le sens commun s'obstinent à penser que si le candidat a été reçu, c'est qu'il était, avant toute interrogation, suffisamment instruit, et que le seul effet de l'examen a été d'en fournir la preuve.

Dans un cas pareil on ne saurait hésiter entre les deux explications. Si la chose est moins claire quand il s'agit de la vérité, c'est que celle-ci a pour cause principale un acte de connaissance, tandis que l'examen ne constitue pas un élément de l'instruction du candidat. Il est cependant assez facile de mettre en lumière l'erreur pragmatiste. Tant qu'on envisage les idées isolément, il ne saurait être question de vérité au sens formel; la ressemblance d'un concept avec certaines données fournies par l'expérience n'est qu'une sorte de matière d'où la vérité sortira, mais ce n'est pas la vérité même. Suivant l'expression de S. Thomas d'Aquin, celle-ci ne s'y trouve qu'à la manière dont elle existe dans une chose vraie *sicut in quadam re vera*. Les choses ne sont pas vraies au sens propre, et nous admettons sans difficulté avec James que, si l'on donne au mot vérité son sens formel, les choses sont purement et simplement; la vérité est ce que nous disons d'elle. Pareillement, une idée, en elle-même, n'est pas plus vraie de la chose à laquelle elle ressemble qu'un œuf n'est vrai d'un autre œuf, suivant l'exemple donné par ce philosophe. Pourquoi ? Parce qu'un œuf ne tend pas à copier un autre œuf. Mais, objecte-t-on, l'idée est précisément dans le cas contraire, son rôle essentiel consistant à représenter un objet. Sans doute, mais encore faut-il que l'on sache que l'idée représente cet objet. Si on l'ignore, l'idée n'est pas un signe, mais un objet. Un portrait a bien un rapport implicite à la personne dont il offre l'image, pourtant, si rien ne me dit que le tableau est un portrait, il est pour moi purement et simplement tableau. Donc, si grande que soit la ressemblance entre l'idée et l'objet, aucun rapport actuel n'existe entre eux jusqu'à ce que l'esprit perçoive où tend l'idée et ce qu'elle signifie. Ce n'est qu'au moment où l'esprit saisit et affirme ce rôle qu'une relation s'établit réellement entre l'idée et l'objet.

Dès qu'un jugement est prononcé, il y a donc une relation définie des idées qui le composent avec la réalité. Nous ne disons pas : il y a vérité, à l'exclusion de l'erreur, mais, il y a certainement l'une ou l'autre de ces deux relations, quelle que soit l'opinion que nous nous soyons formée de la probabilité de l'une ou l'autre. James prétend que la théorie intellectualiste de la vérité repose sur le fait que beaucoup d'idées que nous pourrions vérifier, mais que nous nous dispensons de soumettre à l'épreuve, sont tenues pour vraies parce que des idées du même genre ont été reconnues vraies. L'antériorité de la vérité signifierait simplement possibilité, probabilité de vérification. Ce n'est nullement cela. Mais, comme nous venons de le dire, la qualification de vraie ou de fausse s'applique légitimement aux idées, dès lors que, par le jugement, une relation explicite et définie a été établie entre elles et la réalité.

Pour que la vérité fût un phénomène, une opération ou une série d'opérations, il faudrait qu'une fois cette relation établie, elle vînt à se modifier graduellement au cours de la vérification. En est-il ainsi ? Si les idées qui composent l'affirmation venaient à se transformer, toute vérification deviendrait impossible, puisque à chaque instant, ce que l'on voudrait vérifier se trouverait différent. L'opération s'en irait ainsi à la dérive; ce ne serait plus une vérification, mais un processus sans but, sans terme et sans règle, monstruosité inacceptable pour un partisan aussi convaincu de la finalité que l'est un pragmatiste. Il y a sans doute des changements, et nombreux, dans l'expérience, au cours d'une vérification; ces changements sont bien des conséquences de l'idée, mais ils restent extérieurs à la relation établie par le jugement. Si les concepts ne peuvent varier, les objets qui y correspondent ne subissent-ils pas de changements au cours de la vérification ? Cela suffirait pour que la vérité fût un phénomène. Une chose est certaine, c'est que les objets passent à un nouvel état, ils n'étaient pas dans l'expérience et ils y apparaissent. Or, on peut se demander si le fait d'être « éprouvé » n'ajoute rien au réel; et, s'il y ajoute, jusqu'à quel point l'esprit modifie les choses. Est-on même en droit d'exclure une théorie aussi radicale que celle de M. Schiller, qui réduit l'élément objectif à une sorte de matière première ?

Qu'on le puisse ou non, nous n'avons pas à le décider pour le moment, nous reprendrons plus loin cette question. Mais il n'est pas besoin de la résoudre pour trancher le présent débat. En effet, les pragmatistes n'auraient gain de cause que si l'objet était créé de toutes pièces par la vérification, mais ils ne le prétendent pas. Ils accordent tous qu'il existe un élément indépendant de la connaissance, quelle que soit la mesure où ils reconnaissent cette indépendance. Et si vague, si déformable et transformable qu'on suppose cet élément, sa seule présence met en échec leur théorie. Supposons que les attributs de la réalité, *tels qu'ils apparaissent à la conscience*, soient le résultat des actions et réactions réciproques de la connaissance et des choses, la portée essentielle du jugement n'en sera pas affectée, il suffira de trouver l'interprétation convenable. Nous ne dirons plus qu'en agissant d'après l'affirmation, nous découvrirons un objet ayant actuellement en soi tous les caractères que lui prêtent nos idées, mais nous dirons que notre action nous mettra en contact avec un élément réel qu'elle n'a pas créé, et que, par suite de ce contact, des sensations apparaîtront en nous qui constituent le contenu de l'objet.

Eclairons ceci par l'exemple favori des pragmatistes, le cas de l'homme égaré dans les bois. Cherchant à retrouver sa route, cet homme aperçoit un sentier et cette vue lui suggère l'idée d'une maison à laquelle ce sentier doit conduire. Il s'y engage et, après avoir cheminé quelque temps, découvre, en effet, la maison. Le rôle de la vérification a-t-il été de former l'objet ? Nullement. Celui-ci n'a rien gagné en réalité à mesure que l'homme s'est approché. S'il n'y avait pas eu de maison au moment où il s'est mis en marche, il n'y en aurait pas eu davantage quand il débouchait du sentier. Le seul effet de la vérification a été de placer cet homme dans des conditions telles que l'objet se révélât sous la forme attendue. Mais, il faut bien le remarquer, et ceci est le point capital, cette forme attendue elle-même n'est pas le résultat de la vérification. Elle pouvait, en effet, se produire, en dehors de toute préoccupation de vérifier. Un passant flânant par là, n'ayant pas, comme l'homme égaré, besoin de s'asseoir, de se restaurer, aurait tout aussi bien aperçu la maison. Les murs, le toit, le nombre des fenêtres, l'aspect général enfin, rien n'eût été changé. D'après le principe même du pragmatisme, ce qui n'introduit aucune différence ne peut être regardé comme une cause ; or, le fait de s'être trouvé au terme d'un processus de vérification n'a rien modifié dans l'apparence de la maison. L'effet propre de l'opération a

donc été uniquement de montrer que cet ensemble de sensations appelé maison, déterminé d'avance dans ses conditions, s'est produit comme on l'avait prévu. En admettant que la thèse du subjectivisme partiel fût exacte, le jugement devrait s'interpréter ainsi : En ce moment, à l'extrémité du sentier, il y a quelque chose dont la nature m'échappe, mais qui évoquera en moi le groupe de sensations qu'on appelle maison. Il suffit donc que ce quelque chose existe au moment où l'affirmation est émise, pour que celle-ci soit vraie, car la vérification survenant n'ajoute absolument rien au rapport ainsi défini. Certes, il y aura un changement, mais c'est dans le champ de la conscience du promeneur, et non pas dans la relation entre le jugement et l'objet, que le changement se produira. Ce qu'il y aura de nouveau, c'est l'attitude de l'esprit à l'égard du rapport. Il le considérait comme hypothétique, il constate maintenant qu'il est parfaitement fondé. La relation est restée immuable, l'esprit en a seulement une vue différente.

Les pragmatistes, convaincus que la connaissance n'a d'autre fin que l'action, ont indûment restreint le sens du mot vérité comme celui du mot pensée. Pour eux, il n'y a pensée et vérité que lorsqu'une difficulté se présente, que le cours, harmonieux jusque-là, de l'expérience a été interrompu. La pensée a pour objet de remédier au trouble, la vérité n'est autre que le rétablissement de l'harmonie sous une forme supérieure. C'est ainsi que Peirce, le premier, avait présenté la question, les autres pragmatistes l'ont suivi en cela ; M. Dewey en a fait le point central de sa théorie de la connaissance. Mais le sens commun, — que ces mêmes pragmatistes font profession d'écouter tant que ses affirmations ne deviennent pas inacceptables par les contradictions auxquelles elles aboutissent, — s'élève contre cette manière de voir. Il appelle pensée toute activité de la raison considérant les choses, qu'il y ait ou non difficulté; vérité, toute assertion qui correspond à la réalité, qu'une vérification en règle ait eu lieu ou que la correspondance ait été évidente d'elle-même, sans question préalable. Je sors, et je sens une goutte d'eau qui vient de me tomber sur la main ; aussitôt je me dis : il pleut. Pensée et vérité, affirme le sens commun; et comment lui en dénier le droit, prétendre qu'il abuse ici du langage ? Mon voisin, se demande s'il doit emporter son parapluie, car le ciel est couvert. Pour prendre une décision, il ouvre la fenêtre, tend la main et reçoit une goutte d'eau. Il pleut, dit-il, et le voilà fixé. En quoi cette proposition mériterait-elle plus que l'autre le nom de vérité; en quoi diffère-t-elle, en tant que vérité, c'est-à-dire, accord avec le réel? Il est impossible de le découvrir.

Pourtant le jugement, dans les deux cas, a-t-il la même valeur ? Ceci est un autre problème. On peut dire que dans le premier, le jugement est un jugement tout fait, qu'il n'est pas formé, créé, mais simplement répété. Nous savons de longue date ce que c'est que la pluie. Lorsque le fait se produit, sans que nous nous soyons posé de question, nous l'appelons par son nom, nous lui collons pour ainsi dire son étiquette. Mais lorsqu'il y a du nouveau, lorsque surgit un problème, si mince qu'il soit, la réalité ne prend-elle pas une qualification qu'elle n'aurait pas eue sans cela? Dans le second cas, le véritable objet de la vérification n'est pas le jugement « il pleut », du moins cette vérification n'est que subsidiaire, le jugement qu'il s'agit de vérifier est celui-ci : « Je dois emporter mon parapluie. » On peut donc concéder aux pragmatistes que toutes les fois qu'il y a problème, les idées formées, les jugements émis à titre d'hypothèse sont relatifs à une intention, et par suite à une aspiration du sujet connaissant. Et puisque la solution trouvée répond à un besoin, la satisfaction qu'elle procure ajoute aux éléments dont cette solution se compose une valeur qu'ils ne possédaient pas par eux-mêmes. C'est ainsi que le pain qui apaise ma faim, acquiert par cela même une qualité qui tire son existence de ce rapport particulier avec l'état de mon estomac. Une fois que je suis rassasié, le pain demeure en soi ce qu'il était, mais il perd cette valeur que lui donnait ma faim, ou s'il la conserve virtuellement en quelque sorte, c'est parce que je prévois que la faim reviendra. Voilà qui est juste et marque exactement la limite de l'influence de nos besoins.

Mais les pragmatistes vont plus loin, du moins certains d'entre eux comme MM. Schiller et Dewey, et font dériver des aspirations du sujet les caractères du réel. « Nos intérêts, dit le premier, imposent les seules conditions sous lesquelles la Réalité peut-être révélée. Réel signifie réel pour quel dessein ? pour quelle fin ? pour quel usage ?... » Le second considère le fait comme une idée qui s'est vérifiée. Que notre activité corporelle modifie la réalité extérieure d'après nos désirs et sous la direction de nos idées, cela est incontestable; mais, qu'il y ait une influence directe de l'idée sur les choses, que la connaissance soit par elle-même une modification du réel en vertu de l'intention qui l'a suscitée, nous ne saurions l'admettre. Si notre connaissance avait un tel pouvoir, notre action physique serait inutile, ou, du moins, n'aurait qu'un rôle tout à fait secondaire dans la transformation que nous imposons aux choses pour qu'elles nous satisfassent. C'est un fait qu'il ne nous suffit pas de concevoir, ni même de vouloir énergiquement, pour que les choses se conforment à notre pensée et à notre désir, elles nous résistent, ne cèdent qu'à nos efforts, parfois à notre violence; ou plutôt, quand elles semblent s'être soumises à ce que nous leur avons si péniblement imposé, c'est nous en réalité qui leur avons obéi, car nous avons dû découvrir les lois de leur nature et nous y plier, sans quoi nous n'aurions absolument rien obtenu.

James, comme nous l'avons noté plus haut, a souvent marqué avec force ces conditions de la vérité et du succès de notre action ; à d'autres moments, il a paru y attacher moins d'importance et incliner vers la théorie de M. Schiller. Les résistances que nous rencontrons actuellement, réplique ce philosophe, témoignent précisément de l'action de l'esprit sur le monde; elles viennent de ces catégories où nous avons enfermé l'univers. A l'origine, il était parfaitement souple; en l'enserrant dans nos idées, nous l'avons durci, c'est nous-mêmes qui avons forgé nos chaînes.

Cette hypothèse, séduisante comme tout ce qui se présente au nom de l'évolutionnisme, enveloppe une confusion, et si on prétend lui donner la portée la plus étendue, elle devient contradictoire. Veut-on parler de la réalité telle que la conçoit l'esprit, telle qu'il la fait pour lui-même, ou de la réalité objective, de la « réalité réelle » pour employer les termes de M. Schiller? Dans le premier cas, nous sommes sur le terrain de l'épistémologie, dans le second sur celui de la métaphysique. Du premier point de vue, dire que l'esprit a fait perdre à la réalité la souplesse qu'elle avait à l'origine signifie simplement que l'esprit s'est donné ou a acquis des habitudes, habitudes si invétérées qu'il lui est maintenant presque impossible de s'en défaire, si bien que la réalité lui *apparaîtra*, sans doute, désormais toujours sous ces aspects fondamentaux. Mais ce n'est pas là une transformation de la réalité objective, cela ne nous

assure nullement de l'action de la connaissance sur les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes. Dira-t-on que si quelqu'un, tombant du cinquième étage sur le pavé, se brise la tête, c'est que, malheureusement pour lui, l'humanité a pris l'habitude de se représenter ce qu'elle appelle les corps sous les catégories de force et de résistance? Ce serait absurde.

Acceptons pourtant cette absurdité et entendons la thèse au second sens : notre connaissance transforme directement la réalité d'une manière non seulement subjective, mais objective. Cette fois nous nous heurtons à une contradiction. Si le monde était primitivement indéterminé dans toute son étendue, comment l'homme en est-il sorti? Comment l'évolution a-t-elle commencé ? Comment la conscience a-t-elle pu apparaître? Donnons-nous la conscience; si elle était elle-même indéterminée à l'origine, comment a-t-elle pu qualifier l'univers, lui imposer des formes? Et si elle avait des caractères définis, d'où les tenait-elle? L'erreur des pragmatistes est de ne pas se souvenir que l'homme, faisant partie du monde, ne pouvant être détaché de ce milieu, du point de vue de l'évolutionnisme intégral moins que de tout autre, doit suivre la condition de l'univers. Si le monde est déterminé, l'homme peut y surgir avec des attributs distincts; mais, si le monde est sans forme aucune, non seulement l'homme est indéterminé, mais il est impossible. Tout au moins, pour le rendre possible, faudrait-il supposer une cause de détermination transcendante au monde, sans quoi l'évolution demeure inintelligible. Ainsi, la thèse de la plasticité totale du monde aboutit à une impasse, et le seul moyen de sortir d'affaire, c'est d'admettre que le réel a toujours possédé une certaine structure. Or, si cette structure existe, pour que notre action réussisse, nous devons en tenir compte. Doués de conscience, en tenir compte, signifie pour nous, d'abord, la connaître. Supposons que cette connaissance l'eût déformée notablement sous la pression de nos désirs, toute adaptation serait devenue impossible : actuellement aucun homme ne devrait exister. Aussi est-il indispensable que nos idées reproduisent, assez exactement les traits qui caractérisent le réel, et plus elles s'en rapprochent, plus elles augmentent nos chances de succès.

Il y a donc une limite certaine, bien que variable suivant les cas, à l'influence de nos désirs sur nos idées. Sans doute, le dessein qui préside à une recherche fixe le sens précis des concepts dont nous faisons usage en cette occasion, mais il n'en fournit pas le contenu entier. Les éléments qu'ils renferment peuvent être arrangés suivant une combinaison que la réalité ne nous a pas montrée, ces éléments ne sont pas cependant une création de nos désirs. Echappant à la domination des tendances individuelles, ces facteurs constituent la base de l'accord social entre tous les esprits. Ce sont eux qui ont permis la formation du langage et permettent toujours les définitions du dictionnaire. Ce sont eux encore qui rendent possible une logique abstraite, universellement valable.

De là vient aussi que certaines propositions très générales s'imposent à nous sans que nous ayons besoin, pour en établir la vérité, de recourir aux conséquences qui peuvent en découler. Nous savons d'avance que ces propositions sont applicables, et qu'une action guidée par elles réussirait toujours, si elles étaient seules en jeu. C'est qu'en effet le rapport nécessaire qu'une analyse très facile nous fait découvrir entre les idées qui constituent ces principes est en même temps une loi de la réalité. Si nos images et nos concepts dépendaient presque uniquement de nos désirs, les affirmations les plus générales, comme les propositions particulières, seraient de simples postulats, qui ne s'élèveraient que peu à peu au rang d'axiomes, après des expériences mille fois répétées et constamment heureuses.

Mais, nous l'avons vu, l'hypothèse d'un univers primitivement amorphe est contradictoire; la structure du monde influe nécessairement sur celle de nos idées, car c'est la condition de l'adaptation de l'être intelligent à son milieu et cette influence se traduit par une ressemblance ou, tout au moins, en certains cas, une analogie entre nos idées et les choses. Aussi, lorsque deux concepts s'impliquent réciproquement ou que l'un est inclus dans l'autre, nous n'avons pas besoin de l'expérience pour savoir que les réalités auxquelles correspondent ces concepts offriront quelque chose de semblable. Par ailleurs, nous sommes également certains qu'il existe des êtres auxquels ces idées s'appliquent, sans cela elles n'eussent pas été formées. Quand j'affirme que le tout est plus grand que sa partie, je sais qu'il y a des touts et des parties, puisque les idées que j'en ai en dérivent; de plus, je suis sûr d'avance que ce principe est universel, et pour affirmer cette universalité, il est inutile d'attendre que l'expérience ait montré qu'il s'applique en effet à la série entière des touts et des parties; condition, d'ailleurs, impossible. En raison de l'analogie de structure, le rapport nécessaire des idées m'est ici le garant de la relation des choses. L'expérience interviendra seulement pour décider si tel objet, si telle forme d'être comportent ces caractères de tout et de partie; si, par exemple, la sensation de vert est un tout par rapport aux sensations de bleu et de jaune. La réponse est-elle négative? Le principe est alors inapplicable, mais cela n'ôte rien à son universalité, puisque, d'après sa teneur, il n'énonce que le rapport des touts et des parties. Le recours à l'expérience n'a de raison d'être que pour les jugements synthétiques, où le rapport du prédicat au sujet ne peut être découvert par l'analyse des deux termes. Dans ce cas, elle seule montrera si un lien les unit réellement. Il faut faire subir à ces affirmations l'épreuve de l'action, les accepter si elles réussissent et dans la mesure de leur succès, les rejeter si elles échouent. Toutefois, il est bon d'y revenir, l'action demeure une condition extrinsèque; à proprement parler, elle ne fera pas la vérité du jugement puisque, comme nous venons de le montrer, le succès dépend essentiellement de la conformité de nos idées aux choses, conformité antérieure à l'action vérificatrice.

La question des origines du réel et de la pensée est la pierre d'achoppement du pragmatisme, aussi s'efforce-t-il de l'écarter, en disant, par exemple, comme M. Schiller, que cette question est un pseudo-problème, qu'il n'y a pas à se demander d'où vient le monde, puisque son existence est la condition préalable de toute question que l'on peut se poser. La réalité primitive ne peut rien expliquer, elle est obscure et misérable, c'est vers l'avenir qu'il faut regarder; là est la perfection et l'intelligibilité. Le pragmatisme se détourne résolument du passé, ne lui demande aucun principe d'explication, mais regarde en avant où point la lumière. Qu'une question ne puisse être posée sans données préalables, cela va de soi. Tout problème, à côté d'une ou plusieurs inconnues, renferme des éléments connus, qui permettent de le formuler. L'existence du monde est une donnée qui figure dans tous nos problèmes, mais cela empêche-t-il de poser la question de son origine? Dès lors que, par hypothèse, cette origine est connue, l'existence même du monde invite à poser la question. Elle ne serait oiseuse que si le monde

apparaissait évidemment comme se suffisant à lui-même; or, c'est tout le contraire, comme le prouve surabondamment l'histoire de la philosophie, qui nous montre le problème des origines sans cesse agité. Quant à la prétention de regarder exclusivement vers l'avenir pour trouver l'explication des choses, elle est insoutenable, et si les pragmatistes y étaient fidèles en pratique, elle ruinerait leur méthode. Cette méthode consiste à former des plans et à les essayer. Or, qui dit plan, dit une combinaison nouvelle, sans doute, mais d'éléments anciens. Un plan n'est pas une création; il est fait, pour une large part, de souvenirs, inspiré par l'expérience du passé. Le plus téméraire des desseins n'échappe pas à cette loi. C'est donc le passé qui importe pardessus tout, car c'est dans la connaissance plus ou moins parfaite qu'on en a, que résident les chances de succès des plans formés.

Nous n'aurions pas d'idée de l'avenir, si nous n'avions déjà celle du passé; la première est, pour ainsi dire, la projection de l'autre par l'imagination. Pour prévoir, autant que possible, ce qui arrivera, il faut savoir ce qui s'est déjà passé. Cela ne veut pas dire qu'il ne se produise rien de nouveau dans le monde, mais cela prouve que ce n'est pas sur le nouveau que nous pouvons tabler. Si tout, à chaque instant, était nouveau, la méthode pragmatiste, pas plus qu'aucune autre, ne pourrait nous servir. Ce sont les successions régulières des phénomènes qui fondent la science et en assurent le pouvoir: toute sa force réside dans le passé garant de l'avenir.

La question des origines importe donc au plus haut point. Savoir d'où vient le monde est une condition indispensable pour connaître ce qu'il est, non pas à la surface, mais dans son être intime; quelles sont ses lois les plus profondes, ce que nous pouvons finalement en attendre. Les principes qui ont donné naissance à un être sont aussi ceux qui le conservent et qui le développent. La lumière n'est pas en avant, mais en arrière; croire le contraire, c'est être dupe d'une illusion. Parce que ce sont les expériences *futures* qui découvriront les lois encore inconnues, on s'imagine que la clarté que projetteront ces expériences relève de l'avenir. Mais les expériences seules sont futures, les lois qu'elles révéleront existent déjà, ont toujours existé, sinon telles qu'elles se présenteront, du moins dans la virtualité des grandes lois de l'univers posées dès l'origine et dominant son évolution.

Le pragmatisme, par le principe de sa méthode, loin de marcher vers la lumière, s'empresse donc de lui tourner le dos. C'est là une de ses erreurs fondamentales. Une autre consiste dans la confusion des « valeurs » de vrai et de bien. Le vrai, dit James, est une espèce du bien, et M. Schiller parle dans le même sens. Toute théorie qui fait de la pensée un instrument dont le rôle essentiel est de servir *directement* les desseins formés par l'homme, adopte ce point de vue. Une idée vraie est alors celle dont les conséquences sont bonnes.

Les pragmatistes se sont plaints qu'on ait déformé leur pensée, en donnant de ce principe une interprétation grossière et matérielle, en leur faisant dire qu'il fallait apprécier ces bonnes conséquences d'un point de vue alimentaire, en quelque sorte (*bread and butter consequences*). Ils ont supplié leurs adversaires de leur faire la grâce de supposer que les pragmatistes avaient, eux aussi, quelque largeur d'esprit et quelque noblesse de vues. Bonnes conséquences, observent-ils, doit s'entendre de toute espèce de conséquences heureuses: conséquences physiques, intellectuelles, morales, sociales, conséquences non d'un moment, ni même d'un jour, mais conséquences durables dont le bienfait s'affirme à la longue (*in the long run*). Donnons au principe toute cette ampleur, en sera-t-il amélioré? Nullement, car le vice n'en consiste point dans la nature propre de telle ou telle conséquence, mais dans le fait que le bien est présenté comme la marque du vrai et même comme constituant le vrai.

Si ce principe est juste, d'où vient que nous avons deux termes pour exprimer une seule et même chose, termes que le sens commun ne regarde point comme synonymes? Et si l'un de ces termes n'est pas superflu, il faut donc en conclure qu'il exprime un aspect distinct de celui qui est signifié par l'autre. Prenons d'abord le problème de l'extérieur. Un signe nous permet de séparer le vrai du bien. Il peut y avoir un bien individuel, il n'y a pas de vrai individuel. Dissipons immédiatement une équivoque. Un homme de génie peut être seul, à un moment donné, à percevoir une vérité; la connaissance de cette vérité lui est propre, mais cette vérité n'est pas pour autant relative à sa personnalité, à ses désirs, à ses idées. La preuve en est que cette vérité deviendra le partage de tous les esprits qui en auront perçu les raisons ou l'auront acceptée sur l'autorité des savants. La vérité est essentiellement collective; au contraire, le bien peut être individuel. Tel homme trouve son bien à voler, à tuer son prochain,—imaginons quelque chose de tout à fait singulier,— à commencer son repas par le dessert et à finir par le potage. Ne dites pas que ce n'est pas un bien pour lui; c'est un bien, puisqu'il y trouve une satisfaction. Vous pouvez affirmer que ce n'est pas son *véritable* bien, mais ceci est un tout autre point de vue. Dès lors que vous introduisez l'idée de vrai dans le domaine du bien, vous donnez à entendre qu'il faut, pour apprécier les valeurs de ce dernier ordre, faire appel à autre chose qu'une disposition individuelle de cet homme, à une règle qui le dépasse et vaudra non seulement pour lui, mais pour ses semblables. C'est ainsi qu'on peut affirmer sans contradiction que c'est un bien pour tel homme de mentir en telle occasion, mais que son *véritable* bien, c'est de ne jamais mentir, règle qui vaut non seulement pour lui, mais pour tout être moral.

La différence fondamentale entre le vrai et le bien, dont celle-ci n'est qu'un signe, ne peut être cherchée uniquement dans l'homme, puisque, considéré abstraitement, le bien est une valeur aussi universelle que le vrai, et que les hommes se ressemblent par leurs caractères spécifiques; que, d'autre part, si tout dépendait du sujet, l'individualité devrait exercer son influence dans l'ordre du vrai, comme dans celui du bien. C'est donc du côté de l'objet qu'il faut nous tourner, ou plus précisément, il faut considérer le genre de rapport que le sujet soutient avec l'objet dans les deux cas. La connaissance, qui se rapporte essentiellement au vrai, consiste à posséder en soi d'une certaine manière, c'est-à-dire, sous forme de représentation, les caractères de l'objet connu, que ces caractères soient, ou non, utiles au sujet, qu'ils lui agréent, ou non. Pour qu'il y ait connaissance, il suffit que ces caractères soient présents dans l'esprit de cette manière. Quand il s'agit du bien, il en va tout autrement. Est bien tout ce qui est désirable, n'importe comment. Et d'où provient le désir? Non pas précisément de l'*absence* dans le sujet d'une qualité que possède l'objet, mais bien du sentiment que cette qualité *lui manque*. Ce sentiment lui-même est fondé sur la proportion entre le caractère de l'objet et les dispositions présentes du sujet. Donc, dans l'idée du bien, les dispositions du sujet entrent comme élément essentiel. Il est bon de s'as-

seoir au coin du feu en hiver, cela n'est pas bon en été (Cf. *Sum. theol.*, Iª P.,q. 19,a. 7 corp.) Le feu a-t-il donc changé de nature ? Tout ce qu'on peut dire avec *vérité* de la nature du feu en hiver, on peut le dire avec autant d'exactitude en été. Il reste toujours vrai que le feu chauffe. Mais c'est l'être vivant qui a changé, et parce qu'il a changé, le feu, bon pour lui en hiver, est mauvais en eté. C'est ce que l'axiome scolastique exprimait sous cette forme : *talis unusquisque est, talis finis videtur ei.* Mais on ne saurait dire de la même manière : tel est le sujet, tel lui apparaît l'objet connu. L'expérience montre que les déformations individuelles, comme le daltonisme, par ex., sont accidentelles par rapport à la vérité, tandis que les dispositions du sujet sont essentielles à la notion de bien. La distinction du vrai et du bien, si nettement affirmée par le sens commun, est donc parfaitement fondée, et rien n'autorise à confondre cette forme d'activité psychologique qu'on appelle la connaissance avec cette autre forme qu'est l'appétit, ni même à soutenir que la connaissance du vrai est intrinsèquement affectée par les dispositions de l'appétit. Qu'une chose ne soit connue par l'homme, quand il s'agit d'une recherche, que s'il y a un désir, une volonté de connaître, cela est évident; mais lorsque l'objet est de telle nature que notre intelligence puisse l'atteindre, la volonté ne fait qu'appliquer l'intelligence à son travail, elle ne donne point aux opérations de celle-ci la nuance, pour ainsi dire, de ses propres dispositions ; en termes scolastiques, elle influe sur la connaissance dans l'ordre de l'*exercice* et non dans celui de la *spécification*. Quand l'objet n'est pas susceptible d'évidence, pour une raison ou pour une autre, et qu'il importe cependant de conclure, il en va autrement. Aborder cette question nous entraînerait trop loin et il n'est pas nécessaire de l'exposer pour montrer l'erreur initiale du pragmatisme touchant la confusion du vrai et du bien.

3° *Les Vues métaphysiques du Pragmatisme.* — Universalité de la contingence, pluralisme radical de l'univers, au moins dans son état présent, contribution de l'activité humaine à la transformation du réel, et même, influence directe de la connaissance sur les choses, tels sont les traits communs des doctrines pragmatistes en métaphysique. Tous proviennent d'un même principe, le principe de l'empirisme intégral. Il est clair que, si nous nous cantonnons dans l'expérience, nous n'apercevrons nulle part de nécessité absolue, ni même conditionnelle. Qui dit nécessité, dit universalité; et l'expérience ne porte jamais que sur un nombre déterminé de cas, si grand qu'on le suppose. De même, l'expérience nous révélera la continuité dans certaines parties du monde, dans d'autres des interruptions, des oppositions, une hétérogénéité, qui, de son point de vue, sont complètes et peuvent être définitives. Elle est incapable de nous dire si tout cela ne se combine pas pour former un ordre unique. Enfin, l'expérience révélant les changements consécutifs à la connaissance sans les expliquer, sa loi fondamentale étant celle de la simple succession, elle incline naturellement l'esprit vers le sophisme *post hoc, ergo propter hoc*, sans nous donner le moyen de discerner parmi les antécédents la véritable cause.

Mais il est impossible de s'en tenir à l'expérience pure : les pragmatistes eux-mêmes ne le font pas. Une expérience pure se réduirait au fait d'éprouver quelque chose, et ils dépassent de beaucoup ce niveau; la plupart du temps, c'est l'expérience organisée, l'expérimentation, qu'ils invoquent. Or, cette expérience est toute pénétrée de principes rationnels, tels que ceux d'identité, de causalité, de finalité. L'expérimentation ne conclut, n'a de force que par eux. M. Schiller a bien tenté de les réduire à des postulats, c'est-à-dire, à des hypothèses qui tirent leur valeur de l'expérience; mais, nous l'avons vu, c'est là une théorie insoutenable, car elle se fonde sur l'idée de réalité absolument plastique, qui aboutit à une contradiction, et, de plus, l'expérience ne pouvant conclure qu'en vertu de ces principes, comment les confirmerait-elle ? Ce serait un cercle vicieux.

Dans ces conditions, il est vain de vouloir s'en tenir à l'expérience, pour savoir ce qu'il faut penser du monde; et ces mêmes principes qui permettent d'expérimenter, qui nous assurent du retour des mêmes phénomènes lorsque les mêmes antécédents sont posés, nous donnent aussi le moyen d'acquérir une certitude touchant la structure générale de l'univers. Nous pouvons, en philosophie, nous appuyer à la fois sur les données sensibles d'où proviennent même nos idées les plus abstraites et sur ces principes pour prononcer, sans crainte d'erreur, que l'univers entier est soumis à un ordre, qu'il est harmonieux ; il a donc une unité fondamentale, qui, étant une unité d'ordre, est parfaitement compatible avec une pluralité réelle et même l'exige. Cette conception du monde évite ainsi l'erreur de l'absolutisme contre laquelle MM. James et Schiller s'élèvent avec juste raison. Les êtres finis ne sont pas des apparences; tout limités qu'ils sont, ils ne se réduisent pas à des illusions ou à des objets de pensée pour la conscience totale, qui seule serait réelle. Mais, d'autre part, elle maintient nettement la réalité de l'unité d'ensemble. Elle le fait à bon droit, car ce que nous révèlent nos sens et les principes qui éclairent la signification de ces données nous amènent à affirmer l'existence d'un auteur unique des choses, qui étant infiniment bon, sage et puissant, n'a pu créer qu'en exécutant un plan parfaitement rationnel et en dotant son œuvre de toute l'harmonie dont elle était susceptible. Rien ne sert d'alléguer les solutions de continuité, et même les abîmes, qui se révèlent à certains endroits de notre monde. On peut seulement en conclure que notre connaissance est encore bien incomplète, ou, même, qu'elle n'a pas le moyen de découvrir par où les choses se rattachent, non pas que le désordre soit réel et définitif.

C'est aussi la nature de l'auteur du monde, telle que nous en avons pu nous en former l'idée, qui nous donne l'assurance la plus ferme de l'existence de la nécessité soit absolue, soit conditionnelle, à côté de la liberté. L'Être Premier doit sa perfection à son actualité pure qui le rend immuable. Sa nature ne peut être que ce qu'elle est, et de la détermination de l'essence divine dérive la nécessité qui unit indissolublement les caractères des natures finies. Non pas qu'il y ait émanation directe, ces natures découlant nécessairement de l'essence divine ; Dieu crée librement par son intelligence et sa volonté. Il ne donne l'existence qu'aux êtres qu'il a décidé de réaliser, mais les types de ces êtres ne dépendent point, dans leur constitution, de la volonté divine; elle ne fait que choisir ceux qui recevront l'existence. Dieu étant libre dans un certain ordre, et présentant dans un autre le caractère de la nécessité absolue, son œuvre pourra comporter les mêmes traits.

Nous avons déjà touché la question de l'influence de notre connaissance sur les choses et montré qu'elle ne saurait être directe, qu'il faut que notre corps entre en jeu pour que nous puissions modifier la réalité. Nous n'ajouterons qu'un mot sur la théorie par laquelle M. Schiller pense résoudre l'objection qui se présente d'elle-même. Il y a un cas, dit-il,

où nous exerçons une influence réelle, sans action physique, c'est celui où notre pensée agit sur un être conscient. Quand un de nos semblables sait ou soupçonne que nous avons de lui telle ou telle opinion, quand même nous nous renfermerions dans le silence et l'immobilité, quand nous ignorerions sa présence, cela suffirait pour exciter en lui tel ou tel sentiment et par suite produire en lui des modifications réelles.

Le fait est constant, mais que prouve-t-il? Assurément pas ce que M. Schiller voudrait lui faire prouver. Le principe direct de la modification que l'opinion qu'on nous suppose produit dans une autre personne, ce n'est pas notre connaissance, mais bien l'idée qu'en a cette autre personne. La preuve, c'est que non seulement cette modification peut avoir lieu sans que nous nous en doutions et que nous ayons dans l'esprit cette opinion au moment où elle est censée produire son effet; mais que cette opinion peut n'exister aucunement. L'autre personne, dans ce cas, sera le jouet d'une illusion, l'effet n'en sera pas moins produit. En appliquant ici les méthodes expérimentales de concordance et différence, il devient évident que mon opinion, *telle qu'elle est dans ma conscience*, n'est pour rien dans le changement produit. L'explication de M. Schiller croule donc par la base. Et que dire de la fantaisie qui lui fait considérer comme des êtres conscients, susceptibles d'être impressionnés de la même façon que nous, les corps inorganiques eux-mêmes. Nous sommes en face de l'arbitraire pur, et en usant de la méthode pragmatiste, nous devons rejeter cette hypothèse paradoxale. En effet, que les corps soient conscients ou inconscients, le résultat est pour nous le même, Admettons que la pierre ait une perception, sa manière de traduire ses états de conscience, c'est de résister, de produire un choc, etc. Or, cela s'explique tout aussi bien, et même, beaucoup mieux, par une activité purement physique et inconsciente de la pierre. Nous n'avons donc aucune raison d'adopter la thèse étrange du professeur d'Oxford, imaginée uniquement pour permettre au pragmatisme d'aller jusqu'au bout des conséquences de son principe.

4° *Conceptions morales et religieuses du Pragmatisme.* — Le pragmatisme a le mérite d'avoir défendu énergiquement la réalité de la liberté. L'ardeur qu'il y a mise n'a rien d'étonnant, puisque toutes ses théories supposent la liberté comme une condition nécessaire. Mais, s'il a fait œuvre utile, il a dépassé le but et versé dans de graves erreurs qui aboutissent à ruiner la morale. Il a trop étendu le champ de la liberté ou, tout au moins, de la contingence. Nulle part il ne reconnaît de véritable nécessité, ni dans le domaine de l'activité des êtres, ni même dans l'ordre des principes, à une seule exception, peut-être, à savoir que la connaissance ne saurait être indépendante des dispositions de l'être qui en est doué et des fins qu'il poursuit. Mais si l'on poussait le pragmatiste, il n'est pas impossible qu'il reconnût ici même un état de choses contingent. Les choses sont ainsi, avouerait-il, parce que l'univers a évolué en ce sens; il aurait pu suivre un autre cours. Ainsi, tout est contingent; les lois des choses sont leurs habitudes, les axiomes se réduisent à des postulats.

Dès lors, la morale ne saurait constituer. Il n'y a plus de règles qui, se présentant à une liberté, lui donnent ce sentiment distinct de tout autre qu'on nomme l'obligation. Sans doute, James a retenu le mot, mais il l'a vidé de son contenu. Obsédé par la préoccupation du concret, ici comme partout, il rattache l'obligation à une volonté qui s'exprime, à un être qui affirme ses aspirations. C'est l'effort, l'énergie de cette volonté, qui sont la mesure de l'obligation, et si les lois divines l'emportent sur toutes les autres, c'est que la volonté de Dieu ou des dieux est plus puissante que toute autre. L'obligation devient ainsi une question de force, elle se mesure avec une sorte de dynanomètre moral. En réalité, il n'y a pas là obligation, mais contrainte, et ces deux choses sont aux antipodes l'une de l'autre. On peut physiquement, et même moralement, par la peur, contraindre un homme à faire le contraire de ce à quoi sa conscience l'oblige, jamais la contrainte ne deviendra pour lui obligation; le contraste ne fera que s'accentuer.

Il n'y a pas de morale sans lois qui s'imposent absolument. Ces lois ne dépendent même pas toujours de la volonté divine, comme l'imaginait Descartes; elles se confondent avec l'être de Dieu, quand il s'agit des lois fondamentales. Son intelligence les y découvre et sa volonté infiniment droite et sainte ne fait qu'y adhérer et les sanctionner. La question de savoir si le monde comporte ou non la moralité est donc tranchée, lorsque, ayant posé le problème de l'origine des choses, on l'a résolu conformément aux exigences de la raison, en ne supposant pas à l'origine l'élément informe d'où seraient sorties, par une évolution aveugle, toutes les merveilles que nous voyons, et qui en tiendrait en réserve de bien plus grandes encore, mais en reconnaissant qu'au commencement est la perfection intégrale, l'Acte Pur qui donne le branle à tout le mouvement des choses en même temps qu'il les produit.

Le débat de l'optimisme et du pessimisme, si vital pour le pragmatisme, perd ainsi de son importance; mais la solution qui s'offre à nous est bien plus satisfaisante que celle que propose cette philosophie. L'optimisme prend nettement l'avantage et le pessimisme n'a plus qu'un rôle secondaire. En s'appuyant sur les conclusions de la théodicée classique, confirmées et complétées par la Révélation, l'homme sait qu'il est en son pouvoir, avec l'aide de Dieu, qui ne lui sera pas refusée, de remplir sa destinée et d'atteindre au bonheur complet dans une autre existence. Dès lors, tout ce que le monde présente de maux physiques et spirituels, ses malheurs personnels et ses propres fautes ne sauraient affecter son âme jusqu'à la jeter dans le désespoir. Par contre, le chrétien ne perd point le sentiment du danger qu'il court très réellement de causer sa ruine, et par sa propre faute. S'il peut, dans une certaine mesure, s'accorder ces « vacances morales » dont James sourit, quand il s'agit du destin de l'humanité, qui relève avant tout de Dieu, il connaît parfaitement sa responsabilité, non seulement en ce qui concerne sa conduite personnelle, mais aussi l'influence qu'il exerce sur les autres, l'exemple, la prière, le secours moral et physique, qu'il leur doit sous diverses formes. Il est vrai que James, quand il parle de ces « vacances morales », a en vue l'Absolutisme, selon lequel le monde ne peut pas être autre qu'il n'est et pour qui tout est éternellement bien dans la réalité, quoi qu'il en soit des apparences. Ce qu'il reproche au théisme ordinaire, c'est de supprimer l'intimité entre Dieu et l'homme et de ne pas apporter de preuve pragmatique de sa réalité, après que la critique kantienne a ruiné les arguments rationnels qu'il invoque toujours. C'est là une affirmation gratuite, dont nous n'avons pas à établir ici l'inanité; la réfutation des objections de Kant a été donnée d'une manière décisive dans d'autres articles de ce Dictionnaire (cf. Criticisme Kantien; Dieu); nous nous bornerons à montrer que le pragmatisme est bien inférieur au christia-

nisme orthodoxe sur les points mêmes où il prétend avoir l'avantage.

Le pragmatisme se présente ici comme une philosophie de l'effort, de la bravoure, du progrès indéfini, comme un ferment prodigieux de vie morale, qui donne à l'existence une saveur nouvelle et délicieuse. La religion chrétienne possède ces caractères à un degré supérieur, sans aucun des inconvénients de cette philosophie. L'homme aime à déployer son activité, lorsqu'il a des chances de réussite, lorsqu'il peut compter que les circonstances le seconderont ou, du moins, ne lui seront pas absolument défavorables. Le pragmatisme crie : « Agissez! essayez! vous pouvez tout gagner, vous pouvez aussi tout perdre. Vous ne saurez ce qu'il en sera qu'après vous être engagé dans l'aventure. » Est-ce là une philosophie réconfortante, capable d'inspirer un courage invincible? Bonne plutôt pour des téméraires, pour des cerveaux brûlés qu'entraîne le goût du risque, elle n'est pas faite pour l'ensemble des hommes; elle ne saurait qu'être rejetée par ceux qui, étant les plus résolus, sont en même temps les plus sages et les plus clairvoyants.

La religion chrétienne nous invite aussi à l'effort, à l'effort continuel, à une lutte des plus rudes; elle veut que l'homme se perfectionne sans cesse, mais elle lui montre les chances très grandes qu'il a d'aboutir, parce que la grâce prévient son action, y coopère, lui donne son accomplissement. Ce n'est plus une aventure, c'est une entreprise sérieuse, sensée, entourée de telles garanties que, si les risques ne sont pas absents, on peut du moins les affronter avec avantage. Il y a donc tout ici pour enflammer le courage, grandeur du but et chances de succès. Et de quoi, en effet, n'est pas capable une âme que transporte la divine charité? Aucun obstacle ne saurait l'arrêter. James, lui-même, malgré les préjugés qui l'ont empêché d'apprécier pleinement la sainteté catholique, a dû pourtant lui rendre hommage.

La foi est dans le pragmatisme, comme dans la religion, le ressort de l'action. Mais il ne faut pas que l'emploi du même mot fasse illusion. La foi pragmatiste est tout autre chose que la foi chrétienne. Elle est d'abord purement naturelle, et même dans cet ordre, elle n'a rien de spécifique. Toute connaissance, qu'elle soit vulgaire ou scientifique, morale ou religieuse, a son principe dans la foi, c'est même ce qui permet aux pragmatistes de supprimer radicalement toute opposition entre la science et la religion. En second lieu, elle est essentiellement une attitude de la volonté et non un acte de l'intelligence. C'est parce que nous voulons atteindre tel résultat que nous formons telle hypothèse et que nous croyons aux chances de cette hypothèse, assez pour la mettre à l'épreuve. Enfin cette foi est, par suite, essentiellement relative à une expérience. M. Schiller déclare que toute croyance qui ne tend pas à une expérimentation n'est pas une véritable foi.

Toute connaissance procédant de la foi, il n'y a plus de foi proprement religieuse; de même qu'il n'y a plus de miracle, lorsque tout fait devient miracle, comme l'imaginent certains penseurs contemporains. Ce que nous avons dit plus haut touchant la structure du réel et l'impossibilité de réduire les principes de la connaissance à des postulats suffit à montrer la fragilité de cette thèse. Nous ne nous attacherons ici qu'à en souligner la pauvreté au point de vue religieux. La foi chrétienne est une vertu surnaturelle qui réside dans l'intelligence, bien que la volonté, sous l'influence de la grâce, coopère à son obtention chez celui qui se convertit. Elle s'appuie sur l'autorité de Dieu nous révélant les vérités du salut, et bien qu'il puisse y avoir des fluctuations dans l'esprit du croyant à cause de l'inévidence de l'objet, cependant la foi est absolument ferme, elle a une certitude absolue, antérieurement à toute expérience. L'expérience ne lui est point nécessaire, puisque l'autorité divine est un garant supérieur à toute constatation humaine. Ainsi, la foi donne au chrétien un point d'appui inébranlable. Quelle force, quelle sécurité au milieu des vicissitudes de la vie, en face des maux qu'il faut affronter! La foi pragmatiste ne dispose pas de telles ressources; elle a son origine dans les désirs humains qui sont loin d'être toujours raisonnables, compatibles avec la nature des choses et, de ce fait, sont souvent voués à un échec. Elle peut s'appuyer sur des données scientifiques, mais, dans un grand nombre de cas, elle ne pourra se guider que d'après des probabilités, parfois même elle devra procéder à l'aveugle. Une telle foi ne saurait suffire à la plupart des hommes, et les plus résolus, dans les moments de crise, ressentiraient cruellement l'incertitude de ce genre de croyance. Même au point de vue pragmatiste, cette foi est donc à rejeter, car elle ne remplit pas l'office que l'homme attend de la croyance religieuse.

La même insuffisance se révèle dans l'idée du Dieu fini. Ce Dieu plus puissant, plus sage, meilleur que nous, pourrait être digne de nos hommages, nous inspirer une certaine confiance, s'attirer notre amour. Mais, ni ces hommages ne pourraient être sans réserve, ni cette confiance, absolue, ni cet amour, total. Au Dieu fini correspondrait une religion finie, non pas seulement parce que l'homme est lui-même un être limité, mais parce que l'objet de son culte ne comporterait pas cette absence de limites dans l'adoration qu'exige un Etre Infini. Etre aimé sans mesure, avoir droit à un dévouement absolu, à un don total de la personne, inspirer une confiance inébranlable, cela ne convient qu'à l'Etre infiniment parfait. Si sa sagesse est bornée, il peut se tromper et nous égarer avec lui; s'il n'a pas la toute-puissance, il pourra essuyer des échecs et se trouver incapable d'assurer notre salut; si sa bonté n'est pas illimitée, nous avons à craindre qu'il ne veuille pas nous aider, alors qu'il le pourrait.

En faveur de cette conception du Dieu fini James fait valoir la solution toute simple qu'elle donne à la question du mal. Dieu, en effet, n'est plus alors d'aucune manière l'auteur de ce que l'univers présente de défectueux et de répréhensible. Si le mal existe, c'est précisément que la perfection de Dieu est limitée; un Dieu infiniment parfait ne peut être l'auteur que d'un monde sans défaut. Ce raisonnement est sans force, malgré son apparence spécieuse. Il ne tient aucun compte des conditions de la création et de la Providence et perd de vue que tout effet de Dieu est nécessairement fini, que l'ordre du monde implique l'inégalité des formes d'être et que le mal est ainsi la condition d'un plus grand bien, considérations dont la théologie catholique a montré toute la force. Dans cette doctrine, le mal a un rôle à jouer; ce n'est pas un fait brutal contre lequel l'homme lutte, sans savoir s'il en triomphera avec l'aide d'un Dieu dont le savoir-faire et la puissance restent aléatoires; le mal devient intelligible, il est une condition de progrès, de purification, de mérite. Il ne saurait emporter de triomphe définitif, mais il est destiné à être absorbé dans le bien. Au contraire, du point de vue pragmatiste, le mal ne s'explique pas. Dire qu'il existe, parce que Dieu ou les dieux n'ont qu'une perfection finie, ce n'est pas en dévoiler l'origine, c'est seulement expliquer pourquoi il

n'a pas disparu, sans donner aucune assurance qu'il puisse être un jour supprimé.

Que la conscience religieuse ne témoigne pas de l'existence d'un Dieu infini, mais seulement d'*un plus grand que nous*, cela ne saurait être accepté comme une conclusion universellement valable. A s'en tenir à l'expérience pure, on trouve dans l'histoire des religions les croyances les plus diverses et des états mystiques, également variés, correspondant à ces croyances. Mais James est bien obligé de constater que, dans l'ensemble, l'expérience mystique est généralement orientée vers le panthéisme ; et lui-même, voulant définir la religion, du point de vue subjectif où il s'est placé, la considère comme un sentiment de foi tout pénétré *d'absolu et d'éternité*. On ne conçoit pas qu'un sentiment offrant ces caractères puisse se rattacher à l'idée d'un Dieu fini.

Mais en matière religieuse, moins qu'en toute autre, nous ne pouvons nous borner à l'expérience pure. L'objet à atteindre est si élevé que ce moyen est ici d'un faible secours. James, d'ailleurs, ne s'en tient pas à son point de vue empirique ; il a senti la nécessité d'user de discernement à l'égard des expériences religieuses. Il le fait, à sa manière, avec des règles bien arbitraires; mais il reconnaît la justesse du principe: Toute expérience n'est pas valable par cela seul qu'elle est une expérience. Ses préjugés philosophiques les mieux enracinés, ses instincts moraux, son bon sens, lui servent de pierre de touche pour apprécier la valeur des états mystiques. Mais, si parmi ces critères figurent des éléments rationnels, d'autres relèvent de ses goûts personnels; et, — la manière dont James en use suffit à le montrer, — en procédant ainsi, on tombe forcément dans l'arbitraire. Nous voyons ce philosophe rejeter dédaigneusement la sainteté de Marguerite-Marie en la qualifiant d'état *théopathique*, tout simplement parce que cet amour de Dieu par la charité, qui fait que l'âme tend à s'absorber dans la contemplation du bien suprême, lui paraît exagéré, qu'il y voit une sorte d'annihilation de la personnalité, une rupture complète avec les intérêts humains; ce qui est tout à fait faux.

Il a procédé de la même façon à l'égard des attributs de Dieu, excluant les attributs métaphysiques et retenant les attributs moraux. Il ne s'est pas aperçu que les uns pouvaient, *suivant notre manière de concevoir*, être considérés comme les conditions des autres. Si Dieu n'était pas immuable, éternel, présent partout, il ne serait pas le Bien infini, l'Intelligence sans bornes, le Juge suprême des consciences. Et du point de vue pragmatiste même, ces attributs métaphysiques ne sont pas sans valeur, car ils peuvent avoir et ont réellement eu une profonde influence sur les âmes religieuses. Les progrès des sentiments d'adoration, d'humilité, par exemple, ne peuvent-ils se rattacher dans une certaine mesure, à ces attributs d'éternité, d'immensité, par où Dieu nous apparaît si élevé au-dessus de notre être changeant et éphémère ?

La question ne saurait donc être tranchée de la façon que les pragmatistes imaginent. L'essai, l'expérimentation employés seuls sont impuissants à imposer une conclusion, puisqu'ils doivent eux-mêmes être jugés d'après des principes. Ce qui importe avant tout, c'est donc d'établir d'abord l'existence de Dieu et ses attributs avec tous les moyens dont nous disposons, et, principalement, à la lumière de la raison ; puis, de chercher si Dieu s'est mis en rapport avec l'humanité, s'il lui a révélé ce qu'il attend d'elle. Une fois fixés sur la réalité de cette révélation et les moyens par lesquels Dieu la met à notre portée et la conserve intacte, nous avons alors des principes sûrs pour juger de la valeur des expériences religieuses.

Les émotions ressenties, les forces qu'elles communiquent ne sont pas *par elles-mêmes* un indice certain que les croyances qui les provoquent portent sur des réalités. Une idée illusoire peut parfois ébranler tout l'être, le soulever d'un vigoureux élan. Comme, d'autre part, ces états surgissent des profondeurs obscures de la personnalité, il est difficile de savoir jusqu'à quel point le moi en est ou n'en est pas la cause. James trouve dans la théorie du *subliminal* un moyen d'établir la continuité entre Dieu et l'âme, de les unir dans l'intimité la plus étroite. Il y réussit trop bien, car il aboutit à une confusion où la divinité perd son caractère; c'est l'homme lui-même qui devient un dieu, en mettant en œuvre des énergies dont il ne soupçonnait pas d'abord la présence en lui-même. Nous retrouvons ici des vues analogues à celles que paraît adopter M. Schiller : l'homme pourrait être appelé à se hausser jusqu'à la divinité, grâce à ses efforts répétés qui l'affranchiraient de toute vicissitude et l'établiraient dans un état d'équilibre parfait, d'activité qui serait perpétuelle, parce qu'elle serait souverainement harmonieuse. Théorie insoutenable, car on ne saurait concevoir une évolution où le parfait sortirait de l'imparfait sans l'action d'un Etre Premier qui en dirigerait le cours et la doterait de ses ressorts, et, d'autre part, l'Acte Pur est nécessairement unique. Ainsi, les idées auxquelles le pragmatisme fait appel n'apportent aucune explication satisfaisante de la nature de Dieu, de ses rapports avec le monde et des faits religieux; de plus, elles apparaissent comme ne pouvant avoir d'influence profonde sur les âmes ni leur assurer les moyens de rester fermes dans l'épreuve et d'arriver à la paix et au bonheur où elles aspirent.

Bibliographie

Ch. S. Peirce. Un certain nombre d'articles dans *The Monist*, de 1890 à 1893. Vol. I, II et III. — *Illustrations of the Logic of the Science. Popular Science Monthly*, nov. 1877 et janv. 1878. Traduction, *Revue Philosophique*, déc. 1878 et janv. 1879. — Baldwin, *Dictionary of Philosophy and Psychology*. Article de Peirce au mot *Pragmatism*. II, 323. — *What Pragmatism is? The Monist*, avril 1905; *The Issues of Pragmaticism*, ibid., octobre 1905.

W. James. *Principles of Psychology*, New-York, 1890 ; — *Précis de Psychologie*. Trad. par E. Baudin et G. Berthier, Paris, 1909. — *The Will to Believe and other Essays in popular Philosophy*, Londres, 1897. Traduction Loys Moulin, Paris, 1916. — *Human Immortality*. Westminster, 1898. — *Philosophical conceptions and practical results*, dans *Publications of the University of Columbia in 1898*. Traduit dans la *Revue de Philosophie*, mai 1906. — *Talks to teachers on psychology and to students on some life's ideals*, New-York, 1899. 2ᵉ édit. 1902. Traduit par L. Pidoux, sous le titre de *Causeries Pédagogiques*, Paris, 1912. — *The Varieties of Religious Experience*, Londres, 1902. Traduit par F. Abauzit. *L'Expérience Religieuse*, Paris, 1908. — *How two minds can know one thing ? Journ. of Philos. Psych. and Scientific. Methods*, 1905. — *G. Papini and the pragmatist movement in Italy*. Ibid., 1906. — *Pragmatism*, Londres, 1907. Traduit par E. Le Brun, Paris, 1911. — *A Pluralistic Universe*. Londres, 1909. Traduit par E. Le Brun et M. Paris, sous le titre : *Philosophie de l'Expérience*, Paris, 1910. — *A pluralistic Mystic, The Hibbert Journal*, 1910. — *The Meaning of Truth*, New-York, 1910. Traduit par Mme L. Veil et M. David, sous le titre : l'*Idée de*

Vérité, Paris, 1913. — *The Moral Equivalent of War*, New-York, 1910. — *Some Problems of Philosophy*, New-York, 1911. Traduit sous le titre : *Introduction à la Philosophie*, par Roger Picard, Paris, 1914. — *Essays in Radical Empiricism*, New-York, 1912. — Sur W. James : *W. James*, par Emile Boutroux, Paris, 1911.

F. C. S. Schiller, *The Riddles of the Sphinx*, Londres, 1891. Nouvelle édition, 1910. — *Axioms as Postulates*, dans *Personal Idealism*, Londres, 1902. — *Humanism*, Londres, 1903, 2e édition, 1912. — *Studies in Humanism*, Londres, 1907, 2e édition 1912 ; Traduit par le Dr S. Jankélévitch, Paris, 1909, — *Discussion entre Schiller et John E. Russell. Journ. of Phil. Psych. and Sc. Meth.*, 31 janvier, 25 avril, 29 août 1907. — *Is M. Bradley becoming a Pragmatist? Mind*, juillet 1908. — *Solipsism*, *Mind*, avril 1909. — *Formal Logic*, Londres, 1912. — *Relevance*, *Mind*, avril 1912. — *Problems of Science and Philosophy*, dans *Proceedings of the Aristotelian Society*, *Supplementary* Vol. II, 1919. — *Discussion de l'axiome pragmatiste : « All truths work » Miss Stebbing et F. Schiller*, *Mind*, juillet, octobre 1912, avril, octobre 1913.

John Dewey. *The Psychological Standpoint. Mind*, vol. XI, 1886. — *Present position of logical theory. The Monist*, II, 1891. — *Green's Theory of moral motive. Philos. Review*, I, 1892. — *The superstition of Necessity. The Monist*, III, 1893. — *The significance of the problem of knowledge, Chicago Contributions* n° 3, 1897. — *Evolution and Ethics, The Monist*, VIII, 1898. — *Some stages of logical thought, Philos. Review*, VII, 1900. — *Studies in Logical Theory*. Chicago, 1re édition, 1903. 2e édition, 1909. — *The postulate of immediate empiricism. Journ. of. Phil. Psych. and Sc. Meth.*, janvier 1905. — *Reality as Experience*, ibid., mai 1906. — *Beliefs and Realities. Philos. Review*, XV, mars 1906. — *The Experimental theory of knowledge. Mind*, juillet 1906. — *The control of Ideas by Facts, Journ. of Ph. Psych. and S. Methods.* 11 avril, 9 mai, 6 juin 1907. — *Reality and the Criterion for truth, Mind*, XVI, 1907. — *The Logical Character of Ideas*, ibid., 2 juillet 1908. — *Reality as Practical*, dans *Essays in honor of W. James*, Londres, 1908. — *What does Pragmatism mean by practical? Journ. of Ph. Psych. and Sc. Methods.*, fév. 1908. — *How we think*, Boston, 1910. — *Influence of Darwin on philosophy and other essays*, New-York, 1910. — *Some Implications of Anti Intellectualism. Journ. of Phil. Psyc. and Sc. Meth.*, 1er septembre 1910. — Sur Dewey et son Ecole : H. Robet, *L'école de Chicago et l'instrumentalisme*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1913.

Sur le Pragmatisme en général. A. Lalande, *Pragmatisme et Pragmaticisme*, *Revue Philosophique*, février 1906. — *Pragmatisme, Humanisme et Vérité*. Ibid., janvier 1908. — F. A. Blanche, *Bulletin de Métaphysique*, 1907 tout entier, 1908 à 1912, et M.-D. Roland-Gosselin, 1913 à 1921, au mot *Pragmatisme*, dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*. — F. A. Blanche, *Un essai de synthèse pragmatiste, L'humanisme*, ibid., juillet 1907. — *La Notion de Vérité dans le Pragmatisme*, *Revue de Philosophie*, 1er juil. 1909. — D. Parodi, *Le Pragmatisme d'après MM. W. James et Schiller*, *Revue de Métaphys. et de Morale*, janvier 1908. — *La Signification du Pragmatisme*, dans *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1908, n° 7, t. VIII. — J. Bissett Pratt, *What is Pragmatism*, New-York, 1909. — A. Schinz, *Antipragmatisme*, Paris, 1909. — Hébert, *Le Pragmatisme*, Paris, 1909. — L. J. Walker S. J., *Theories of knowledge. Absolutism, Pragmatism, Realism*, Londres, 1910. — A. W. Moore, *Pragmatism and his critics*, Chicago, 1910. — Caldwell, *Pragmatism and Idealism*, Londres, 1913. — R. Berthelot, *Un Romantisme utilitaire. Etude sur le mouvement pragmatiste*, T. I. Nietzsche, Poincaré, Paris, 1911. T. II. Bergson, 1913. T. III, *William James et les catholiques modernistes*, 1922. — Ugo Spirito, *Il Pragmatismo nella filosofia contemporanea*, Florence, 1920. — Jean Wahl, *Les Philosophies Pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Paris, 1920,

Pragmatisme religieux. — R. Garrigou-Lagrange, *Le Dieu fini du Pragmatisme. Revue des Sciences Phiosophiques et Théologiques*, avril 1907. — Gardair, *L'infinité divine. Revue de Philosophie*, octobre 1907. — Albert Leclère, *Pragmatisme. Modernisme, Protestantisme*, Paris, 1909. — G. Michelet, *Dieu et l'Agnosticisme contemporain*, Paris, 1909. — M. Sérol, *La fin de l'homme selon W. James, Revue de Philosophie*, novembre 1912. — *La valeur religieuse du pragmatisme de W. James*, ibid., décembre 1913.

F. A. Blanche.

PRÉCOLOMBIENS (AMÉRICAINS). — I. *Civilisations des populations américaines, à l'époque de la conquête.*

II. *Croyances et Religions des populations primitives.*

III. *Les religions des populations civilisées.* — 1. Les Aztèques. — 2. Les autres populations mexicaines. — 3. Les Mayas Qu'ichés du Centre-Amérique. — 4. Les peuples Chibchas. — 5. Les peuples de l'ancien Pérou.

IV. *Conclusion.* — *Bibliographie.*

Pas plus que les différentes religions des populations de l'Europe septentrionale, celles des anciens peuples du Nouveau Monde ne touchent guère celui qui s'occupe particulièrement d'apologétique. Mais ces mêmes raisons qui justifient la présence d'une brève esquisse des religions éteintes et des religions encore existantes dans la partie Nord de l'Europe valent également pour le continent américain. Ici comme là se posent de nombreux problèmes historiques, des problèmes complexes, des problèmes délicats aussi, desquels découlent une foule d'autres questions, politiques, morales, sociales, scientifiques... Comment donc passer systématiquement à côté de ces problèmes en ayant l'air de les ignorer? Les indiquer, au moins en quelques mots, voilà ce que nous nous proposons de faire dans ce court article.

I. Civilisation des populations américaines à l'époque de la découverte. — Au moment où Christophe Colomb, au cours de ses différents voyages (1492-1504), entra en relations avec les indigènes des Antilles et de la Terre ferme, au moment où, après lui, ses compagnons et ses successeurs poursuivirent son œuvre et continuèrent de « dévider l'écheveau de fil » qu'il avait commencé de débrouiller, la civilisation des populations américaines était loin de se présenter de façon homogène. Les *conquistadores* ne s'en aperçurent pas tout de suite, parvenus qu'ils étaient dans une des parties les plus belles et les plus civilisées du continent américain, obsédés par la recherche des métaux précieux et, au lendemain de la première découverte, par l'assimilation des « terres neuves » avec ces pays d'Extrême-Orient dont Marco Polo avait naguère décrit

les puissants royaumes et les grandes richesses. Leurs rapports enthousiastes et aussi les précieuses lettres de Pierre Martyr d'Anghiera signalent bien certaines différences de caractère, et des tendances, pacifiques chez ceux-ci, belliqueuses chez ceux-là; mais les textes ne montrent pas ces écarts, ces contrastes dont, par la suite, le progrès des découvertes a permis de reconnaître l'existence parmi les peuples de l'Amérique. Alors, tandis que, grâce à une moindre exaltation d'esprit, le sens critique reprenait son activité et ramenait très vite à une plus grande exactitude les premières appréciations, voici que ce même sens critique se trouvait développé encore et renforcé par l'entrée en contact des Européens avec des populations très primitives et avec des empires considérables, de réelle puissance et de civilisation très avancée. Des Patagons vus par Magellan, des Indiens de l'Amazone qu'a connus Orellana, de ces Peaux-Rouges des bords du Saint-Laurent avec lesquels Jacques Cartier a entretenu des relations, aux Aztèques du Mexique, aux Mayas Qu'ichés de l'Amérique Centrale et aux peuples de la Colombie et du Pérou, quel énorme écart ! Tandis que sur les plateaux de l'Anahuac, du Guatémala et des Andes s'épanouissaient des sociétés vraiment organisées, ayant atteint un haut degré de développement matériel et même intellectuel, tout autre était l'état de nombre de tribus vivant dans les terres basses, au long des grands fleuves des parties septentrionales et méridionales du continent, comme aussi sur les bords de l'Océan Atlantique, depuis le cercle polaire arctique jusqu'au détroit de Magellan et aux terres désolées qui finissent au Cap Horn.

Depuis la fin de la première moitié du XVI[e] siècle, les grandes civilisations précolombiennes ont disparu (et elles l'ont même fait de très bonne heure, sous les coups des envahisseurs venus de l'Ouest); une partie des populations qui vivaient à l'époque de la découverte ont fondu plus ou moins vite au contact des Européens, et d'autres ont rétrogradé. Aujourd'hui encore, néanmoins, nombre de tribus américaines en sont demeurées, ou à peu près, au point où elles se trouvaient au moment de la découverte, dans un état très primitif, rappelant plus ou moins celui des premiers âges de l'humanité.

De ces populations de peau rouge aux teintes les plus variées, — depuis le rouge noir jusqu'au rouge le plus clair — il ne saurait être question de donner ici une classification, ni de rechercher l'origine, ni de raconter l'histoire. Ce serait sortir du cadre du *Dictionnaire Apologétique*. Pour y demeurer, le mieux sera de se borner à l'étude de leurs croyances et, si le mot n'est pas trop fort, au moins pour beaucoup d'entre elles, de leurs diverses religions ; mais, ici encore, il conviendra de distinguer. Pour les Indiens les moins évolués, il suffira d'indiquer très brièvement les traits les plus généraux; pour les autres, au contraire, c'est-à-dire pour les plus avancés en civilisation, il est impossible de passer aussi vite. De là, quelques développements qui contrasteront tout à fait avec l'extrême brièveté d'autres paragraphes.

II. Croyances et Religions des populations primitives. — Elles sont cependant de beaucoup les plus nombreuses, les populations dont, comme la civilisation tout entière, la religion et les croyances sont très peu développées, sinon même absolument rudimentaires ; mais à quoi bon pénétrer dans un détail fastidieux ? C'est besogne de spécialistes confinés dans l'ethnographie religieuse. Ici, pour caractériser les tendances d'ensemble de chaque peuple, il n'est besoin que de quelques mots.

1. Aux extrémités Nord et Sud du continent américain vivent des populations dont l'existence est à la fois très rude et très précaire. Ce sont les Esquimaux ou *Eskimos*, les Innuit (les « Hommes », comme ils s'appellent eux-mêmes), disséminés sous le cercle polaire arctique ou plus au Nord, au long des rivages de « terre ferme » de l'Océan Glacial, dans les îles de l'archipel Parry ou au Grönland ; ce sont les Fuégiens et les autres habitants du groupe insulaire magellanique. De ces témoins actuels (si l'on peut dire) de ce que fut jadis l'humanité primitive, la religion est, ou plutôt semble parfois, réduite à presque rien. Les Esquimaux, que certains savants aventureux ont tenus pour les descendants des hommes quaternaires du Sud de la France, ne dépassent pas le cercle des superstitions fétichistes. Ils croient — du moins ceux d'entre eux qui n'ont pas été convertis au christianisme — aux esprits des éléments, à une vie d'outre-tombe, à la magie. Grande est leur vénération pour les esprits des morts; grande leur crainte pour les sorciers (*angatok*) et leurs sortilèges. Là comme chez les Lapons, les Samoïèdes et les Tchouktchis qui vivent en Eurasie sous les mêmes latitudes, un chamanisme grossier constitue seul, semble-t-il, l'ensemble des croyances « religieuses » — mais l'épithète est-elle bien de mise ici ? — de ces pauvres Hyperboréens.

Plus rudimentaires semblaient, hier encore, les idées religieuses des Fuégiens, c'est-à-dire des indigènes de la Terre de Feu et des îles voisines (Terre des Etats, etc.): Alacaloufs, Onas, Yagans... Des Européens qui avaient longtemps vécu au milieu de leurs pauvres groupes, et qui avaient cherché, en pénétrant dans leur intimité et en gagnant leur confiance, à se rendre compte de leurs croyances, n'étaient arrivés à rien; aussi n'avait-on pas hésité naguère à écrire qu'on n'avait pas reconnu chez eux « la moindre trace d'un sentiment religieux quelconque ». Dans un des plus récents tirages de *Christus* encore, Mgr Alexandre Le Roy résumait ainsi (à la p. 85) les connaissances acquises sur les croyances des Fuégiens : « Les indigènes parlent d'un grand homme noir qui erre à travers les montagnes, qui connaît chaque parole et chaque action, et qui, pour envoyer le bon et le mauvais temps, tient compte de la conduite des hommes. Il défend qu'on mette à mort les petits canards, il déteste les péchés de luxure, et le meurtre, même d'un ennemi. » Rien de plus grossier et de plus terre à terre.

La toute récente communication du R. P. Guillaume Koppers, S. V. D., à la troisième session de la « semaine d'Ethnologie religieuse » en 1922 est venue modifier les idées reçues. Les trois enquêtes instituées en 1919, en 1920 et en 1922 en terre fuégienne par le R. P. M. Gusinde, S. V. D., vice-directeur du Musée ethnologique de Santiago (Chili), et par le R. P. G. Koppers ont en effet été couronnées d'un plein succès. Admis tous deux à cette initiation secrète de la jeunesse, dont l'existence était seule connue jusqu'ici, les deux savants missionnaires ont été depuis lors tenus pour frères par les Yagans, qui ne leur ont plus rien celé de leurs croyances. Ils ont donc appris l'existence d'un Dieu « qui est le même que le Dieu des Chrétiens », leur a-t-on dit d'abord, et qu'ils ont bien trouvé tel par la suite. *Vatauineuva* (tel est son nom) est « l'Etre suprême », le « Dieu éternel », le « Père », le « Très Haut », le « Tout-Puissant »; il « voit tout » et il « sait tout ». Les Yagans ne lui rendent aucun culte extérieur et ne lui font aucun sacrifice, pas même celui des prémices, mais se bornent à lui offrir chacun quelque privation ou mortification individuelle; par contre, ils l'invoquent à l'aide de

formules et de prières variées. Au total, ces Yagans, jusqu'ici réputés sans religion, « professent un monothéisme, non seulement relativement pur, mais encore vivant » (R. P. Koppers, dans les *Etudes*, 20 octobre 1922).

Les Yagans, qui se représentent Vatauineuva comme un esprit (*Köšpik*), et comme l'esprit suprême, connaissent d'autres esprits, dont les uns sont bons et d'autres mauvais. Le plus méchant de ces derniers est *Jeteite* ou *Tanauva*, « c'est-à-dire le plus grand diable de la terre ». Ils croient encore à une certaine immortalité pour l'âme humaine, mais ils ignorent complètement quel en est le sort après la mort; ils avouent ignorer de même, si les bons et les méchants ont le même sort. Ils tiennent toutefois pour certain qu'un méchant ne restera pas impuni.

Pour entrer en relations avec les esprits, et exercer une certaine influence sur eux, ou du moins pour entrer en relation avec les esprits inférieurs (car Vatauineuva demeure toujours étranger aux pratiques superstitieuses des personnages dont il nous reste à dire un mot), les Yagans recourent à des médecins ou « docteurs », à des sorciers. Ceux-ci (et le fait est digne d'attention) doivent être appelés par une véritable vocation intérieure, par des songes, par des visions, à remplir leur rôle, que le R. P. Koppers compare à celui des Prophètes de l'Ancien Testament. Ils ne croient pouvoir exercer une certaine influence, par leurs chants ou par certaines manipulations, que sur les esprits inférieurs. On aurait tort de conclure de là, d'ailleurs, à l'absence de toute croyance superstitieuse chez les Yagans; lors de la naissance et lors de la mort, la crédulité de ces pauvres Fuégiens se manifeste nettement, mais (dit le savant missionnaire) « comme la croyance à un Etre suprême est claire et nette et qu'en toutes circonstances on a recours à lui, le terrain de la superstition est forcément très restreint ».

Il convenait de s'arrêter quelque peu sur le travail très sommaire et cependant très important du R. P. Koppers. Son mémoire constitue, en effet, une véritable révélation. Ne bouleverse-t-il pas toutes les idées communément admises? Ne prouve-t-il pas la parfaite exactitude de cette parole si profonde et toujours si juste de Fustel de Coulanges : « Il n'est rien de plus difficile et de plus rare qu'une observation bien faite »; n'inspire-t-il pas enfin un véritable scepticisme à l'égard de tant d'études incomplètes, dont la connaissance de rites plus ou moins secrets pourrait détruire les hâtives conclusions ?... C'est néanmoins sur des travaux de ce genre, et présentant par suite une bien moindre sécurité que celui du R. P. Koppers, que reposera la suite de notre exposé.

2. Comme les Esquimaux dont il a été question tout à l'heure, et peut-être plus encore qu'eux, les Yagans appartiennent sans aucun doute au groupe des peuples primitifs. Elevons-nous d'un degré dans l'échelle des civilisations américaines ; à quel résultat arrivons-nous ?

Qu'ils vivent sur le littoral de l'Océan Pacifique, dans la longue guirlande d'îles qui borde le continent en Alaska ou en Colombie britannique, qu'ils nomadisent ou qu'ils soient fixés en plein cœur de l'Amérique du Nord, dans les *Prairies* arrosées par les grands fleuves, plus ou moins loin de ces côtes de l'Océan Atlantique où, naguère, les ont rencontrés les navigateurs et les colons européens venus de l'Est, les Peaux Rouges ou Indiens n'ont pas (ou ne semblent pas avoir) d'idées religieuses très développées. Pour autant que nous pouvons le savoir, ils sont, à cet égard, très inférieurs aux Yagans. Ce sont, ou c'étaient (car il faut tenir compte des « nations » disparues depuis quatre siècles, et aussi des tribus converties) essentiellement des fétichistes, à qui tous les phénomènes de la nature, tous les êtres, tous les objets un peu extraordinaires semblaient dignes d'adoration.

Toutefois, ils reconnaissent comme supérieur à tous les autres un Grand Esprit, qui est tantôt celui du Ciel et tantôt celui du Soleil, et qui est le maître suprême de l'Univers entier. Mais, parfois, quelle idée les pauvres gens se font de ce Grand Esprit ! Chez les insulaires de Nootka, dans le groupe de Vancouver, c'est une sorte d'animal légendaire, le *Matlose*, proche parent du monstre sous les traits duquel se le représentent certains Esquimaux de contrées plus septentrionales ; nous voilà loin de Vatauineuva ! Ailleurs, par contre, le Grand Esprit, *Manitoulin* ou *Kitchi-Manitou*, est un être mystérieux qui habite les solitudes, les sommets des montagnes ou bien encore le fond des lacs, et qui manifeste sa présence par de bizarres apparitions. Sans doute certains Indiens s'en font-ils une très haute idée, tels les habitants de la Virginie d'*Ahoné*, le dieu pacifique et bon, créateur du monde et des dieux eux-mêmes ; tels encore les Pawnees, de *Ti-ra-wa* et les Indiens du Massachussetts de ce *Kiethan*, que cite Mgr Le Roy dans le chapitre de *Christus* consacré aux populations de culture primitive (p. 85). D'ordinaire, cependant, c'est de façon moins éthérée que la plupart des Peaux-Rouges se représentent le Grand Esprit, sous des traits intermédiaires entre ceux d'Ahoné et ceux du Matlose; le Grand Lièvre de ces Outaouais ou Algonquins supérieurs dont le vieux coureur des bois Nicolas Perrot a naguère recueilli les traditions, le Messou ou Créateur, que les Montagnais ou Algonquins inférieurs tenaient pour le frère aîné du Grand Lièvre, peut-être aussi ce *Manabozho*, le vent d'ouest, qui est le héros d'un véritable cycle mythique et épique, en partie recueilli par Schoolcraft au tome I de ses *Recherches algiques*, voilà des exemples de cette manière de comprendre le Grand Esprit.

Autour de lui se groupent de très nombreux esprits inférieurs ou manitous, pâles et d'individualité très peu marquée, qui semblent le plus souvent en relation avec les phénomènes naturels. Le Peau-Rouge les révère ou les craint, selon le bien ou le mal qu'il en reçoit et qu'il en attend, « chacun d'eux priant son Dieu dans son cœur comme il l'entend », suivant le mot prêté par Champlain aux sauvages de la Nouvelle France. On fume aussi du tabac en leur honneur, et on leur en fait des sacrifices ; on leur offre même des sacrifices humains, à la suite desquels on va parfois jusqu'à pratiquer un hideux cannibalisme, plus ou moins commun à tous les membres d'une tribu. Parfois aussi, des danses, des chants, des cérémonies rituelles longues et compliquées ont lieu à des dates déterminées.

Il y aurait beaucoup à dire sur les croyances des Peaux-Rouges à l'immortalité de l'âme (que d'ailleurs ils ne conçoivent pas comme séparée d'un corps) et sur le rôle joué dans leurs tribus par les devins, jongleurs ou sorciers. Ce sont ces derniers, par exemple, qui interprètent les songes des autres membres de la tribu à laquelle ils appartiennent, qui sont appelés en cas de maladie et se livrent à toutes sortes de singulières pratiques ou simagrées pour chasser le principe de la maladie du corps du patient. Mieux vaut signaler ici, d'un mot, le grand développement des mythes chez les Indiens de l'Amérique septentrionale, et noter l'intérêt que présentent leurs cosmogonies aussi curieuses que variées. Mieux vaut surtout indiquer que, beaucoup plus que le Grand Esprit, le *totem* de la tribu, du clan auquel ils ap-

partiennent retient les hommages des Peaux-Rouges. C'est au totem, autrement dit au fétiche particulier de cette même tribu, que va véritablement le culte du groupe, un culte dans lequel se trouvent confondus, selon toute vraisemblance, celui de l'être ou de l'objet choisi pour totem et le souvenir du fondateur de la tribu ou du clan, de celui qui portait le nom du totem et dont l'esprit demeure le génie protecteur de ses descendants. On sait quelle importance exagérée certains savants ont attribuée au totem; on sait aussi combien plus de prudence et de réserve montrent à son sujet les ethnologues religieux d'aujourd'hui. Sans prétendre déterminer ici la limite dans laquelle il convient de se tenir à cet égard (ce serait sortir du cadre de cet article), constatons que le caractère religieux du totem se trouve marqué dans une foule de circonstances de la vie de l'individu et du groupe dont il fait partie: par des prohibitions ou *tabous* de toute nature, par des cérémonies, des chants, des danses, des gestes particuliers, souvent même par le port d'un insigne distinctif. Constatons aussi que le ritualisme (on l'a indiqué très justement) est surtout remarquable chez les tribus du Canada et de l'Alaska méridional établies au long de la côte du Pacifique. Là plus jalousement « peut-être que partout ailleurs » (*perhaps more than elsewhere*), le clan garde ses rites particuliers. Seul il exécute des cérémonies fondées sur eux, dans lesquelles il rend hommage aux ancêtres surnaturels du clan; seul, il célèbre des cérémonies rituelles, qui ne sont guère autre chose que des représentations dramatiques. Les vrais héros de ces pièces y sont personnifiés par des monstres à forme animale, des masques dont remuent les yeux, les oreilles et la gueule.

Retrouve-t-on exactement les mêmes traits dans le continent américain du Sud ? Il ne le semble pas. Sans doute les tribus sauvages de cette partie du Nouveau Monde sont beaucoup moins connues que celles du Nord; tout récemment encore, Clark Wissler, l'auteur de *The American Indian* (paru à New-York en 1917-8) devait avouer qu'au point de vue religieux, sur bien des parties de l'Amérique du Sud, nous sommes fort mal renseignés (*we have but meager information*, p. 182). Néanmoins, force est de constater que tout au moins certaines tribus sud-américaines n'ont jamais eu de croyances ni de préoccupations religieuses très élevées. A un missionnaire qui lui montrait la beauté du ciel et qui lui demandait quel était l'auteur de ces merveilles, quelles étaient à ce sujet les croyances de ses ancêtres, voici ce que, dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, répondait un cacique abipone du Gran Chaco: « Nos ancêtres ne regardaient jamais que la terre pour y chercher l'eau et les pâturages dont leurs chevaux avaient besoin. Du ciel et de ce qui s'y passe, de celui qui crée et régit les astres, ils ne se souciaient en aucune façon. » (Dobrizhoffer : *Historia de Abiponibus*, II, 71.) Même ignorance chez les Indiens contemporains du Chaco qu'Erland Nordenskjöld a récemment étudiés, les Ashluslays et les Chorotis; « l'idée d'un grand Dieu tout-puissant leur est inconnue ». (*La vie des Indiens dans le Chaco*, trad. Beuchat, p. 96 du tir. à part) De même, la conception d'un grand Dieu Tout-Puissant est étrangère à la religion des Chanés. (Id., *ibid.*, p. 229) Ce que l'on constate d'ordinaire dans l'Amérique du Sud, c'est un fétichisme aussi bas, sinon même moins élevé encore que celui des Indiens du Nord, des pratiques superstitieuses et rituelles très étroites, l'interdiction pour les femmes, sous peine de la mort, d'assister aux cérémonies religieuses ou même d'en voir certains accessoires, le port des masques dans ces mêmes cérémonies, un mélange de prières, de chants et de danses parfois très compliquées, l'usage de la couvade, etc. On sait ce qu'est cette dernière coutume, si répandue et si singulière : aussitôt après son accouchement, la femme se lève, se lave, puis vaque à ses occupations ordinaires, tandis que l'homme se couche et, pendant un laps de temps plus ou moins long, — une lune chez les Roucouyennes du Yari, dans la Guyane brésilienne (Dr Crevaux, *in Bull. soc. Géogr.*, mai 1880, p. 356-357), — s'abstient de tout travail; s'il ne le faisait pas, il arriverait malheur au nouveau-né!... Notons aussi le rôle du sorcier ou de la sorcière, du féticheur si l'on préfère.

Nombre de ces traits se retrouvent dans les différentes pratiques superstitieuses qui accompagnent la préparation du poison (*curare* ou *ourali* des Indiens de la Guyane) dont les indigènes du bassin de l'Amazone se servent pour empoisonner leurs flèches. Croyance à la présence d'un esprit ou démon (*supai* chez les Canelos du Bobanaza) dans chacune des plantes utilisées pour la préparation du poison (de là le nom de *supai hambi* : médecine démoniaque, donné à celui-ci); interdiction à toute jeune fille, à toute femme et plus encore à toute femme enceinte, d'approcher du rancho dans lequel sont réunis les matériaux nécessaires à la préparation du poison et de celui dans lequel s'effectue cette préparation elle-même; obligation pour les deux préparateurs, — des hommes d'âge ayant quelque connaissance des secrets du monde des esprits — de ne se servir que de vases absolument neufs, de ne procéder à la cuisson que la nuit, de n'utiliser pour la cuisson qu'un bois déterminé (celui du palmier), d'observer le jeûne et la continence, de ne consommer que certains aliments déterminés, de ne prononcer que les paroles strictement nécessaires, et seulement à voix basse, de chanter les conjurations des dieux des plantes vénéneuses, etc., que de traits remarquables ! Encore ne les citons-nous pas tous, et sans doute ne les connaissons-nous qu'incomplètement... Or, pour un épisode de la vie de ces Indiens qui a été à peu près étudié, combien d'autres dont nous ne savons rien, ou presque rien !

Reconnaissons donc franchement la nécessité de poursuivre activement, sur les croyances des peuples sauvages de l'Amérique du Sud, une enquête systématique, sans laquelle on se trouve dans l'incapacité de formuler sur le sujet des conclusions reposant sur une base solide.

Peut-être, le jour où cette enquête sera assez avancée y trouvera-t-on certains éléments capables de jeter quelque lumière sur la religion de ces Arawaks des Antilles, les Taïnos, sur lesquels Ramon Pane et Pierre Martyr d'Anghiera nous ont laissé de trop rares renseignements. Au témoignage de l'« abbé de la Jamaïque », les dieux majeurs (entre autres celui du Ciel) n'étaient pas représentés par des images, tandis que d'autres, moins élevés, l'étaient par des idoles de pierre, tout au moins la déesse Guabancex, qui détermine les tempêtes et fait mouvoir le vent et l'eau; quant aux génies protecteurs individuels, aux *zémis*, de petites statuettes de bois, de pierre, voire même de coton les figuraient. Ces quelques indications, si sommaires soient-elles, suffisent à montrer le caractère fétichiste de la religion des Taïnos, et ce que l'on sait de leurs sorciers, devins ou médecins, les *bohutis* ou *butu-itihus*, ce que l'on sait aussi de leurs cérémonies religieuses, tout confirme ce caractère.

3. N'a-t-il pas existé toutefois, sur le continent américain, des populations ayant une religion plus élevée? A côté de farouches sauvages, on y trouve des groupes d'une civilisation plus raffinée, marquant un progrès indéniable sur celles dont il vient d'être

question. Que peut-on dire de leurs croyances religieuses?

Fort peu de chose, malheureusement, du moins pour les Diaguites de l'Amérique du Sud. Ces Indiens vivaient au temps de la conquête espagnole dans cette partie de la région montagneuse du territoire argentin actuel qui s'étend de la vallée de Lerma jusque sur les cantons septentrionaux de la province de Mendoza. On sait qu'ils comptaient nombre de tribus, parmi lesquelles se trouvait celle des Calchaquis, sous le nom desquels on désigne souvent l'ensemble du peuple diaguite; on sait aussi, grâce aux témoignages que constituent les ruines de leurs anciennes cités — telles Quilmés et Tastil, — quelles différences considérables existaient entre leur civilisation matérielle et celle des Indiens dont il a été question plus haut. Malheureusement, les pierres ne disent pas tout; elles ne peuvent pas suppléer au mutisme des textes écrits, lorsque ceux-ci gardent le silence, et tel est le cas dans l'espèce. Les auteurs espagnols du XVII[e] siècle ne nous ont pas renseignés avec précision sur la religion des Diaguites. L'archéologie, ce précieux complément des documents écrits, ne saurait, à elle seule, combler cette lacune. Aussi, malgré tous les travaux des savants argentins et ceux d'Eric Boman, le spécialiste de la mission française Sénéchal de Lagrange, et de Créqui-Montfort, — est-on réduit à une ignorance à peu près complète sur ce sujet. On sait simplement, par N. del Techo, que les Diaguites du Tucuman avaient pour dieu principal le soleil et qu'ils lui rendaient un culte, comme aussi au tonnerre, aux éclairs et à des arbres ornés de plumes. Leurs prêtres, qui habitaient des lieux secrets et qui s'entretenaient avec les esprits, offraient au soleil des sacrifices au milieu de fêtes orgiaques. Les sorciers étaient très redoutés, et c'est à leurs maléfices qu'on attribuait toujours le décès des vivants. Aucune notion de peines ni de récompenses dans l'au-delà, semble-t-il; les morts étaient convertis en étoiles, croyaient les Diaguites, et en étoiles d'autant plus brillantes que leur situation avait été plus haute; quant aux cadavres, ils recevaient des modes de sépulture très variés, au témoignage de l'archéologie. Parmi les modes d'ensevelissement, il convient de faire une place à part aux urnes funéraires; ce genre de sépulture paraît (on ne sait pourquoi) avoir été usité surtout pour les enfants et être exclusif au pays diaguite ou calchaqui.

Très grande, on le voit, est notre ignorance des croyances religieuses des Diaguites; si nous ne connaissons pas mieux (et peut-être même moins encore) par les textes, celles des Cliff-Dwellers ou constructeurs des « maisons des falaises » du Sud-Ouest des Etats-Unis, nous avons par contre la bonne fortune de pouvoir les étudier telles qu'elles subsistent encore aujourd'hui chez les Indiens Pueblos. On admet communément, en effet, que les Pueblos actuels sont les descendants des anciens Cliff-Dwellers. A une époque antérieure à l'arrivée des Espagnols dans la contrée, ceux-ci ont commencé par creuser des habitations troglodytiques et par construire des « maisons des falaises » (ou *cliff-dwellings*) avant d'en arriver peu à peu à se grouper dans les grands villages ou *pueblos* d'où ils tirent leur nom actuel. La religion des Indiens contemporains du Sud-Ouest des Etats-Unis (Zuñis, Hopis, Tanos), tout empreinte d'archaïsme, toute pleine de rites traditionnels, doit donc — estime-t-on — se rapprocher beaucoup de celle des Cliff-Dwellers; en cherchant à la bien connaître, on a des chances sérieuses de ne pas étudier seulement celle des Indiens Pueblos actuels. Ainsi s'explique le soin avec lequel les spécialistes du Bureau ethnologique des Etats-Unis assistent aux grandes fêtes religieuses de telle ou telle tribu du groupe — fort peu homogène d'ailleurs au double point de vue ethnique et linguistique, — en décrivant et en photographiant ou cinématographiant les différents épisodes, en enregistrant les chants au phonographe, etc.

Les résultats obtenus ont été intéressants à plus d'un titre. On a constaté chez les Zuñis du Nouveau Mexique la croyance en un Dieu qui a créé toutes choses en se concevant lui-même hors de l'espace, *Awona Vilona*, l'auteur et le père de tous. Chez les Comanches, que de Quatrefages classe parmi les représentants de la famille puébléenne, on garde aussi le souvenir du « Père ». D'après Ten Kate, un de ces spécialistes dont il a été question tout à l'heure, c'est le Père que les femmes comanches soupçonnées d'infidélité conjugale invoquent en se déclarant innocentes; c'est lui qui punit la parjure d'une mort terrible ou d'une affreuse maladie. Toutefois, chez ces excellents cultivateurs que, n'en déplaise à Chantepie de la Saussaye (p. 22 de la trad. franç.), sont les Indiens Pueblos, la notion du « Père » est assez vague; le soleil a pris dans bien des cas la place d'*Awona Vilona* et est devenu, lui dont la chaleur fait fructifier les plantes, le créateur de toutes choses; et, à côté de lui, que d'autres divinités ! La déesse de la sécheresse, la déesse araignée, le serpent à cornes, le tonnerre et les quatre coins du monde, entre autres. Naturellement, l'absence de la pluie est une des principales préoccupations de ces agriculteurs; telles cérémonies compliquées naguère pratiquées dans des souterrains, telles danses longues et minutieusement réglées, aux figures multiples, sont destinés à appeler la venue d'ondées bienfaisantes sur leurs terres desséchées; telle la danse du serpent chez les Hopis de l'Arizona. On trouve aussi chez ces Indiens la cérémonie de la course à pied et celle du feu nouveau.

Ils ont des prêtres, et parfois même de véritables et nombreux groupes de prêtres, dont chacun possède son, ou ses rituels particuliers. Tel est le cas pour les Hopis, qui semblent à M. Clark Wissler les plus typiques des Indiens Pueblos (*the Hopi, who seem to be typical*); chez eux, tel groupe s'occupe des observations astronomiques et de l'établissement du calendrier, tel autre de la « Danse du serpent », etc. « L'aspect des nuages, la pluie, le piquage du maïs, bref tout le cycle de la vie quotidienne est accompagné de cérémonies rituelles, dont chaque groupe de prêtres accomplit les siennes propres au temps prescrit. » Cérémonies essentiellement magiques, bien entendu, mais où il est possible de constater la présence de bon nombre de connaissances pratiques (soin de la graine, époque et endroit où planter, etc.).

Notons encore que les Indiens Pueblos (ou du moins les Comanches) croient à une autre vie, pour les animaux comme pour les hommes, et qu'ils se figurent le Paradis comme un lieu de réunion où ils passeront le temps à danser avec une foule de leurs contribules.

Il faut conclure. Rien, au total, dans les croyances des Indiens Pueblos, ne les distingue profondément de celles des autres Peaux-Rouges. Chez toutes les populations sauvages du Nouveau Monde, c'est, au fond, d'une même nature de croyances que l'on doit constater l'existence.

III. Les religions des Populations civilisées. — Sans prétendre instituer un véritable et étroit parallèle entre les deux continents américains du Nord et du Sud (ce serait bien peu scientifique), on peut dire que, au point de vue matériel à tout le moins, Cliff-Dwellers et Diaguites constituent la transition entre

les groupes des plaines plus ou moins circumpolaires, des prairies, des selvas et des pampas, et les populations civilisées des Hauts-Plateaux du Mexique et des Andes. C'est de ces sociétés beaucoup plus développées, mais aujourd'hui disparues depuis longtemps, et sans retour, qu'il faut maintenant esquisser la, ou plutôt les religions.

Entreprise difficile, car on ne connaît pas *directement* ces religions. Pas de documentation écrite émanant des indigènes eux-mêmes; tout a été détruit durant les guerres ou au lendemain de la conquête espagnole. Seule la documentation archéologique, très incomplète et parfois fort mal comprise à la suite d'hypothèses aventureuses, met en présence des œuvres mêmes des peuples disparus. Quant à la documentation livresque dont on dispose, on ne doit l'utiliser qu'avec précaution. De qui émane-t-elle, en effet? soit des conquérants eux-mêmes, soit d'indigènes convertis au christianisme et amenés par suite à déformer, de la façon la plus inconsciente, la tradition qu'ils rapportent et qu'ils croient très exactement exposer. Grâce à ces documents écrits, grâce aussi aux documents archéologiques de toute nature qui en ont été rapprochés, on peut néanmoins se faire quelque idée des différentes religions des anciens peuples civilisés du Nouveau Monde et en dégager plus ou moins les grands traits. Voilà ce qu'il nous reste maintenant à essayer de montrer.

1. Les Aztèques. — Des peuples civilisés qui ont vécu sur les hauts-plateaux plus ou moins parsemés de lacs dont la géographie constate l'existence dans la partie ouest des régions intertropicales du Nouveau Monde, les plus septentrionaux ont occupé l'Anahuac ou plateau du Mexique. A la suite de migrations dont on ne saurait indiquer ici ni le point de départ ni les vicissitudes les plus vraisemblables, les Nahuas sont arrivés aux alentours des lacs ou lagunes dont la plus importante est celle de Mexico; ils y ont peut-être assis leur domination sur des populations indigènes primitives — les Otomis, — très différentes d'eux-mêmes et par l'aspect physique et par le langage et aussi (à les en croire, eux, les vainqueurs) par l'intelligence. Ils y ont ou ils y auraient fondé successivement plusieurs empires: celui des Toltèques, celui des Chichimèques et enfin celui des Aztèques, le plus célèbre et le dernier, détruit par Fernan Cortez dans les circontances que chacun sait, entre 1519 et 1521.

Combien avancée était, au point de vue matériel, la civilisation des Mexicains, les récits du grand conquistador ou de son compagnon Bernal Diaz del Castillo, ou bien encore des moines espagnols Sahagun et Torquemada ne sont pas les seuls qui l'attestent; des témoins muets, et cependant très éloquents, des documents archéologiques de toutes sortes: temples, palais, tombeaux, sculptures, etc., en fournissent des preuves multiples. Citons aussi ces curieuses peintures hiéroglyphiques, dont la plupart ont aujourd'hui disparu, anéanties systématiquement par les premiers missionnaires ou détruites par des causes accidentelles, et dont la clef est maintenant perdue. On publie en fac-similé les survivants de ces précieux *codex*, on les étudie avec soin et méthode; on n'est cependant arrivé, très péniblement, à en déchiffrer que quelques caractères. Que ne donnerait-on pas pour en savoir autant que l'historien Fernando de Alva Ixtlilxochitl, ce descendant des rois de Texcoco, qui, à fin du xvi[e] siècle, arrivait encore (avec peine, il est vrai, et en s'aidant d'autres documents) à les comprendre et en a tiré son précieux ouvrage sur les Chichimèques! Mais les Américanistes n'en sont pas arrivés là, et force leur est de n'utiliser encore que très incomplètement les pictographies mexicaines publiées naguère par lord Kingsborough de façon très imparfaite dans ses *Antiquities of Mexico* (Londres, 1831, 5 vol. in-folio) et reproduites de nos jours aux frais du Duc de Loubat avec une minutieuse fidélité. On est en droit d'espérer que, grâce à un déchiffrement moins incomplet de ces *Codex* et à la publication des manuscrits encore à présent inédits, l'avenir fera progresser sur nombre de points notre connaissance de la religion aztèque; quant aux grandes lignes, elles semblent dès maintenant fixées, et c'est de celles-ci seulement qu'il convient de s'occuper ici.

Des Aztèques agriculteurs et guerriers tout à la fois, lors de la ruine de leur empire, le nombre des divinités était très considérable. Leur coutume était en effet, après chacune des guerres dont ils sortaient victorieux, de ramener captifs dans leur capitale les dieux des peuples vaincus, et de les y enfermer dans des temples spéciaux. Ainsi, pensaient-ils, ces dieux devenaient incapables de protéger leurs anciens adorateurs; ainsi, en fait, introduisaient-ils bien plutôt dans leur propre religion des cultes ou du moins certains rites nouveaux. Ainsi, d'autre part, accroissaient-ils et compliquaient-ils leur panthéon de la façon la plus considérable et comme à plaisir. Il y avait là un danger que les prêtres mexicains comprirent sans doute très vite; leur peuple était vraiment organisé, hiérarchisé, encore qu'il le fût moins qu'on l'a cru pendant longtemps; à l'instar de celui-ci, ils organisèrent, ils hiérarchisèrent fortement la foule de leurs dieux.

En tête venaient trois grandes divinités, qui toutes, au moment de l'arrivée des Espagnols, sinon bien auparavant, étaient très sanguinaires et exigeaient des sacrifices humains. Huitzilopochtli (le Colibri du Sud), Tetzcatlipoca (le miroir fumant) et Quetzalcoat (le serpent ailé), voilà les noms et aussi les symboles de ces divinités. Le premier était le dieu de la guerre; il avait — à en croire des traditions de basse époque — conduit lui-même les Aztèques depuis Aztlan jusqu'à Mexico. Le second, au double aspect agricole et guerrier, symbolisait, dit-on, ce soleil d'été qui exerce une action féconde et destructrice à la fois, qui chauffe et qui dessèche la terre, qui fait lever et qui brûle les moissons. Le troisième enfin, Quetzalcoatl, était le dieu du vent et l'inventeur de tous les arts. Ce n'est pas seulement sous la forme d'un colibri, d'un miroir, d'un serpent ailé que les Aztèques représentaient ces trois grands dieux; ils leur donnaient aussi nombre d'autres attributs, voire même une figure humaine, et leurs temples en contenaient des statues en pierre, dont nous avons conservé d'assez nombreux, mais encore trop rares spécimens. Les pictographies dont il a été question plus haut nous en ont transmis par ailleurs des représentations très curieuses et très variées.

Au-dessous de ces trois dieux primordiaux, les Aztèques vénéraient une foule de dieux de la Nature; Tlaloc, le dieu de la pluie, des montagnes et des mers; Cihuateotl ou Centeotl, la déesse de la terre; et Tonatiuh, le soleil, et Meztli, la lune; et Mictlantecuhtli et Mictlancihuatl, les chefs du *Mictlan*, du monde infernal, en sont les principaux et les plus représentatifs à la fois. Puis, après ces divinités secondaires, c'en étaient d'autres moins importantes encore, dont celles-ci personnifiaient les produits de la terre, et surtout le maïs, qui constituait la base de l'alimentation des Aztèques, et celles-là les diverses périodes de la maturation des plantes, alors que telles autres étaient de véritables patrons pour certaines catégories de citoyens (les marchands, par exemple) ou présidaient à tels ou tels actes de la vie. Enfin venaient de nouvelles divinités, aux attribu-

tions diverses et changeantes, aux individualités mal définies, au-dessous desquelles, peut-être, se plaçaient encore des divinités domestiques, et les singuliers Tepictoton, et ces curieuses divinités astrologiques, les « seigneurs de la nuit » (Yohual tecuhtin) qui régissaient les destinées des hommes, et qui changeaient avec les jours.

Ce trop sommaire aperçu du panthéon mexicain suffit à montrer que, pour les habitants de l'Anahuac, le monde entier était peuplé de divinités. De celles-ci, les plus importantes avaient presque toutes, sinon toutes, diverses formes et divers noms. Toutes étaient réparties entre les différentes subdivisions du monde, suivant les sept points de l'espace, mais elles n'y occupaient pas une place absolument fixe. De plus, certaines formes d'une divinité déterminée pouvaient, dans un même groupement, occuper des places différentes de celle du dieu principal même auquel elles se rattachaient. Comment expliquer ces variations, et aussi celles d'un même dieu dans les différents quartiers de l'espace? Ce n'est pas ici le lieu de le rechercher, et peut-être, d'ailleurs, n'en trouvera-t-on jamais les vrais motifs; ne tentons pas davantage de dégager les traits primitifs du panthéon mexicain (car ce serait trop hypothétique) ni d'indiquer la place ordinaire des principaux dieux dans les quartiers de l'espace. Mieux vaut noter ici — ce que l'on a déjà pu remarquer plus haut — que nombre de dieux mexicains portent des noms d'animaux, et aussi que parmi eux, beaucoup sont doubles et constituent un couple dont une des parties est du sexe masculin et l'autre le plus souvent du sexe féminin : tels Tlaloc, le dieu de la pluie et des sources, et sa sœur ou femme Chalchiultlicue, « celle aux vêtements d'émeraude », une déesse de l'eau courante et des sources; tels encore Mictlantecuhtli, « le chef du monde souterrain » et Mictlancihuatl, « la femme du monde souterrain », Centeotl et son frère Camaxtli, le dieu du Nord, et tant d'autres. Retenons aussi le caractère sanglant du culte de ces divinités, non pas seulement du culte de Huitzilopochtli, le dieu de la guerre, mais aussi des autres grands dieux, et même de divinités tout à fait inférieures, telles ces Tepictoton, à qui on sacrifiait des enfants à la mamelle. Chacun sait qu'il en était de même pour un des dieux les plus éminents du panthéon mexicain, pour Tlaloc; dans des hauts-lieux tels que le petit plateau de Tenenepanco, sur les pentes septentrionales du Popocatepetl, Désiré Charnay a retrouvé naguère un véritable cimetière d'enfants immolés à l'*abondador de la tierra*. Parfois, pour finir de façon moins tragique, le sacrifice n'en était pas moins un sacrifice douloureux; on se piquait les jambes avec des épines de maguey, ou bien encore on se faisait des scarifications aux bras. Mais voici un acte bien plus pénible. « S'ils voulaient se saigner de la langue, écrit Sahagun (trad. Jourdanet, p. 185), ils se la traversaient avec la pointe d'un petit couteau, et ils faisaient ensuite passer par le trou des pailles de graminées dont le nombre était en rapport avec le degré de dévotion de chacun. Certaines personnes les attachaient les unes à la file des autres et tiraient ensuite dessus, comme on fait d'une corde, pour les faire défiler par l'ouverture de la langue. » Un curieux bas-relief découvert par Désiré Charnay dans les ruines de la « ville Lorillard » (Lorillard City) au pays des Lacandons, illustre ce passage du moine franciscain et montre que la pratique décrite ici par lui n'était pas usitée que chez les Aztèques. Pour se purifier, ceux-ci se tiraient du sang de diverses parties du corps, en particulier des oreilles. Ainsi se vérifie l'exactitude de cette autre phrase dans laquelle le même auteur écrit que les Mexicains « répandaient le sang *nuit et jour* » dans leurs temples.

Ce sont là les plus connus, parce que les plus affreux, des rites de la religion des Aztèques, chez qui, tous les actes de la vie étant plus ou moins religieux, on peut signaler l'accomplissement d'innombrables cérémonies, de toute nature et de toutes espèces. Il en est de très simples et d'inoffensives, telles le chant d'hymnes dont Sahagun nous a conservé le texte, des danses, l'offrande de l'encens, la présentation de fleurs et de fruits à telle ou telle divinité. D'autres sont des sacrifices d'animaux, et d'autres des actes de la pire barbarie: les sacrifices humains dont il vient d'être question, et les repas sacrés dans lesquels les prêtres mangeaient de la chair des victimes humaines précédemment immolées aux dieux.

Ces abominables sacrifices se célébraient (on l'a déjà dit) sur des hauts lieux dont les textes signalent quelques-uns, dont les fouilles archéologiques ont révélé certains autres, et dans des temples, en particulier dans ce grand temple de Mexico, dont plusieurs pictographies mexicaines ou de vieux plans espagnols donnent de curieuses, mais trop schématiques représentations. Ces temples, dont les autels étaient érigés au sommet de buttes naturelles ou artificielles (*téocallis*), contenaient différentes chapelles renfermant les statues en pierre des dieux aztèques; on y voyait aussi, exposées dans des édicules particuliers (*tzompantlis*), les têtes des malheureuses victimes sacrifiées aux farouches divinités aztèques. Des fêtes très nombreuses étaient célébrées, soit à date fixe, soit à des époques variables déterminées dans le calendrier mexicain : fêtes d'inauguration, fêtes de dédicace, fêtes en l'honneur de tel ou tel dieu. L'acte principal en était, sous différentes formes, le sacrifice de victimes humaines : femmes, hommes, prisonniers de guerre, jeunes enfants ou même adolescents désignés un an à l'avance. D'ordinaire, la victime une fois étendue sur la pierre du sacrifice, le prêtre lui ouvrait la poitrine d'un seul coup de son couteau de silex et lui arrachait le cœur, qu'il plaçait dans la « coupe des aigles » et présentait, palpitant encore, à la divinité. Puis le corps était précipité en bas des degrés, et, le soir, découpé et mangé dans un repas rituel. Parfois aussi, la forme du sacrifice était autre; le prisonnier ennemi, attaché par la jambe à la pierre du sacrifice, combattait jusqu'à la mort contre des guerriers mexicains; c'était alors le *sacrificio gladiatorio* dont parlent les auteurs espagnols.

Ceux qui présidaient à ces sanglants sacrifices, qui veillaient à l'accomplissement de tous les rites, comme aussi à la détermination de la succession des fêtes du calendrier et à la réglementation des cérémonies qui devaient s'y faire, « afin qu'il n'y eût d'altération dans aucune d'elles », autrement dit ceux qui établissaient ces deux calendriers, le « livre des jours » ou *tonalamatl* et le « compte des jours » ou *tonalpohualli*, c'était les prêtres. Ils étaient, comme le dit très bien Sahagun, « chargés du service des dieux », dont ils étaient les ministres et constituaient une caste très fortement hiérarchisée, celle des *papas* des anciens auteurs espagnols, dont le « Mexicain maître des dieux » (*mexicatl teohuatzin*) était le chef suprême, le souverain pontife. Ces prêtres, ou du moins certains d'entre eux, écoutaient une sorte de confession auriculaire que les fidèles leur faisaient une fois dans leur vie; ils leur imposaient des pénitences et leur remettaient leurs fautes. Sahagun a conservé, au ch. VII de son livre VI, la très longue formule d'absolution dont faisait usage

le prêtre (le *satrape*, suivant l'expression du vieux chroniqueur) à la fin de cette confession. Cette formule débutait par une prière à Tetzcatlipoca : « O notre très bon Seigneur, appui et faveur de tous, vous venez d'entendre la confession de ce pauvre pécheur, par laquelle il a fait l'aveu, en votre présence, de ses pourritures et de ses mauvaises odeurs !... Puisque vous êtes un Seigneur très miséricordieux, qu'il vous plaise lui pardonner et lui rendre sa blancheur. Accordez-lui Seigneur, l'indulgence et la rémission de tous ses péchés, par cette divine intervention qui coule du ciel comme de l'eau claire avec le pouvoir de purifier, et au moyen de laquelle Votre Majesté fait disparaître les taches et souillures que les péchés causent à l'âme. Faites, Seigneur, qu'il s'en aille en paix et ordonnez ce qu'il doit faire. Qu'il se livre à la pénitence et pleure ses péchés, et quant à vous, Seigneur, donnez-lui les inspirations dont il a besoin pour bien vivre. » Puis le prêtre s'adressait au pénitent, l'admonestait, l'invitait à se faire « un cœur nouveau et une autre manière de vivre » et lui indiquait sa pénitence. Ensuite il le congédiait par ces mots : « Va en paix et prie le Seigneur de t'aider à accomplir ce que tu es obligé de faire, car il est le protecteur de tous. »

En marge de cette caste pontificale, assez nombreuse, et qu'aidaient dans les menues besognes matérielles des filles vouées dès leur plus jeune âge par leur mère, par dévotion, au service des temples, on trouvait parmi les Aztèques des gens qui pratiquaient la magie, des devins, des sorciers, des nécromanciens. Bien entendu, on ne sait pas grand'chose de leurs pratiques. Du moins convenait-il de signaler ici l'existence de ces magiciens, comme aussi de dire que les indigènes de l'Anahuac croyaient que les âmes des défunts allaient, après la mort, « à trois points différents » : celles-ci dans l'enfer, celles-là dans le Paradis terrestre (*Tlalocan*) et enfin d'autres « dans le ciel où vit le soleil ».

2. Les autres populations mexicaines. — Cet aperçu très général de la religion des Aztèques ne vaut pas seulement pour les derniers conquérants de l'Anahuac ; il vaut aussi pour ceux qui habitaient le plateau lors de leur venue et pour les Mixtéco-Zapotèques de l'Oajaca, pour les Totonaques et les Huaxtèques de la Vera-Cruz et du Tabasco, autrement dit pour les populations qui ont vécu dans les plaines plus ou moins larges situées auprès de l'Anahuac, dans les *tierras calientes* et *templadas* plus ou moins proches de l'Océan Pacifique ou du Golfe de Mexique. Dans l'ensemble, en effet, ce sont mêmes dieux, mêmes croyances, mêmes rites, bref même religion. Quoi de plus naturel, puisque, comme on l'a vu plus haut, les Aztèques avaient introduit dans leur propre panthéon les divinités des peuples vaincus par eux ? Tel fut le cas pour Tlaloc, la vieille divinité des Otomis, et pour Camaxtli, le seigneur des hordes chichimèques qui précédèrent les Aztèques sur le plateau d'Anahuac.

Il convient néanmoins de noter ici quelques traits nouveaux et dignes d'être retenus.

A. La cosmogonie des Aztèques représentait les dieux comme s'étant, à une époque dont nul d'entre les humains n'avaient l'idée, réunis à Teotihuacan et s'y étant demandé : « Qui doit gouverner et diriger le monde? » Pour eux, les dieux existent dès l'origine, par conséquent ; mais « il n'y a point de récit clair et véridique sur l'origine des dieux », écrit Sahagun, qui ajoute : « On ne sait même rien à ce sujet » (L. III, ch. 1; p. 201 de la trad. Jourdanet). Au contraire, les Nahuas primitifs croyaient en un dieu unique, créateur de toutes choses, *Ometecuhtli*, qui habitait le lieu le plus élevé de tous les cieux, dans le ciel appelé *Omeyocan*. Ce dieu unique tira de lui-même l'émanation divine qu'est le Soleil, *Tonacatecuhtli*, « le seigneur qui nourrit », et celui-ci, de son mariage avec la Terre, *Tonacacihuatl*, « la dame qui nourrit », eut deux enfants, Quetzalcoatl et Tezcatlipoca. Pour donner aux dieux une demeure, il créa plusieurs cieux, dans la gradation desquels les dieux trouvèrent tous à se loger. Plus ou moins modifiée, cette croyance au dieu unique persistait encore à l'époque de la conquête espagnole chez les Chichimèques de l'Anahuac; « ils croyaient, au témoignage de Sahagun (p. 344 de la trad. franç.), en un dieu invisible non représenté par une image, appelé *Yoalli ehecatl*, ce qui veut dire dieu invisible et impalpable, bienfaisant, protecteur et tout-puissant, par la vertu duquel tout le monde vit, et qui, par son seul savoir, régit volontairement toutes choses ». Sans doute, par leur intermédiaire, s'était-elle infiltrée dans la religion des Aztèques. Les prêtres de ces derniers, dans certaine prière dont il a été question plus haut, qui est en quelque sorte une absolution des fautes commises, parlent d'un « dieu protecteur de tous, invisible, incorporel et unique,... invisible et impalpable », qu'ils ont confondu avec Tezcatlipoca, mais qui était sans doute à l'origine le Yoalli ehecatl des Chichimèques et l'Ometecuhtli des Nahuas primitifs.

A en croire Ixtlilxochitl, qui prétend en descendre, le roi chichimèque de Texcoco, Nezahualcoyotl (1426-1470) aurait érigé dans sa capitale un téocalli au dieu invisible du monde. Là, aucune image ne représentait la divinité; là, pas de sacrifices sanglants. Mais l'historien des Chichimèques n'a-t-il pas embelli à plaisir la figure de son prétendu aïeul ? N'en a-t-il pas fait un personnage quelque peu légendaire ? une sorte de réformateur religieux, bien plutôt que le véridique souverain d'une partie de l'Anahuac? On est vraiment en droit de se le demander aujourd'hui.

B. Comme les populations de toutes les autres parties septentrionales, sinon méridionales, du Nouveau Monde, les habitants des différentes régions du Mexique ont de très bonne heure pratiqué un culte totémique. De ce culte totémique, qui avait peu à peu disparu (si bien qu'on ne constate plus, à l'époque cortésienne, de rites honorant de manière quelconque l'animal auquel un clan se tenait pour apparenté), on pouvait toutefois relever encore quelques survivances, en particulier les noms d'animaux conservés par nombre de divinités. Même actuellement, il est possible de constater dans beaucoup d endroits du Mexique (à Tlaxcala, par exemple) la croyance à une protection particulière, exercée par un animal ou par un objet naturel quelconque sur un individu déterminé; c'est là une nouvelle trace de survivance du totémisme ancien.

C. En faisant de certains dieux des peuples habitant le plateau de l'Anahuac leurs propres divinités, les Aztèques en ont complètement changé le caractère. La cruauté, la soif du sang humain, le plaisir causé par les souffrances des victimes qui leur étaient sacrifiées, voilà les traits nouveaux qui différencient les dieux aztèques des divinités nahuas primitives. Celles-ci semblent s'être d'abord contentées pour la plupart d'offrandes de fleurs et de fruits ; l'immolation de cailles ou d'autres animaux était réservée à quelques dieux particuliers, entre autres au seigneur de la guerre des Tecpanèques du Michoacan, *Tzintzuni*, le dieu colibri, à l'image faite de plumes de colibris. C'est de ce Tzintzuni que les Aztèques firent, en lui donnant une histoire nouvelle, leur terrible et barbare Huitzilopochtli, « le colibri du Sud, celui du Sud ». Du culte sanguinaire de Huit-

zilopochtli, l'imprégnation sanguinaire a gagné peu à peu, et peut-être même très vite, le culte de tous les autres dieux, même de celui de Quetzalcoatl. A l'origine, celui-ci était en effet un dieu doux et pacifique, qui détestait les sacrifices humains, un moralisateur et un bienfaiteur des hommes, au temps duquel l'âge d'or régnait dans le monde.

D. A bien des reprises différentes, et dès les premiers jours de la venue des Espagnols au Mexique, on a signalé dans de nombreuses localités de la contrée l'existence de croix rappelant plus ou moins celles des chrétiens, mais dont la plupart ont disparu depuis longtemps. Naguère, c'est-à-dire au milieu du XVIII[e] siècle, on les attribuait avec assurance, avec et d'après Torquemada, à des missionnaires qui auraient abordé au Nouveau Monde à une époque très ancienne, à saint Thomas, ou bien encore à saint Barnabé. Des études plus approfondies, de minutieuses comparaisons avec les documents archéologiques et les pictographies aztèques, xicalanques, mixtèques, zapotèques, etc., que nous possédons encore, ont permis au D[r] E.-T. Hamy, le regretté conservateur du Musée d'ethnographie du Trocadéro, de déterminer exactement ce qu'étaient ces symboles cruciformes. Il a constaté combien, de très bonne heure, Antonio de Herrera avait eu raison d'écrire que les Indiens « tenaient [certaines de ces croix] pour le dieu de la pluie » (*Histoire générale des voyages et conquêtes des Castillans*, trad. fr. de N. de la Coste, t. II, p. 159). Les deux croix, ou (pour parler plus exactement) les deux *taus* qu'a exhumés en 1880 Désiré Charnay du sol de Téotihuacan, portent de la façon la plus évidente les deux emblèmes caractéristiques de Tlaloc : un bandeau replié latéralement en manière de grecque aux angles émoussées, de la base duquel descendent quatre pendentifs en léger relief de forme conique allongée. Rien de plus transparent comme insignes du dieu de la pluie, des orages et des montagnes : le bandeau contourné, c'est l'image de la nuée, et les appendices en forme de pendentifs, de dents ou de gouttes d'eau, la pluie qui s'échappe de la nuée (E.-T. Hamy). Plus d'une statue de Tlaloc porte ces insignes comme ornements de bouche de la divinité.

3. Les Mayas-Qu'ichés du Centre-Amérique. — C'en est assez sur les religions des peuples du Mexique. Eloignons-nous maintenant du plateau de l'Anahuac et des plaines littorales qui le bordent à l'E. et à l'O. Après avoir franchi la frontière septentrionale du Chiapas, voici que se développent dans des parties relativement très étroites du Nouveau Monde, entre Golfe du Mexique et Mer des Antilles du côté du Levant et Mer du Sud au couchant, les territoires peuplés par les Mayas-Qu'ichés. Sans doute constate-t-on dans cette région la présence de quelques îlots de population parlant la langue nahuatl ; mais Pipiles établis au Guatémala et au San-Salvador, sur la côte du Pacifique, près d'Escuintla et de Cuajiniquailapa, et Niquirans des alentours du lac de Nicaragua ne constituent qu'une très faible partie des habitants de ces contrées du Centre-Amérique. Ces colonies d'Aztèques — tel est du moins le cas des Niquirans — dont la religion était cruelle comme celle des maîtres de Mexico-Tenochtitlan, étaient entourées d'une population bien différente d'elles-mêmes par la langue et par la civilisation : Mayas du Yucatan et du Chiapas, Itzas ou Lacandons du Peten, Qu'ichés et Mames du Guatémala.

Néanmoins, on a pu relever de nombreux traits communs dans les traditions mythiques et historiques des Mayas-Qu'ichés et celles des Mexicains. Le Votan des Tsendales, le Cuculkan des Mayas ressemblent beaucoup à Quetzalcoatl ; ce sont comme lui des divinités voyageuses et civilisatrices. Les Mayas ont fait en même temps de leur Cuculkan le pontife d'une religion nouvelle et un prophète qui aurait annoncé l'arrivée d'hommes blancs et barbus venus de l'Orient dans le pays pour en soumettre toutes les nations et en détruire les religions et les races.

De son côté, la religion des Mayas-Qu'ichés possède plus d'un trait de ressemblance avec celle des Mexicains. S'il est à peu près impossible de donner un aperçu de la mythologie, car les anciens dieux yucatèques demeurent très mal connus et il faut, pour s'en faire quelque idée, tirer parti des croyances des Lacandons et des Mayas actuels, du moins peut-on dire qu'une forte hiérarchie et une localisation des dieux dans l'espace existaient au Yucatan comme au Mexique. Il faut encore noter la croyance en un grand Dieu créateur, conservateur et bienfaiteur du monde, ce *Hunab-Ku* de Cogolludo, de qui « procédaient toutes choses ». Son fils Hun Ytzamna, qui enseigna aux Yucatèques l'écriture, qui ressuscita les morts et guérit les malades, mérita de toutes les manières les autels qui lui furent érigés à Izamal, où il était honoré comme un bienfaiteur de l'humanité et comme un dieu. C'est sans doute ce même héros civilisateur du Yucatan qui était adoré à Chitchen-Itza sous le nom de Cuculkan.

Itzamna ou Cuculkan, les Bacabs, les quatre frères placés par Dieu aux quatre extrémités du monde pour soutenir le ciel, et surtout le Zac-Bacab ou plutôt Zac-u-Uayeyab, ou dieu de l'Est, et un dieu solaire Kinich-Ahau, mentionné par Diego de Landa dans sa *Relation des choses du Yucatan*, voilà les principales divinités des Mayas-Qu'ichés. Autour d'elles existe une foule de comparses : dieux ou esprits plus ou moins puissants, personnifiant les éléments, les parties de l'année, les fonctions sociales, etc., tous plus ou moins bien caractérisés, plutôt vagues et effacés. Peut-être étaient-ils en réalité tout autres ; mais les auteurs espagnols qui en ont parlé ne voyaient en eux que des démons, dont ni le caractère ni les attributions ne les intéressaient, et dont il importait d'extirper le souvenir de la mémoire des indigènes. De là le peu de précision de leurs renseignements.

Nous en savons assez, néanmoins, pour constater les liens de parenté qui existent entre les religions mayas-qu'ichés et celles du Mexique. Les études archéologiques confirment cette impression donnée par les anciens auteurs ; elles montrent plus éloquemment encore, dans leur mutisme même, quels rapports existèrent naguère entre le Mexique et les pays plus méridionaux du Yucatan et du Honduras britannique. Le Caracol ou « escargot » de Chitchen Itza, rond comme les temples de Quetzalcoatl dans la région mexicaine, les bas-reliefs du « jeu de paume » de cette même cité, les sculptures représentant, sur les parois d'autres édifices de cette fondation de Cuculkan, des divinités du Panthéon aztèque, entre autres Quetzalcoatl, les peintures murales de Santa-Rita, tout cet ensemble de témoignages conduit à la même conclusion. Et voici qui la corrobore encore : l'existence de temples bâtis sur des terrasses évoquant le souvenir des tertres mexicains, celle de sacrifices humains, parfois semblables à ceux des Aztèques (là aussi, dans certains cas, la victime était tuée à coups de flèches) ; celle de l'anthropophagie sacrée, si l'on peut dire, consécutive au sacrifice ; celle des rites propitiatoires analogues aux coutumes dont il a été question plus haut (tel le « supplice de la langue », attesté par le bas-relief trouvé par Désiré Charnay chez les Lacandons, à Lorillard-

City; cf. un bas-relief de Menche); tels bien d'autres faits encore. On pourrait, par exemple, établir de notables rapprochements entre les idoles de pierre du Yucatan, et surtout du Peten, et celles du Mexique; on pourrait montrer combien hiérarchisée était l'organisation de la classe sacerdotale, de ces *balams* mayas dont les plus réputés étaient les devins ou *Ahkins* ou *Chilans*; on pourrait aussi constater chez les Mayas Qu'ichés l'existence de sorciers à côté de prêtres. Jusque dans l'évolution, dans les progrès du calendrier, si important au point de vue religieux, se manifeste une influence mexicaine.

Ainsi se justifie le rattachement, fait par plus d'un érudit, par plus d'un américaniste ou d'un ethnologue religieux, des religions mayas-qu'ichés aux religions du pays qui en limite le domaine immédiatement au Nord.

4. Les peuples chibchas. — L'influence mexicaine s'est-elle fait sentir au sud du domaine ethnique des Mayas-Qu'ichés? La retrouve-t-on jusque dans les parties les plus étroites du Centre-Amérique, chez les plus septentrionaux de ces peuples chibchas qui (leurs langues en font la preuve) ont habité le Costa-Rica et l'isthme de Panama, la Colombie, l'Ecuador, et mêmes les côtes du Pérou jusqu'à Guyaquil? On ne saurait l'affirmer. On constate, il est vrai, chez ces Guetares du Costa-Rica dont nous connaissons si mal le panthéon et les pratiques religieuses, la coutume des sacrifices humains. Ces sacrifices humains étaient exécutés comme au Mexique sur un tumulus que surmontait une pierre de sacrifice, suivis par la présentation du cœur de la ou des victimes à la divinité, et terminés par un repas dont la chair des immolés constituait la base. Ce sont là des similitudes qu'il faut enregistrer, mais dont il est prudent de ne pas tirer de conclusions à l'heure actuelle. Dans tous les cas, si on les constate au Costa-Rica, dans cette péninsule de Nicoya dont Oviedo, après l'avoir visitée en 1529, a trop brièvement décrit l'état social, plus au sud, tout est indéniablement nouveau.

C'étaient des populations de mœurs douces et paisibles que celles du Chiriqui et du Darien. Elles semblent n'avoir eu ni idoles ni temples. Elles avaient une peur terrible des *tyraes* ou « esprits » qui, au témoignage de Cieza de Leon, habitaient en troupes certaines parties de la contrée. Leurs sorciers se disaient possédés par un esprit, et celui-ci parlait par leur bouche. Ces sorciers, à défaut des prêtres qui leur manquaient sans doute comme des idoles et des temples, exigeaient-ils parfois des indigènes de la contrée qu'ils fissent violence à leurs instincts naturels et pratiquassent, eux aussi, des sacrifices humains? Nous l'ignorons. Il y a là, dans nos connaissances, un véritable hiatus au point de vue de l'ethnologie religieuse, un fossé qui sépare nettement les peuples qui vivaient plus au Nord de ceux qui habitaient au Sud de l'isthme de Panama.

De ces derniers, les plus proches de l'isthme de Panama étaient (on l'a vu plus haut) des Chibchas, comme les Indiens du Chiriqui et du Darien. On peut tous les grouper autour des plus représentatifs et en même temps des plus civilisés d'entre eux, autour des Chibchas qui habitaient, en plein cœur des Etats-Unis de Colombie, le plateau de Bogotá.

Ceux-ci affirmaient tenir leur civilisation entière d'un héros qu'ils plaçaient au début de leur histoire : un vieillard venu de la Sierra de Chimalapa, Bochica, et envoyé auprès de leurs lointains aïeux par un dieu créateur, Chiminijagua, dont nous ne savons que le seul nom. Ce vieillard aurait enseigné aux incultes habitants de la vallée du Funza ou rio de Bogotá à se vêtir, à se bâtir des cabanes, à vivre en société; il leur aurait donné des institutions politiques et des lois : il aurait institué parmi eux le culte du soleil. Tantôt les Chibchas du plateau de Bogotá faisaient de Bochica une incarnation du soleil dont celui-ci leur avait enseigné le culte, tantôt aussi le soleil lui-même; ils le représentaient luttant contre les démons, en particulier contre Chibchacum, qui, une fois vaincu, fut condamné à porter la terre sur ses épaules; ils le représentaient encore châtiant les méchants, à débuter par sa femme, la belle et perverse Huaythaca, que ses méfaits obligèrent Bochica à chasser loin de la terre et à convertir en l'astre lunaire.

Avec quelques autres noms de Bochica et de Huaythaca, voilà tout ce que nous connaissons de la mythologie chibcha, ou du moins de celle des Indiens qui habitaient le plateau de Bogotá. Nous ne sommes guère mieux renseignés sur leurs rites. On sait cependant que les Indiens du Bogotá honoraient leurs dieux dans des temples, dont l'un des plus réputés était celui du Soleil à Sogamozo. Les Chibchas de Bogotá plaçaient-ils dans ces temples des représentations anthropomorphes de leurs divinités? On ne peut pas le dire. Un auteur suspect parle de la figuration, dans la procession qui conduisait le guésa au lieu de son immolation, de Bochica et de Chia, sa femme; de celle aussi de Fomagata, le symbole du mal, par un monstre pourvu d'un œil, de quatre oreilles et d'une longue queue; mais qu'en conclure? On sait encore que les Indiens de Bogotà offraient des sacrifices à leurs dieux dans différentes circonstances, brûlaient des parfums en leur honneur, leur présentaient de l'or et des émeraudes, etc., et même que, parfois, ils leur immolaient des victimes humaines.

Le principal de ces sacrifices était, au début de chaque période quindécennale, celui d'un jeune homme de quinze ans, le *guesa* ou *qhica*, qui, après avoir été élevé avec beaucoup de soin par les prêtres jusqu'à l'âge de dix ans, était promené par eux et parcourait les chemins naguère suivis par Bochica (de là son nom de *guesa*, « errant »), jusqu'au jour où il périssait, tué à coups de flèches, et où, aussitôt après, de sa poitrine ouverte, on arrachait son cœur pour en faire offrande au soleil, à Bochica. Par ce sacrifice se trouvait marqué le début d'une ère nouvelle; de là encore le nom de « porte » (*qhica*) donné à l' « errant ».

L'observance de ces rites, l'établissement du calendrier chibcha (dont d'ailleurs nous ne savons rien), l'éducation du guesa, telles étaient, à notre connaissance, les principales fonctions des prêtres ou *xeques*. Ceux-ci obéissaient à deux grands chefs héréditaires, le *zaque* et le *zipa*, qui semblent bien avoir été de véritables « souverains-pontifes » ou des « rois-prêtres », sinon même des « rois-dieux », car les textes espagnols les montrent exerçant simultanément l'autorité civile et l'autorité religieuse, subissant dans leur enfance et leur adolescence, au fond d'un temple, un véritable noviciat, et traités après leur sacre, non pas seulement comme des souverains absolus, mais comme des personnages sacrés et même quasi-divins. Leurs sujets ne pouvaient pas les regarder en face; Restrepo-Tirado prétend que la salive du zipa était sacrée et que certains personnages de sa suite étaient spécialement chargés de la recueillir, pour qu'elle ne tombât pas à terre. L'intronisation du zipa, avec cette curieuse cérémonie de l'offrande « au démon qu'ils [les Chibchas du plateau de Bogotà] considèrent comme leur dieu et seigneur » qui a dû donner naissance à la légende de l' « homme doré », *El Dorado*, est également une preuve du caractère quasi divin de ce cacique.

Au bord du plateau de Bogotá, dans le pays de Tunja (état de Boyaca), chez les Cunas du Dabaibe (vallée de l'Atrato), ailleurs encore, on constate l'existence de traditions dont le héros est parfois Bochica lui-même, parfois un être qui, sous un nom différent, joue un rôle civilisateur analogue. On y constate également, et aussi jusque chez les Caraques du Manabi (littoral de l'Ecuador), l'usage de sacrifices humains, plus ou moins fréquents, plus ou moins importants (non seulement de prisonniers de guerre, mais de femmes et d'enfants chez les Caraques) et parfois même la pratique de l'anthropophagie rituelle (chez les Cunas). On y signale enfin l'existence d'une caste sacerdotale dont certains représentants à tout le moins étaient des devins, et l'érection de quelques temples : celui de Guaca (Etat de Santander) dans le pays des Cunas, celui de la petite île de la Plata, non loin de la ville de Manta, chez les Caraques du Manabi.

5. Les peuples de l'ancien Pérou. — Les territoires occupés par les plus méridionaux des peuples de langue chibcha continuaient aux plus septentrionaux des pays habités par des populations d'un type très différent, par les *Andins* du savant Alcide d'Orbigny. Comme celles dont il vient d'être question et davantage encore, ces populations méritent à plus d'un titre d'être qualifiées de « civilisées » ; leur organisation politique et sociale, cette culture matérielle, et ce développement artistique qu'attestent des documents archéologiques très nombreux et très variés, tout légitime cette expression. Sans doute ne doit-on pas tenir pour civilisés *tous* les peuples qui vivaient, à la veille de la conquête espagnole, sous la domination plus ou moins réelle des Incas du Pérou, sur les hauts-plateaux des Andes, depuis la Ligne équinoxiale jusqu'à l'extrémité méridionale des hautes terres boliviennes. Mais du moins les dominateurs l'ont-ils été ; parfois même, ils ont, semble-t-il, assis leur autorité sur des populations (Yuncas du Gran Chimu, au Nord de Lima ; gens d'Ica et de Nazca sur la côte Sud du Pérou ; Aymarras ou Collas de la Bolivie, à Tiahuanaco, etc.) dont les fouilles attestent le réel développement matériel. Cela suffit pour que toute la contrée puisse être tenue pour parée d'un véritable vernis de civilisation.

Un progrès matériel si manifeste a-t il pour pendant un progrès des croyances ? Pour nous en rendre compte, examinons ce que les textes les plus dignes de foi racontent des mythes et du culte des populations de l'ancien Pérou.

Partout apparaît à l'origine un héros éducateur et civilisateur, correspondant au Quetzalcoatl des Mexicains et au Bochica des Chibchas. Que ce héros s'appelle Viracocha, comme le veut Cieza de Leon, ou Manco Capac, comme l'affirme Garcilasso de la Vega, peu importe ici ; peu importe, de même, qu'on doive tenir ou non pour avérée l'existence de ces deux personnages légendaires, dont l'un, Viracocha ou Huiracocha, aurait été le héros civilisateur des Quichuas des environs de Cuzco et serait demeuré celui des tribus du Nord et de la côte du Pérou, tandis que l'autre, Manco Capac, se serait substitué à Huiracocha parmi les Quichuas de Cuzco, après leur soumission par les Aymaras que dirigeait le clan des Incas. Il importe davantage de constater que Manco Capac fut envoyé sur la terre par le soleil, dont il était le fils, pour apporter aux hommes les lois et la civilisation. Si donc, par la suite, ce messager divin a établi le culte du soleil chez les peuples qu'il avait éduqués et civilisés, on ne peut nullement s'en étonner.

Voilà effectivement ce qu'a fait Manco Capac. Au culte purement totémique pratiqué d'abord sur la plus large échelle par les Quichuas (à en croire un auteur très digne de foi, Garcilasso de la Vega), les Incas, instruits par le fils du soleil, ont superposé, sinon complètement substitué, un culte nouveau, stellaire, ou même plutôt encore solaire. En effet, Inti ou Apu Punchau, le « chef du jour » et sa femme Quilla, la lune, — mais celle-ci subordonnée nettement à celui-là — constituaient le couple central d'un panthéon dans lequel les autres astres faisaient cortège au Soleil et à la Lune, formaient leur cour et tenaient le rôle de dieux secondaires. De même en était-il des constellations, de la terre-mère et du feu. Il y avait, parmi ces divinités, une hiérarchie semblable à celle qui existait dans le clan inca, et voici qui ajoute encore à la ressemblance : l'anthropomorphisme de toutes les divinités. Au-dessous d'elles, on connaît l'existence de dieux domestiques ou *Conopas*, dont on ne sait guère que le nom, et celle d'innombrables *huacas* ou esprits.

Les divinités anthropomorphiques dont il vient d'être question n'étaient pas les seules que révérassent les Aymaras. A ces dieux populaires s'en opposaient d'autres, d'un caractère plus spirituel et plus abstrait, dont Pachacamac est le plus connu. On discute beaucoup sur le cas de cet être suprême, de ce dieu invisible, créateur du monde, source de vie pour les hommes et pour les autres créatures, qu'il était interdit de représenter sous aucune forme. On se demande si ce descendant des Incas et ce converti qu'était Garcilasso de la Vega, n'a pas donné, inconsciemment, à Pachacamac une physionomie trop européenne et trop chrétienne à la fois ; on se demande encore si le célèbre temple de Pachacamac, ce lieu de pèlerinage des Yuncas, n'est pas à l'origine du dieu homonyme. Quoi qu'il en soit, que l'on accepte l'existence du dieu Pachacamac ou non, force est bien de constater que cette divinité immatérielle n'est pas la seule dont on connaisse l'existence chez les peuples du Pérou ; de même nature encore était Huiracocha, introduit sans doute par les Incas vainqueurs du panthéon des Aymaras ou Collas dans le leur propre ; de même en était-il pour un dieu Cum, dont la personnalité est assez pâle.

Seuls, les plus cultivés des Péruano-Boliviens vénéraient ces dieux et leur rendaient un culte mystique ; tel sans doute, ce Tupac-Yupangui qui, au XV[e] siècle, aurait déduit de la course uniforme du soleil que celui-ci n'était pas vraiment libre et qu'une puissance supérieure devait contraindre « notre père le soleil » à toujours suivre une même route rigoureusement déterminée. Au contraire, tous adoraient les divinités de la religion solaire, qui habitaient au-dessus de la terre dans quatre cieux superposés dont le supérieur était celui du « Grand Dieu ».

C'est sous la direction et sous le contrôle de prêtres que se faisaient les différentes cérémonies du culte rendu à ces divinités. Les prêtres étaient, comme les dieux, très hiérarchisés. Au plus bas rang de l'échelle se trouvaient les serviteurs des temples ou prêtres assistants (devins ou sorciers, *humus*, et aides sacrificateurs). Les *hacuc* ou oracles et commentateurs des oracles et les *hamurpa*, augures et devins, d'autres encore, venaient immédiatement au-dessus des précédents. Plus haut, on rencontrait les *huillac* ou *amautas*, les prêtres supérieurs. Ceux-ci, qui appartenaient au clan des Incas, avaient à leur tête un grand prêtre nommé à vie, le *Huillac Humu*, lequel s'entretenait avec la divinité, en communiquait les volontés au peuple, et veillait à la stricte observance des rites, comme au maintien du culte dans toute sa pureté, avec l'aide de collaborateurs choisis parmi les huillac. En marge de ce clergé vivaient des moines, les *huancaquilli* qui, enfermés dans des

cloîtres, y menaient une vie de prière et d'austérités, et des ermites qui menaient une vie plus dure encore, toute de prière et d'isolement, dans des lieux très retirés. N'oublions pas non plus les « Vierges du Soleil », dont les trois classes correspondaient aux serviteurs des prêtres. Ces servantes du dieu Inti, partagées en classes hiérarchisées, entretenaient le feu sacré ; elles fabriquaient le pain sacré et la chicha destinés aux grandes fêtes solaires.

Celles-ci étaient au nombre de douze (une par mois), dont la plus importante, celle du feu nouveau, était célébrée les 21-22 juin de chaque année. On y chantait des hymnes, on récitait des prières et on exécutait des danses en l'honneur des dieux, à qui on offrait des sacrifices de genres très différents, suivant les cas : tantôt simplement présentations de fruits ou d'autres produits agricoles et des libations, tantôt des sacrifices sanglants. Allait-on parfois, au cours de ces derniers sacrifices, de ceux où coulait le sang, jusqu'à l'immolation suprême, celle d'un être humain ? On a beaucoup discuté à ce sujet, sans parvenir à se mettre d'accord ; on tend toutefois à penser que, malgré les affirmations de Garcilasso de la Vega, les sacrifices humains n'étaient pas inconnus chez les Quichuas-Aymaras ; des enfants, des jeunes gens, étaient parfois égorgés en l'honneur des dieux. On sait, d'autre part, de façon positive qu'à la mort de ce dieu incarné qu'était l'Inca, plusieurs de ses serviteurs et de ses servantes étaient enterrés vifs avec sa dépouille mortelle; de même en était-il lors du décès de la *Coya*, ou de la *Mama Ocllo*, sa sœur aînée et sa femme tout à la fois. Du moins, si les sacrifices humains ont existé sur les Hauts plateaux des Andes, n'y ont-ils pas affecté le caractère d'hécatombes qu'ils avaient chez les peuples du Mexique et du Centre-Amérique.

A côté de ces rites que l'on peut vraiment qualifier de « nationaux », il en était de domestiques, que chaque famille célébrait à certaines époques de l'enfance, — lors de l'imposition de son nom à un tout jeune enfant, par exemple, ou bien encore au moment de la puberté. D'autres étaient individuels et avaient pour but de purifier ceux qui les pratiquaient, en particulier cette sorte de confession, le *chataycuscay* (du verbe *chatay*, accuser) qui précédait les fêtes principales et qui, inaugurée par le jeûne, se terminait par l'imposition d'une pénitence au fidèle et par une sorte de symbole d'absolution : le prêtre qui avait entendu les aveux du pécheur plaçait sur une pierre une pincée de cendres provenant des sacrifices, et le confessé soufflait dessus.

Le chataycuscay se pratiquait-il dans un temple? Nous ne saurions le dire. Le doute, au contraire, n'existe ni pour les rites domestiques dont il vient d'être question (ils s'accomplissaient en famille sous la présidence de son chef, qui jouait le rôle de prêtre) ni pour les rites nationaux, qui s'accomplissaient, tout au moins en partie, dans des lieux consacrés. Pour honorer leurs divinités, en effet, les Aymaras avaient des temples, les *Intihuasi*, dont malheureusement, les ruines sont beaucoup moins bien conservées que celles des palais, ou même des maisons de pierres. Le plus célèbre d'entre eux était le *Coricancha* de Cuzco, ensemble considérable de bâtiments enfermés dans une triple enceinte, habités en partie par les prêtres et par les « serviteurs des temples », en partie consacrés aux divinités stellaires et, surtout, au Soleil. Là se trouvait une statue en or du dieu Inti, qu'entouraient, en lui tournant le dos (le seul Huayna-Capac excepté) les momies des Incas, assises sur des sièges dorés. Seuls l'Inca, ses proches parents et les Vierges du Soleil pouvaient pénétrer à tout le moins dans le bâtiment principal où la Coya n'entrait qu'une fois dans sa vie, le jour de son mariage, et où des prêtres particuliers — les *malquip huillac* — entretenaient les momies des Incas et leur rendaient un culte. A l'intérieur du Coricancha, Cieza de Leon signale deux bancs de pierre, incrustés d'or et d'émeraudes, sur lesquels le *seul* souverain (*Inca* ou *Sapa-Inca*) avait le droit de s'asseoir. Celui-ci était (il est vrai) un personnage divin, un fils d'Inti; il ne mourait pas, mais était simplement « appelé au repos » par son père le Soleil... On signale aussi cette particularité d'architecture que, grâce à la disposition du bâtiment principal, les premiers rayons du Soleil levant venaient éclairer, illuminer la statue d'or d'Inti. C'est en avant des bâtiments sacrés que se dressait au milieu d'une cour l'autel destiné aux sacrifices sanglants. — D'autres temples sont connus : le temple dédié à Huiracocha (à Cuzco encore) et celui qui se dressait dans la vallée de Lurin, à Pachacamac, entre autres. C'était des temples réservés aux divinités stellaires, aux grands dieux. Quant aux dieux inférieurs, ils étaient honorés dans de petits sanctuaires appelés *huacas* comme eux-mêmes.

Tels sont les traits essentiels de la religion des peuples civilisés soumis aux Incas et habitant les hauts plateaux des Andes péruano-boliviennes.

IV. **Conclusion.** — Avec l'étude des religions des peuples quichuas-aymaras se termine le sommaire aperçu d'ensemble des religions des peuples américains que nous devions tracer dans ce *Dictionnaire*. Il ne nous reste maintenant qu'à dégager, en manière de conclusion, quelques-uns des traits principaux qui résultent des faits cités. Ce sera en quelque manière, après une fastidieuse énumération, la synthèse de tout ce travail.

1. Le premier de ces traits résulte de l'existence, d'un bout à l'autre du Nouveau Monde et partout où une enquête sérieuse a été instituée (cf. la figure 66 de Clark Wissler : *The American Indian*, p. 156), du système de ces clans, dont chacun possédait un symbole, un emblème propre — un animal le plus souvent, — son *totem*. Qu'il ait été l'emblème du héros-fondateur du clan ou l'objet même représenté, ce totem a été très vite l'objet d'un culte plus ou moins grossier, dont les historiens constatent l'existence (avec toutes ses conséquences : tabouisme, etc.) dans le passé, comme les ethnographes le font aujourd'hui encore chez les tribus païennes du continent américain.

2. A ces croyances rudimentaires se superposait chez les peuples demi-civilisés et civilisés, dès l'époque de la découverte, une religion plus élevée, mais qui était encore grossière, celle des forces de la nature. Parfois zoomorphisme et anthropomorphisme, zoolâtrie et anthropolâtrie, s'y juxtaposaient, voire même s'y mêlaient et s'y confondaient; parfois la religion était purement anthropomorphique.

3. Une des caractéristiques principales du culte rendu par les habitants du Nouveau Monde à leurs divinités était la barbarie, la cruauté. Le culte était sanglant, et les sacrifices humains étaient très répandus, parfois même très fréquents et très nombreux, si bien qu'on a pu enregistrer de véritables hécatombes.

4. A ces sacrifices offerts à des divinités altérées du sang de l'homme, s'ajoutait, non pas partout, mais du moins dans l'Amérique septentrionale, la pratique des repas consécutifs aux sacrifices humains, dont la chair des victimes immolées constituait le trait capital.

5. Par contre, on ne constate pas, parmi les peuples civilisés du continent américain du Nord, l'exis-

tence de ces rois-dieux qui se remarque sur les hauts plateaux de la Cordillère des Andes.

6. C'est encore un fait digne d'attention que l'existence, chez les peuples civilisés, d'une purification par une sorte de confession précédée d'actes préparatoires et suivie d'actes expiatoires.

7. Enfin, on ne saurait trop insister sur la diffusion de la croyance, plus ou moins bien caractérisée, mais très rarement inexistante ou non constatée (dans le Chaco) à un être suprême dont les héros civilisateurs ne seraient que les émanations ou les envoyés. Bien peu nombreux sont les peuples chez lesquels une telle croyance n'a pas été signalée, et les récentes constatations faites à la Terre de Feu par les RR. PP. Gusinde et Koppers amènent à se demander si on peut admettre sans quelque scepticisme des affirmations formelles telles que celles du voyageur suédois Erland Nordenskjöld et du cacique abipon dont, naguère, le P. Dobrizhoffer a fidèlement rapporté le témoignage, et qui, d'ailleurs, parlait, lui aussi, d'un dieu qui crée et qui régit les astres.

Bibliographie. — Il ne saurait être question de donner ici une bibliographie du sujet. On se bornera à renvoyer à H. Beuchat : *Manuel d'Archéologie américaine* (Paris, Picard, 1912, in-8) et à Clark Wissler : *The American Indian;* an introduction to the Anthropology of the New World (New York, Douglas C. Mc Murtrie, 1917, in-8).

Henri Froidevaux.

PRÉDESTINATION. — Aucun homme pensant ne peut se dérober à la préoccupation du sort éternel des âmes. Le Matérialisme prétend l'écarter *a priori* par la négation de l'au-delà; on a discuté ci-dessus sa réponse, dont peu d'esprits demeureront satisfaits. A parler en général, la croyance à l'immortalité de l'Ame (voir ce mot) s'impose à l'homme qui réfléchit. Sentant bien qu'il n'est pas sans maître ici-bas, il s'inquiète de l'arrêt qui fixe son éternité. La foi catholique parle du royaume préparé par Dieu à ses élus dès la création du monde (*Mat.*, xxv, 34). Elle parle de noms écrits dans le ciel (*Luc.*, x, 20). Elle enseigne que Dieu veut, d'une volonté réelle, le salut de tous les hommes, selon le mot de saint Paul (I *Tim.*, ii, 4). Elle enseigne, d'autre part, que Dieu conduit, avec une sagesse et une puissance souveraines, tous les événements de ce monde. Et cependant elle enseigne que Dieu livre au feu éternel une part relativement grande du genre humain (*Mat.*, xxii, 14 : *Multi enim sunt vocati, pauci vero electi.* — xxv, 41 : *Discedite a me maledicti in ignem aeternum*).

Comment accorder ce dénouement avec les attributs divins ? Si Dieu sait le moyen d'y soustraire la créature, d'où vient qu'il ne l'y soustrait pas, soit en s'abstenant de l'appeler à l'existence, soit en prévenant la faute ? Si réellement il l'aime, comment la laisse-t il déchoir à tout jamais de sa fin ? Quelle est au juste la part de l'homme dans la préparation de sa destinée ? Comment maintenir la souveraineté du gouvernement divin sans tomber dans le fatalisme ? La réponse complète à ces questions soulève tout le problème de la Providence (voir ce mot). Ici nous nous enfermons dans la considération, plus restreinte et au fond seule délicate, de la Providence surnaturelle qui, de toute éternité, destine certains hommes au salut éternel, d'autres à la ruine.

On réserve d'ordinaire le nom de Prédestination au décret divin absolu qui prépare et consomme le salut éternel. Le décret divin absolu qui consomme la ruine du pécheur s'appelle *Réprobation*. Les deux sujets, quoique distincts, sont connexes; nous les réunissons sous un même titre.

Le dogme chrétien de la Prédestination a une histoire, aussi ancienne que le christianisme, et d'ailleurs amorcée dans l'Ancien Testament. Nous ne pouvons nous dispenser de rappeler cette histoire, soit pour établir les fondements du dogme, soit pour en décrire les multiples aspects, soit enfin pour en signaler les travestissements, car peu de dogmes sont plus outrageusement travestis dans les livres de référence courante. Pour ne citer qu'un exemple, le *Grand Dictionnaire universel du* xixe *siècle*, par Pierre Larousse, dit sommairement, t. XIII, p. 49 (1875) : « (Dans ce système), la liberté de l'homme est complètement supprimée, l'individu n'est plus rien, c'est Dieu qui est tout et fait tout. » — Il va sans dire que ce raccourci ne représente pas fidèlement la doctrine traditionnelle de la Prédestination.

Nous aurons à rappeler cette doctrine dans son développement historique, en ayant égard à un double but apologétique : 1° apologie de la Providence ; 2° apologie de l'Eglise catholique.

1° *Apologie de la Providence* qui, malgré la profondeur insondable du mystère, ne saurait être convaincue d'injustice.

2° *Apologie de l'Eglise catholique*, dont l'attitude, en face du mystère, allie à la fermeté la réserve. Fermeté à maintenir les données essentielles du dogme; réserve à l'égard des interprétations systématiques.

Notre aperçu historique ne saurait être complet ; du moins il signale quelques larges courants d'idées. Le lecteur en quête d'une réponse directe aux objections les plus directes saura passer tout de suite à la deuxième partie.

Ire Partie

APERÇU HISTORIQUE

I. Le Nouveau Testament. — Le problème de la prédestination a été posé pour la première fois en termes exprès par saint Paul dans l'Epître aux Romains. Du texte classique, *Rom.*, viii, 28-30, il faut nécessairement rapprocher *Eph.*, i, 5, 11, qui présente avec ce texte d'étroites affinités d'idées et d'expressions.

Rom., viii, 28-30 : Οἴδαμεν δὲ ὅτι τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν Θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν, τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν. Ὅτι οὓς προέγνω, καὶ προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς· οὓς δὲ προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν· καὶ οὓς ἐκάλεσεν, τούτους καὶ ἐδικαίωσεν· οὓς δὲ ἐδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν.

Eph., i, 5. 11 : προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτόν, κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ.....

. . . .
ἐν ᾧ καὶ ἐκληρώθημεν προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βουλησιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ. . . . .

A la base de toutes les divergences qui se sont produites sur la question de la prédestination, soit entre catholiques et hérétiques, soit au sein du catholicisme, on trouve des divergences dans l'interprétation de la doctrine enseignée par l'Apôtre.

Rom., VIII, 28-30 : Nous savons qu'il fait tout concourir au bien de ceux qui aiment Dieu, qui sont appelés selon le propos.
Car ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin que celui-ci soit le premier-né de beaucoup de frères;
Mais ceux qu'ils a prédestinés, il les a aussi appelés;
et ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés;
et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés.

(Trad. F. Prat, *Théologie de saint Paul*, t. I[7], p. 287 Paris, 1920).

Eph., I, 3-14 : Béni soit Dieu, Père de Notre Seigneur Jésus-Christ,
qui nous a bénis en toute bénédiction spirituelle, aux cieux, dans le Christ,
comme il nous a choisis en lui avant la fondation du monde,
pour être saints et sans tache devant lui, dans la charité,
nous prédestinant à l'adoption pour ses fils en Jésus-Christ,
selon le gré de sa volonté,
a la louange de la gloire de sa grâce dont il nous a gratifiés dans le Bien-aimé,
en qui nous avons la rédemption par son sang, la rémission des péchés,
selon la richesse de sa grâce qu'il a épanchée sur nous en toute sagesse et en nous notifiant le mystère de sa volonté,
selon le dessein qu'il s'est plu à former en lui,
pour être accompli dans la plénitude des temps,
afin de récapituler toutes choses dans le Christ, au ciel et sur terre :
en lui en qui nous eûmes part à l'héritage,
selon le desein de celui qui accomplit tout selon le gré de sa volonté,
afin que nous procurions la louange de sa gloire,
nous qui fûmes les premiers à espérer en le Christ;
en qui vous aussi, ayant entendu la parole de vérité, l'évangile de votre salut, et y ayant cru,
avez été marqués du sceau de l'Esprit saint promis, arrhe de notre héritage,
pour la rédemption de l'acquisition divine,
à la louange de sa gloire.

Dans ces deux textes, l'objet immédiat de la prédestination est le don de la grâce sanctifiante, qui rend l'homme fils de Dieu en le conformant à Jésus-Christ (*προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ — προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν*); la gloire n'est en vue que comme la consommation de ce don initial; le décret divin antécédent (*πρόθεσις*) tombe immédiatement sur l'appel (*τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν — ἐκληρώθημεν* (var. *ἐκλήθημεν*, vulg. *vocati sumus*) *προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν*). A ceux qu'il a favorisés de cet appel, Dieu donne en tout son assistance (*πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν — κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βούλησιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ* — ce dernier texte suggère que, dans le précédent, le sujet de *συνεργεῖ*, est Dieu, selon l'interprétation des Pères grecs, plutôt que *πάντα*, selon l'interprétation de la vulgate).

Dans le texte de *Rom.*, on remarquera la progression de l'idée sous une forme antithétique, et l'on distinguera 5 termes, dont les 2 premiers se rapportent à l'ordre de l'intention, les 3 derniers à l'ordre de l'exécution :

ὅτι οὓς προέγνω, καὶ προώρισεν...
οὓς δὲ προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν.
καὶ οὓς ἐκάλεσεν, τούτους καὶ ἐδικαίωσεν.
οὓς δὲ ἐδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν.

προέγνω, προώρισεν, voilà pour l'ordre de l'intention; *ἐκάλεσεν, ἐδικαίωσεν, ἐδόξασεν*, voilà pour l'ordre de l'exécution. Dans ce dernier ordre, la gloire (*δόξα*) est encore à venir, puisqu'il s'agit de fidèles vivants; mais ces fidèles en possèdent un double gage dans l'appel (*κλῆσις*) et dans la justification (*δικαίωσις*) qui sont les prémices de l'esprit (*ἀπαρχαὶ τοῦ Πνεύματος*, *Rom.*, VIII, 23), les arrhes de l'héritage (*ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας*, *Eph.*, I, 14).

Sous peine de prendre entièrement le change sur la portée du discours, il importe de remarquer la parfaite coïndence de ces deux désignations : *τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν Θεόν — τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν*. Le tour grammatical de cette exacte apposition suffit à montrer que l'Apôtre n'a pas ici en vue deux catégories, mais une seule, la catégorie des fidèles qui aiment Dieu, grâce à l'appel dont ils ont été privilégiés. Quel est cet appel? Avant tout, l'appel efficace de la foi, qui les a mis en possession d'aimer Dieu. Mais, encore? N'y a-t-il pas lieu d'introduire, dans cette deuxième désignation, quelque précision ultérieure et quelque restriction? Nous l'examinerons plus loin. Présentement, rien ne suggère une telle restriction. En effet, c'est à tous les fidèles, supposés amis de Dieu, que l'Apôtre propose l'espérance du salut. Aucune catégorie, parmi les hommes de bonne volonté, n'est exclue de ses exhortations ni de ses encouragements.

Prat, *Théologie de saint Paul*, t. I[7], 289. « Il parle à *tous* les chrétiens, car *tous* sont tenus à l'espérance. Son raisonnement revient à dire que Dieu achèvera son œuvre, que la grâce est un germe de gloire, que les dispositions des personnes divines à notre égard sont certaines et que l'obstacle au salut peut venir seulement de nous. Dieu le Père « fait tout concourir au bien de ceux qui l'aiment, de ceux qu'il a appelés de son propos » bienveillant; car, en les appelant, il leur donne un gage précieux et sûr de ses futurs bienfaits. Si les mots « appelés selon le propos » restreignaient le sens des « amis de Dieu », au lieu de l'expliquer, l'Apôtre raisonnerait ainsi : *Tous* doivent espérer, parce que *quelques-uns* sont protégés par Dieu contre toute éventualité; l'espérance de *tous les chrétiens* est certaine, parce que *les prédestinés* en obtiendront infailliblement l'effet. Impossible d'argumenter avec moins de logique. Est-il étonnant que les Pères n'aient pas compris de la sorte le Docteur des nations? »

L'appel efficace de Dieu est le gage des secours ultérieurs qu'il ne refusera pas à ses fidèles. Mais pour achever d'éclaircir la pensée de l'Apôtre, il faut expliquer en détail certaines expressions.

Ce mot *πρόθεσις*, que l'on a rencontré deux fois (*Rom.*, VIII, 28; *Eph.*, I, 11), se retrouve dans quatre passages de saint Paul (*Rom.*, IX, 11; *Eph.*, III, 11; II *Tim.*, I, 9; III, 10). De ces quatre passages, les trois premiers se réfèrent manifestement au dessein éternel de la Rédemption (*Eph.*, III, 11 : *πρόθεσιν τῶν αἰώνων ἣν ἐποίησεν ἐν τῷ Χριστῷ*) ou au dessein spécial de l'élection des fidèles (*Rom.*, IX, 11 : *ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ Θεοῦ*) ou enfin à l'appel spécial qui suit cette élection (II *Tim.*, I, 9 : *καλέσαντος κλήσει ἁγίᾳ, οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν, ἀλλὰ κατὰ ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν*). Seul le quatrième passage vise un dessein formé par l'homme. On retrouve ailleurs dans le NT. le mot *πρόθεσις* appliqué au dessein de l'homme (*Act.*, XI, 23; XXVII, 13). Ecartons, comme étrangers à la question, des textes où il s'agit des pains de proposition (*Mt.*, XII, 4; *Mc.*, II, 26; *Lc.*, VI, 4). Le verbe *προτίθεσθαι* est appliqué au dessein de la rédemption, *Eph.*, I, 9 : *τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ, ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ*; — ailleurs au dessein de l'homme, *Rom.*, I, 3; écartons *Rom.*, III, 25,

où il signifie: donner en spectacle. En somme, l'usage de saint Paul est, tant pour le verbe προτίθεσθαι que pour le substantif πρόθεσις, nettement orienté vers l'acception théologique de dessein formé par Dieu. C'est l'acception que nous avons reconnue dans *Rom.*, VIII, 28, *Eph.*, I, II, et il n'est pas surprenant que des Pères grecs l'y aient aussi reconnue, soit exclusivement, soit concurremment avec l'acception de dessein formé par l'homme. Acception théologique chez ORIGÈNE, l. c., *P.G.*, XIV, 842 D; acception théologique associée à l'acception humaine chez saint CYRILLE D'ALEXANDRIE, *In Rom.*, *P. G.*, LXXIV, 823 B: Ἐν γε τούτοις οὐκ ἄν τις ἁμάρτοι τοῦ πρέποντος λέγων ὡς κλητοὶ γεγόνασι τινες κατὰ πρόθεσιν, τήν τε τοῦ κεκληκότος καὶ τὴν ἑαυτῶν.

Cependant la hantise du péril gnostique ou manichéen détourna la plupart des Pères grecs de reconnaître dans *Rom.*, VIII, 28 le dessein formé par Dieu. Pour couper court à toute interprétation fataliste, ils entendirent πρόθεσιν du libre choix de l'homme. Ainsi Saint CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Procatech.*, *P. G.*, XXXIII, 333; DIODORE DE TARSE, *cod. Vatic. gr.* 762. f. 118 (manque dans Cramer); THÉODORE DE MOPSUESTE, *P.G.*, LXXVI, 832; saint JEAN CHRYSOSTOME, *In Rom.*, *H.*, XV, I. 2, *P.G.*, LX, 540-542, et après lui THÉODORET, *P. G.*, LXXXII, 141-143; saint ISIDORE DE PÉLUSE, *Ep.*, IV, XIII et LI, *P. G.*, LXXVIII, 1061.1101; GENNADE, d'après la *Catena* de Cramer et le *Vatic. gr.* 762; THÉODORE LE MOINE; etc. Exégèse très prudente; mais qui, à des yeux non prévenus, apparaît non conforme à la lettre de saint Paul. On trouvera ces textes chez PRAT, t. I[7], p. 521-524.

D'autre part, sous l'empire d'une préoccupation contraire, afin de revendiquer contre le naturalisme pélagien l'indépendance souveraine de la grâce divine, les Pères latins, à la suite de saint Augustin, inclinèrent en sens opposé. Ils entendirent πρόθεσις (*propositum*) du dessein divin efficace, non plus seulement pour la vocation à la foi, mais pour la glorification des élus. En d'autres termes, ils substituèrent, au point de vue de la vocation efficace à la foi, le point de vue de la prédestination totale. C'était mettre en sûreté le souverain domaine de Dieu, mais changer l'orientation de la pensée paulinienne. Il suffira d'avoir indiqué ici ce changement de front, sur lequel nous reviendrons plus loin. On trouvera les textes chez PRAT, t. I[7], p. 525-531.

La pensée de l'Apôtre, étrangère aux préoccupations opposées qui ont entraîné à droite et à gauche ces deux écoles d'exégèse, ne poursuit directement qu'un but : exalter l'espérance chrétienne chez tous les fidèles *sans exception*. Tel est incontestablement le sens du développement qui commence avec *Rom.*, VIII, 24 : « Nous sommes sauvés en espérance », τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν, et qui finit, avec 38-39. « J'ai l'assurance que ni la mort ni la vie ni les anges ni les principautés, ni les choses présentes, ni les futures, ni les puissances, ni la hauteur, ni la profondeur, ni quelque autre créature ne pourra nous séparer de la charité de Dieu en Jésus-Christ Notre Seigneur. » Les κατὰ πρόθεσιν κλητοί, à qui s'adresse ce langage, sont *tous* les fidèles. Le propos divin, πρόθεσις, s'est affirmé dans leur vocation efficace à la foi, et ne demande qu'à se consommer par leur avènement définitif à la gloire; de cette πρόθεσις divine, nul n'est excepté.

Ce n'est pas que le propos divin ne comporte un choix. Tout à l'heure, l'Apôtre entreprendra de justifier la conduite de Dieu, réprouvant Israël et appelant les Gentils; et à cette occasion, il parlera de choix divin privilégié, *Rom.*, IX, 11 : ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ Θεοῦ. La raison de ce choix est tout entière dans la volonté de Dieu, non dans quelque mérite acquis par l'homme. Pour le justifier, l'Apôtre s'élèvera à une considération universelle : l'homme n'a point à demander compte du choix divin, mais à l'adorer. Et il invoquera des exemples pris de l'A. T. Rébecca porte en son sein deux jumeaux. Tous deux sont égaux, car leur mérite est néant. Cependant il plaît à Dieu, avant leur naissance, de les désigner pour être les pères de deux peuples, et de soumettre la postérité d'Esaü à celle de Jacob. — Pharaon résiste à Dieu; et Dieu, qui pourrait briser aussitôt ce rebelle, multiplie les miracles, lui donnant par là occasion de s'endurcir. — Il plaît à Dieu d'agir ainsi. Et qui donc oserait contester son droit sur l'œuvre de ses mains? Ce principe, d'une portée universelle, a été quelquefois appliqué avec trop peu de discernement à la vocation surnaturelle. Pour mesurer exactement ses relations avec la πρόθεσις divine, il faut relire attentivement le texte de saint Paul, *Rom.*, IX, 10-23:

Rébecca avait conçu [deux fils] d'un même époux, Isaac notre père. Avant qu'ils fussent nés, avant qu'ils eussent rien fait de bien ou de mal, pour affirmer le dessein de Dieu en son choix, dessein qui ne procède pas des œuvres mais de Dieu qui appelle, il lui fut dit que l'aîné servirait le plus jeune (*Gen.*, XXV, 23), ainsi qu'il est écrit : J'ai aimé Jacob et haï Esaü (*Mal.*, I, 2. 3). Que dirons-nous donc? Qu'il y a de l'injustice en Dieu? Jamais! Dieu dit à Moïse : Je ferai miséricorde à qui je voudrai faire miséricorde, j'aurai pitié de qui je voudrai avoir pitié (*Ex.*, XXXIII, 19). Donc il ne s'agit pas de vouloir ni de courir : tout dépend du Dieu de miséricorde. Car l'Ecriture dit à Pharaon : Je t'ai suscité à cette fin, de manifester en toi ma puissance et de faire annoncer mon nom par toute la terre (*Ex.*, IX, 16). Ainsi Dieu fait miséricorde à qui il veut et endurcit qui il veut. Vous me direz : De quoi se plaint-il encore ? Qui donc résiste à sa volonté ? — O homme! en vérité, qui es-tu pour discuter avec Dieu ? Est-ce que le vase d'argile dira à celui qui l'a façonné : Pourquoi m'as-tu fait ainsi? Le potier n'est-il pas maître de l'argile, pour faire, avec la même masse, un vase d'honneur et un vase d'ignominie? Et s'il plaît à Dieu de manifester sa colère et de révéler sa puissance en supportant avec grande longanimité des vases de colère prêts à la destruction, et de révéler la richesse de sa gloire, sur les vases de miséricorde qu'il a préparés pour la gloire, comme nous qu'il a appelés non seulement d'entre les Juifs, mais aussi d'entre les Gentils?...

Les analogies invoquées par l'Apôtre ont pu être faussées par une exégèse maladroite; il importe d'en rétablir le sens exact. Ni Jacob ne fait ici figure d'élu, ni Esaü figure de réprouvé; donc le discernement fait par Dieu entre les deux jumeaux n'est pas un exemple de prédestination. L'endurcissement de Pharaon n'est pas présenté comme un acte arbitraire de bon plaisir divin, mais comme un châtiment mérité. Enfin Dieu ne travaille pas sur la matière humaine avec la même indifférence que le potier sur l'argile, et ne fabrique pas des vases de colère comme celui-ci des vases d'ignominie. Toute cette page tend à revendiquer la souveraine indépendance de Dieu dans la dispensation de ses dons naturels ou surnaturels, mais non à le présenter comme un tyran capricieux. « Tout dépend du Dieu de miséricorde »; on sait par ailleurs que la miséricorde de Dieu aspire à se répandre sur les œuvres de ses mains. — C'est assez parler de la πρόθεσις divine.

Reprenons la série des cinq verbes par lesquels saint Paul distingue cinq actes divins relatifs aux élus.

προέγνω — prescience.
προώρισεν — prédestination.
ἐκάλεσεν — appel.
ἐδικαίωσεν — justification.
ἐδόξασεν — glorification.

Nous avons dit que les deux premiers se rapportent à l'ordre de l'intention, les trois derniers à l'ordre

de l'exécution. Arrêtons-nous d'abord à l'ordre de l'intention. Pas plus que dans l'ordre de l'exécution, les termes n'y sont formellement identiques. Logiquement, la prescience précède la prédestination, comme l'opération de l'intelligence précède et rend possible celle de la volonté. Distinction admirablement marquée par saint Thomas, *In Rom.*, VIII, lect. 6 : *Differt (praedestinatio) a praescientia secundum rationem, quoniam praescientia importat solam notitiam futurorum, sed praedestinatio importat causalitatem quandam respectu eorum.* Avant le décret formel de prédestination, nous devons concevoir un regard divin sur la carrière des prédestinés, regard accompagné de complaisance sans doute, mais qui précède logiquement le décret et suppose un objet formé. C'est ce que l'Apôtre a voulu marquer. Ainsi l'entendent expressément les interprètes grecs, parmi lesquels il suffira de nommer Origène et saint Jean Chrysotome.

ORIGÈNE, *In Rom.*, I, dans *Philocalia*, XXV, *P.G.*, XIV, 841 D :

Πρόσχωμεν οὖν τῇ τάξει τῶν λεγομένων· δικαιοῖ δὲ ὁ Θεὸς καλέσας πρότερον, οὐκ ἂν δικαιώσας οὓς μὴ ἐκάλεσε. καλεῖ δὲ πρὸ τῆς κλήσεως προορίσας, οὐκ ἂν καλέσας οὓς μὴ προώρισε· καὶ ἔστιν αὐτῶν ἀρχὴ τῆς κλήσεως καὶ τῆς δικαιώσεως οὐχ ὁ προορισμός : οὗτος γὰρ εἰ ἦν ἡ ἀρχὴ τῶν ἑξῆς, καὶ πιθανωτατα ἐκράτουν οἱ παρεισάγοντες τὸν περὶ φύσεως ἄτοπον λόγον· ἀνωτέρω δέ ἐστι τοῦ προορισμοῦ ἡ πρόγνωσις.

J'emprunte la traduction de F. PRAT, *Origène*, p. 142, Paris, 1907 :

Observons attentivement l'ordre du discours. Dieu justifie ceux qu'il a d'abord appelés, et il ne les justifierait pas s'il ne les avait appelés. Il appelle ceux qu'il a déjà prédestinés, et il ne les appellerait pas s'il ne les avait prédestinés. Pourtant, ce n'est pas la prédestination qui est le terme premier de la vocation et de la justification. Si elle était le premier terme de la série, les fatalistes auraient gain de cause; mais avant la prédestination il y a la prescience. (Voir le contexte)

Saint JEAN CHRYSOSTOME, *In Eph.*, I, *Hom.*, II, I, *P. G.*, LXII, 17 :

Ἀπὸ τῆς προαιρέσεως προορισθέντας, τουτέστιν ἑαυτῷ ἐκλεξάμενος ἀφώρισεν· οἷον, ἑώρα ἡμᾶς πρὶν ἢ γενέσθαι κεκλημένους.

Dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, année 1913, p. 263-274, le R. P. ALLO, étudiant *Rom.*, VIII, 28-20, a soumis le mot *προέγνω* à un « examen philologique » d'où ressort une conclusion différente. Voici les grandes lignes de l'argumentation. Le vrai sens de ce mot doit être éclairé par l'usage du N.T., quant au verbe *προγινώσκω* et au substantif *πρόγνωσις*. Or le N.T. présente 4 exemples du verbe et 2 du substantif.

Pour le verbe *προγινώσκω* :

1° *Act.*, XXVI, 5. Etranger à la question.

2° *Rom.*, XI, 2. Prescience divine relative à Israël.

3° I *Pet.*, I, 20. Prescience divine relative au Christ.

4° II *Pet.*, III, 17. Etranger à la question.

Pour le substantif *πρόγνωσις* :

1° *Act.*, II, 23. Prescience divine relative à la passion du Christ.

2° I *Pet.*, I, 1.2. Prescience divine relative au salut.

En écartant les 2 exemples du verbe qui sont étrangers à la question, il reste 2 exemples du verbe et 2 du substantif. Sur chacun de ces 4 exemples, l'auteur prononce le même jugement, p. 269 : « Partout, sans que le sens en subît la moindre modification, *προγινώσκω* eût pu être remplacé par *προορίζω* et *πρόγνωσις* par *πρόθεσις* ou *προορισμός*. »

D'où cette conséquence logique, p. 272 :

« Mais, alors, prescience n'est-il pas, chez saint Paul, synonyme de *prédestination*? N'est-ce pas une tautologie : *Ceux qu'il a prédestinés, il les a prédestinés*? »

L'objection ne saurait être mieux formulée. Nous ne la croyons pas résolue. Voici la réponse qu'on lui oppose : « Non ; car il y a une distinction au moins de raison. *Προγινώσκειν* précède, non réellement en Dieu, mais dans l'ordre logique, l'acte appelé *προορίζειν*, l'intelligence précédant la volonté : *Nil volitum nisi cognitum vel praeconceptum.* Dieu a distingué ceux qui recevraient la faveur de l'appel efficace, de la justification et de la glorification, les a *choisis*, avant de décréter le *moyen* par lequel il les sauverait (et qui consistera à les rendre, de fait, *conformes à l'image de son Fils*), ou, *a fortiori*, l'ordre des moyens partiels et successifs par lesquels il les acheminerait vers la gloire. Tout cela, bien entendu, selon notre manière de connaître... »

Accordons tout cela. Mais si nous voulons faire pleine justice à la pensée de saint Paul, nous nous garderons d'y introduire une distinction, qui lui est complètement étrangère, entre le but et les moyens. Le but, c'est ici le salut des prédestinés ; les moyens, c'est tout l'ordre de la prédestination. L'un et l'autre tombent, à un même titre, sous la nécessité d'une connaissance préalable, et intègrent l'objet de cette prescience dont parle saint Paul. Affirmer cela, ce n'est pas enrôler l'Apôtre sous une bannière théologique : nous ne songeons pas à retrouver chez lui aucune théorie née au XVIe siècle. Mais nier cela, n'est-ce pas mutiler arbitrairement son analyse de l'acte divin ? n'est-ce pas déplacer l'objectif, contrairement à ses indications très claires? Nous croyons préférable de lire saint Paul tel qu'il est, sans aucune manipulation.

Saint Paul ne dit pas que Dieu a d'abord connu le but, puis prédestiné les moyens. Ce qu'il a d'abord connu et ensuite prédestiné, ce sont les élus, ou si l'on veut cette carrière des élus qui s'ébauche par la grâce et se consomme dans la gloire. *Προέγνω* et *προώρισεν* ne répondent pas précisément à la distinction du but et des moyens, mais à la distinction d'une connaissance spéculative et d'une connaissance pratique, du simple regard et du décret. Nous nous tenons dans la plus exacte propriété des termes.

Le verbe *προορίζω*, en dehors de *Rom.*, VIII, 29.30 et *Eph.*, I, 5. 11, se rencontre 2 fois dans le N. T.; savoir :

1° I *Cor.*, II, 7 : *Ἀλλὰ λαλοῦμεν Θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ, τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ Θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν.* — Décret relatif au mystère de la Rédemption, ordonné, de par la divine Sagesse, au salut des hommes.

2° *Act.*, IV, 28 : *Ποιῆσαι ὅσα ἡ χείρ σου καὶ ἡ βουλὴ προώρισεν γενέσθαι.* — Décret relatif à la passion et à la mort du Christ.

On peut rapprocher, de ces exemples de *προορίζω*, les 7 exemples de *ὁρίζω* que présente le N.T. :

Luc., XXII, 22 ; *Act.*, II, 23. Décret divin relatif à la passion du Christ.

Act., X, 42 ; XVII, 31. Décret divin relatif à l'investiture du Christ, comme juge des vivants et des morts.

Act., XI, 29. A écarter, comme désignant une résolution humaine.

Act., XVII, 26. Décret de la Providence dans l'ordre naturel.

Rom., I, 4. Décret relatif à la glorification du Christ ressuscité. La vulgate a rendu : *ὁρισθέντος* par : *qui praedestinatus est.*

Heb., IV, 7. Décret particulier de la Providence dans l'ordre surnaturel.

En résumé, tous les exemples de *προορίζω* que pré-

sente le N.T. (et dont 5 sur 6 appartiennent à saint Paul) visent un décret divin, qui intéresse directement l'œuvre de la Rédemption. Des 5 exemples pauliniens, l'un (I *Cor.*, II,7) se rapporte à la Rédemption considérée dans son ensemble; les 4 autres se rapportent à sa mise en œuvre particulière, au bénéfice de tel ou tel fidèle. Aucun ne vise directement la prédestination de tel ou tel fidèle à la gloire. Quant aux 7 exemples de ὁρίζω, 6 visent également un décret divin, et 5 d'entre eux un décret de la Providence surnaturelle. Dans 4 (et en particulier dans l'unique exemple de saint Paul), la Rédemption est intéressée. Pas plus que dans les exemples de προορίζω, on ne rencontre d'allusion directe à la prédestination de tel fidèle, à la gloire.

Passons aux trois actes divins compris dans l'ordre de l'exécution.

L'appel dont parle l'Apôtre — ἐκάλεσεν — est ici, comme toujours, l'appel efficace à la foi, le seul que connaisse saint Paul. Ce point ne doit faire aucune difficulté; il nous procure le plaisir de trouver le R. P. ALLO d'accord avec le R. P. PRAT.

PRAT, t. I[7], p. 289: « On sait que, pour l'Apôtre, la vocation est toujours l'appel efficace à la foi. Les *appelés* (κλητοί) sont ceux qui ont répondu de fait à l'appel de Dieu. C'est donc à peu près synonyme de chrétiens, mais avec une allusion aux prévenances divines. La distinction de deux classes d'appelés, dont les uns viennent et les autres ne viennent pas — distinction qui peut s'autoriser de la parabole évangélique des invités dans saint Matthieu, — est tout à fait étrangère à l'usage de Paul. Pour lui, tous les appelés le sont nécessairement selon le propos, c'est-à-dire selon le dessein bienveillant de Dieu, parce que le propos (πρόθεσις), tel qu'il l'entend, a pour objet la collation de la grâce sanctifiante et non pas, au moins directement, celle de la gloire céleste. Il s'ensuit qu'en ajoutant : « ceux qui sont appelés selon le propos », il n'entend ni limiter ni restreindre son assertion précédente, mais qu'il exprime seulement le motif de la bienveillance divine envers tous ceux qui aiment Dieu : ce motif est l'appel à la foi dont ils ont été favorisés. » — Cf. *Rom.*, I, 6.7; I *Cor.*, I, 2.24; II *Pet.*, I, 10; *Iud.*, I, 1; *Apoc.*, XVII, 14.

Le P. ALLO commente I *Pet.*, I, 1.2 : Πέτρος ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκλεκτοῖς... κατὰ πρόγνωσιν Θεοῦ Πατρός, et il écrit, l. c., p. 268: « Le mot ἐκλεκτοί,... à part une distinction de raison, est absolument identique à κλητοί, appelés. Saint Paul, saint Jean, emploient ces deux termes dans le même sens (*Rom.*, VIII, 33; II *Tim.*, II, 10; *Tit.*, I, 1; I *Pet.*, II, 9; II *Io.*, I, 13), et l'Apocalypse, dans son style redondant et plein de synonymes, appellera les fidèles κλητοὶ καὶ ἐκλεκτοὶ καὶ πιστοί. (*Ap.*, XVII, 14)... »

A merveille. Aussi bien retrouvons-nous ici la conclusion déjà acquise par une autre voie; les κλητοὶ κατὰ πρόθεσιν dont parle l'Apôtre sont tous les élus de la foi, mais non pas tous, nécessairement et sans déchéance possible, les prédestinés de la gloire.

Par ἐδικαίωσεν, saint Paul désigne le travail de la grâce sanctifiante, acquise au baptême et opérant par degrés la conformité du fidèle avec le Christ. *Rom.*, III, 24; XII, 2; II *Cor.*, III, 18; *Gal.*, IV, 19. — Saint Jean Chrysostome, *In Rom.*, *Hom.*, XV, *P. G.*, LX, 511.

Par ἐδόξασεν, il désigne le don de la gloire, considéré soit dans son terme au ciel, soit dans son principe, la grâce sanctifiante. Les deux points de vue ne sont pas exclusifs l'un de l'autre, et l'on peut trouver chez l'Apôtre la justification de l'un et de l'autre. C'est la gloire consommée au ciel qu'il avait en vue, *Rom.*, VIII, 18.21, etc., mais ailleurs il a en vue la gloire en germe dans la grâce, II *Cor.*, III, 8. 9. 10. 11. 18, etc. Du premier point de vue, l'aoriste se justifie par une légitime anticipation fondée sur les dons de Dieu et ses promesses. Du second point de vue, il se justifie immédiatement comme pour tous les termes de la série : προέγνω, προώρισεν, ἐκάλεσεν, ἐδικαίωσεν.

En résumé, saint Paul s'adresse aux fidèles, et, en leur proposant l'espérance de la gloire céleste, les invite à remonter au principe des œuvres divines :

de la gloire promise à la grâce, germe de la gloire;
de la grâce à l'appel efficace de Dieu qui la leur procura;
de l'appel efficace à la prédestination qui prépara cet appel;
de la prédestination à la prescience qui la dirigea.

Le contexte immédiat montre que cela s'adresse à tous, *Rom.*, VIII, 32.33.

Il n'est en effet aucun chrétien qui ne puisse s'appliquer à lui-même la série complète de ces pensées. Car l'héritage du salut est offert à tous. L'espérance qui, selon saint Paul (*Rom.*, V, 5), ne confond pas, leur montre la gloire comme un bien à prendre, et dont ils possèdent déjà les prémices par la grâce de l'adoption. La grâce de l'adoption, avec tout ce qu'elle renferme de promesses, est l'objet propre de la prédestination dont parle saint Paul. Cette prédestination se présente donc comme absolue quant à son terme immédiat, qui est la grâce; quant à son terme ultérieur, qui est la gloire, le mystère ne sera dissipé qu'au jour des suprêmes révélations.

Ces explications un peu longues, sur la doctrine de la prédestination dans le N. T., nous ont paru nécessaires pour déblayer le terrain et appuyer tout ce qui suit.

Ajoutons que l'épître aux Philippiens (IV, 3) mentionne le *Livre de vie*; cette expression, dont l'Évangile offre l'équivalent (*Luc.*, X, 20), revient dans l'Apocalypse (III, 5; XIII, 8; XVII, 8; XX, 12. 15; XXI, 27), avec une différence. Saint Paul a en vue des fidèles encore vivants; saint Jean a aussi en vue des morts, en qui le mystère de la prédestination s'est consommé.

II. Les premiers Pères. — Dès le N. T., est apparue l'antithèse entre l'assertion dogmatique de la Prédestination et l'exhortation pratique à s'en assurer le bienfait par de bonnes œuvres. On a entendu chez saint Paul l'assertion dogmatique; voici l'exhortation pratique, chez saint Pierre. II *Pet.*, I, 10 : « Efforcez-vous, mes frères, d'assurer votre appel et votre élection... »

Tout près de l'âge apostolique, le *Pasteur* d'HERMAS fait écho à cette exhortation en promettant aux fidèles que, s'ils font vraiment pénitence, ils auront leurs noms écrits aux livres de vie. *Vis.*, I, 3, 2; *Sim.*, II, 9.

La donnée scripturaire devait subir mainte déformation. La première en date est imputable à la gnose qui, outrant au sens fataliste le mystère de la prédestination, divisait l'humanité en trois classes. En haut, les hommes *pneumatiques* (spirituels), prédestinés au salut. En bas, les *hyliques* (matériels), prédestinés à la damnation. Entre deux, les *psychiques* (animaux), abandonnés à leur libre arbitre. Voir saint IRÉNÉE, *Haer.*, I, VI, 1. 2, *P. G.*, VII, 504-505.

Diverses tentatives se produisirent en sens contraire, cherchant à supprimer ce choix divin qui semble marquer les hommes dès le sein maternel pour le salut ou la damnation — qu'on se rappelle *Rom.*, IX. Pour conjurer ce scandale, ORIGÈNE recourut à l'hypothèse de mérites ou de démérites acquis dans une vie antérieure. *Periarchon*, II, VIII; IX, 6,

etc. — Rêverie condamnée par l'Église. Voir art. ORIGÉNISME, 1241 sqq. — Par une autre voie, PÉLAGE, un siècle et demi plus tard, chercha dans une vie ultérieure le fondement du discernement divin, et pour rendre raison des jugements de Dieu sur les enfants morts sans baptême, admit une imputation anticipée de leurs démérites éventuels. Hypothèse manifestement injuste. Nous verrons saint Augustin aux prises avec l'hérésie pélagienne.

Au cours des quatre premiers siècles, le problème de la prédestination ne fut guère agité que par des Pères grecs, et par tel Père latin formé à l'école des Grecs. Citons les commentaires, très représentatifs, de saint JEAN CHRYSOSTOME, *In Rom.*, *Hom.*, xv sqq., *P. G.*, LX; *In Eph.*, *Hom.*, 1 sqq., *P. G.*, LXII, et de saint CYRILLE D'ALEXANDRIE, *P. G.*, LXXIV.

Serrant de près la lettre de l'Apôtre, saint Jean Chrysostome explique comment Dieu fait tout concourir au bien de ceux qui l'aiment : en procurant de toute manière leur avancement spirituel, même au prix de dures épreuves. Au contraire, ceux qui n'aiment pas Dieu, trouvent, dans leurs succès même et dans les grâces dont ils abusent, une occasion de plus grande ruine spirituelle. Ainsi, d'une part, les Apôtres servent Dieu par leur ignorance, leur faiblesse, leur patience dans la persécution, plus efficacement que par des triomphes ; le larron pénitent trouve sur la croix le salut ; d'autre part, les Juifs, rebelles aux miracles du Sauveur, s'endurcissent. On sait déjà que CHRYSOSTOME voit dans la *πρόθεσις*, dont parle l'Apôtre, le choix fait par l'homme, et d'où procède le salut ; il l'oppose à la *κλῆσις* divine, *In Rom.*, *Hom.*, xv, 1, *P.G.*, LX, 541 : Οὐχ ἡ κλῆσις μόνον ἀλλὰ καὶ ἡ πρόθεσις τῶν καλουμένων τὴν σωτηρίαν εἰργάσατο. οὐ γὰρ ἠναγκασμένη γέγονεν ἡ κλῆσις, οὐδὲ βεβιασμένη. Πάντες γοῦν ἐκλήθησαν, ἀλλ' οὐ πάντες ὑπήκουσαν. Pour saint CYRILLE, une double *πρόθεσις*, celle de Dieu et celle de l'homme, conditionne la *κλῆσις*. *P. G.*, LXXIV, 828 B : Κλητοὶ γεγόνασί τινες κατὰ πρόθεσιν τήν τε τοῦ κεκληκότος καὶ τὴν ἑαυτῶν. D'ailleurs l'appel divin se règle sur une prescience, qui l'adapte aux dispositions de l'homme. Ibid., 829 A : Εἰδὼς γὰρ ἄνωθεν τοιούτους ἐσομένους αὐτούς, ἀνάλογα τῇ περὶ αὐτῶν διαθέσει πόρρωθεν αὐτοῖς ηὐτρέπιζεν ἀγαθά. Πῶς οὖν αὐτοὺς περιιδεῖν οἷόν τε, καὶ πρὸ τοῦ γενέσθαι τῆς προαιρέσεως αὐτῶν τὰς ἀμοιβὰς εὐτρεπίσαντα καὶ ἐπὶ τούτοις αὐτοὺς καλέσαντα ;

Saint AMBROISE s'inspire de ces pensées, en esquissant la théorie de la prédestination appuyée sur la prescience, *De fide*, V, vi, 83, *P. L.*, XVI, 604 C : *Non enim ante praedestinavit quam praesciret ; sed quorum merita praescivit, eorum praemia praedestinavit.*

Dans la même ligne de pensée, l'AMBROSIASTER parle d'une vocation privilégiée *secundum propositum :* par *propositum*, il entend les dispositions du cœur de l'homme. *P. L.*, XVII, 127-128 : *Diligentes Deum, etsi imperite precati fuerint, non eis oberit : quia propositum cordis illorum sciens Deus et ignaviam, non illis imputat quae adversa postulant; sed ea annuit quae danda sunt Deum amantibus... Hi ergo secundum propositum vocantur quos credentes praescivit Deus futuros sibi idoneos : ut, antequam crederent, scirentur. Istos quos praescivit Deus futuros sibi devotos, ipsos elegit ad promissa praemia capessenda... Ideo praedestinantur in futurum saeculum, ut similes fiant Filio Dei.*

III. **Saint Augustin.** — Avec saint AUGUSTIN, le point de vue change. La prédestination à la gloire, déjà envisagée par saint AMBROISE, par l'AMBROSIASTER, par saint JÉRÔME (*Ep.*, CXX, 10, *P. L.* XXII, 1000), vient décidément au premier plan.

Ce n'est pas d'emblée que saint Augustin atteignit, sur l'économie de la grâce divine, une doctrine achevée. En 394, déjà prêtre, dans l'*Expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos*, in c. IX, n. LX, LXI, *P. L.*, XXXV, 2078-2079, tout en subordonnant au secours divin le mérite des œuvres, il revendiquait pour l'homme l'initiative de la foi : c'était suivre la voie où s'engageront plus tard les semipélagiens. Il ne devait d'ailleurs pas tarder à reconnaître son erreur ; nous en trouvons le désaveu explicite dans les *Retractationes*, I, XXIII, *P. L.*, XXXII, 621-622, et *De praedestinatione sanctorum*, III-IV, 7-8, *P. L.*, XLIV, 964-966.

Evêque d'Hippone, dès 397 il a réalisé un progrès décisif, en écrivant les *Libri ad Simplicianum* que, jusqu'à la fin de sa vie, il présentera comme l'expression d'une pensée définitive (Voir *De praedestinatione sanctorum*, écrit en 428-9, IV, 7, *P. L.*, XLIV, 964, et *De dono perseverantiae*, écrit vers le même temps, XXI, 55, *P. L.*, XLV, 1027). Commentant *Rom.*, IX, il s'attache à rehausser la souveraine indépendance du choix divin, et inculque constamment la doctrine de l'Apôtre : *Eph.*, II, 8-9 : *Gratia enim Dei salvi facti sumus per fidem; et hoc non ex nobis, sed Dei donum est; non ex operibus, ne forte quis extollatur;* — II *Cor.*, X, 17 : *Qui autem gloriatur, in Domino glorietur.* — C'est pourquoi il considère d'ensemble l'œuvre du salut et préfère au point de vue fragmentaire de l'élection à la grâce le point de vue global de l'élection à la gloire. C'est de ce dernier point de vue que sont conçus les principaux développements ; ainsi, l. I, *q.* II, 6, *P. L.*, XL, 115 : *Non ergo secundum electionem propositum Dei manet, sed ex proposito electio; i. e., non quia invenit Deus opera bona quae in hominibus eligat, ideo manet propositum iustificationis ipsius ; sed quia illud manet ut iustificet credentes, ideo invenit opera quae iam eligat ad regna caelorum. Nam nisi esset electio, non essent electi, nec recte diceretur ; Quis accusabit adversus electos Dei ?* (*Rom.*, VIII, 33). *Non tamen electio praecedit iustificationem, sed electionem iustificatio. Nemo enim eligitur nisi iam distans ab illo qui reicitur. Unde quod dictum est : Quia elegit nos Deus ante mundi constitutionem* (*Eph.*, I, 4), *non video quomodo sit dictum nisi praescientia.* — Tout à la fin du livre, il indique le point de vue secondaire de l'élection à la grâce, 22, *P. L.*, XL, 127 : *Non ut iustificatorum electio fiat ad vitam aeternam, sed ut eligantur qui iustificentur;* mais uniquement pour écarter ce point de vue, comme étroit et stérile.

Survint l'hérésie de Pélage, qui prétendait fonder la prédestination divine sur le mérite de l'homme. Augustin ne se lasse pas de combattre cette prétention, qui est la négation même de la grâce. Ainsi *De pecc. merit. et remiss.* (en 412) I, XXII, 31, *P. L.*, XLIV, 126. Il fonde la prédestination sur la prescience qu'a Dieu de ses propres voies, Ib., II, XXIX, 47, 179 : *Dominus noster hanc suam medelam nullis generis humani temporibus ante ultimum futurum adhuc iudicium denegavit eis quos per certissimam praescientiam et futuram beneficentiam secum regnaturos in vitam praedestinavit aeternam.* Il fait la part du libre arbitre en rappelant qu'il appartient à Dieu de préparer la volonté de l'homme (*Prov.*, VIII, 35, LXX), *Contra duas epistolas Pelagianorum* (vers 420), II, IX, 20, *P. L.*, XLIV, 585.

Tel pélagien s'autorisait du texte de saint Paul, *Rom.*, VIII, 28, en entendant, à la suite des Pères grecs, le mot *propositum* de la résolution humaine. Cette exégèse tendancieuse ne trouve pas grâce devant Augustin, qui entend du dessein divin le *secundum propositum vocati*, *Ib.*, X, 22, 586 : *Ut Dei, non hominis, propositum intelligatur, quo eos quos praescivit et praedestinavit conformes imaginis Filii sui, elegit ante mundi constitutionem. Non enim omnes vocati,*

secundum propositum sunt vocati. Nous retrouverons plus loin cette assertion capitale.

Dieu est l'auteur de notre salut, non pas seulement par le don, une fois fait, du libre arbitre, mais beaucoup plus par les interventions continues de sa grâce. *De spir. et litt.* (412), xxxiv, 60, *P.L.*, XLIV, 240... *Videat non ideo tantum istam voluntatem divino muneri tribuendam quia ex libero arbitrio est, quod nobis naturaliter concreatum est; verum etiam quod visorum suasionibus agit Deus ut velimus, et ut credamus, sive extrinsecus per evangelicas exhortationes, ubi et mandata legis aliquid agunt, si ad hoc admonent hominem infirmitatis suae, ut ad gratiam iustificantem credendo confugiat, sive intrinsecus, ubi nemo habet in potestate quid ei veniat in mentem, sed consentire vel dissentire propriae voluntatis est.*

Le genre humain, depuis le péché originel, est une *massa peccati* que Dieu pourrait, sans injustice, abandonner à la perdition; ceux qu'il en tire par une vocation gratuite et qu'il prédestine à la vie, lui doivent d'infinies actions de grâces; les autres n'ont aucun juste sujet de plainte. Cette doctrine, inspirée de saint Paul, circule à travers l'œuvre de saint Augustin à toutes les époques. *De div. quaest. ad Simplic.*, I, q. II, 16, *P.L.*, XL, 121 (vers 397); *Ep.*, CCXXVI, 6, 19, *P.L.*, XXXIII, 823 (417); *Ep.*, CXCIV, 3, 14, *P.L.*, XXXIII, 879 (418); *Enchiridion*, XCIX, 25, *P.L.*, XL, 278 (421); *De corr. et gr.*, VII, 12, *P. L.*, XLIV, 923 (427); *De don. pers.*, XIV, 35, *P. L.*, XLV, 1014 (429). Par sa naissance, l'homme appartient à l'enfer. On comprend que saint Augustin parle exceptionnellement de prédestination au châtiment, *De Civ. Dei*, XXI, XXIV, 1, *P. L.*, XLI, 737: *Praedestinati sunt in aeternum ignem ire cum diabolo; Enchir.*, c, 26, *P.L.*, XL, 279: *Bene utens et malis tanquam summe bonus, ad eorum damnationem quos iuste praedestinavit ad poenam, et ad eorum salutem quos benigne praedestinavit ad gratiam. Ep.*, CCIV, 2, *P.L.*, XXXIII, 939 (au sujet des schismatiques donatistes): *Deus occulta satis dispositione, sed tamen iusta, nonnullos eorum poenis praedestinavit extremis.* Mais d'ordinaire il réserve le mot prédestination pour la préparation de la grâce et de la gloire.

Le développement principal de la doctrine de saint Augustin sur la prédestination appartient à la dernière phase de sa lutte contre l'hérésie pélagienne. En 418, dans sa lettre au pape Sixte (*Ep.*, CXCIV, *P. L.*, XXXIII, 874-891), il avait affirmé la souveraine indépendance de Dieu dans son choix, selon la doctrine de l'Apôtre (*Rom.*, IX, 20-23), et l'équité de ses jugements insondables (*Rom.*, XI, 33 36). Voir surtout *Ep.*, CXCIV, 3, 6, *P. L.*, XXXIII, 876). Il insistait sur la miséricorde gratuite par laquelle Dieu distingue, dans cette masse de perdition qu'est le genre humain déchu, ceux qu'il destine à la grâce et au salut éternel. *Ib.*, 6, 23, 882; 7, 33-8, 34, 886.

Cette exposition parut dure à certains moines d'Adrumète; leurs doléances, transmises par l'abbé Valentin, donnèrent à Augustin occasion de s'expliquer à fond dans le *De correptione et gratia* (années 426 427). Sur cet incident, voir, outre les *Epp.*, CCXIV, CCXV, CCXVI, *P. L.*, XXXIII, trois lettres nouvelles publiées par Dom G. MORIN, *Revue Bénédictine*, 1904, p. 241-256.

De nouveau, il commente *Rom.*, VIII, 28-30, en des termes qui manifestent l'originalité de son point de vue. Au lieu de prendre *appelés* et *élus* comme termes synonymes, avec saint Paul, il distingue expressément ces deux catégories, selon l'Evangile (*Mat.*, XX, 16). Les élus seuls sont les *vocati secundum propositum*: le mot *propositum*, traduisant le πρόθεσιν de saint Paul, prend, sous la plume d'Augustin, le sens de prédestination absolue à la gloire. *De corr. et gr.* VII, 14, *P. L.*, XLIV, 924: *Ex istis nullus perit, quia omnes electi sunt. Electi sunt autem, quia secundum propositum vocati sunt; propositum autem non suum, sed Dei... Quicumque enim electi, sine dubio etiam vocati; non autem quicumque vocati, consequenter electi. Illi ergo electi, ut saepe dictum est, qui secundum propositum vocati, qui etiam praedestinati atque praesciti...*

Ces deux modifications apportées à la terminologie, l'une quant au sens du mot *electi*, l'autre quant au sens du mot *propositum*, n'atteignent pas, sans doute, le fond de la doctrine enseignée par l'Apôtre, mais l'organisent en vue d'un but nouveau et en renouvellent complètement l'aspect. Selon la conception de saint Augustin, les fidèles sont bien tous *vocati*, mais non plus tous *electi*, ni conséquemment tous *praedestinati atque praesciti.* Voici en quels termes il parle des baptisés qui ne persévèrent pas jusqu'au bout, *De corr. et grat.*, VII, 16, 925: *Qui vero perseveraturi non sunt, ac sic a fide christiana et conversatione lapsuri sunt ut tales eos vitae huius finis inveniat, procul dubio nec illo tempore, quo bene pieque vivunt, in istorum numero computandi sunt. Non enim sunt a massa illa perditionis praescientia Dei et praedestinatione discreti; et ideo nec secundum propositum vocati, ac per hoc nec electi.* Il consent néanmoins qu'on les appelle *electi ad gratiam*, comme on l'a déjà vu dans le livre *Ad Simplicianum*; mais c'est pour faire observer aussitôt qu'une telle appellation est trompeuse, *ibid.*: *Et tamen quis neget eos electos, cum credunt et baptizantur et secundum Deum vivunt? Plane dicuntur electi a nescientibus quid futuri sint, non ab illo qui eos novit non habere perseverantiam quae ad beatam vitam perducit electos, scitque illos ita stare ut praescierit esse casuros.*

Pleinement fidèle à la logique de son idée, il va jusqu'à dénier à ces faux élus la qualité d'enfants de Dieu, même pour le temps où ils ont vécu dans la grâce; à ses yeux le titre d'enfant de Dieu a une valeur définitive, IX, 20-21, 928: *Non erant ex numero filiorum, et quando erant in fide filiorum; quoniam qui vere filii sunt, praesciti et praedestinati sunt conformes imaginis Filii eius, et secundum propositum vocati sunt ut electi essent... Fuerunt ergo isti ex multitudine vocatorum; ex electorum autem paucitate non fuerunt. Non igitur filiis suis praedestinatis Deus perseverantiam non dedit; haberent enim eam, si in eo filiorum numero essent...* Cf. IX, 22, 929. La prédestination n'est pas une grâce qu'on peut perdre, puisqu'elle est liée à la persévérance finale.

Il ressort de là que le renouvellement de sens noté pour les mots *electi*, *secundum propositum vocati*, affecte également les mots *praedestinati* et *praesciti.* Saint Augustin, en effet, ne songe pas à briser cette chaîne forgée par l'Apôtre: *praescivit, praedestinavit, vocavit, iustificavit, glorificavit.* La différence avec l'Apôtre est qu'il laisse simplement hors de sa considération ceux qui sont simplement pour un temps, et comme par accident, *vocati* et *iustificati.* Ceux qui l'intéressent, sont ceux à qui convient la série complète des cinq prédicats: *praesciti, praedestinati, vocati, iustificati glorificati.* Ceux-là seuls sont vraiment enfants de Dieu. Et il s'agit de les prémunir contre une erreur dangereuse: erreur consistant à s'attribuer quelque initiative dans une série qui appartient tout entière à Dieu: *praescivit, praedestinavit, vocavit, iustificavit, glorificavit.*

Si maintenant on lui demande pourquoi, parmi ceux qui furent appelés et justifiés, quelques-uns ne reçoivent pas de Dieu le don de la persévérance finale, il ne sait que répondre: « Je l'ignore », et s'écrier avec l'Apôtre (*Rom.*, XI, 33): *O altitudo!* Voir VIII,

17, 926. Ce qu'il sait bien, c'est qu à ceux-là ne s'applique pas le mot de saint Paul, *Rom.*, VIII, 28 : *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*; voir IX, 23, 929 ; et nous trouvons là une confirmation nouvelle de l'option exégétique en vertu de laquelle il exclut de la considération de l'Apôtre tous ceux qui ne sont pas effectivement prédestinés à la gloire. Peu importe d'ailleurs que l'Apôtre parle au passé : car il voit toutes les générations passées, présentes, à venir, également présentes au regard de Dieu, IX, 23, 930 : *Verba praeteriti temporis posuit de rebus etiam futuris, tanquam iam fecerit Deus quae iam ut fierent ex aeternitate disposuit... Quicumque ergo in Dei providentissima dispositione praesciti, praedestinati, vocati, iustificati, glorificati sunt, non dico etiam nondum renati, sed etiam nondum nati, iam filii Dei sunt, et omnino perire non possunt.*

Il faut expressément noter cet aboutissement : nous y trouvons la clef de la pensée augustinienne et des antinomies superficielles qui l'opposent à la pensée de saint Paul. La pensée de saint Paul, dans *Rom.*, VIII, 28-30, tend au ciel : c'est une poussée d'espérance qui veut entraîner tous les enfants de Dieu et leur présenter les biens éternels comme déjà acquis pour tous. La pensée de saint Augustin prend position d'emblée sur les hauteurs de la prescience divine ; c'est de là qu'elle descend ; elle revendique pour Dieu seul le droit imprescriptible de faire des élus; elle veut, ici, ignorer simplement ceux qui ne sont pas du nombre des prédestinés. Saint Paul sait très bien que les enfants de Dieu peuvent périr ; qu'ils portent dans des vases fragiles les trésors de la grâce (II *Cor.*, IV, 7). Saint Augustin, certes, ne l'ignore pas non plus ; et pourtant on vient de l'entendre dire le contraire. Selon lui, les enfants de Dieu ne peuvent pas périr. C'est que, pour décerner ce titre d'enfants de Dieu, il s'est placé d'emblée au terme de la course terrestre. C'est une appellation *a posteriori*. Toute sa terminologie, dans la matière de la grâce, relève de ce point de vue.

La différence entre ceux qui parviennent au terme et ceux qui n'y parviennent pas, c'est que, pour les premiers, Dieu fait tout concourir au bien, même leurs chutes qui les humilient, IX, 24, 930. Ils se relèvent et finalement persévèrent. La persévérance finale est un don de Dieu. Dire que tels et tels l'obtiennent, c'est dire que, de fait, ils persévèrent : il y aurait contradiction dans les termes à dire qu'ils reçoivent la grâce de la persévérance et qu'ils ne persévèrent pas. Ainsi, la grâce de la persévérance est infaillible, XII, 34, 937 : *Nunc vero sanctis in regnum Dei per gratiam Dei praedestinatis non tale adiutorium perseverantiae datur, sed tale ut eis perseverantia ipsa donetur ; non solum ut sine isto dono perseverantes esse non possint, verum etiam ut per hoc donum non nisi perseverantes sint.* — Le don de la persévérance fait les prédestinés.

Cette conception hardie et en partie nouvelle atteint son expression complète dans les pages *De corr. et grat.*, XII, 33-38, 936-940, où saint Augustin développe sa théorie d'ensemble sur l'économie de la grâce, la distinction entre l'*adiutorium sine quo non*, grâce suffisante et commune, et l'*adiutorium quo*, grâce efficace et de choix, réservée aux privilégiés de Dieu. Adam a reçu l'*adiutorium sine quo non*, et pourtant il a péché ; tous les hommes le reçoivent, et beaucoup se perdent. L'*adiutorium quo*, conjoint dans l'intention divine au consentement de l'homme, ne manque jamais son effet ; en matière de persévérance finale, c'est le don absolu de la prédestination.

De là ces expressions dont on a tant abusé, XII, 38, 940 : *Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et inseparabiliter ageretur ; et ideo, quamvis infirma, non tamen deficeret, neque adversitate aliqua vinceretur.* Elles signifient que, quand Dieu s'est marqué absolument une fin, il sait l'atteindre infailliblement. Elles n'impliquent aucune métaphysique particulière sur l'opération de la grâce efficace, et surtout elles n'insinuent pas que toute grâce est présentement efficace, selon l'hérésie janséniste. *D. B.*, 1093 (967); 1095 (969). Mais elles esquissent le mécanisme d'une prédestination à base de prescience.

Dans l'éternel présent où Dieu voit toutes choses, le nombre des prédestinés est fixé irrévocablement ; pas une unité ne saurait y être ajoutée ni retranchée, XIII, 39, 940 ; cependant l'homme ignore, tant qu'il demeure en cette vie, s'il est du nombre des prédestinés; c'est pourquoi l'Écriture prêche à tous la pénitence (*Mat.*, III, 8.9); tous doivent veiller (*Ap.*, III, 11); tous doivent craindre (*Rom.*, XI, 20). Mais aussi, tant qu'un homme demeure en cette vie, on ignore ce que peut faire la grâce pour l'amener à finir dans la paix de Dieu ; aussi ne faut-il désespérer de personne, XV, 46, 944.

Cette conception particulière de la prédestination imprime une fixité absolue à la notion augustinienne du « Livre de vie ». Commentant le texte du *Ps.*, LXVIII, 29 : *Deleantur de libro viventium*, Augustin n'y trouve un sens plausible que du point de vue des impies qui, après s'être flattés d'être inscrits au Livre de vie, constateront avec stupeur et désespoir qu'ils ne l'étaient pas. Quant à Dieu, il peut dire, avec bien plus de raison que Pilate : *Quod scripsi, scripsi*. Ses arrêts sont irrévocables; seule, leur manifestation suprême présente quelque nouveauté. *Enarr. in Ps.*, *P. L.*, XXXVI, 862. 863 ; cf. *De Civ. Dei*, XX, XV, *P. L.*, XLI, 681.

Le *De correptione et gratia* ne fut pas moins discuté que ne l'avait été, huit ans plus tôt, la lettre au pape Sixte. C'est en Gaule surtout que l'esprit pélagien avait poussé des racines. Des environs de Marseille, deux laïques instruits, Prosper et Hilaire, adressèrent à Augustin des lettres qui témoignent de l'excitation des esprits. Plusieurs traitaient la prédestination augustinienne de doctrine fataliste, uniquement propre à abattre l'énergie du bien. Voici les expressions de Prosper : *Ep.* (*inter augustinianas* CCXXV), 3, *P. L.*, XLIV, 949 : *Haec enim ipsorum definitio ac professio est : ...Qui credituri sunt, quive in ea fide quae deinceps per gratiam sit iuvanda mansuri sunt, praescisse ante mundi constitutionem Deum, et eos praedestinasse in regnum suum quos, gratis vocatos, dignos futuros electione et de hac vita bono fine excessuros esse praeviderit. Ideoque omnem hominem ad credendum et ad operandum divinis institutionibus admoneri, ut de apprehendenda vita aeterna nemo desperet ; cum voluntariae devotioni remuneratio sit parata. Hoc autem propositum vocationis Dei, quo vel ante mundi initium vel in ipsa conditione generis humani eligendorum et reiciendorum dicitur facta discretio, ut secundum quod placuit Creatori alii vasa honoris, alii vasa contumeliae sint creati, et lapsis curam resurgendi adimere et sanctis occasionem teporis afferre ; eo quod in utraque parte superfluus labor sit, si neque reiectus ulla industria possit intrare, neque electus ulla negligentia possit excidere : quoquo enim modo se egerint, non posse aliud erga eos, quam Deus definivit, accidere ; et sub incerta spe cursum non posse esse constantem, cum, si aliud habeat praedestinantis electio, cassa sit adnitentis intentio. Removeri itaque omnem industriam tollique virtutes si Dei constitutio humanas praeveniat voluntates ; et sub hoc praedestinationis nomine,*

fatalem quandam induci necessitatem. — En somme, on revendiquait pour l'homme le pouvoir de fixer son sort, d'abord par l'adhésion de la foi, puis par une fidélité persévérante. Augustin répondra sur le premier point par le *De praedestinatione sanctorum*; sur le second, par le *De dono perseverantiae* (années 428/9).

Le *De praedestinatione sanctorum* expose l'influence de la prédestination sur la genèse de la foi. La foi est essentiellement une grâce; la prédestination prépare les voies à cette grâce; la prescience prépare les voies à la prédestination. *Praed. SS.*, x, 19, *P. L.*, XLIV, 974. 975 : *Inter gratiam porro et praedestinationem hoc tantum interest, quod praedestinatio est gratiae praeparatio, gratia vero iam ipsa donatio... Praedestinatio... sine praescientia non potest esse; potest auten esse sine praedestinatione praescientia.* Le type achevé de la prédestination nous est offert par l'humanité du Christ, prédestinée à l'union hypostatique; nous sommes prédestinés, d'une prédestination moins haute, mais aussi gratuite, à devenir ses membres, xv, 30-xvi, 32, 981-983. Prédestination et élection, c'est tout un. Or Dieu ne prédestine pas ses élus parce qu'ils ont cru : il les prédestine à croire, xvii, 34, 985. Pélage a prétendu fonder la prédestination sur le mérite de l'homme, et dans cette vue il a fait appel à la prescience divine, xviii, 36, 986. (Il a même identifié prescience et prédestination, *P. L.*, XXX, 685 A : *Praedestinare, idem est quod praescire. Ergo, quos praevidit conformes futuros in vita, voluit ut fierent conformes in gloria.*) Augustin écarte cette prescience qui lui paraît une menace pour l'indépendance du don divin; il renonce aux formes de langage qui lui avaient jusqu'alors été familières, et dans l'outrance de sa démonstration, il intervertit l'ordre mis par saint Paul entre la prescience et la prédestination : xvii, 34, 986 : *Electi sunt itaque ante mundi constitutionem ea praedestinatione in qua Deus sua futura facta praescivit...* xix, 38, 987 : *Cum ergo nos praedestinavit, opus suum praescivit, quo nos sanctos et immaculatos facit.* Par ailleurs, Augustin reste fidèle à son point de vue, celui de la prédestination totale, xviii, 37, 987 : *Elegit ergo nos Deus in Christo ante mundi constitutionem, praedestinans nos in adoptionem filiorum : non quia per nos sancti et immaculati futuri eramus, sed elegit praedestinavitque ut essemus... Ipse quippe operatur secundum propositum suum, ut simus in laudem gloriae eius, utique sancti et immaculati, propter quod nos vocavit, praedestinans ante mundi constitutionem. Ex hoc quippe proposito eius est illa electorum propria vocatio, quibus omnia cooperatur in bonum : quia secundum propositum vocati sunt, et sine paenitentia sunt dona et vocatio Dei.*

Le *De dono perseverantiae* est consacré aux relations de la prédestination avec la persévérance finale.

Par persévérance finale, on entend la persévérance effective. Parmi ceux qu'effrayait la doctrine d'Augustin, quelques-uns représentaient que l'homme peut toujours mériter la persévérance par sa prière, ou la perdre par son orgueil, *Don. pers.*, vi, 10, *P. L.*, XLV, 999. Augustin déclare cette formule peu raisonnable en sa seconde partie. Car la persévérance est un don de fait; on persévère ou l'on ne persévère pas. Celui donc qui persévère jusqu'au bout, ne saurait perdre la persévérance par son orgueil : cette proposition n'a aucun sens. D'ailleurs, par la prière on peut mériter la persévérance, Augustin y consent volontiers.

Comme toutes nos démarches dans l'ordre du salut, la persévérance dépend de Dieu, qui prédestine les élus selon son dessein, vii, 14, 1001, et selon la profondeur insondable de ses jugements, ix, 21.22, 1004.1005. Comme il tient en ses mains le sort de l'homme et borne sa carrière terrestre, il détermine la matière du jugement qui sera prononcé sur chacun de nous; et nul ne peut être rangé avec certitude au nombre des prédestinés, avant d'avoir quitté ce monde, xiii, 33, 1012.

Déjà dans le *De praedestinatione sanctorum*, Augustin, on l'a vu, s'occupait incidemment d'une prescience divine consécutive (et non antécédente) à la prédestination. Dans le *De dono perseverantiae*, il développe plus largement ce point de vue, ou plutôt il identifie simplement prescience et prédestination. Ainsi, xiv, 35, 1014 : *Profecto beneficia sua, quibus nos dignatur liberare, praescivit. Haec est praedestinatio sanctorum, nihil aliud : praescientia scilicet et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicumque liberantur.* xvii, 47, 1022 : *Haec itaque dona Dei, quae dantur electis secundum Dei propositum vocatis, in quibus donis est et incipere credere et in fide usque ad vitae huius terminum perseverare, ... haec, inquam, Dei dona, si nulla est praedestinatio quam defendimus, non praesciuntur a Deo : praesciuntur autem; haec est igitur praedestinatio quam defendimus.* xviii, 47, 1022 : *Unde aliquando eadem praedestinatio significatur etiam nomine praescientiae, sicut ait Apostolus* (*Rom.*, xi, 2)... *Sine dubio enim praescivit, si praedestinavit; sed praedestinasse, est hoc praescisse quod fuerat ipse facturus.* xix, 48, 1023 : *Quid ergo nos prohibet, quando apud aliquos verbi Dei tractatores legimus Dei praescientiam, et agitur de vocatione electorum, eandem praedestinationem intelligere?...* On ne saurait refuser à Dieu la prescience de ses bienfaits. Augustin veut qu'on regarde cette vérité en face; il compte que cela suffira pour faire évanouir l'illusion qui présente la prédestination comme une doctrine décourageante. Il montre qu'ainsi l'ont entendue les saints docteurs, saint Cyprien surtout et après lui saint Ambroise, saint Grégoire de Nazianze et autres, qui toujours ont affirmé que Dieu dispose de la volonté humaine, mais, loin de conclure à l'inutilité de l'effort, n'ont cessé d'inviter les fidèles à se tourner vers Dieu pour implorer ses dons, et à lutter avec le secours de la grâce, xix, 48-49, 1023.1025. Augustin lui-même, depuis qu'il s'est affranchi définitivement des errements de ses débuts, n'a pas cessé d'inculquer la même doctrine : dans ses *Confessions*, écrites avant l'apparition de l'hérésie pélagienne; tout récemment dans le *De correptione et gratia*; dès le commencement de son épiscopat dans le Ier livre des *Quaestiones ad Simplicianum*, puis dans ses lettres à Paulin de Nole, à Sixte prêtre de l'Eglise de Rome, contre les Pélagiens, xx, 53-xxi, 55, 1026.1027. Non, la doctrine de la prédestination ne brise pas les ressorts de l'âme, sinon quand on la présente sous un faux jour et sans avoir égard à la faiblesse de certains auditeurs. Présentée sous son vrai jour, c'est une doctrine consolante et nécessaire, il faut la prêcher sans pusillanimité, pour engager l'homme à chercher sa gloire en Dieu, xxiv, 66, 1033. En finissant, Augustin ramène la pensée du Fils de Dieu, type et gage de notre prédestination, xxiv, 68, 1034 : *Et illum ergo et nos praedestinavit; quia et in illo ut esset caput nostrum et in nobis ut eius corpus essemus, non praecessura merita nostra, sed opera sua futura praescivit.*

Avec le *De dono perseverantiae*, la doctrine de saint Augustin sur la prédestination achève de se trancher. Résumons les différences d'aspect entre cette doctrine et la donnée paulinienne, à chacun des cinq échelons marqués par saint Paul, *Rom.*, viii, 30.

La prescience, signalée par l'Apôtre comme préliminaire de la prédestination, disparaît peu à peu de la perspective d'Augustin. Il s'attache à la considération d'une autre prescience, qui procède de la prédestination, ou se confond avec elle. La prescience pure a pour objet les démarches de la créature contraires à la volonté de Dieu.

La prédestination à la grâce, objet immédiat de la considération de l'Apôtre, n'est plus qu'un moment dans la série des bienfaits divins envisagés par Augustin. Au contraire, la prédestination à la gloire, qui apparaissait seulement dans le prolongement de la pensée de l'Apôtre, vient chez Augustin au premier plan.

L'appel divin est supposé absolument efficace, non plus seulement pour la foi, mais aussi pour la gloire, par Augustin qui s'occupe des seuls élus.

La justification est, chez Augustin, supposée acquise à titre définitif, ou du moins destinée à être reconquise avant la mort, à titre définitif.

La gloire est, chez Augustin, supposée garantie, non plus seulement par une volonté divine antécédente et conditionnée, mais par une sentence absolue de prédestination.

D'ailleurs tous les éléments mis en œuvre par saint Augustin existaient, à l'état diffus, dans l'œuvre de saint Paul. Augustin les groupe artificiellement dans la perspective d'un même texte (*Rom.*, VIII, 28-30), qui tendait, de fait, à un but quelque peu différent. En cela consiste son originalité.

Pour apprécier correctement la position d'Augustin dans la question de la Prédestination, il faut nécessairement se souvenir de l'aspect particulier par où il l'aborde : il s'agit pour lui de revendiquer, contre une hérésie naturaliste, la souveraine indépendance de la grâce divine. Il écrit, *Praed. SS.*, XXI, 34, *P. L.*, XLV, 1027 : *Praedestinatio praedicanda est, ut possit vera Dei gratia, h. e. quae non secundum merita nostra datur, insuperabili munitione defendi.* On ne cherchera point ailleurs la raison d'une lacune très apparente de sa doctrine, relative à l'universalité du pouvoir salvifique en Dieu. En 400, cette universalité a trouvé une expression non équivoque dans *De catechiz. rud.*, XXVI, 52, *P. L.*, XL, 345 : *A quo interitu, h. e. poenis sempiternis, Deus misericors volens homines liberare, si ipsi sibi non sint inimici et non resistant misericordiae Creatoris sui, misit unigenitum Filium suum, h.e. Verbum suum aequale sibi..., ut..., deletis omnibus peccatis praeteritis, credentes in eum omnes in vitam aeternam ingrederentur.* Sur l'exégèse du texte fameux de saint Paul, I *Tim.*, II, 4, Augustin a beaucoup oscillé. Encore au commencement de la controverse pélagienne, en 412, il écrit, dans *De spir. et litt.*, XXXIII, 58, *P. L.*, XLIV, 238 : *Vult autem Deus omnes homines salvos fieri et in agnitionem veritatis venire ; non sic tamen ut eis adimat liberum arbitrium.* — En 421, il propose concurremment deux explications : A) Dieu veut le salut de tous les hommes, en ce sens que nul ne se sauve que par sa volonté, *Enchiridion*, CIII, 27, *P. L.*, XL, 280 et *Contra Iulianum*, IV, VIII, 42-44, *P. L.*, XLIV, 759-760; B) Dieu veut sauver des hommes de toute catégorie, *Enchir.*, ibid. — A partir de 426, sans rétracter ses exégèses précédentes (voir *De corr. et grat.*, XIV, 44, *P. L.*, XLIV, 943), il insiste particulièrement sur l'exégèse A) : *Ep.*, CCXVII, 6, 19, *P. L.*, XXXIII, 985-986; *Praed. SS.*, VIII, 14, *P. L.*, XLIV, 971, ou sur B) : *De corr. et gr.*, l. c. Il en ajoute même une nouvelle : Dieu veut le salut de tous les hommes, en ce sens qu'il en inspire le désir à ses saints, *Civ. Dei*, XXII, II, 2, *P. L.*, XLI, 753. Ces variations montrent que, pour faire front devant l'hérésie, peu à peu il évacue le terrain de la volonté divine conditionnelle, qu'il occupait encore en 412, pour se fixer sur le terrain de la volonté divine absolue, qui est celui du décret de prédestination.

Tel n'est pas l'avis de Jansénius. A l'en croire, l'interprétation de I *Tim.*, II, 4, consignée en 400 dans le *De catechizandis rudibus*, rééditée en 412 dans le *De spiritu et littera*, se confondrait avec l'erreur semipélagienne, dont Augustin se détacha vers la fin de sa vie, et devrait être tenue pour condamnée par son propre et définitif suffrage. *Augustinus*, t. III, *De gratia Christi*, l. III, c. XX, p. 157 sqq., Rouen, 1652.

Jansénius oublie qu'Augustin n'avait pas attendu 412 ni même 400 pour désavouer cette erreur de sa jeunesse ; il avait rompu avec elle dès le temps des livres *Ad Simplicianum*, c'est-à-dire dès 397, d'après les témoignages de *De praed. SS.* et de *De dono pers.*, que nous avons cités. Mais surtout Jansénius n'a pas su voir que les conditions particulières de la controverse pélagienne amenèrent Augustin à laisser en dehors de son horizon toute une partie du genre humain et à s'occuper des seuls prédestinés, quand il commente le texte de saint Paul. En effet, les Pélagiens ne niaient pas seulement la nécessité de la grâce pour le salut; ils niaient encore la puissance de la grâce pour fléchir la volonté humaine. Contre la première erreur, Augustin devait se borner à mettre en lumière l'indigence de la nature. Contre la deuxième erreur, il devait se borner à mettre en lumière la puissance efficace de la grâce pour le salut. Dans la poursuite de ce double but, il néglige volontiers la condition misérable des âmes qui, par leur infidélité, se soustraient aux sollicitations de la grâce, et il insiste très fort sur l'efficacité victorieuse des grâces que Dieu dispense à ses prédestinés. Dans ces développements, les non prédestinés sont pour lui comme n'existant pas, et il ne faut pas chercher ailleurs la raison d'un silence qui n'est pas un désaveu de son exégèse antérieure. Augustin n'a jamais oublié que l'homme peut, par sa faute, déchoir de la grâce. Voir, à ce propos, De San, *Tractatus de Deo uno*, t. II, c. IV, p. 35-54, Louvain, 1897.

L'évolution réelle, accomplie par Augustin adversaire du pélagianisme, n'est pas une rétractation de sa doctrine sur la grâce : c'est un changement de front, pour faire face à un nouveau danger. Pour ressaisir l'unité de plan, il n'est que de se placer au point de vue que ramenait le même traité, point de vue qui désormais commande tout: celui d'une prédestination *de fait*, d'une persévérance *de fait*.

De don. persev., VI, 10, *P. L.*, XLV, 999 : *De illa perseverantia loquimur qua perseveratur usque in finem : quae si data est, perseveratum est usque in finem ; si autem non est perseveratum usque in finem, non est data... Non itaque dicant homines perseverantiam cuiquam datam usque in finem, nisi cum ipse venerit finis et perseverasse, cui data est, repertus sit usque in finem. Dicimus... perseverantiam usque in finem, quoniam non habet quisquam nisi qui perseverat usque in finem; multi eam possunt habere, nullus amittere. Neque enim metuendum est ne forte, cum perseveraverit homo usque in finem, aliqua in eo mala voluntas oriatur ne perseveret usque in finem. Hoc ergo Dei donum suppliciter emereri potest ; sed cum datum fuerit, amitti contumaciter non potest. Cum enim perseveraverit usque in finem, neque hoc donum potest amittere nec alia quae poterat ante finem. Quomodo igitur potest amitti, per quod fit ut non amittatur etiam quod posset amitti?*

Du point de vue de la prédestination *de fait*, la prescience divine antécédente au décret de prédestination s'éclipse, et une autre prescience divine, celle-ci conséquente au décret de prédestination,

vient au premier plan. Ce changement ne vas pas sans quelque appauvrissement de la donnée paulinienne. Le théologien, chez Augustin, fait tort à l'exégète. Il faut oublier celui-ci pour rendre justice à celui-là.

Un éminent spécialiste résumait naguère, en quelques pages substantielles, l'idée-mère de l'« Augustinisme »; — par là il entendait « la doctrine de la Prédestination absolue et de la volonté salvifique restreinte, telle qu'Augustin l'a développée surtout dans la dernière période de sa vie, de 417 à 418, et maintenue fermement jusqu'à sa mort ». O. ROTTMANNER, O.S.B., *Der Augustinismus*, München, 1892, p. 5. Après avoir noté, pour rassurer le lecteur, que la théorie augustinienne de la prédestination n'est jamais devenue la doctrine de l'Eglise, Rottmanner pose en principe que les derniers écrits d'Augustin ont ici, en bonne critique, une importance décisive, comme renfermant l'expression définitive de sa pensée. Il expose, d'après Augustin, la conception de la *massa peccati* ; le rôle de la justice et celui de la miséricorde; la fixité absolue de la prédestination et son infaillibilité; la notion corrélative de réprobation, son mystère et sa justice; la toute-puissance de la volonté divine pour sauver et pour damner; le rôle de la liberté humaine, qui demeure sauve, parce que *praeparatur voluntas a Domino* ; enfin la volonté divine salvifique, non pas universelle, mais restreinte. Il conclut 1° qu'il faut désespérer de réconcilier, chez Augustin, la théorie et la pratique du ministère pastoral : la théorie, impliquant l'affirmation de la volonté salvifique restreinte; la pratique, se réglant sur l'hypothèse de la volonté salvifique universelle ; 2° qu'il faut pareillement désespérer de ramener à l'unité la pensée d'Augustin, qui, jusqu'à la fin de sa vie, évolua vers une plus grande rigueur. — Sans méconnaître le mérite de cette synthèse vigoureuse, nous croyons qu'elle appelle des tempéraments. 1° S'il est vrai de dire, avec Rottmanner, et avec Petau (*Dogm. theol.*, I, l. X, c. 1, n. 2), que l'Eglise n'a jamais fait simplement sienne la doctrine d'Augustin sur la prédestination, il ne faut pas oublier l'approbation solennelle donnée par le pape Célestin, dès le lendemain de sa mort, à l'ensemble de sa doctrine sur la grâce (431), *D.B.*, 128 (86)... 134 (92) sqq. ; — 2° Il est grave d'admettre, chez un homme tel qu'Augustin, un divorce réel, et de plus en plus prononcé, entre la théorie et la pratique ; — 3° grave aussi de méconnaître l'unité organique d'une pensée aussi puissante, qui évolua dans le sens de la rigueur, c'est entendu, mais sans désavouer ses origines, sauf le semipélagianisme initial, dont on a vu la rétractation formelle. Il y a des silences qui s'expliquent par le changement des circonstances, mieux que par le changement des principes directeurs. De fait, les circonstances avaient changé : occupé du danger présent, Augustin se fait le champion intransigeant de la grâce divine. Les autres erreurs sont pour lui comme n'existant pas.

Nous croyons rendre à la pensée d'Augustin une plus entière justice en soulignant les limitations essentielles de ses écrits antipélagiens. En accusant le relief de l'action divine, il n'efface pas purement et simplement les traits marqués dans ses écrits antérieurs; parfois il y renvoie expressément, et quand il affirme y reconnaître encore sa pensée présente, nous devons l'en croire. C'est le cas particulièrement pour les *Quaestiones ad Simplicianum*, de l'année 397.

D'ailleurs cette pensée présente d'incontestables lacunes. La plus notable, sans doute, résulte de l'attention exclusive donnée par Augustin à une seule sorte de volonté divine : la volonté absolue et sûrement exécutoire : conséquemment, l'effacement, de plus en plus marqué, d'une volonté salvifique universelle. Cette exclusion une fois posée, tout le développement suit; développement unilatéral. On ne peut pourtant pas dire qu'Augustin ignore les distinctions nécessaires, puisque, à côté des *vocati secundum propositum*, il continue d'admettre d'autres *vocati*, qui sont tous les hommes. Mais il n'en tire pas parti. A cet égard, la théologie chrétienne avait beaucoup à apprendre de la tradition grecque. — Sur la pensée d'Augustin, voir E. PORTALIÉ, S. I., art. *Augustin*, dans *D.T.C.*, t. I, col. 2398-2404; K. KOLB ; *Menschliche Freiheit und goettlisches Vorherwissen nach Augustinus*, Freiburg i. B., 1908.

IV. La tradition occidentale, du Vᵉ au XIIIᵉ siècle. — Dès le lendemain de la mort de saint Augustin, sa doctrine sur la grâce était revêtue de la sanction apostolique. Le pape CÉLESTIN Iᵉʳ, écrivant aux évêques de Gaule (mai 431), approuvait, entre autres points de la pensée augustinienne (c. 8, *D. B.*, 134 [92]), cette proposition : *Nemo aliunde (Deo) placet, nisi ex eo quod ipse donaverit*, avec le commentaire que lui avaient donné les évêques d'Afrique écrivant au pape Zosime : ils avaient cité le texte cher à Augustin : *Praeparatur voluntas Domino* (*Prov.*, VIII, 25, LXX), avec *Rom.*, VIII, 14. C'était tout le fondement de la doctrine augustinienne.

Vers le milieu du Vᵉ siècle, l'auteur anonyme des deux livres *De vocatione omnium gentium* s'attaquait au problème de la prédestination. Dès ses premières lignes, il affirmait la volonté qu'a Dieu de sauver tous les hommes, et posait en termes excellents le débat entre la liberté humaine, condition du mérite, et la grâce, principe de tout mérite, I, 1, 1, *P. L.*, LI, 649. Il constatait l'impuissance de la raison à dire le dernier mot et s'inclinait avec un profond respect devant le mystère. En vrai disciple de saint Augustin, il concluait que le décret divin sur les élus s'accomplit sûrement, mais qu'il appartient aux élus d'en procurer l'accomplissement par leurs mérites, II, x, 36, ib., 721 : *Quamvis ergo quod statuit Deus nulla possit ratione non fieri, studia tamen non tolluntur orandi, nec per electionis propositum liberi arbitrii devotio relaxatur; cum implendae voluntatis Dei ita sit praeordinatus effectus ut per laborem operum, per instantiam supplicationum, per exercitia virtutum fiant incrementa meritorum; et qui bona gesserint, non solum secundum propositum Dei, sed etiam secundum sua merita coronentur.*

La pensée de saint Augustin, vigoureuse revendication en faveur de positions menacées par l'hérésie pélagienne, présentait un mélange de lumière et d'ombre, qui l'exposait aux interprétations divergentes. Les divergences d'interprétation se produisirent dès le Vᵉ siècle.

PROSPER D'AQUITAINE, qui avait été le premier à instruire Augustin des attaques dirigées contre sa doctrine dans la région de Marseille, demeura son interprète fidèle et son défenseur avisé. Il est revenu sur la doctrine augustinienne de la prédestination, dans une lettre à un certain Rufin, *P.L.*, LI, 77-90, puis dans l'examen de trois séries de propositions attribuées à Augustin ou extraites de ses ouvrages. — Cf. R. P. JACQUIN, O. P., dans *Revue d'Histoire ecclésiastique*, Lounain, 1906, p. 269 sqq., *La question de la Prédestination aux* Vᵉ *et* VIᵉ *siècles.*

Les 15 *Capitula objectionum Gallorum* paraissent refléter assez fidèlement la pensée des semipélagiens marseillais sur la doctrine d'Augustin. Prosper s'y reprend à deux fois pour les réfuter. *P. L.*, LI, 155-174.

Les 16 *Capitula objectionum Vincentianarum* pré-

sentent avec la série précédente quelques points de contact, mais dans l'ensemble défigurent beaucoup plus grossièrement la doctrine d'Augustin. On hésite à identifier le *Vincentius*, désigné par le titre de ce recueil, avec le célèbre moine de Lérins, auteur du *Commonitorium*. — Voir PROSPER, *P. L.*, LI, 177-186.

Les 9 *Excerpta Genuensium* sont des extraits textuels d'Augustin, *De praedestinatione Sanctorum* et *De dono perseverantiae*, présentés par les prêtres Camille et Théodore, qui avaient sollicité de Prosper quelques éclaircissements. *P. L.*, LI, 187-202.

Nous ne toucherons qu'un point, relatif au premier recueil.

Le dernier *capitulum Gallorum* était ainsi conçu : *Quod idem sit praescientia quod praedestinatio.* On reprochait donc à Augustin d'avoir confondu prescience et prédestination. Prosper expliqua la différence qui, selon Augustin, existe entre ces deux notions. S'il s'agit des opérations de la grâce ou des sentences de la justice divine, la distinction peut paraître négligeable, les œuvres divines tombant également sous la prescience et la prédestination. Au contraire, s'agit-il des démarches du libre arbitre humain à l'encontre de la volonté divine, la distinction importe beaucoup; car ces démarches sont bien objet de prescience, mais non de prédestination. Et sur cette distinction, se fonde la justification de la Providence, qui laisse à l'homme coupable l'entière responsabilité de ses œuvres. *Respons. ad cap. Gallorum*, xv, *P. L.*, LI, 170 B : *Qui praescientiam Dei in nullo ab ipsius praedestinatione discernit, quod tribuendum est Deo de bonis, hoc ei etiam de malis conatur ascribere. Sed cum bona ad largitorem cooperatoremque eorum Deum, mala autem ad voluntariam rationalis creaturae nequitiam referenda sint, dubium non est, sine ulla temporali differentia Deum et praescisse simul et praedestinasse quae ipso erant auctore facienda vel quae malis meritis iusto erant iudicio retribuenda; praescisse autem tantummodo, non etiam praedestinasse, quae non ex ipso erant causam operationis habitura. Potest itaque sine praedestinatione esse praescientia, praedestinatio autem sine praescientia esse non potest.*

Nous retrouvons les mêmes distinctions, avec la prédestination du châtiment, dans l'*Hypomnesticon contra Pelagianos et Caelestianos*, écrit que le Moyen âge a quelquefois attribué à saint Augustin et qu'on s'accorde aujourd'hui à lui refuser. L. VI, v, 7, *P. L.*, XLV, 1661.

On reconnaîtra une inspiration pélagienne dans l'écrit anonyme publié en 1643 par Sirmond sous le nom de *Praedestinatus*, et qui a dû être composé à Rome, au temps du pape Sixte III (438-440). Voir *P. L.*, LIII, 587-672. C'est une machine de guerre contre la doctrine de saint Augustin sur la grâce. Trois livres. Le premier comprend 90 courtes notices sur des hérésies, depuis Simon le magicien (1) jusqu'aux *Praedestinati* (90). Le second livre — assez court — expose à part la doctrine des *Praedestinati*; l'auteur déclare ne l'avoir pas rédigé, mais l'avoir reçu d'une personne affiliée à la secte. La secte affecte de se régler sur la pensée d'Augustin, dans son manifeste qui circule sous le manteau; en réalité, la pensée d'Augustin y est travestie et faussée, à peu près comme dans les *Capitula Gallorum*. On y voit notamment que Dieu fait les pécheurs comme il fait les justes, p. 622 B; que le dogme de la prédestination dispense le chrétien de faire effort pour son salut, p. 623 BC; que Dieu est la cause de son salut, à l'exclusion de la volonté de l'homme, p. 625 B, etc. Le troisième livre est une réfutation de la doctrine précédente, conçue non dans un esprit catholique, mais dans l'esprit de Julien d'Eclane. — Il existe, sur le *Praedestinatus*, une étude de H. VON SCHUBERT, *Texte und Untersuchungen*, XXIV, 4, Leipzig, 1903. Sur l'origine probablement romaine du *Praedestinatus*, voir cette étude, p. 77.

Dans la chronique gauloise de l'an 452, *Mon. Germ. hist., Auctores antiquissimi*, t. IX, p. 656, on lit : *Praedestinatianorum haeresis, quae ab Augustino accepisse initium dicitur, his temporibus serpere exorsa.* Sur les origines de ce mouvement, voir J. SIRMOND, *Historia praedestinatiana*, dans *P. L.*, LIII, p. 673 sqq.

Donc, au milieu du ve siècle, on signalait une hérésie prédestinatienne, qui passait pour s'abriter sous l'autorité de saint Augustin. Nous connaissons le nom d'un de ces prédestinatiens : c'est le prêtre LUCIDUS, qui dans un concile d'Arles, en 475, dut signer une rétractation et condamner le sentiment *qui dicit quod Christus Dominus Salvator noster mortem non pro omnium salute susceperit ; qui dicit quod praescientia Dei hominem violenter compellat ad mortem, vel quod cum Dei pereant voluntate qui pereunt..., qui dicit alios deputatos ad mortem, alios ad vitam praedestinatos.* Mansi, VII, 1010 E — 1011 A; *P. L.*, LIII, 684 A. Cette rétractation avait été provoquée par FAUSTE, évêque de Riez (voir sa lettre à Lucidus, ibid., 681-683), personnage d'ailleurs trop indulgent aux tendances pélagiennes. Dans ses deux livres *De gratia Dei et libero arbitrio*, *P. L.*, LVIII, 783-836, Fauste fait bonne justice du fatalisme prédestinatien, I, iv, 790 CD; II, ii, 815-816. Mais il ne fait pas pleine justice à la grâce divine. Avec saint Paul, *Rom.*, viii, 29, il distingue prescience et prédestination, et montre que la prescience va devant la prédestination pour lui frayer la voie; mais il restreint la portée de la prédestination à une œuvre de justice en quelque sorte automatique, et laisse de côté l'œuvre de grâce. II, iii, 816 CD : *Aliud est praescire, aliud praedestinare. Praescientia itaque gerenda praenoscit, postmodum praedestinatio retribuenda describit. Illa praevidet merita, haec praeordinat praemia. Praescientia ad potentiam, praedestinatio ad iustitiam pertinet. Praescientia de alieno subsistit actu, praedestinatio autem de iudicio suo; illa facinus manifestat, ista condemnat; illa testis, haec iudex est.*

Cependant l'Afrique demeurait généralement fidèle à la tradition augustinienne.

Un siècle après saint Augustin, saint FULGENCE DE RUSPE reprenait l'exposition de la même doctrine, avec quelque chose de plus tendu dans le développement. Nous ne possédons plus les sept livres où il prenait corps à corps Fauste de Riez; mais il nous reste un long passage sur la prédestination dans *De veritate praedestinationis et gratiae Dei*, P. III, 1-IX, 1-14, *P. L.*, LXV, 651-659 (année 523). L'aspect qui attire surtout Fulgence et sur lequel il ne se lasse pas de revenir, c'est l'indéfectibilité de la prédestination divine, *incommutabilis praedestinatio*. A la suite d'Augustin, il affirme la *vocatio secundum propositum* des élus de Dieu, et en marque ainsi les étapes : ii, 3, 653 C : *Omnes isti praedestinati sic vocantur ut iustificentur; sic iustificantur ut glorificentur. Ac per hoc praedestinavit quos voluit, et ad opera bona et ad praemia sempiterna; praedestinavit ad vitam bonam, praedestinavit ad vitam aeternam; praedestinavit ad fidem, praedestinavit ad speciem; praedestinavit adoptandos in saeculo, praedestinavit glorificandos in regno; praedestinavit per gratiam faciendos Primogeniti fratres, praedestinavit per gratiam perficiendos eiusdem Unigeniti coheredes.* Eternel est le dessein de Dieu, éternelle la préparation de la grâce, éternel l'Amour gratuit dont il

enveloppe ses élus. Il ne faut pas craindre de prêcher ce mystère de l'adoption divine, III, 5, 654 B.

La prédestination est immuable, quant à chacun de ses détails et quant au nombre des personnes. Nul ne saurait manquer à l'appel et nul ne saurait y parvenir en surcroît. Elle s'étend d'abord à la glorification des élus, à qui Dieu destine une couronne de justice; elle s'étend secondairement au châtiment des coupables, dont les fautes, sans être prédestinées, sont prévues, V, 7, 655.

On entend dire parfois : Si nous sommes prédestinés, rien ne sert de veiller ni de prier, car de toute façon nous parviendrons au terme. Déplorable raisonnement, par lequel on se met précisément en dehors du courant de la grâce et de la prédestination. Car la prédestination a pour effet de nous porter à Dieu par les œuvres bonnes. VI, 9, 656. Ainsi l'entendait l'Apôtre, qui affirme énergiquement la prédestination et se garde bien de conclure au fatalisme, VIII, 12, 658. Ainsi l'enseigne le livre de la Sagesse (*Sap.*, VIII, 1; VII, 24), décrivant l'opération indéfectible de Dieu, IX, 13, 658.

Ces considérations unilatérales sur la prédestination n'éclairent pas beaucoup le mystère de justice divine qui s'accomplit sur les pécheurs. De fait, Fulgence restreint expressément l'enseignement de saint Paul (I *Tim.*, II, 4) touchant l'universalité de la volonté salvifique. Sur ce texte, l'exégèse de saint Augustin avait beaucoup oscillé (Voir ci-dessus, col. 213). L'évêque de Ruspe le prend d'emblée au sens le plus sévère, en excluant positivement de la miséricorde et de la grâce toute une partie du genre humain. IX-XIII, 14-22, 659-663.

Entre les extrêmes opposés, représentés respectivement par Fulgence de Ruspe et Fauste de Riez, saint Césaire d'Arles, véritable héritier de la tradition augustinienne, allait, de concert avec le pape Félix IV, fixer l'enseignement de l'Eglise. Ce fut l'œuvre du IIe concile d'Orange (529). — Sur toute cette controverse, on peut consulter avec fruit A. Malnory, *Saint Césaire d'Arles*, p. 142-154, Paris, 1894.

Reprenant l'enseignement des papes Zosime et Célestin, le concile d'Orange affirme le rôle de la grâce prévenante dans la préparation de la volonté; il précise la différence entre l'attitude de l'homme devant le bien auquel il est porté par la grâce et le mal auquel il se porte par sa propre volonté. La sanction du pape Boniface II (25 janvier 531) devait revêtir cet enseignement d'un caractère infaillible.

Nous citerons deux canons d'Orange :

Can. 23 (*D. B.*, 196 [166]) : *Suam voluntatem homines faciunt, non Dei, quando id quod Deo displicet; quando autem id faciunt quod volunt, ut divinae serviant voluntati, quamvis volentes agant quod agunt, illius tamen voluntas est a quo et praeparatur et iubetur quod volunt.*

Can. 25. Il suffira de quelques mots (D. B., 200 [169]) : *Aliquos vero ad malum divina potestate praedestinatos esse, non solum non credimus, sed etiam, si sunt qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus.*

Ces deux canons fixaient les bornes de la doctrine. La prédestination est essentiellement une grâce, et il va de soi que la grâce divine ne peut porter qu'à tout bien. Le mal que fait l'homme, procède de sa volonté, non d'aucune prédestination.

L'idée d'une prédestination *ad malum culpae* est hérétique. Il n'en va pas de même de la prédestination *ad malum poenae*, qui peut s'entendre en un sens orthodoxe. Cette formule peut s'autoriser de quelques exemples, d'ailleurs exceptionnels, chez saint Augustin. D'où la doctrine d'une double prédestination, qu'on trouve notamment, au VIIe siècle, sous la plume de saint Isidore de Séville, *Sent.*, II, 6, *P. L.*, LXXXII, 606 : *Gemina est praedestinatio sive electorum ad requiem sive reproborum ad mortem. Utraque divino agitur iudicio, ut semper electos superna et interiora sequi faciat, semperque reprobos ut infimis et exterioribus delectentur deserendo permittat.*

En rendant témoignage au dogme de la prédestination, la liturgie de l'Eglise dicte l'attitude pratique du chrétien. Une oraison très ancienne, récitée comme secrète aux messes de carême, s'exprime ainsi :

Deus, cui soli cognitus est numerus electorum in superna felicitate locandus, tribue quaesumus ut, intercedentibus omnibus sanctis tuis, universorum quos in oratione commendatos suscepimus et omnium fidelium nomina, beatae praedestinationis liber adscripta retineat.

D'où il suit qu'il y a deux manières d'être inscrit au livre de la bienheureuse prédestination. Y sont inscrits en fait, à titre définitif, ceux qui achèveront leur vie dans la grâce de Dieu. Y sont inscrits en droit, à titre provisoire, ceux qui, possédant actuellement la grâce de Dieu, sont désignés pour entrer dans la gloire s'ils persévèrent. Mais leur persévérance ne peut être que l'œuvre de la grâce, et il y a lieu de la recommander à Dieu.

Au déclin du VIIIe siècle, l'Eglise d'Espagne fut troublée par les mêmes sophismes qu'Augustin dénonçait dans le *De praedestinatione sanctorum*. Les uns, faussant la portée de la prédestination, disaient : A quoi bon faire effort pour le bien, si tous nos actes sont d'avance réglés par Dieu? D'autres au contraire, animés d'un esprit pélagien, disaient : A quoi bon prier Dieu pour obtenir la victoire sur la tentation, s'il dépend de notre volonté de la repousser? En 785, le pape Hadrien Ier écrivait aux évêques d'Espagne, en empruntant les paroles d'un fidèle disciple d'Augustin (*D. B.*, 300 [251]) : *Illud autem quod alii ex ipsis dicunt, quod praedestinatio ad vitam sive ad mortem in Dei sit potestate et non nostra ; isti dicunt : « Utquid conamur vivere, quod in Dei est potestate ? » Alii interim dicunt : « Utquid rogamus Deum ne vincamur tentatione, quod in nostra est potestate, quasi liberi arbitrii? » Re vera enim nullam rationem reddere vel accipere valent, ignorantes B. Fulgentii verba... Opera ergo misericordiae ac iustitiae praeparavit Deus in aeternitate incommutabilitatis suae... praeparavit ergo iustificandis hominibus merita; praeparavit iisdem glorificandis et praemia ; malis vero non praeparavit voluntates malas aut opera mala, sed praeparavit eis iusta et aeterna supplicia. Haec est aeterna praedestinatio futurorum operum Dei, quam, sicut nobis apostolica doctrina semper insinuari cognoscimus, sic etiam fiducialiter praedicamus.* » On reconnaît ici l'esprit du concile d'Orange, opposant expressément les dispositions de la miséricorde divine pour le salut des hommes et les dispositions de la justice divine pour le châtiment des damnés à l'abstention de Dieu en face du mal moral.

L'épisode le plus marquant, mais aussi le plus confus, des controverses prédestinatiennes appartient à l'histoire du IXe siècle et se rattache au nom de Gotescalc.

Gotescalc, fils d'un comte saxon, fut élevé à l'abbaye de Fulda et, de bonne heure, devint moine; mais il ne tarda pas à vouloir quitter l'habit monastique et porta sa requête devant un synode de Mayence (829). Il obtint gain de cause; néanmoins, le nouvel abbé, Raban Maur, ayant fait appel, Gotescalc fut retenu et envoyé à l'abbaye d'Orbais, près Soissons. Là il étudia les Pères, surtout saint Augus-

tin et saint Fulgence, arrangeant et tronquant les textes pour leur donner un sens prédestinatien. En même temps il correspondait avec divers personnages : Marquard de Prüm, Jonas d'Orléans, Servat Loup abbé de Ferrières, mettant leur science à l'épreuve. On dit qu'il reçut le sacerdoce subrepticement, sans la permission de son abbé. Vers 845, il fit le voyage de Rome et sur la route sema ses idées.

Noting, évêque de Vérone, qui avait rencontré Gotescalc en voyage, engagea Raban Maur, devenu archevêque de Mayence, à le réfuter. Selon RABAN MAUR, *P. L.*, CXII, 1531, Gotescalc décrivait la prédestination comme une force qui contraint l'homme de pécher, *Dei praedestinatio invitum hominem facit peccare*. La réfutation donnée par l'archevêque de Mayence s'inspire de Prosper et de l'*Hypomnesticon*, alors attribué à saint Augustin. *P. L.*, CXII, 1530-1533.

Gotescalc parut à la diète synodale de Mayence en octobre 848, et déposa une profession de foi où il affirmait une double prédestination des élus au repos éternel et des damnés à la mort éternelle, absolument sur le même plan : *Gemina est praedestinatio sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem... similiter omnino* (texte conservé par Hincmar, *De praedestinatione*, v, *P. L.*, CXXV, 89 D). A l'issue du synode, le *miserabilis monachus*, signalé comme *gyrovagus*, fut détenu à Reims, sous la garde de l'archevêque Hincmar.

L'année suivante, il comparut de rechef au synode de Quierzy (849). N'ayant donné aucun gage d'amendement, il fut déposé de la prêtrise, battu de verges et emprisonné. Témoignage de Hincmar, cité par REMI DE LYON, *Liber de tribus epistolis*, XXIV, *P. L.*, CXXI, 1027. On lui permit néanmoins de communier à Pâques et on lui laissa la liberté d'écrire. Il en profita pour rédiger deux professions de foi, que nous possédons, *P. L.*, CXXI, 337-366, et un libelle intitulé *Pitacium*, où il soutient, entre autres choses, que le Christ est mort pour les seuls prédestinés. Voir HINCMAR, *De Praedestinatione*, XXIX, *P. L.*, CXXI, 291 A; XXXIV, 365 B; XXXV, 370-372.

Pour éclairer les moines sur la portée des erreurs de Gotescalc, HINCMAR avait composé un *Opusculum ad reclusos et simplices*, dont le contenu ne nous est révélé que par Raban Maur, *Ep.*, IV, *P. L.*, CXII, 1518-1530. Cet opuscule fut jugé plus ou moins sévèrement par Ratramne de Corbie, par Servat Loup, abbé de Ferrières, et par Prudentius, évêque de Troyes, qui crurent devoir élever la voix en faveur de Gotescalc. PRUDENTIUS se prononça pour la double prédestination, entendant d'ailleurs la prédestination *ad poenam*, non *ad culpam*. Il inclinait à croire que le Christ n'est pas mort absolument pour tous les hommes, et interprétait en ce sens le texte de saint Paul, II *Tim.*, II, 4. Un Synode de Paris (849) lui donna raison. A la requête de Charles le Chauve, RATRAMNE écrivit deux livres *De praedestinatione*, *P. L.*, CXXI, 13-80. Expliquant en quel sens Dieu endurcit les cœurs coupables, il ose avancer ceci, L. I, p. 19 A : *Manifestatur operari Deum in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates quocumque voluerit, sive ad bona pro sua misericordia, sive ad mala pro meritis eorum, iudicio utique suo, aliquando aperto, aliquando occulto, semper tamen iusto.* — Aux côtés d'Hincmar, se rangeaient, outre Raban Maur, Scot Erigène — faible et plutôt compromettante recrue; Florus, magister de Lyon, et Amolo, évêque de la même ville.

L'écrit de SCOT ERIGÈNE *De praedestinatione* (année 851), *P. L.*, CXXII, 346-440, suscita des contradicteurs dans les deux camps. Tandis que Prudentius de Troyes, dans son *De praedestinatione contre Ioannem Scotum* (852), *P. L.*, CXV, 1009-1366, l'accusait de renouveler les erreurs de Pélage et d'Origène, FLORUS lui-même croyait utile de le réfuter et le traitait de *vaniloquus et garrulus homo*. *Adversus Ioannis Scoti Erigenae erroneas definitiones liber*, *P. L.*, CXIX, 101-250.

Cependant le siège de Lyon devenait vacant par la mort d'Amolo, et son successeur REMI prenait position entre les deux camps, de manière à tout brouiller. *De tribus epistolis liber*, *P. L.*, CXXI, 985-1068.

En 853, un synode de Quierzy adopta contre Gotescalc les quatre célèbres *capitula* d'Hincmar, qui furent contresignés et publiés par Charles le Chauve. Le 1er consacre le principe de l'*unica praedestinatio*, ayant pour objet le don de la grâce et conséquemment de la gloire, s'il s'agit des élus; le châtiment, s'il s'agit des réprouvés. Le 2e affirme, dans l'homme racheté par le Christ, l'existence du libre arbitre restauré par la grâce. Le 3e affirme la portée universelle du texte de saint Paul touchant la volonté salvifique, I *Tim.*, II, 4. Le 4e revient sur la même doctrine en affirmant la valeur universelle de la rédemption du Christ, dont le fruit est à la portée de tous, encore que tous n'en profitent pas. *D. B.*, 316-319 (279-282). Il faut reproduire au moins le premier de ces *capitula* :

Deus omnipotens hominem sine peccato rectum cum libero arbitrio condidit et in paradiso posuit, quem in sanctitate iustitiae permanere voluit. Homo libero arbitrio male utens peccavit et cecidit, et factus est massa perditionis totius humani generis. Deus autem bonus et iustus elegit ex eadem massa perditionis secundum praescientiam suam quos per gratiam praedestinavit ad vitam, et vitam illis praedestinavit aeternam ; ceteros autem, quos iustitiae iudicio in massa perditionis reliquit, perituros praescivit, sed non ut perirent praedestinavit ; poenam autem illis, quia iustus est, praedestinavit aeternam. Ac per hoc unam Dei praedestinationem tantummodo dicimus, quae aut ad donum pertinet gratiae aut ad retributionem iustitiae.

Selon cette doctrine, très fondée en Ecriture et en Tradition, la prédestination divine a essentiellement pour objet le don divin, c'est-à-dire avant tout la grâce, qui tend à fructifier dans la gloire. Ceux pour qui elle fructifie dans la gloire, peuvent être appelés simplement prédestinés. Ceux pour qui elle ne fructifie pas, ne peuvent être appelés prédestinés; mais, où la grâce avorte, la justice divine revendique son droit et prédestine un châtiment aux coupables.

Le point de vue d'Hincmar n'était pas celui du parti que menait REMI DE LYON. Remi, qui estimait Hincmar et les siens solidaires des errements de Scot Erigène, rédigea contre les *capitula* de Quierzy une critique acerbe : *De tenenda Scripturae veritate*, *P. L.*, CXXI, 1083-1134. Au mois de janvier 855, un synode de Valence adopta, sous son inspiration, six canons qui s'opposent directement à ceux de Quierzy. *D. B.*, 320-325 (283-288).

Le 1er rappelle, en termes généraux, le devoir de maintenir la foi, la vérité, la paix, la tradition de l'Eglise, en toutes matières et particulièrement en ces matières délicates de la prescience divine et de la prédestination. Le 2e rappelle que la prescience divine ne fait au libre arbitre aucune violence, et donc laisse au pécheur l'entière responsabilité de sa perte. Le 3e affirme contre Hincmar la *gemina praedestinatio*, en des termes qu'il faut noter :

(*Rom.*, IX, 21-22) *Fidenter fatemur praedestinationem electorum ad vitam et praedestinationem impiorum ad mortem : in electione tamen salvandorum miseri-*

cordiam Dei praecedere meritum bonum; in damnatione autem periturorum meritum malum praecedere iustum Dei iudicium. Praedestinatione autem Deum ea tantum statuisse quae ipse vel gratuita misericordia vel iusto iudicio facturus erat..., in malis vero ipsorum malitiam praescivisse, quia ex ipsis est, non praedestinasse, quia ex illo non est...

Chercher dans ce canon une allusion à la *praedestinatio ad vitam aeternam praecisive sumptam*, serait le mal entendre, comme l'a très bien montré le P.-L. Lohn, *S. I.*, *Gregorianum*, 1922, p. 103-106. Mais là n'est pas le point le plus délicat. Remi ne veut pas entendre parler de *praedestinatio culpae*; sur ce point, il est d'accord avec Hincmar et avec toute la tradition catholique. Il veut qu'on parle de *praedestinatio poenae*, et sur ce point il est encore d'accord avec Hincmar. Mais de la *praedestinatio poenae*, il passe à la *praedestinatio rei ad poenam*. C'est ce que n'avait point fait Hincmar. D'ailleurs il faut avouer que la différence est dans les mots plutôt que dans les choses, dès lors que l'on s'accorde à fonder la *praedestinatio poenae* sur la *praescientia culpae*. C'est sur quoi, effectivement, les deux adversaires s'accordent. Dès lors, il n'y a pas un abîme entre le point de vue d'où le premier maintenait l'*una praedestinatio* et celui d'où le second conclut à la *gemina praedestinatio*.

Le 4e canon écarte l'assertion erronée d'une application effective du sang du Christ aux pécheurs damnés avant la passion, et prononce une condamnation sévère sur l'œuvre de Quierzy, à commencer par les *capitula quattuor quae a concilio fratrum nostrorum minus prospecte suscepta sunt, propter inutilitatem vel etiam noxietatem et errorem contrarium veritati.*

Le 5e canon rappelle que tout le peuple chrétien est régénéré au baptême par le sang du Christ, mais que certains, par leur faute, se privent du fruit éternel de la rédemption.

Le 6e canon affirme l'attachement indéfectible du synode à la doctrine du concile de Carthage (418) et du concile d'Orange (529) sur la grâce.

Entre les deux fractions de l'Eglise de Gaule, il y avait surtout des malentendus à dissiper. Le premier écrit composé par Hincmar, en 857-858, *De praedestinatione* (ouvrage perdu), n'atteignit pas immédiatement ce but. Les synodes de Langres et de Savonières (près Toul) en 859 n'opérèrent pas le rapprochement désiré. Un second écrit du même prélat *De praedestinatione* (celui que nous possédons, *P. L.*, CXXV, 65-474) fit enfin la lumière, et lava définitivement l'auteur du reproche de semipélagianisme. La réconciliation fut consommée dans le synode national de Tuzey (près Toul) en octobre 860, sur les bases posées par Hincmar. Quant à Gotescalc, il devait mourir en 468 ou 469, irréductible dans son obstination.

Les principaux documents relatifs à l'affaire de Gotescalc se trouvent dans la Patrologie latine, à laquelle il faut joindre Mansi, *Concilia*, t. XIV et XV. Ils ont été réunis par Mangin, *Veteres auctores qui saeculo IX de praedestinatione et gratia scripserunt*, Paris, 1650. — Sur cette histoire, voir Hefele, *Histoire des Conciles*, l. xxii (trad. Goschler-Delarc, t. V, p. 433-431; trad. Leclercq, t. IV, 1, p. 137-235). On trouvera dans Hefele-Leclercq, t. IV, p. 138, une riche bibliographie.

A la veille de la période scolastique, le langage de l'Eglise latine sur la prédestination achève de se fixer, sous l'influence prédominante de saint Augustin. Certains détails flottent encore.

Saint Anselme de Canterbury (✝ 1109) se montre hospitalier à des formes de langage que d'autres trouveraient scandaleuses; dans sa *Conciliation de la prescience divine avec le libre arbitre*, il explique très bien en quel sens on peut parler de prédestination au mal (moral), sans préjudice de l'acception principale qui restreint aux œuvres propres de Dieu la prédestination proprement dite.

De concordia praescientiae Dei cum libero arbitrio, q. ii, 2, *P. L.*, CLVIII, 520 AB : *Praedestinatio non solum bonorum est, sed et malorum potest dici : quemadmodum Deus mala, quae non facit, dicitur facere quia permittit. Nam dicitur hominem indurare cum non emollit, ac inducere in tentationem cum non liberat. Non est ergo inconveniens si hoc modo dicimus Deum praedestinare malos et eorum mala opera, quando eos et eorum mala opera non corrigit. Sed bona specialius praescire et praedestinare dicitur, quia in illis facit quod sunt et quod bona sunt; in malis autem non nisi quod sunt essentialiter, non quod mala sunt.*

La pensée de saint Anselme est parfaitement limpide; mais la liberté de terminologie qu'il autorise présente plus d'inconvénients que d'avantages. De fait, la langue chrétienne se l'interdit communément et réserve le nom de prédestination aux œuvres de grâce.

Un siècle après saint Anselme, Alger de Liège (✝ 1131) parle, lui aussi, de *praedestinatio ad vitam* et de *praedestinatio ad mortem*. Il explique judicieusement comment l'une et l'autre *praedestinatio*, dont l'effet se déroule sous le regard éternel de Dieu, laisse intacte la liberté de l'homme. Et il marque, dans l'intention divine, le rôle de certains moyens providentiels : les prières des saints et la fidélité à la grâce sont mises en œuvre par Dieu pour la réalisation de ses desseins tout miséricordieux. *De libero arbitrio*, *P. L.*, CLXXX, 169-172.

Saint Bernard (✝ 1153) aime à plonger ses correspondants et ses auditeurs dans le mystère de la prédestination éternelle. Voir notamment *Ep.*, cvii, *Ad Thomam praepositum de Beverla*, 4-10, *P. L.*, CLXXXII, 244-247. Il insiste d'une part sur l'initiative souveraine de la grâce, qui mène toute l'œuvre du salut de l'homme, depuis la prédestination éternelle jusqu'à la glorification effective; d'autre part sur l'incertitude où demeure l'homme qui, au cours de cette vie, tient son propre sort en ses mains. Sur le premier point de vue, *Ep.*, cvii, 5, 245 B : *Quos ab aeterno praedestinat, in aeternum beatificat, intercedente sane media vocatione una cum iustificatione, dumtaxat in adultis.* — *Serm. in Ascensione Domini* ii, 5, *P. L.*, CLXXXIII, 303 D : *Propositum namque Dei super illos manet immobile; et misericordia haec ab aeterno et usque in aeternum super timentes eum : ab aeterno per praedestinationem, in aeternum per glorificationem. Similiter et in reprobis terribilis est super filios hominum, et utrinque stat fixa sententia aeternitatis, et in his qui salvi fiunt et in his qui pereunt.* — *Serm. pro Dom.* i *nov.*, iv, 4, *P. L.*, CLXXXIII, 353 A : *Initium meum solius gratiae est, et non habeo quid mihi in praedestinatione attribuam sive vocatione.* — *Serm. in Cant.*, xxiii, 15, ibid., 892 CD; lxxviii, 3, ibid., 1160 B. — Sur le second point de vue, fréquents rappels du texte de *Eccle.*, ix, 1 : *Nescit homo si sit dignus amore an odio*, *De Septuag.*, *Serm.*, i, 1, *P. L.*, CLXXXIII, 163 B; *In Oct. Paschae*, *Serm.*, ii, 3, ibid., 297 C, etc. — Conclusion pratique, *Ep.*, cvii, 10, *P. L.*, CLXXXII, 247 D : *Interim quidem glorietur in spe, nondum tamen in securitate*; *In Ps.*, xc, *Serm.*, vii, 6, *P. L.*, CLXXXIII, 203 D : *Quae a Deo sunt, ordinata sunt. Num a praedestinatione ad magnificationem saltu quodam pervenies repentino? Provide tibi medium pontem, aut magis ingredere iam paratum.*

Pierre Lombard (✝ 1160) définit la prédestina-

tion : « préparation des bienfaits divins » dans l'ordre surnaturel, depuis la grâce jusqu'à la gloire inclusivement. La prédestination présuppose la prescience des bienfaits divins. D'ailleurs la prescience déborde ce domaine ; elle s'étend à tout le mal que Dieu certes ne fait pas, mais qu'il laisse faire par la créature libre ; sur ce fondement s'appuie la réprobation, qui est la préparation du châtiment éternel pour les coupables. La réprobation présuppose le mérite ; la prédestination ne présuppose aucun mérite, mais procède uniquement de la divine miséricorde. *Sent.*, I, d. XL-XLI, *P.L.*, CXCII, 631-632. Toute cette doctrine du Maître des Sentences est prise de saint Augustin.

V. La tradition orientale, du Ve au IXe siècle. — La tradition des Pères Grecs ne présente pas de révolution comparable à celle qu'accomplit, dans la tradition latine, saint Augustin. Saint JEAN CHRYSOSTOME avait inauguré la distinction féconde de deux volontés en Dieu : une volonté conditionnelle et une volonté absolument efficace. Commentant le début de l'épître aux Ephésiens, il dit, *Hom.*, I, *P. G.*, LXII, 13 : « Dieu nous a prédestinés par l'adoption... selon le gré de sa volonté... Le gré, c'est-à-dire la volonté maîtresse. Car il y a encore une autre volonté : la première volonté tend au salut des pécheurs ; la seconde tend au châtiment du péché ». Εὐδοκία τὸ θέλημά ἐστι τὸ προηγούμενον. Ἔστι γὰρ καὶ ἄλλο θέλημα· οἷον, θέλημα πρῶτον τὸ μὴ ἀπολέσθαι ἡμαρτηκότας· θέλημα δεύτερον, τὸ γενομένους κακοὺς ἀπολέσθαι.

Cette idée féconde sera reprise et développée par saint JEAN DAMASCÈNE, qui distingue la volonté antécédente et de bon plaisir (προηγούμενον θέλημα καὶ εὐδοκία) et la volonté conséquente et permissive (ἑπόμενον θέλημα καὶ παραχώρησις). Il en explique ainsi l'économie, *De fide orthodoxa*, II, XXIX, *P.G.*, XCIV, 968 C 969 B :

Il faut savoir que Dieu veut d'une volonté antécédente le salut de tous les hommes et leur entrée en son royaume. Car il ne nous a pas créés pour le châtiment, mais pour la participation de sa bonté, vu qu'il est bon. Cependant il veut le châtiment des pécheurs, vu qu'il est juste. Donc sa première volonté s'appelle volonté antécédente et bon plaisir ; elle procède de lui ; la seconde s'appelle volonté conséquente et permission, c'est nous qui y donnons lieu. Elle est de deux sortes : soit économique et instructive pour le salut, soit réprobative pour le châtiment final, comme nous l'avons dit. Cela pour les choses qui ne dépendent pas de nous. Quant aux choses qui dépendent de nous, Dieu veut les biens d'une volonté antécédente et de bon plaisir. Le mal, réellement coupable, il ne le veut ni d'une volonté antécédente ni d'une volonté conséquente, mais il permet l'exercice du libre arbitre.

Même doctrine, *Dialog. contra Manichaeos*, LXXIX. LXXX, *P.G.*, XCIV, 1577-1580, où le Damascène en fait l'application à la prédestination. On lit également *De fide orthodoxa*, II, XXX, *P. G.*, XCIV, 969 B-976 A :

Il faut savoir que la prescience de Dieu s'étend à tout, mais non sa prédestination. Il a la prescience de nos actes libres, non la prédestination. Car il ne veut pas le mal et ne contraint pas la vertu. Ainsi la prédestination est l'œuvre d'un ordre de la prescience divine. Il prédestine ce qui n'est pas en notre pouvoir, selon sa prescience. Car d'avance, selon sa prescience, Dieu a tout prédéterminé, selon sa bonté et sa justice.

Mais il faut savoir que la vertu a été donnée par Dieu à la nature, qu'il est principe et cause de tout bien et que, en dehors de son concours et de son assistance, nous ne saurions vouloir ni faire aucun bien. Il dépend de nous de nous maintenir dans la vertu et de répondre à l'appel de Dieu vers la vertu, ou bien de déserter la vertu, c'est-à-dire de nous porter au mal et de nous attacher au diable, qui nous y appelle sans pouvoir nous contraindre. Le mal n'est que l'éloignement du bien, comme l'ombre est l'éloignement de la lumière. En suivant les indications de la nature, nous pratiquons la vertu ; en nous détournant de la nature ou de la vertu, nous allons contre la nature et nous plongeons dans le vice.

Au XIIIe siècle, la distinction entre les deux volontés de Dieu, antécédente et conséquente, pénétrera en Occident. On la trouve notamment chez ALBERT LE GRAND, *In I d.*, 46 art. 1 ; chez saint BONAVENTURE, *In I d.*, 47 art. 1, q. 1 ; un grand nombre de fois chez saint THOMAS.

Ne nous arrêtons pas à recueillir, chez les exégètes byzantins OECUMÉNIUS et THÉOPHYLACTE, un écho de saint Jean Chrysostome. Mais il n'est pas indifférent de demander à PHOTIUS († 891) une synthèse de la tradition grecque. Nous traduirons HERGENROETHER, *Photius*, t. III, p. 572-575, Regensburg, 1869 :

« Photius ne connaît pas de prédestination sans égard aux mérites de l'homme et à la prescience divine. Cela ressort d'assertions nombreuses. Il dit, par exemple, après Théodoret : « Comme Jacob engendra le peuple, ainsi Dieu engendre, par un enfantement spirituel, le peuple nouveau et lui donne part de la bénédiction ; — non à tous, mais à ceux qui s'en sont rendus dignes. Jacob donne sa bénédiction à ses fils sans partialité : il laisse leurs propres mérites décider du partage de la bénédiction. » Ailleurs il s'exprime ainsi : « La béatitude se rapporte dans l'Ecriture, surtout dans l'Evangile, non pas à une nécessité inéluctable, mais au libre choix du meilleur. » Le Sauveur, énumérant plusieurs béatitudes, n'en accorde aucune aux choses dont décide le sort, le hasard ; il les rapporte toutes à ceux qui portent des fruits de vertu et croissent par leur propre choix. Et encore : « Dieu a préparé des vases de miséricorde pour l'honneur, comme étant celui qui les connaît d'avance et sait qu'ils pratiqueront la vertu. » Plus loin : « Nous obtiendrons sûrement le salut de Dieu, pourvu que nous le voulions. » Sur II *Cor.*, V, 20, il note : « Il nous faut être obéissants, autant qu'il dépend de nous, sous peine de perdre et de profaner cet amour et cette bonté ineffables dont nous avons été favorisés. Paul demande au nom du Christ que nous ne rendions pas stérile, de notre part, une si grande grâce. »

« Partout les doctrines saillantes des Grecs sont fortement marquées. 1. Dieu ne contraint personne au bien ni au mal, mais laisse à chacun sa liberté. Le libre arbitre de l'homme n'est jamais violenté par Dieu ni supprimé par l'efficacité de sa grâce. 2. Aussi la grâce de Dieu n'est-elle pas irrésistible, l'homme peut l'accepter ou la repousser ; tout dépend de son consentement. 3. Il n'y a pas de prédestination divine au mal, et celui-là seul est damné, qui ne veut pas être sauvé. En somme, il n'y a pas de prédestination (προορισμός) absolue avant la prévision des mérites ; la prédestination n'est rien d'autre que le décret de Dieu par lequel il a prédestiné à chacun, selon sa prescience (πρόγνωσις) la récompense ou le châtiment. 4. Dieu prévoit nos actes libres, il ne les prédestine pas ; la prescience divine s'étend à tout, mais non pas sa prédestination. Jacob fut honoré, Esaü châtié parce que Dieu, devant qui tous les secrets et toutes les pensées sont découverts, sait exactement qui mérite récompense et qui mérite châtiment. 5. Dieu veut, de soi, le salut de tous (I *Tim.*, II, 4), il veut que tous soient heureux et que nul ne se perde (volonté antécédente) ; mais en prévision des actions des hommes, il veut, d'après sa justice, que ceux qui n'usent pas convenablement de la grâce et persévèrent dans le mal, subissent un châtiment ; que ceux qui réellement veulent être heureux et coopèrent à la grâce

obtiennent le salut (volonté conséquente). Cyrille d'Alexandrie explique le texte : « Le royaume de Dieu est en vous » (*Luc.*, XVII, 21), comme il suit : « Il dépend de vos propres déterminations, il est en votre puissance, de parvenir au royaume des cieux. » L'opposition à la doctrine calviniste et janséniste est donc extrêmement prononcée dans la théologie grecque. Ainsi *Mat.*, XX, 16, est expliqué en ce sens que l'appel (divin) ne suffit pas, sans la libre volonté de l'homme et son effort. De Dieu, il est dit qu'il a toujours égard à la liberté de l'homme, s'y réfère toujours dans ses conseils et ses actes libres. Il sait tout avant l'événement, dès l'éternité, non depuis peu, non par des signes et des conjectures sur l'avenir, mais par le privilège de son ineffable puissance, connaissant l'issue de toute chose ; il prévoit, pour ainsi dire, de ses yeux l'avenir, et d'après sa prévoyance, prononce par avance ses jugements. Le προορίζειν τὰ τῆς κρίσεως répond au προορᾶν τὰ μέλλοντα ; les arrêts de sa justice sont portés κατοπληλως τοῖς προεγνωσμένοις. On retrouve ces principes dans le commentaire de *Rom.*, IX, 11... »

VI. **Saint Thomas d'Aquin.** — Saint THOMAS, théoricien de la prédestination, opère la fusion entre la conception augustinienne de la prédestination totale et la considération damascénienne des deux volontés antécédente et conséquente. Par cette fusion de la pensée latine et de la pensée grecque, il produit un tout achevé. Avec saint Augustin, il enseigne que la prédestination totale est un don de Dieu, entièrement gratuit ; que d'ailleurs l'objet du décret divin comporte une harmonie interne et un lien essentiel entre les bonnes œuvres, cause méritoire de la grâce, et le don suprême de la gloire ; que pareillement le décret de réprobation comporte un lien essentiel entre les œuvres mauvaises et la privation de la gloire. Ce lien préexiste dans la pensée divine, avant d'être l'objet d'une volonté positive. Avec saint Jean Damascène, il enseigne que Dieu veut d'une volonté antécédente et conditionnelle le salut de tous les hommes ; d'une volonté conséquente et absolue, le salut des seuls prédestinés. Cette distinction fait la pleine lumière sur l'universalité de la volonté salvifique, demeurée obscure chez saint Augustin.

Saint Thomas conçoit la prédestination comme un dessein éternel dont la réalisation conduit la créature raisonnable jusqu'à sa fin surnaturelle ; comme une trajectoire idéale qui s'achève en Dieu, Iª, q. 23, a. 1 : *Ad illud ad quod non potest aliquid virtute suae naturae pervenire, oportet quod ab alio transmittatur ; sicut sagitta a sagittante mittitur ad signum. Unde, proprie loquendo, rationalis creatura, quae est capax vitae aeternae, perducitur in ipsam, quasi a Deo transmissa. Cuius quidem transmissionis ratio in Deo praeexistit, sicut et in eo est ratio ordinis omnium in finem, quam diximus esse providentiam... Unde ratio praedictae transmissionis creaturae rationalis in finem vitae aeternae, praedestinatio nominatur.* Par où l'on voit que la prédestination fait partie de la divine Providence.

Elle est, par essence, un libre décret divin. C'est donc en Dieu qu'il faut la chercher. D'ailleurs elle se réalise hors de Dieu par la direction qu'elle imprime à la créature. Saint Paul a eu vue cette réalisation, *Rom.*, VIII, 30 (Ib., art. 2).

Or il appartient à une providence universelle de permettre quelques défaillances au regard des fins particulières, pour attendre la fin de l'ensemble (Voir Iª, q. 22, art. 2). C'est en vertu de ce principe, que la divine Providence laisse quelques individus déchoir librement de leur fin. Ceux-là ne sont point prédestinés, mais réprouvés en considération de leur libre déchéance (q. 23, art. 3).

Le choix qui discerne les prédestinés procède de l'amour divin. Pourquoi il se porte sur ceux-ci plutôt que sur ceux-là, c'est un mystère impénétrable à la raison humaine. Nous n'avons pas à demander à Dieu compte de ses prédilections. Il nous suffit de savoir qu'il veut, d'une volonté antécédente et conditionnée, le salut de tous les hommes, encore qu'il veuille, d'une volonté conséquente et absolue, le salut des seuls prédestinés (art. 4).

Il ne faut pas chercher à la volonté divine un motif hors d'elle-même : elle-même est son propre motif. D'ailleurs l'économie interne du vouloir divin n'exclut pas, entre les objets partiels de ce vouloir, une hiérarchie de fin et de moyens : ainsi Dieu proportionne la gloire au mérite, et en vue du mérite il dispense la grâce. La grâce est quelquefois frustrée : la nature des choses veut cela. Mais Dieu ne saurait être définitivement frustré : sa perfection infinie pourra ne pas resplendir dans la glorification d'un élu, mais alors elle resplendira dans le châtiment d'un coupable (art. 5).

La prédestination divine atteint sûrement et infailliblement son but, sans détriment de la liberté humaine, qu'elle ne violente pas, mais qu'au contraire elle consacre (art. 6). Dieu prédestine librement ceux qu'il prédestine ; d'ailleurs la prédestination, une fois posée, est infaillible, quant au nombre et quant à la désignation des personnes (art. 7). Ceux qu'un décret absolu a inscrits au Livre de vie n'en sauraient être effacés ; mais ce décret comporte un ensemble de moyens providentiels, au nombre desquels peuvent figurer telles prières et telles bonnes œuvres : par où l'on voit l'efficacité des prières et des bonnes œuvres, pour conduire au salut ceux que Dieu y prédestine (art. 8 et q. 24).

Toute cette conception est dominée par la subordination de la prédestination à la prescience ; saint Thomas dit expressément, III, q. 1, art. 3 ad 4ᵐ : *Praedestinatio praesupponit praescientiam futurorum ; et ideo, sicut Deus praedestinat salutem alicuius hominis per orationes aliorum implendam, ita etiam praedestinavit opus Incarnationis in remedium peccati.*

Cet ordre n'est pas indifférent. Saint Thomas y revient perpétuellement ; ainsi, Iª, q. 23, a. 3 : *Sicut praedestinatio est pars providentiae respectu eorum qui divinitus ordinantur in aeternam salutem, ita reprobatio est pars providentiae respectu illorum qui ab hoc fine decidunt. Unde reprobatio non nominat praescientiam tantum, sed aliquid addit secundum rationem, sicut et providentia.* — *Quodlib.*, XI, a. 3 : *Praedestinatio certitudinem habet, et tamen necessitatem non imponit. In praedestinatione enim tria sunt consideranda ; quorum duo praesupponit ipsa praedestinatio, sc. praescientiam Dei et dilectionem, i.e. voluntatem qua vult praedestinatum salvari.* Cf. encore *In I d.*, 39, q. 2, a. 1 et ad 1ᵐ ; a. 2 ; *d.*, 40, q. 4, a. 1 ; *De verit.*, q. VI, a. 2 ; *In Rom.*, VIII, l. VI ; etc. Par où l'on voit clairement qu'il ne faut pas songer à expliquer la doctrine de saint Thomas sur la prédestination sans la considération d'une science logiquement antécédente au décret prédestinant.

Le point de vue augustinien de la prédestination totale — *in communi* — est maintenu avec rigueur par saint Thomas, dans toutes ses œuvres, soit exégétiques soit théologiques ; voir par exemple *In Rom.*, VIII, lect. VI ; *In Eph.*, I, lect. 1 ; *In I d.*, 40, q. 1, a. 2 ; *De veritate*, q. VI, a. 1 ; *Quodlib.* XII, a. 3 ; Iª, q. 23, a. 1 et 5. La distinction damascénienne des deux volontés revient aussi constamment, comme une pièce essentielle du système ; par exemple *In I Tim.*, II,

lect. 1; *In I d.*, 46, q. 1, a. 1; 47, q. 1, a. 1; *De verit.*, q. XXIII, a. 2; Iª, q. 19, a. 6; q. 23, a. 4 ad 3ᵐ. Entre ces deux volontés, la ligne de démarcation est tracée par la prévision du péché de l'homme. D'une volonté antécédente à la prévision du péché, Dieu veut le salut de tous les hommes; d'une volonté conséquente, il décide que plusieurs seront damnés.

Il importe beaucoup de remarquer que la distinction des deux volontés antécédente et conséquente, empruntée à saint Jean Damascène par saint Thomas et appliquée par lui à la considération de la volonté salvifique, est essentiellement relative au fait nouveau du péché, et n'offre aucun sens plausible en dehors de cette hypothèse. Pour saint Jean Damascène, la chose ne fait aucun doute, d'après les textes que nous avons cités. Il n'en va pas autrement de saint Thomas, qui emprunte expressément cette distinction au Damascène (Iª, q. 19, a. 6 ad 1ᵐ; *De verit.*, q. XXIII, a. 2 etc.), sans lui faire subir aucune retouche Quand il dit que Dieu veut, d'une volonté antécédente, le salut de tous les hommes, et d'une volonté conséquente la damnation de certains pécheurs, cette proposition n'offre aucun sens sinon en considération du péché qui s'est interposé devant la volonté salvifique et provoque l'intervention de la justice vindicative. La manifestation de la justice vindicative n'est pas une fin que Dieu poursuive antécédemment à la considération du péché et en vue de laquelle il permettrait le péché. Mais le péché vient à traverser le dessein salvifique, et pour réparer le dommage qu'il cause, la justice vindicative entre en scène. Il est impossible de trouver un autre sens dans le texte de saint Thomas, Iª, q. 19, art. 6 : *Unumquodque, secundum quod est bonum, sic est volitum a Deo. Aliquid autem potest esse in prima sui consideratione, secundum quod absolute consideratur, bonum vel malum, quod tamen prout cum aliquo adjuncto consideratur, quae est consequens consideratio eius, e contrario se habet. Sicut hominem vivere est bonum, et hominem occidi est malum, secundum absolutam considerationem. Sed si addatur circa aliquem hominem quod sit homicida vel vivens in periculum multitudinis, sic bonum est eum occidi, et malum est eum vivere. Unde potest dici quod iudex iustus antecedenter vult omnem hominem vivere, sed consequenter vult homicidam suspendi. Similiter Deus antecedenter vult omnem hominem salvari; sed consequenter vult quosdam damnari, secundum exigentiam suae iustitiae.* Absolument parlant, le salut universel du genre humain serait chose bonne, aussi est-il pour Dieu l'objet d'une volonté antécédente. Mais à raison de cet *adiunctum* qu'est le fait humain du péché, il cesse d'être chose simplement bonne, et Dieu se rejette sur la damnation de certains pécheurs, comme sur un pis-aller, pourrait-on dire, qui résulte du fait de la liberté humaine; ce pis-aller, inhérent à l'ordre actuel de Providence, donnera satisfaction à la justice vindicative. La damnation du pécheur est pour Dieu l'objet d'une volonté conséquente, elle ne saurait être l'objet d'une volonté antécédente à la permission du péché.

La prédestination présuppose la prescience des mérites, ou plutôt la renferme comme élément essentiel, et y ajoute la préparation positive des moyens, *De verit.*, q. VI, a. 3... *Praedestinatio... praescientiam includit, et habitudinem causae ad ea quorum est addit, in quantum est directio sive praeparatio quaedam.* D'ailleurs il ne peut être question de prédestination totale *propter praevisa merita*, car la volonté divine, qui prédestine les élus, n'a pas de raison hors d'elle-même, I, q. 23, a. 5 :... *Impossibile est quod totus praedestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra; quia quidquid est in homine ordinans ipsum in salutem, totum comprehenditur sub effectu praedestinationis, etiam ipsa praeparatio ad gratiam.* Saint Thomas ne parle expressément ni de *praedestinatio post praevisa merita* ni de *praedestinatio ante praevisa merita.* Le point de vue de la prédestination totale déborde le point de vue de la prévision des mérites, puisqu'il le présuppose et y ajoute une préparation positive. On pourrait parler de *praedestinatio cum praevisis meritis* car le décret de prédestination a précisément pour objet de procurer tels mérites et, comme corollaire, telle récompense. C'est ce qu'enseigne saint Thomas quand il parle de l'effet de la prédestination considéré *in particulari, ibid.* : *Sic nihil prohibet aliquem effectum praedestinationis esse causam et rationem alterius : posteriorem quidem prioris, secundum rationem causae finalis; priorem vero posterioris, secundum rationem causae meritoriae, quae reducitur ad dispositionem materiae; sicut si dicamus quod Deus praeordinavit se daturum alicui gloriam ex meritis, et quod praeordinavit se daturum alicui gratiam ut mereretur gloriam.*

La q. VI *De verit.*, a. 3, insiste sur le choix particulièrement attentif des moyens par lesquels Dieu assure la persévérance de ses élus ou répare leurs défaillances. *Liberum enim arbitrium deficere potest a salute; tamen in eo quem Deus praedestinat, tot alia adminicula praeparat, quod vel non cadat, vel, si cadat, quod resurgat : sicut exhortationes et suffragia orationum, donum gratiae, et alia huiusmodi, quibus Deus adminiculatur homini ad salutem.*

La prédestination demeure un pur don de Dieu, qui d'ailleurs exige la coopération de l'homme. La réprobation est un juste jugement de Dieu, qui abandonne l'homme à son sens réprouvé. Quant au discernement qu'opère Dieu, prédestinant les uns, réprouvant les autres, on n'en peut assigner d'autre cause que la volonté divine, enseigne saint Thomas après saint Augustin, Iª, q. 23, a. 5 ad 3ᵐ.

On trouvera un commentaire profond des textes de saint Thomas relatifs à la prédestination, dans l'ouvrage du P. De San, *Tractatus de Deo uno*, t. II, c. XII, intitulé : *De mente S. Thomae circa ordinem inter praescientiam meritorum et praedestinationem*; p. 215-384 (Louvain, 1897). — Il existe une monographie due à E. C. Lesserteur : *Saint Thomas et la Prédestination*, Paris, 1888; fort utile en somme, nonobstant quelques détails imprécis ou inexacts.

VII. De saint Thomas d'Aquin au Concile de Trente. — Reprenant et achevant un développement esquissé par Alexandre de Halès (*Summa*, q. 28, m. 3, art. 1, ed. Venetiis 1575, t. I, p. 82), saint Bonaventure (*In Id.*, 41, a. 1, q. 1) distingue dans la prédestination trois éléments : le dessein éternel de Dieu, le don temporel de la grâce, la glorification du juste; dans la réprobation trois éléments aussi : le dessein éternel de Dieu, l'endurcissement temporel du pécheur, sa damnation. De ces trois éléments, le premier est tout divin. Le second est divin aussi dans le cas de la prédestination : tout ce que peut l'homme, c'est se disposer négativement et improprement (*ex congruo*) à la grâce; dans le cas de réprobation au contraire, il est tout humain : c'est l'homme qui se dérobe aux poursuites de la grâce. Quant au troisième élément, il tombe sous le mérite ou le démérite : Dieu récompense le mérite par le don de la gloire, il punit le démérite par la damnation. On voit que, selon la pensée d'Alexandre et de saint Bonaventure, la prévision du mérite ou du démérite devance toute sentence formelle de glorification ou de damnation : *poena et gloria simpliciter cadunt sub merito.*

Au contraire, Scot distingue énergiquement le cas de la prédestination du cas de la réprobation. Il ne veut pas entendre parler de prédestination à la gloire *post praevisa merita*, parce que Dieu, qui veut tout avec ordre, doit vouloir la fin, c'est-à-dire la gloire, avant les moyens, c'est-à-dire les mérites. Par ailleurs, il admet la réprobation *post praevisa demerita. In I d.*, 41, q. *un.*, 11, ed. Paris, 1893, t. X, p. 697 : *Praedestinationis nulla est ratio etiam ex parte praedestinati aliquo modo prior ista praedestinatione; reprobationis tamen est aliqua causa, non quidem propter quam Deus effective reprobat, in quantum est actio a Deo..., sed propter quam ista actio sic terminetur ad istud objectum et non ad aliud.*

Au XIIIe siècle, le prédestinatianisme avait reparu dans les écoles théologiques, avec l'appui de la philosophie averroïste, et revêtu la forme d'un déterminisme panthéiste. Averroès (Ibn Roshd, né à Cordoue, l'an 520 de l'hégire) ne s'était détaché du fatalisme musulman, qui opprimait tout sous la Cause première, que pour se réfugier dans le déterminisme des causes secondes. La citation suivante caractérise l'esprit de son école.

La prédestination est la plus difficile des questions religieuses. Dans le Koran, on trouve des passages qui paraissent dire clairement que tout est prédestiné, et d'autres qui attribuent à l'homme une participation dans ses œuvres. De même la philosophie paraît s'opposer d'un côté à ce que nous regardions l'homme comme l'auteur absolu de ses œuvres, car elles seraient alors en quelque sorte une création indépendante de la cause première ou de Dieu, ce que la philosophie ne saurait admettre ; de l'autre côté, si nous admettions que l'homme est poussé à tout ce qu'il fait par certaines lois immuables, par une fatalité contre laquelle il ne peut rien, tous les travaux de l'homme, tous ses efforts pour produire le bien, seraient chose inutile. Mais la vérité est dans le juste milieu entre les deux opinions extrêmes; nos actions dépendent en partie de notre libre arbitre et en partie de certaines causes qui sont en dehors de nous. Nous sommes libres de vouloir agir de telle manière ou de telle autre; mais notre volonté sera toujours déterminée par quelque cause extérieure. Si par exemple nous voyons quelque chose qui nous plaise, nous y serons attirés malgré nous. Notre volonté sera donc toujours liée par les causes extérieures. Ces causes existent par un certain ordre des choses qui reste toujours le même et qui est fondé sur les lois générales de la nature. Dieu seul en connaît d'avance l'enchaînement nécessaire, qui pour nous est un mystère; le rapport de notre volonté aux causes extérieures est bien déterminé par les lois naturelles, et c'est là ce que, dans la doctrine religieuse, on a appelé gada w'al qadr (S. Munk, *Mélanges de Philosophie juive et arabe*, Paris, 1859, p. 457, 458). Cette dernière définition est d'autant plus remarquable qu'Ibn Roshd était pour son temps un libre penseur. « Quand Averroès mourut, en 1198, la philosophie arabe perdit en lui son dernier représentant, et le triomphe du Coran sur la libre pensée fut assuré pour au moins six cents ans » (Ernest Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, Paris, 1881, p. 2).

(A. de Vlieger, *Kitâb al Qadr.* Matériaux pour servir à l'étude de la doctrine de la prédestination dans la théologie musulmane, p. 92, 93. Leyde, 1903)

Le déterminisme panthéiste d'Averroès eut pour principal propagateur à Paris Siger de Brabant. Parmi les 13 propositions averroïstes condamnées le 10 décembre par Etienne Tempier, évêque de Paris, les prop. 3.4.9 appartiennent à ce courant d'idées. On en trouve un plus grand nombre parmi les 219 propositions condamnées le 18 janvier 1277 par le même prélat. Voir Denifle et Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, p. 486 sqq., 543 sqq., Paris, 1889 ; Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au* XIIIe *siècle*, Fribourg (Suisse), 1899.

Au XIVe siècle, Thomas Bradwardine, théologien d'Oxford († archevêque de Canterbury, 1349), se crut appelé à prendre en main la cause de Dieu contre les Pélagiens de son temps. Il revendique l'universelle efficacité de la Cause première dans un ouvrage intitulé : *De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum Libri* III, Londini, 1618, fol. Certaines de ses propositions sonnent étrangement; par exemple l. I, c. XXXIII, intitulé : *Quod res ecta cuiuscumque est Dei permissio, est et eius volitio actualis*, il conclut, p. 294 : *Videtur quod Deus non quicquid vult, permittit. Imo, quicquid permittit fieri a quocumque, vult illud fieri ab eodem.* Et c. XXXIV, intitulé : *Si et quomodo Deus vult et non vult peccatum*, il écrit, p. 294 : *Deus voluntarie providet atque facit omnia opera voluntaria tam mala quam bona, cum omnibus suis circumstantiis, positivis..., quae necessario peccatum important.* D'après cette conception si concrète de l'universelle causalité divine, on ne s'étonnera pas de l'entendre, dans la matière de la prédestination, c. XLV, p. 421, reprendre les formules les plus hardies de saint Anselme sur la prédestination des créatures libres aux actes soit bons soit mauvais. Mais il aboutit à des conséquences que saint Anselme eût désavouées, quand il admet la réprobation antécédente à la prévision des démérites, ibid., p. 425 : *Reprobatio non est propter opera futura; ergo nec praedestinatio.*

Un tel courant de pensée favorisait des erreurs que l'Eglise ne tarda pas à réprouver.

La distinction, classique dans l'Ecole, de deux volontés en Dieu, l'une positive, l'autre simplement permissive, suffisait à démasquer l'erreur quiétiste de Jean Ekard (prop. 14 condamnée par Jean XXII, 27 mars 1329; *D.B.*, 514 [441]), et le déterminisme de Wiclef : *Omnia de necessitate absoluta eveniunt* (prop. 27 condamnée par le concile de Constance, 27 fév. 1418 ; *D. B.*, 607 [503]).

Dans l'ecclésiologie de Wiclef et plus tard dans celle de Jean Hus, l'idée de prédestination avait usurpé un rôle contre lequel protesta le Concile de Constance, 22 févr. 1418. Au dire de ces hérétiques, les réprouvés n'ont jamais été membres de l'Eglise. Wiclef en concluait que la prière d'un réprouvé n'a jamais eu de valeur devant Dieu (prop. 26, *D. B.*, 609 [502]); Hus, que l'Eglise, assemblée des prédestinés, ne saurait perdre aucun des membres qui lui ont une fois appartenu (prop. 1. 2. 3. 5. 6, *D. B.*, 627-629; 631-632 [522-524 ; 526-527]). — Dans la langue de ces hérétiques, les réprouvés, par opposition aux *praedestinati*, s'appellent *praesciti.*

Ces tendances de Wiclef et de Hus devaient achever de s'épanouir dans la Réforme.

Guillaume d'Ockam (O. M., † 1347), après avoir posé comme certain que nul n'est réprouvé sinon à cause de ses fautes prévues, raisonne *a pari* sur le cas du prédestiné. Il croit pouvoir admettre en thèse générale que les mérites prévus sont cause de la prédestination, mais il introduit une distinction inattendue. Si les élus en général sont prédestinés à raison de leurs mérites prévus, quelques-uns, telle la Sainte Vierge, sont prédestinés indépendamment de tout mérite, par une grâce très spéciale qui les empêche de pécher et de se perdre. *Super* IV *libros Sententiarum*, I, d. XLI, Lugduni, 1495.

Mieux inspiré, l'auteur de l'Imitation de Jésus-Christ réédite la doctrine traditionnelle sur la gratuité de la prédestination divine (III, LVIII, 3. 4 et passim). Mais il détourne les fidèles de toute vaine recherche sur les jugements de Dieu. Il insiste sur les divines prévenances de la grâce (III, XXXIV, LIII-LV) et sur la sécurité de ceux qui correspondent à la grâce. Ainsi I, XXV, 2 : « Quelqu'un flottait souvent anxieux entre la crainte et l'espérance. Un jour,

accablé de tristesse, il se prosterna en prière dans l'église devant un autel, et repassait en lui-même ses pensées, en disant : « Oh ! si je savais que je dusse persévérer ! » Aussitôt il entendit intérieurement cette divine réponse : « Si tu le savais, que voudrais-tu faire? Fais maintenant ce que tu voudrais faire alors, et tu goûteras une grande paix. » Aussitôt consolé et fortifié, il s'abandonna à la volonté de Dieu, et ses fluctuations anxieuses cessèrent. Il s'abstint de rechercher curieusement ce qui lui devait advenir ; il s'appliqua plutôt à reconnaître le bon plaisir de Dieu et sa parfaite volonté, pour entreprendre et parfaire toute bonne œuvre. »

Nicolas de Mirabilibus, O. P., qui prêchait en Hongrie à la fin du xve siècle, conseille aux simples de ne pas se plonger dans les arcanes de la prédestination; il doit leur suffire de savoir que, s'ils vivent bien, ils se sauveront. A l'usage des doctes, il élabore un essai d'explication, où il combine l'enseignement de saint Thomas, sur la gratuité totale de la prédestination, avec les considérations de Pierre Auriolus O. S. F. († 1322), tendant à montrer la volonté humaine cause négative de la prédestination — en ce sens que, pour être prédestiné, l'homme doit ne pas mettre d'obstacle final à la grâce divine. Tel est le fond du traité sur la Prédestination, composé par Nicolas en 1494, publié tout récemment par C. Jellouschek O. S. B., Vienne, 1918.

Dans son *Chrysopassus* (Augustae Vindelicorum, 1514, fol.), le théologien catholique Eckius (Hans Maier) passe en revue l'enseignement des écoles sur la prédestination. En négligeant beaucoup de nuances, il distingue trois courants de doctrine, deux courants extrêmes et un courant moyen. Saint Thomas est le plus grand nom du premier courant extrême, qui explique soit la prédestination, soit la réprobation, sans recourir à aucune considération prise hors de Dieu. Saint Bonaventure est le plus grand nom du second courant extrême, qui prend en considération les mérites ou démérites de la créature pour expliquer soit la prédestination, soit la réprobation. Duns Scot est le grand nom du courant moyen, qui fait intervenir la considération des actes de la créature pour expliquer la réprobation, mais non pour expliquer la prédestination. Personnellement, Eckius s'attache à la solution de saint Bonaventure; c'est donc un théologien de la prédestination *post praevisa merita* et de la réprobation *post praevisa demerita*. Il sera bientôt l'un des plus notables contradicteurs de Luther.

Driedo, théologien de Louvain († 1535), dans son ouvrage posthume *De concordia liberi arbitrii et praedestinationis divinae* (Lovanii, 1537, 4°), trace avec beaucoup de fermeté la voie de la doctrine catholique contre les erreurs extrêmes. Il discute, d'après saint Augustin, l'assertion scripturaire de la volonté salvifique, p. 66-68. Il marque, d'après saint Thomas, comment il n'y a pas de cause de la prédestination comme telle, mais comment il y a des relations de cause à effet dans l'objet de la prédestination, p. 86. Sur le rôle de la prescience dans la prédestination et la réprobation, il s'exprime ainsi, p. 101-103 : La prescience des mérites ne peut être la raison de la prédestination, car les mérites de l'homme sont eux-mêmes un effet de la prédestination divine. Mais la prescience des péchés peut être la raison de la réprobation — si l'on entend par réprobation la volonté divine d'abandonner l'homme pécheur et de le livrer à la damnation. En effet, les péchés sont de l'homme, non de Dieu; aussi peuvent-ils être cause que Dieu veut abandonner le pécheur et ne pas lui conférer la grâce, mais l'exclure du royaume des cieux et le livrer à la damnation. Cette volonté divine n'appartient pas à la directe et première intention de Dieu créant la nature humaine, mais elle appartient à l'intention de Dieu châtiant le péché. Par là on concilie les textes scripturaires qui présentent la damnation du pécheur tantôt comme l'effet d'un bon plaisir divin, et tantôt comme l'effet de la justice vindicative. Les premiers se réfèrent à la volonté divine qui permet le péché, les seconds à la volonté divine qui le châtie. Dans cette perspective, l'exercice du libre arbitre humain apparaît conciliable avec l'infaillible efficacité de la prédestination divine, p. 136.

Dans le Commentaire du cardinal Cajetan, O. P. († 1534), sur la *Somme théologique*, nous soulignerons deux développements : 1° Il précise le rôle de la prescience divine dans la prédestination; 2° il analyse avec soin le motif de la réprobation.

1° Quant à la prescience divine, Cajetan fait observer, *In q.* 23, art. 1, une différence notable entre l'enseignement de saint Thomas et celui d'autres docteurs, tels que Scot, *In Id.*, 40. Pour ces auteurs, la prédestination est proprement affaire de choix, et donc de volonté. Pour saint Thomas, elle est d'abord affaire d'intelligence, comme la Providence en général. L'intelligence montre d'abord les voies; ultérieurement le choix de la volonté divine fixe, par préférence, telles voies. *Divinus intellectus, nostro more loquendo, primo excogitavit ordinem eligendorum ac mittendorum in vitam aeternam, eumque suae voluntati proposuit acceptandum; deinde libere sua voluntas illum ordinem exequendum elegit, et sic tertio ordo qui prius, i. e. secundum se, rationem excogitati habebat, modo habet rationem statuti. Diversitas igitur opinionum in hoc consistit quod illi ipsam electionem, quae ordinem illum excogitatum ac propositum statuit, praedestinationis nomine intelligendam dicunt ; nos autem non ordinem excogitatum, sed ordinem statutum in ipsa auctoris mente praedestinationis nomine significamus.*

2° Le motif de la réprobation diffère essentiellement du motif de la prédestination ; car le motif de la prédestination est fait tout entier de bon plaisir divin, au contraire le motif de la réprobation est fait de justice vindicative. C'est pourquoi il renferme la prescience du démérite de la créature. D'ailleurs la permission du péché rentre dans l'objet matériel du décret de réprobation ; l'œuvre de la justice vindicative intervient ultérieurement, non comme voulue pour soi, mais comme voulue en conséquence du péché. *In q. 23*, art. 5 : *Cum relucentia divinae bonitatis, in iustitia punitiva, finis et ratio reprobationis in littera dicitur, referendum est ad ipsos effectus reprobationis, sc. permissionem peccatorum et poenas culpae praeparatas vel redditas, et non quoad peccatum... Non enim dicimus quod ideo Deus permittit peccata ut puniat, sed dicimus quod permittit, et punit propter relucentiam iustitiae suae ; et quia hoc est totus reprobationis effectus, idcirco reprobationis ratio divina iustitia merito dicitur.* En d'autres termes, la manifestation de la justice vindicative est le ressort intérieur de la réprobation. Mais elle n'est pas un but poursuivi pour lui-même. Seul, le but de la grâce miséricordieuse est poursuivi pour lui-même; et cette poursuite a pour corollaire accidentel la réprobation de ceux qui se dérobent aux avances de la grâce miséricordieuse, car il importe à la suavité du gouvernement divin de ne pas plier toutes les volontés à un dessein uniforme : *multa enim suavitas regiminis deperiret, si permissio non esset licita.* C'est ainsi que Cajetan explique saint Thomas.

VIII. Réforme. Baïanisme et Jansénisme. — Par sa doctrine du serf arbitre, Luther avait entièrement déformé le dogme de la Prédestination (Prop. 36 condamnée par Léon X. Bulle *Exsurge Domine*, 15 juin 1521, *D. B.*, 776 [660]). Une partie des Réformateurs le suivit dans cette voie; d'autres s'évadèrent, à l'exemple de Mélanchthon, que la controverse de Luther avec Erasme avait désabusé. Aussi, dans les principaux documents de la Réforme luthérienne, dus pour une part à la plume de Mélanchthon, le fatalisme initial est-il largement pallié par les perspectives attrayantes de la justification offerte à la foi. Il en est encore ainsi dans la *Formula Concordiae* de 1579, Ia pars, c. xi. Quelques indications utiles sont fournies par l'écrit (protestant) de Alph. Evard, *Etude sur les variations du dogme de la Prédestination et du libre arbitre dans la théologie de Mélanchthon*. Laval, 1901.

Chez Calvin au contraire, la doctrine de la prédestination, soit au salut soit à la damnation, par le seul bon plaisir divin, s'affirme avec la plus extrême crudité. La toute-puissance souveraine fixe *a priori* la destinée de chaque homme. Dieu ayant déterminé, dans ses conseils éternels, quels hommes il créait pour le salut et quels pour la damnation, il y pousse les uns et les autres infailliblement.

Institution de la religion chrétienne, l. III, c. xxi, 5, ed. Genève. 1888, p. 428 B : Quiconque voudra estre tenu pour homme craignant Dieu, n'osera pas simplement nier la perdestination, par laquelle Dieu en a ordonné aucuns à salut, et assigné les autres à damnation éternelle : mais plusieurs l'enveloppent par diverses cavillations, et sur tous ceux qui la veulent fonder sur sa prescience. Or nous disons bien qu'il prévoit toutes choses comme il les dispose : mais c'est tout confondre, de dire que Dieu élit ou rejette selon qu'il prévoit cecy et cela. Quand nous attribuons une prescience à Dieu, nous signifions que toutes choses ont toujours esté et demeurent éternellement en son regard, tellement qu'il n'y a rien de futur ni de passé à sa cognoissance : mais toutes choses lui sont presentes, et tellement presentes qu'il ne les imagine point par quelques especes, ainsi que les choses que nous avons en memoire nous viennent quasi au-devant des yeux par imaginations : mais il les voit et regarde à la verité, comme si elles estoyent devant sa face. Nous dirons que cette prescience s'entend par tout le circuit du monde, et sur toutes créatures. Nous appellons predestination : le conseil eternel de Dieu, par lequel il a determiné ce qu'il voulait faire d'un chaque homme. Car il ne les crée pas tous en pareille condition mais ordonne les uns à vie eternelle, les autres à eternelle damnation. Ainsi selon la fin à laquelle est créé l'homme, nous dirons qu'il est predestiné à mort ou à vie.

Ibid., 7, p. 431 B :

Nous disons donc, comme l'Ecriture le montre évidemment, que Dieu a une fois decreté par son conseil eternel et immuable, lesquels il vouloit prendre à salut, et lesquels il vouloit devouer à perdition. Nous dirons que ce conseil, quant aux esleus, est fondé en sa miséricorde sans aucun regard de dignité humaine. Au contraire, que l'entrée de vie est forclose à tous ceux qu'il veut livrer en damnation : et que cela se fait par son jugement occulte et incompréhensible, combien qu'il soit juste et equitable. Davantage, nous enseignons que la vocation des esleus est comme un monstre et tesmoignage de leur election. Pareillement que leur justification en est une autre marque et enseigne, jusqu'à ce qu'ils viennent en la gloire en laquelle gist l'accomplissement d'icelle. Or comme le Seigneur marque ceux qu'il a esleus, en les appelant et justifiant : aussi au contraire, en privant les reprouvez de la cognoissance de sa parolle, ou de la sanctification de son Esprit, il demonstre par tel signe quelle sera leur fin, et quel jugement leur est preparé...

C'est la doctrine calviniste que vise particulièrement cet anathème du concile de Trente, sess. vi, can. 27 :

Si quis iustificationis gratiam non nisi praedestinatis ad vitam contingere dixerit, reliquos vero omnes, qui vocantur, vocari quidem, sed gratiam non accipere, utpote divina gratia praedestinatos ad malum, A. S.

La donnée calviniste devait subir, au cours des âges, mainte dégradation. Dès l'origine, le supralapsarisme fut souvent abandonné pour l'infralapsarisme. On appelle *supralapsarisme* cette doctrine de Calvin qui impute le discernement des prédestinés et des réprouvés à un dessein divin antérieur à la prévision du péché originel ; imputer ce discernement à un décret divin postérieur à la prévision du péché originel, c'est glisser dans l'*infralapsarisme*. Ce dernier parti fut suivi par beaucoup de ceux qui d'ailleurs se réclamaient de Calvin. On le vit clairement lors des luttes retentissantes qui, à la fin du xvie siècle, dans l'Eglise réformée des Pays-Bas, mirent aux prises les « Remontrants », disciples de Jacques Arminius, avec les Calvinistes rigides groupés autour de Gomarus, et qui aboutirent à l'excommunication des Arminiens, lors du synode national de Dordrecht (1618/9). Les Arminiens étaient unanimes à rejeter, non seulement le supralapsarisme, mais l'infralapsarisme, et se rapprochaient de la doctrine catholique ; parmi les Gomaristes eux-mêmes, le supralapsarisme n'était pas professé universellement ; beaucoup s'en tenaient à l'infralapsarisme, et la question fut laissée ouverte dans les décrets de Dordrecht, auxquels l'Eglise réformée de France adhéra l'année suivante, lors du synode national de Charenton (1620). Voir, sur cette controverse, Th. Van Oppenraij, *La doctrine de la prédestination dans l'Eglise réformée des Pays-Bas, jusqu'au synode national de Dordrecht*. Louvain, 1906.

Le fatalisme de la Réforme se perpétue dans la doctrine de Baïus, telle qu'elle ressort des propositions suivantes, condamnées par saint Pie V (1 oct. 1567) :

Prop. 39 : *Quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere tamen fit.*

40 : *In omnibus suis actibus, peccator servit dominanti cupiditati.*

41 : *Is libertatis modus, qui est a necessitate, sub libertatis nomine non reperitur in Scripturis, sed solum nomen libertatis a peccato.*

65 : *Nonnisi pelagiano errore admitti potest usus aliquis liberi arbitrii bonus, sive non malus ; et gratiae Christi iniuriam facit qui ita sentit et docet.*

Avec le fatalisme, la doctrine calviniste de la réprobation négative antécédente se perpétue dans le jansénisme. Témoin les 5 propositions tirées de l'*Augustinus* et condamnées par Innocent X le 31 mai 1653. Il suffira de rappeler ici la 5e, qui nie l'universalité de la volonté salvifique.

Semipelagianum est dicere Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse.

Les 5 propositions tirées de l'*Augustinus* ont été reproduites ci-dessus à l'article Jansénisme. Voir encore, parmi les propositions condamnées par Alexandre VIII le 7 décembre 1690, la proposition 4, *D. B.*, 1294 [1161] ; parmi les propositions de Paschase Quesnel condamnées par Clément XI, Bulle *Unigenitus*, 8 sept. 1713, les prop. 12.13.30.31.32, *D.B.*, 1362. 1363.1380-1382 (1228.1229.1230.1232), nous citerons :

Prop. 30 : *Omnes quos Deus vult salvare per Christum salvantur infallibiliter.*

32 : *Iesus Christus se morti tradidit ad liberandum pro semper suo sanguine primogenitos, i.e. electos, de manu angeli exterminatoris.*

Cette proposition sous-entend que le Christ est mort pour les seuls élus.

IX. Théologiens catholiques depuis le concile de Trente. — Depuis le concile de Trente, les écoles

catholiques continuent d'agiter la question de la prédestination et se partagent sur la prédestination *ante* ou *post praevisa merita*. On sait déjà qu'au point de vue paulinien de la prédestination à la grâce, saint Augustin avait substitué le point de vue global de la prédestination à la grâce et à la gloire. La période moderne est caractérisée par l'avènement d'un troisième point de vue : celui de la prédestination restreinte à la gloire. D'ailleurs, la réponse donnée à cette question comporte, dans un sens et dans l'autre, beaucoup de diversité ; elle ne peut fournir un principe sûr de classement. Pour introduire quelque peu d'ordre dans une histoire très confuse, nous ne voyons rien de mieux que de distinguer trois groupes :

1° Les théologiens appartenant à l'Ordre des Frères prêcheurs, qui forment un groupe assez homogène.

2° Les théologiens appartenant à la Compagnie de Jésus, qui forment un groupe moins homogène, marqué néanmoins par certains traits de famille.

3° Les autres théologiens, représentant les tendances les plus diverses.

1° *Théologiens des Frères Prêcheurs*

Ambroise Catharin, O.P., évêque de Minorque († 1553), dans sa *Summa Doctrinae de Praedestinatione* (Rome, 1550) tente des voies nouvelles et hasardeuses, où s'était déjà risqué Guillaume d'Ockam. Il reconnaît, d'après l'Ecriture, une classe, d'ailleurs peu nombreuse, de prédestinés au sens strict : ce sont les privilégiés de Dieu, mis par une providence spéciale à l'abri de tout risque pour le salut éternel. Quant au reste du genre humain, il admet que Dieu le pourvoit de grâces suffisantes, sans exercer sur lui aucune action décisive : assurément Dieu sait qui se sauvera et qui se damnera, mais en somme chacun ici-bas fait sa propre destinée. Catharin ne prétend s'enchaîner ni à la pensée de saint Augustin ni à celle de saint Thomas ; c'est un excentrique dans l'école dominicaine.

En 1551, durant une vacance du Concile de Trente, deux théologiens de ce concile, le P. Pierre de Soto, O.P., et Ruard Tapper, chancelier de l'université de Louvain, échangeaient, sur les controverses relatives à la grâce, des lettres qui nous ont été conservées. Pierre de Soto se montrait ému de la tournure prise par la réaction contre les erreurs de Luther, et croyait voir renaître le pélagianisme. Il dénonçait, comme un fruit du pélagianisme, les doctrines qui cherchent dans la prévision des mérites ou des démérites une raison quelconque de la prédestination ou de la réprobation, et appelait de ses vœux une sentence conciliaire. Voici comment il s'exprimait à la fin de la seconde lettre : *Ex errore illo tribuente initium salutis gratiae, consummationem vero libero arbitrio, ortum illum alium de praedestinatione et reprobatione.., sc. ex praescientia usus gratiae Deum praeparasse aliis supplicium, aliis praemium, certissimum semper habui ; et dolui quod talia in scholis permitterentur disputari tanquam probabilia ; et puto valde pertinere ad Ecclesiam, ut illa et similia damnentur in Concilio.* — Correspondance publiée en appendice à l'ouvrage d'Antonin Reginald, O. P., *De mente S. Concilii Tridentini circa gratiam seipsa efficacem*, p. lxii. Antverpiae, 1706, fol. Pierre de Soto se montrait particulièrement sévère pour Dominique de Soto et pour Catharin.

Bañez, O. P. († 1604), partant de cette donnée commune que la prédestination et la réprobation dépendent de la Providence divine, urge le parallélisme de ces deux actes, de manière à les présenter pour ainsi dire de front, comme deux voies par lesquelles Dieu poursuit la manifestation de sa perfection infinie. L'ordre marqué par saint Thomas, entre l'acte d'intelligence et l'acte de volonté en Dieu, est interverti par Bañez, : chez saint Thomas, l'intelligence éclaire la voie, la volonté suit ; chez Bañez, la volonté fixe d'abord le but et l'intelligence trace ensuite la voie, *Scholastica Commentaria in Iam*, Romae 1584, In q. 23, art. 3, p. 403 C : *Reprobatio significat actum intellectus formaliter, sed praesupponit actum voluntatis. Probatur. Quia ita se habet reprobatio respectu reprobatorum sicut praedestinatio respectu praedestinatorum ; sed praedestinatio est ratio praeexistens in Deo ordinis in finem, ergo reprobatio est ratio ordinis reprobatorum in finem intentum a Deo, sc. ut ostendat iustitiam vindicativam, ad quem finem necessaria est permissio peccati et ordinata a Deo et volita ad talem finem. Unde reprobatio dicitur a S. Thoma pars providentiae, sicut praedestinatio. Quod autem praesupponat actum voluntatis nostro modo intelligendi, sicut et praedestinatio, est manifestum. Est enim prius voluntas finis quam ratio mediorum ad finem.* — Que l'on confronte cette conception avec celle de Cajetan, on sera frappé du contraste. Parmi les traits qui distinguent la conception de Bañez, notons l'interversion des actes de l'intelligence et des actes de la volonté ; puis l'effacement de la volonté antécédente qui assignait pour fin à toute créature raisonnable la possession éternelle de Dieu. La manifestation de la justice vindicative vient au premier plan, comme un but poursuivi pour lui-même, et non plus comme une nécessité conséquente à la faute de l'homme.

Didace Alvarez, O. P. († 1635), applique rigoureusement au problème de la prédestination le principe des prédéterminations bannésiennes. Tout procède d'une volonté antécédente, qui trouve son compte soit dans le salut des uns, soit dans la damnation des autres. Selon cette conception, la distinction mise par saint Jean Damascène et saint Thomas, entre deux volontés divines, l'une antécédente et l'autre conséquente au fait humain du péché, ne trouve plus d'emploi ; mais Alvarez la restaure en l'appliquant à un autre objet. Comme il introduit la considération d'une intention divine allant tout droit à faire reluire la justice vindicative et postulant par contrecoup la permission du péché, c'est par rapport à cette intention divine qu'il parlera de volonté antécédente et conséquente. *De auxiliis divinae gratiae et humani arbitrii viribus Summa*, Lugduni, 1620, l. IV, c. iv, 3, p. 632 : *Dicendum est ergo quod voluntas Dei antecedens est quae fertur in obiectum aliquod absolute consideratum et secundum se. Dicitur autem haec voluntas antecedens, non quia antecedat bonum vel malum usum nostri arbitrii, ut arbitrantur auctores primae sententiae ; sed quia antecedit voluntatem qua Deus fertur in obiectum consideratum cum aliquo adiuncto, quae est consequens et posterior consideratio eius, ut docet S. Thomas*, I, q. 19, *art.* 6. *Hoc non aliter probatur quam ex fundamentis positis et ex ipsa verborum significatione. Si ergo consideretur salus reproborum secundum se et absolute, sic est a Deo volita ; si autem consideretur secundum quod habet adiunctam privationem aut carentiam maioris boni, vid boni universalis Providentiae divinae, pulchritudinis universi, manifestationis iustitiae divinae in reprobis et maioris splendoris misericordiae in electis, sic non est volita a Deo. Et secundum hoc asserimus quod voluntate consequente Deus non velit omnes homines salvos fieri...* — Nous avons cité (col. 229) le passage auquel Alvarez se réfère, et ne reconnaissons pas dans son commentaire l'*adiunctum* par rapport auquel saint Thomas parle de volonté antécédente et conséquente, et qui, sans doute possible, est proprement et immédiatement le fait humain du

péché. Alvarez ajoute, pour couvrir sa conception nouvelle de la volonté conséquente, que la volonté conséquente peut fort bien coïncider avec la volonté antécédente, comme on le voit dans le cas des prédestinés. Cette assertion soulève une question de mots et une question de doctrine. On pourrait laisser passer la question de mots; car, en soi, il ne répugne pas que la volonté divine, une et identique à elle-même, soit considérée antécédemment et conséquemment à un même terme qui ne l'affecte pas; notons cependant que cette généralisation est contraire à l'usage constant de saint Thomas, qui ne parle de volonté conséquente que pour l'opposer à la volonté antécédente. Alvarez n'a pu citer qu'un exemple contraire, emprunté au Commentaire *In Sententias, ad Annibaldum, I, d. 46*, q. un. art. 2 ad. 1m; mais cet écrit est aujourd'hui reconnu apocryphe (Voir MANDONNET, *Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin*[2], Fribourg (Suisse), 1910). La question de doctrine est plus sérieuse, car elle aboutit à une conception de la réprobation antécédente à la prévision de toute infidélité. Nous croyons que rien ne saurait être plus contraire à la pensée de saint Thomas, qui enseigne, Ia, q. 23, art. 3 ad 2m: *Aliter se habet reprobatio in causando quam praedestinatio.*

La conception de JEAN DE SAINT THOMAS, O. P. († 1644), ressemble beaucoup à celle de Bañez. Lui aussi croit trouver chez saint Thomas l'idée d'une réprobation négative antécédente, c'est-à-dire d'une volonté divine qui, en permettant la faute et l'impénitence, *prépare* le châtiment éternel. In Iam q. 23, Disp. x, art. 1 13, *Cursus Theologici*, t. II, p. 390 B, Lugduni, 1663: *Eligimus, iuxta D. Thomae mentem, reprobationem formaliter et essentialiter et adaequate dicere providentiam divinam circa creaturas deficientes ab aeterna vita cum voluntate permittendi culpam non remittendam et praeparandi poenam non terminandam, ita quod reprobatio ista non supponit permissionem illam culpae, sed praecedit et ordinat.*

BILLUART, O. P. († 1757), atténue grandement les rigueurs de plusieurs de ses devanciers au sujet de la réprobation. Après avoir écarté, avec tous les catholiques, la réprobation positive au sens de Calvin, il écarte la réprobation négative au sens moliniste et au sens augustinien; il écarte même la réprobation négative au sens des anciens thomistes, en déclarant qu'il l'estime trop dure et n'en a pas trouvé trace chez S. Thomas. *Cursus Theologiae, De Deo*, Disp. IX, art. 9, § 2 éd. Paris, 1839, t. I, p. 454 A: *Concertatio nobis est cum quibusdam Thomistis qui reponunt reprobationem negativam tam angelorum quam hominum in exclusione positiva a gloria tanquam a beneficio indebito, sicque esse gratuitam et ante praevisa demerita. Ex hac autem intentione excludendi positive a gloria volunt Deum progredi ad praeparandum medium quo haec exclusio habeatur, sc. permissionem peccati, quo praeviso, sic exclusis decernit aeternam damnationis poenam, nempe poenam sensus et poenam damni... Ita Alvarez, Salmanticenses, Joannes a S. Thoma, Gonet, Contenson et alii. Nos vero huiusmodi reprobationem negativam non agnoscimus, cuius nec vestigium reperimus in S. Thoma, eamque duriorem arbitramur.* Là-dessus, il expose sa propre conception de la réprobation négative, consistant dans une volonté simplement permissive du péché et de l'impénitence; conception qui ne laisse pas d'être dure, puisqu'elle devance la prévision du démérite. Il appuie sur les exigences de l'ordre universel l'intention que Dieu eut, de toute éternité, de laisser certains individus déchoir pour ne plus se relever. Comment se fera le discernement de ces individus, à qui Dieu ne donnera point une grâce efficace de relèvement? Billuart omet de nous le dire. Il ajoute seulement que Dieu ordonne ultérieurement leur faute, qu'il a prévue, à la manifestation de sa justice, par une sentence de damnation. Ibid., p. 457 A.

Dans son traité *De Gratia et libero arbitrio* (Friburgi Helvetiorum, 1907, 3 in-8), le R. P. DEL PRADO, O. P., rencontre la question de la prédestination, t. III, c. VI et VII, p. 187-300. Il la traite, comme plusieurs autres, d'un point de vue polémique, ce tome III (600 pages) étant exclusivement consacré à la critique du molinisme, qui revient d'ailleurs perpétuellement au cours des tomes I et II. Lui demander une lumière quelconque sur la pensée de Molina, serait illusion pure. Nous préférons interroger Molina et les auteurs qui ont essayé de le comprendre. Mais on trouvera chez le P. del Prado une pensée authentiquement bannésienne.

2° *Théologiens de la Compagnie de Jésus*

Dans sa *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione*, parue pour la première fois à Lisbonne en 1588, Louis MOLINA, S. J., demande à la considération de la prescience divine la solution des difficultés inhérentes au mystère de la destinée humaine. Définissant la prédestination, il maintient le point de vue de la prédestination totale, qui fut celui de saint Thomas; son originalité consiste à introduire, dans l'organisation du concept traditionnel, la notion de cette science ouvrière qu'il appelle la science moyenne. *Quaest.* XXIII, art. 4 et 5, *Disp.* I m. 5, éd. Paris, 1876, p. 505: *Ratio ordinis ac mediorum quibus Deus per scientiam naturalem et mediam inter liberam et mere naturalem praevidit creaturam aliquam mente praeditam perventuram in vitam aeternam, cum proposito determinationeve divinae voluntatis ex parte sua id executioni mandandi, est praedestinatio talis creaturae.* Il maintient que la prédestination totale ne saurait avoir aucune cause en dehors de Dieu, mais procède uniquement de sa volonté miséricordieuse, ibid., p. 508: *Praedestinatio adulti, quoad suum integrum effectum, nullam habet causam ex parte ipsius praedestinati, sed tota ea in Dei voluntatem misericorditer praedestinantis tanquam in causam reducenda est.* Il maintient encore que l'objet de la prédestination totale présente une organisation interne et une adaptation de moyens à la fin, dans laquelle figure la coopération de l'homme au dessein de Dieu. *Ibid.*, p. 526: *Quod voluntas illa Dei aeterna, qua adultis ea media ex sua parte conferre statuit quibus in beatitudinem perveniunt, rationem praedestinationis habuerit, tanquam a conditione sine qua eam rationem non habuisset, ex eo fuit dependens quod adulti ipsi eo modo pro sua innata libertate usuri erant suo arbitrio ut ad eam pervenirent, idque Deus altitudine sui intellectus praeviderit.* Il définit la réprobation, Q. XXIII, a. 3, Disp. III, p. 433: *Iudicium aeternum quo creatura rationalis a Deo indigna iudicatur vita aeterna, dignaque quae aeterna poena puniatur, cum proposito eam perpetuo excludendi a regno caelesti, aut simul etiam puniendi cruciatibus aeternis poenave sensus, prout fuerint illius peccata.* Avec saint Jean Damascène et saint Thomas, il se refuse à voir, dans la volonté antécédente en Dieu de manifester sa justice, la raison principale ou suffisante de la permission du péché et de la réprobation des pécheurs. A ses yeux, la raison principale est l'ordre même des choses lequel demande que la créature libre agisse librement et entraîne comme conséquence certains écarts dans des cas particuliers. Ibid., p. 437: *Multi igitur alii sunt fines, iique prae-*

cipui, in permittendis peccatis Deo propositi. Unus est, ut creaturas libertate praeditas propriae naturae conformiter agere sinat easque ad finem ultimum honorificentius per propria merita perducat: cum quo coniunctum est ut eas liberas relinquat, ab eoque fine aliquas, propria earum sponte ac libertate peccando, aberrare sinat. Atque hic est finis ob quem D. Thomas hoc loco docuit Deum permisisse peccata, volendoque ea permittere atque, ut erat dignum, ea punire, reprobasse eos qui vitam in eis finirent. Molina se prononce donc pour la « réprobation négative conséquente ».

Grégoire de Valentia, S. J., dans ses *Commentarii theologici*, publiés pour la première fois à Ingolstadt en 1591, expose avec autant de clarté que de solidité la doctrine catholique sur la Prédestination. Il commence par mettre hors de question le point essentiel : à la prédestination considérée dans son effet total, on ne saurait assigner aucune cause ni raison méritoire, hors de Dieu. Puis il pose la thèse suivante : « Bien que ni la coopération du prédestiné ni aucune de ses œuvres ne soit, à aucun titre, raison ni condition ni cause méritoire de la prédestination totale, cependant Dieu ne prédestine d'une manière ordinaire aucun adulte sans avoir égard, par sa prescience, à la coopération persévérante du prédestiné, procédant du secours de la grâce et de son libre arbitre, comme à un effet et un moyen de la prédestination, avec lequel tous les autres effets de la prédestination sont liés. Conséquemment, s'il n'est pas vrai de dire que Dieu prédestine les élus *à cause de* la prescience éternelle qu'il a de leur coopération à la grâce avec la persévérance finale, comme si cette persévérance était la raison, la condition ou la cause de la prédestination totale, néanmoins il est très vrai de dire que Dieu prédestine d'une manière ordinaire tous ceux et ceux-là seuls dont sa prescience éternelle lui montre la coopération à la grâce. » — Il motive cette thèse par la cohésion étroite des éléments de la prédestination totale selon le plan divin, et l'appuie sur la science divine des futurs conditionnels, qu'il prouve par une argumentation distincte de celle de Molina, sans la distinguer de la science de simple intelligence. Il admet que les péchés sont la vraie cause de la réprobation. — *Commentarii theologici*, ed. 3ª, Lugduni, 1603, fol., t. I, p. 383-470.

Gabriel Vasquez, S. J. († 1604), définira la prédestination : un dessein de Dieu qui, par avance, fixe le sort de l'homme et l'ordonne à la vie éternelle : *Praefinitionem seu ordinationem alicuius in vitam aeternam. In Iª* q. 23, art. 3, Disp. xci, c. 1, 1, Lugduni, 1631, p. 408 B. Cette définition répond moins au point de vue de la prédestination totale, qu'au point de vue restreint de la prédestination à la gloire. Aussi bien Vasquez cherche-t-il la raison immédiate de l'admission à la gloire ; or cette admission ne peut se concevoir que comme la récompense de mérites acquis; c'est pourquoi Vasquez affirme résolument la prédestination *ex praevisis meritis*. Disp. lxxxix. c. 2, 9, p. 383 B : *Opinio duas continet partes : prior est, nullam electionem efficacem ad gloriam ex sola Dei voluntate fuisse antequam merita praeviderentur ex gratia, seu quemlibet ad gloriam electum fuisse ex meritis praevisis, quae Dei gratia facturus erat. Posterior est, ante merita gratiae praevisa nullum pecularem affectum dandi gloriam Deum habuisse erga praedestinatos, sed circa omnes etiam reprobos habuisse communem voluntatem simplicem et antecedentem, qua omnibus vitam aeternam, tanquam bravium et praemium commune, aeque proposuit et desideravit.* Et il développe ainsi l'ordre des intentions divines : 1° D'une volonté antécédente, Dieu veut pour tous les hommes indistinctement la vie éternelle, dans un degré répondant aux mérites de chacun ; 2° prévoyant la conduite que chacun tiendra avec telle série de grâces, il destine aux uns telles séries qu'il sait efficaces, aux autres telles autres qu'il sait inefficaces ; 3° conséquemment au mérite ou au démérite prévu, il prédestine les uns à la vie éternelle et réprouve les autres. — Notons que Vasquez réserve expressément les initiatives de la grâce divine, et donc est exempt de tout pélagianisme. Ibid., c. 13, 128, p. 404 B. — Mais il s'intéresse au jeu de la liberté humaine plus qu'aux exigences du souverain domaine divin.

Léonard Lessius, S. J. († 1623), *De praedestinatione et reprobatione angelorum et hominum Disputatio*, n'ignore pas que la prédestination complète ne tombe pas sous le mérite humain; il le dit expressément, op. cit., sect. I. Mais il se propose de résoudre une question plus subtile : le décret absolu de la prédestination est-il, dans l'ordre des conseils divins, antérieur ou postérieur à la prévision des mérites ? A la question ainsi posée, il répond que le décret est postérieur; et manifestement il y est incliné par la considération de la sentence absolue de réprobation, qui doit nécessairement être conçue comme postérieure à la prévision des démérites. Ibid., sect. II, n. 6 : *Contrariam (sententiam) iudicavi semper magis veritati et pietati consentaneam, nimirum electionem absolutam et immediatam ad gloriam non esse factam ante praevisionem perseverantiae seu finis in statu gratiae ; sicut nec absoluta reprobatio facta est ante praevisionem finis in statu peccati.* Il motive cette conclusion par de nombreux arguments tirés de l'Ecriture, des Pères et de la raison théologique.

Dès l'année 1587, Lessius avait dû défendre contre une censure émanée de la faculté de théologie de Louvain divers points de son enseignement, notamment sa doctrine de la prédestination fondée sur la connaissance des futurs conditionnels. Les documents relatifs à cette controverse ont été publiés en 1881 par le P. G. Schneemann, S. J., en appendice à son livre : *Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus*, p. 371-462, Friburgi Brisgoviae. Dans son apologie présentée au nonce apostolique Frangipani, Lessius s'explique en ces termes (Schneemann, p. 390) : *Nos dicimus Deum praescire quo modo providentiae et gratiae iste homo salvaretur et quo non salvaretur ; deinde pro suo beneplacito velle uti tali modo providentiae et conferre illi talem vocationis, protectionis et directionis modum, cum quo videbat illum perseveraturum. Et hanc voluntatem vocamus praedestinationem, ut praedestinatio sit praeparatio beneficiorum quibus praesciebat hominem libere perseveraturum. Et hoc sensu dicimus praedestinationem praesupponere scientiam conditionatam ; quae nihil est aliud quam simplex intelligentia conditionalium liberarum.*

En demandant à la prescience divine la clef du mystère de la prédestination, Lessius a suivi la voie de la tradition la plus authentique. Néanmoins on a pu se demander si l'initiative souveraine par laquelle Dieu prédestine ses élus présente chez lui tout le relief désirable. On a pu également se demander si l'indépendance de Dieu dans l'œuvre totale de la prédestination n'est pas en quelque mesure obscurcie par l'option en faveur d'un point de vue volontairement restreint.

Entre la prédestination et la réprobation, il y a cette différence, que la prédestination est tout entière l'œuvre de Dieu, au lieu que la réprobation implique essentiellement l'infidélité de l'homme, intervenant pour faire échec au dessein de Dieu. Encore que, pour réaliser la prédestination, Dieu se serve du libre arbitre de l'homme, le décret divin porte sur tout le

dessein de la prédestination, depuis la grâce jusqu'à la gloire. Il n'y a donc point parité avec le cas de la réprobation.

D'autre part, on doit se tenir en garde contre l'illusion d'optique par laquelle on se représentera t Dieu se fixant *a priori* une fin qui est le salut de l'homme, puis combinant les moyens en vue de cette fin. Une telle vue n'est pas exempte d'anthropomorphisme. Sans doute l'action divine tend, de sa nature, au salut de l'homme; mais le choix divin porte sur tout un ensemble qui comprend les moyens et la fin; si la raison humaine pose nécessairement la question des relations entre les objets partiels de ce choix, elle est insuffisamment qualifiée pour la résoudre.

Malgré les incontestables difficultés d'exposition qu'elle présente, l'opinion de Lessius a toujours recueilli d'illustres suffrages. Nul ne la recommande mieux que celui du saint évêque de Genève, que nous mentionnerons en son lieu.

Le cardinal Bellarmin, S. J. († 1621), se prononce résolument contre la prédestination *ex praevisis meritis*. Voir *De gratia et libero arbitrio*, l. II, c. IX sqq.; dans les *Controversiae*, ed. Coloniae Agrippinae, t. IV, p. 542 sqq., 1619.

A la suite de saint Thomas et de Cajetan, il admet que la prédestination procède plutôt de l'intelligence divine que de la volonté; il y marque les signes de raison suivants : 1º Dieu prévoit que, s'il crée l'homme, l'homme tombera avec sa postérité; que d'ailleurs il pourra relever, en plus ou moins grand nombre, des individus de cette race; 2º Dieu décide de créer l'homme, de permettre la chute, de procurer la rédemption, par laquelle certains hommes seront relevés tandis que les autres demeureront dans la masse de perdition; 3º Dieu dresse le plan de la Rédemption, à commencer par l'Incarnation et la passion du Sauveur; 4º Dieu choisit le Christ et nous choisit en lui-même avant l'origine du monde; 5º Dieu décrète l'exécution de ce plan. Ibid., p. 544 A. — D'ailleurs la prescience divine préside à toute l'œuvre de la prédestination, ibid., c. XII, p. 554 D. Mais cette prescience ne décide pas de la prédestination. L'Evangile en fournit la preuve, en disant que Tyr et Sidon se fussent convertis à la vue des miracles qui furent accomplis dans Jérusalem : or Dieu ne les accomplit pas pour Tyr ni pour Sidon, ibid., p. 556 CD. Ce n'est pas à cause des bonnes œuvres prévues que Dieu prédestine certains hommes, mais il les prédestine pour leur donner d'accomplir ces bonnes œuvres, c. XIII, p. 559 C. Sans doute il veut d'abord la gloire des prédestinés, puis leurs bonnes œuvres en vue de cette gloire, ceci quant à l'ordre d'intention; mais l'ordre d'exécution est précisément contraire : il donne d'abord d'accomplir les bonnes œuvres, puis récompense les bonnes œuvres par le don de la gloire, c. XIV, p. 562 CD. *Considerandum est gloriam in genere causae finalis priorem esse bonis operibus : ipsa enim est finis, illa sunt media ad finem; in genere autem causae efficientis, priora esse opera bona quam sit ipsa gloria, quoniam illa sunt causae, ipsa est effectus. Deus igitur prius vult electis gloriam quam bona opera, quoad intentionem : ideo enim vult illis dare bona merita quia vult dare coronam gloriae : nam prior est finis in intentione quam media, cum non intendantur media nisi propter finem; et hoc modo non eligit ad gloriam ex praevisione meritorum, sed contra eligit ad merita ex praevisione gloriae. At quoad voluntatem executionis, quae respicit gloriam ut effectum meritorum, prius vult Deus electis dare bona merita quam gloriae coronam, et hoc modo eligit Deus ad gloriam ex praevisione operum bonorum.* Cette distinction des deux ordres, de l'intention et de l'exécution, rend bien compte des différences de langage entre l'école de saint Augustin et les Pères grecs. Encore une fois, tout ce qu'il y a de bon dans l'homme, Dieu l'y met par son amour de prédilection, c. XV, p. 565 D-566 A : *Quos enim Deus eligere dignatus est, illi fuerunt digni qui eligerentur : nam eodem modo amari non possunt nisi boni, et tamen Deus amando facit bonos.*

Dans la réprobation, Bellarmin distingue deux actes divins : l'un négatif et antérieur à la prévision du démérite; l'autre positif et postérieur à cette prévision. Par la réprobation négative antécédente, Dieu s'abstient de tirer l'homme déchu de la masse commune de perdition. Par la réprobation positive conséquente, il décide de le damner pour ses péchés. C. XV, p. 567 C D; c. XVI.

Bellarmin a porté sur la doctrine de Lessius touchant la prédestination un jugement sévère; on le trouvera dans l'*Auctarium Bellarminianum* édité par le R. P. Le Bachelet (Paris, 1913), p. 186. 187. — Lui-même n'a jamais cessé de défendre, quant à l'ensemble, les positions qu'il avait adoptées dès le début de son enseignement à Louvain. Voir le même ouvrage, p. 35 sqq. — Sur l'ensemble de la question, J. de la Servière, *La Théologie de Bellarmin*, p. 591-601, Paris, 1908.

La conception de François Suarez, S. J. († 1617), a plusieurs traits communs avec celle de Bellarmin, mais s'en distingue par une moindre souplesse. Cette différence procède, au moins pour une part, d'un changement de point de vue : au lieu de s'attacher à la prédestination totale, Suarez se place au point de vue particulier de la prédestination à la gloire.

A la base de la prédestination, Suarez place la prescience conditionnelle qu'a Dieu de toutes les démarches de la créature libre, mise dans telles et telles circonstances; puis la distinction entre l'ordre de l'intention et l'ordre de l'exécution.

La prédestination suppose une intention efficace de Dieu, par laquelle il décide d'élever tels anges et tels hommes à tels degrés de gloire. Conséquemment à cette intention efficace, il leur destine des secours dont il prévoit l'efficacité. A l'égard des autres anges et des autres hommes, Dieu a aussi l'intention antécédente de les conduire à la gloire; et conséquemment il leur destine des secours. Ces secours, de soi suffisants, demeureront inefficaces par la faute de ceux qui les recevront : Dieu prévoit qu'eux-mêmes s'excluront de la gloire; c'est la réprobation négative.

Passant à l'exécution, Dieu confère aux premiers des secours efficaces et couronne leur fidélité par le don de la gloire. Aux seconds, il ne confère que des secours suffisants, et finalement les réprouve : c'est la réprobation positive.

Suarez, *Tractatus de divina praedestinatione et reprobatione*, dans *Opera*, ed. Paris, 1856, t. I; notamment l. VI, c. IV, p. 526-530.

On voit immédiatement que, du point de vue de la réprobation, la conception suarésienne soulève de réelles difficultés. Car, en fait, la prédestination antécédente et absolue à la gloire est la condition *sine qua non* du salut; tous ceux que Dieu ne favorise pas d'une telle élection sont donc par lui abandonnés à la réprobation négative, et conséquemment destinés à la sentence de réprobation positive qui en est inséparable. Suarez s'efforce d'atténuer cet inconvénient en soulignant la très grande différence qui sépare la prédestination de la réprobation. Dieu prédestine au bien; il réprouve et livre au mal ceux qui provoquent sa justice, *l. c.*, n. 17, p. 530 A : *Praedestinatio est ad bonum, quod Deus per se et ex se vult; reprobatio vera est ad malum, quod Deus non ex se vult, sed ab homine provocatus.*

D. Ruiz de Montoya, S. J., dans son vaste ouvrage *De praedestinatione ac reprobatione hominum et angelorum* (Lyon, 1629 fol.), revendique, au nom de la tradition, la prédestination *ante praevisa merita*. Il n'ignore pas les difficultés que présente la prédication de cette doctrine, mais estime qu'elles ne doivent pas déconcerter les prédicateurs, et leur trace des règles de discrétion, Disp. xx.

Denis Petau, S. J. (✝ 1652), déclare n'avoir, comme théologien, rien à objecter *a priori* contre l'opinion qui explique la prédestination des uns par le seul bon plaisir de Dieu, la réprobation des autres par la seule faute d'Adam, sans avoir égard aux mérites de chacun. Il ajoute, comme exégète et historien, que la tradition chrétienne lui semble toute favorable à l'opinion qui explique par la prévision des mérites — bons ou mauvais — le sort assigné aux uns et aux autres. Après avoir justifié ce sentiment par divers témoignages, il renvoie aux auteurs qui l'ont copieusement défendu, par exemple à Lessius. Il ne fera qu'un reproche à ces auteurs : c'est de vouloir tirer saint Augustin à leur sentiment : mieux vaudrait avouer simplement que saint Augustin suit la première opinion, comme Petau s'est efforcé de le montrer longuement. *De Deo*, l. IX, c. II.

Le cardinal Franzelin, S. J. (✝ 1888), a repris la doctrine de Lessius sur la prédestination à la gloire *post praevisa merita*; il la présente avec un soin et une science admirables et lui donne une forme beaucoup plus satisfaisante. Nous indiquerons la suite de ses thèses, d'après son traité *De Deo uno* (3e éd., Rome, 1883), sectio v, p. 498-748.

Il commence par établir certaines distinctions dans la volonté divine : volonté antécédente et conséquente par rapport au fait du péché, non par rapport à la beauté de l'univers (thes. 47) ; volonté absolument efficace et volonté conditionnée, en saint Augustin (thes. 48).

Puis il montre que, d'une volonté antécédente, Dieu veut le salut de tous les hommes, même dans l'état présent de déchéance, selon l'Ecriture et selon les Pères, sans excepter saint Augustin (thes. 49-53).

Ce fondement posé, il écarte la doctrine hérétique de la réprobation positive antécédente, affirmée par Calvin et les jansénistes (thes. 54). Il écarte également les diverses formes de la réprobation négative antécédente (thes. 55). Il constate que le mot *prédestination*, selon l'Ecriture et les Pères, présente de multiples acceptions (thes. 56). D'après le sentiment unanime des Pères, il affirme l'existence d'un lien entre les mérites et le don de la gloire, donc aussi entre la prévision des mérites et la prédestination à la gloire (thes. 57). Néanmoins, il rappelle que la prédestination totale ne saurait avoir aucune cause de la part de l'homme, selon l'enseignement de saint Thomas (thes. 58). Passant au point de vue restreint de la prédestination à la gloire, il montre que cette prédestination procède, non d'une volonté divine antécédente, mais d'une volonté divine conséquente à la prévision des mérites (thes. 59). Les arguments invoqués en faveur de la prédestination *ante praevisa merita* sont inefficaces (thes. 60).

Saint Augustin, dans le *De praedestinatione sanctorum*, ne s'est pas posé la question de la prédestination *ante* ou *post praevisa merita* (thes. 61). Combattant l'hérésie pélagienne, il ne s'occupe pas des relations entre la grâce et de la gloire, mais seulement de la gratuité, soit de la grâce considérée à part, soit de la grâce et de la gloire considérées comme un tout (thes. 62). Il n'y a pas lieu de supposer qu'il ait cru personnellement à la prédestination *ante praevisa merita* (thes. 63). Saint Thomas, si énergique à affirmer que la prédestination totale ne peut supposer aucun mérite, ne laisse pas de poser des prémisses d'où l'on conclut logiquement que la prédestination, restreinte à la gloire, procède d'une volonté conséquente, qui suppose la prévision des mérites (thes. 64). Saint Paul, *Rom.*, IX, ne s'occupe pas de la prédestination à la gloire *ante praevisa merita*, mais de la gratuité de l'appel à la foi et de la justification (thes. 65). La prédestination *ante praevisa merita* ne se rencontre pas davantage dans les divers textes scripturaires parfois allégués en faveur de cette opinion, *Sap.*, IV, II; *Matt.*, XXIV, 22-24; *Act.*, XIII, 48; *Rom.*, VIII, 28-30 (thes. 66).

Nous emprunterons au P. Théodore de Régnon, S. J. (✝ 1894), trois formules qui résument son élégante exposition du système moliniste touchant la prédestination à la grâce, la prédestination à la gloire, et la prédestination totale. *Bañes et Molina*. p. 144-154. Paris, 1883.

Après avoir montré le rôle de la prescience dans la prédestination :

« Il ne dépend pas de l'homme d'être prédestiné à recevoir la grâce qui est efficace; mais il dépend de l'homme que la grâce reçue soit efficace.

« Il ne dépend pas de l'homme de recevoir des grâces par lesquelles il obtient la gloire; mais il dépend de l'homme d'obtenir la gloire au moyen des grâces qu'il reçoit.

« Il ne dépend pas de l'homme d'être placé dans l'ordre où il est prédestiné ; mais il dépend de l'homme d'être prédestiné dans l'ordre où il est placé. »

Sur la controverse qui se déroula à la suite de la publication précédente, voir Hipp. Gayraud, O. P., *Thomisme et Molinisme*, Toulouse, 1889. Th. de Régnon, S. J., *Bannésianisme et Molinisme*, Paris, 1890.

Sous ce titre : *Tractatus De Deo uno, Tomus posterior, Pars IV, De Supernaturali Dei Providentia* (Louvain, 1897), le P. L. De San, S. J., a donné une étude très personnelle et pénétrante sur la prédestination. Les deux derniers tiers du volume sont consacrés à l'enseignement de saint Augustin et de saint Thomas. Partisan résolu de la prédestination à la gloire *post praevisa merita*, l'auteur s'attache à prouver que cette théorie n'a rien que de conforme à l'enseignement des deux saints docteurs, interprètes de la doctrine catholique. Par ailleurs, il ne se refuse pas à reconnaître, dans la théorie de la prédestination *ante praevisa merita*, des éléments de vérité qu'il limite soigneusement. Il donne à la distinction classique des deux volontés divine, antécédente et conséquente, un développement nouveau, en parlant d'une tendance « virtuelle », selon laquelle Dieu dispense les grâces sans égard au fruit qu'elles produiront actuellement, et d'une tendance actuelle, selon laquelle il prédestine effectivement ses élus. Cela revient à une distinction de raison appliquée aux grâces surnaturelles dispensées par Dieu aux élus. Ces grâces peuvent être considérées soit dans leur orientation essentielle vers le salut, orientation qui leur est commune avec les grâces dispensées par Dieu à ceux mêmes qui ne se sauveront pas : à ce titre, elles sont un don de la Providence surnaturelle universelle; soit dans leur appartenance au décret particulier par lequel Dieu prédestine ses élus : à ce titre, elles sont un élément essentiel de la prédestination; élément dont le P. De San souligne la priorité au regard de la prédestination à la gloire.

Parmi les auteurs récents qui, à la suite de l'école thomiste, de Molina, de Suarez et de Bellarmin,

défendent la prédestination *ante praevisa merita*, nommons le cardinal Billot, S. J., *De Deo uno et trino*, p. 68 sqq. et thes. 32, Romae, 1902.

Parmi ceux qui ont repris la doctrine de Vasquez, de Lessius et Franzelin, sur la prédestination *post praevisa merita*, on peut mentionner: Chr. Pesch, S. J., *Praelectiones dogmaticae*, t. II, *De Deo uno et trino*³ Prop. 56-58, Friburgi Brisgoviae, 1909; Bl. Beraza, S. J., *De gratia Christi*, Bilbao, 1916; Io. Muncunill, S. J., *Tractatus de Deo uno et trino*, 1ª pars, D.sp. iv, c. 2 art. 4, Barcinone, 1918.

3° Théologiens de diverses écoles

André de Vega, O. M. († 1560), dans son traité *De iustificatione*, intitule le livre XII : *De incertitudine Praedestinationis et Perseverantiae*. Ed. Coloniae, 1573, fol., p. 431-483. Il établit contre Jovinien et Wiclef, que l'état de grâce actuel n'est pas un signe infaillible de prédestination; que des réprouvés ont possédé l'état de grâce et que des prédestinés en ont été dépourvus pour un temps (c. 2-9). Il admet que tel homme peut, dès cette vie, connaître sa prédestination, par révélation spéciale (c. 10). Il montre, dans les béatitudes évangéliques, des signes plus ou moins sûrs de prédestination (c. 11-19). Enfin il insiste sur la nécessité de la grâce pour persévérer, et ajoute que la prière peut la mériter *ex congruo* (c. 20-23).

Les derniers jours du concile de Trente furent marqués par un incident relatif à la prédestination.

En 1561, Jean Grimani, patriarche d'Aquilée, se vit déféré à l'Inquisition romaine. On lui reprochait d'avoir couvert de son autorité un prédicateur qui affirmait rondement : « Il est impossible aux prédestinés de se perdre et aux damnés de se sauver. » L'affaire nous est connue par plusieurs documents, notamment par un mémoire du P. Laynez, général de la Compagnie de Jésus, qui, comme consulteur de l'Inquisition romaine, eut à donner son avis. *Iacobi Lainez, II^i Praepositi generalis S. I., Disputationes Tridentinae*, éd. H. Grisar, S. I., t. II, doc. x, Prolegom., pp. 51*-54* et 137-152. Oeniponte, 1886. On y trouvera 18 propositions plus ou moins mal sonnantes, extraites des écrits du patriarche. D'ailleurs Laynez se défend de porter aucun jugement défavorable à la personne de l'auteur, qu'il estime bon et catholique. Grimani manquait de théologie, mais ses intentions étaient droites. Tel fut aussi le jugement de l'Inquisition romaine. La plainte aboutit, le 17 septembre 1563 à une sentence d'acquittement, ainsi libellée : *Iudicamus... praedictas litteras praedicti Domini Ioannis Grimani patriarchae Aquileiensis, cum apologia iuncta, non esse haereticas seu de haeresi suspectas, neque sic declaratas esse scandalosas; non tamen divulgandas propter nonnulla difficilia, minus exacte in eis tractata et explicata*.— Plus indulgent que l'Inquisition romaine, le P. Antonin Reginald, O. P. († 1676), croit pouvoir plaider pour la science théologique du patriarche Grimani. *De mente S. Concilii Tridentini circa gratiam se ipsa efficacem. Opus posthumum*, pars I, c. iv ; pars II, c. liv-lviii. Antverpiae, 1706.

Saint François de Sales (1567-1622) souscrit décidément à la thèse de la prédestination *post praevisa merita*. Le 26 août 1618, il adressait à Lessius une adhésion ainsi conçue : *Demum obiter vidi in bibliotheca Collegii Lugdunensis tractatum de Praedestinatione; et quamvis nonnisi sparsim, ut fit, oculos in eum inicere contigerit, cognovi tamen Paternitatem Vestram sententiam illam antiquitate, suavitate ac Scripturarum nativa authoritate nobilissimam, de praedestinatione ad gloriam post praevisa opera, amplecti ac tueri. Quod sane mihi gratissimum fuit, qui nimirum eam semper ut Dei misericordiae ac gratiae magis consonantem, veriorem ac amabiliorem existimavi, quod etiam tantisper in libello de Amore Dei indicavi.* Œuvres, éd. d'Annecy, t. XVIII, p. 273 (1912).

Le traité *De l'amour de Dieu*, auxquel le saint docteur vient de faire allusion, avait vu le jour en 1616. On lit au l. III, ch. v, *Œuvres*, t. IV, p. 184-186 (1894):

Tel donc est l'ordre de nostre acheminement a la vie eternelle, pour l'execution duquel la divine Providence establit dès l'éternité la multitude, distinction et entresuite des graces necessaires a cela, avec la dependance qu'elles ont les unes des autres.

Il voulut premierement d'une vraye volonté, qu'encor apres le peché d'Adam *tous les hommes fussent sauvés* (I *Tim.*, II, 4) ; mays en une façon et par des moyens convenables a la condition de leur nature, douee de franc arbitre : c'est a dire, il voulut le salut de tous ceux qui voudroyent contribuer leur consentement aux graces et faveurs qu'il leur prepareroit, offriroit et departiroit à cette intention. Or, entre ces faveurs, il voulut que la vocation fust la premiere, et qu'elle fust tellement attrempee a nostre liberté que nous la puissions accepter ou rejetter a nostre gré. Et a ceux desquelz il previt qu'elle seroit acceptée, il voulut fournir les sacres mouvemens de la pœnitence ; et a ceux qui seconderoyent ces mouvemens, il disposa de donner la sainte charité ; et a ceux qui auroyent la charité, il delibera de donner les secours requis pour perseverer ; et a ceux qui employeroyent ces divins secours, il resolut de leur donner la finale perseverance et glorieuse felicité de son amour eternel.

Nous pouvons donc rendre rayson de l'ordre des effectz de la providence qui regarde nostre salut, en descendant du premier jusques au dernier, c'est a dire depuis le fruit qui est la gloire, jusques a la racine de ce bel arbre, qui est la redemption du Sauveur. Car la divine Bonté donne la gloire en suite des merites, les merites en suite de la charité, la charité en suite de la penitence, la penitence en suite de l'obeissance a la vocation, l'obeissance a la vocation en suite de la vocation, et la vocation en suite de la redemption du Sauveur ; sur laquelle est appuyee toute cette eschelle mystique du Grand Jacob, tant du costé du Ciel, puisqu'elle aboutit au sein amoureux de ce Pere eternel, dans lequel il recoit les esleuz en les glorifiant, comme aussi du costé de la terre, puisqu'elle est plantee sur le sein et le flanc percé du Sauveur, mort pour cette occasion sur le mont du Calvaire.

Et que cette suite des effectz de la Providence ayt esté ainsi ordonnée avec la mesme dependance qu'ilz ont les uns des autres en l'eternelle volonté de Dieu, la sainte Eglise le tesmoigne quand elle fait la preface d'une de ses solennelles prieres en cette sorte : « O Dieu eternel et tout puissant, qui estes Seigneur des vivans et des mortz, et qui usés de misericorde envers tous ceux que vous prevoyez devoir estre a l'advenir vostres par foy et par œuvre » ; comme si elle avouoit que la gloire, qui est le comble et le fruit de la miséricorde divine envers les hommes, n'est destinee que pour ceux que la divine sapience a preveu qu'a l'advenir, obeissans a la vocation, viendroyent a la *foy vive qui opere par la charité* (*Gal.*, v, 6).

En somme, tous ces effectz dependent absolument de la redemption du Sauveur, qui les a merités pour nous a toute rigueur de justice par l'amoureuse obéissance qu'il a pratiquee *jusqu'à la mort et la mort de la croix* (*Phil.*, II, 8), laquelle est la racine de toutes les graces que nous recevons, nous qui sommes greffes spirituelz entés sur son tige. Que si ayant esté entés nous demeurons en luy, nous porterons sans doute, par la vie de la grace qu'il nous communiquera, le fruit de la gloire qui nous est preparé ; que si nous sommes comme jettons et greffes rompus sur cet arbre, c'est a dire, que par nostre resistance nous rompions le progres et l'entresuite des effectz de sa debonnaireté, ce ne sera pas merveille si en fin on nous retranche du tout, et qu'on nous mette dans le feu eternel, comme branches inutiles.

Dieu, sans doute, n'a preparé le Paradis que pour ceux desquelz il a preveu qu'ilz seroient siens : soyons donques siens par foy et par œuvre, Theotime, et il sera nostre par gloire. Or il est en nous d'estre siens : car bien que ce soit un don de Dieu d'estre a Dieu, c'est toutefois un don que

Dieu ne refuse jamais à personne, ains l'offre à tous, pour le donner à ceux qui de bon cœur consentiront à le recevoir.

Les *Salmanticenses*, O. Carm. (1re éd., 1631), esquissent tout le dessein de la prédestination en marquant qu'il convient à la suprême et universelle Providence de respecter la nature de chaque être, et donc, puisqu'il s'agit d'êtres finis et défectibles, de ne pas mettre obstacle à toute défectibilité. *De praedestinatione*, Disp. VII, dub. 2 § 3, 29, éd. Paris, 1876, t. II, p. 378 B : *Ad perfectissimam Providentiam tantum pertinet ut habeat vim ad istum effectum, et quod iuxta regularem modum providendi de unoquoque iuxta suam naturam provideat; ac proinde quod de creaturis defectibibus a suo fine, quales sunt homines, defectibiliter provideat, i. e. curando ut aliqui ex illis suum ultimum finem consequantur et alii ab eo deficiant; ut ita ex una parte splendeat in aliquibus defectibilitas et insufficientia naturae ad praedictum finem consequendum, et ex alia in aliis vires gratiae.*

Thomassin, de l'Oratoire († 1695), se montre, dans la matière de la Prédestination, résolument augustinien. Pleinement conscient des difficultés que soulève la doctrine augustinienne, il ne laisse pas de la proposer dans toute sa force, mais s'applique à la rendre acceptable et à prévenir le scandale qu'elle peut provoquer. D'une part, il insiste sur les initiatives victorieuses de la grâce ; d'autre part, il marque expressément la différence entre la prédestination et la réprobation, quant à l'intention divine. La prédestination prévient et prépare les mérites ; il ne saurait être question de réprobation ni positive, ni même négative, avant la prévision des démérites. *Dogmata theologica*, t. II, *De Deo*, l. VIII, notamment c. IV et IX.

Dans son écrit intitulé : *Nodus Praedestinationis ex sacris litteris doctrinaque SS. Augustini et Thomae, quantum homini licet, dissolutus* (Rome, 1696), le cardinal Sfondrati, O.S.B. († 1696), expose ainsi la série des intentions divines dans l'œuvre de la prédestination (Pars I, § 1, 13, p. 47-49). 1° Dieu, qui aime tous les hommes, veut aussi les sauver tous sans exception. 2° Dans cette vue, il fait reposer sur la fidélité d'Adam le sort de toute la race ; Adam reçoit des secours très spéciaux, qui doivent assurer sa fidélité. 3° Adam trompe l'intention divine ; il perd le droit à l'héritage céleste, et toute sa race le perd avec lui. 4° Pour réparer ce désastre, Dieu décide d'envoyer son Fils revêtu de la nature humaine, rédempteur de l'humanité. 5° En vertu des mérites du Rédempteur, des grâces abondantes sont préparées à tous. 6° Les enfants morts sans baptême seront exclus du royaume des cieux, mais non de toute félicité naturelle ; la Providence divine use envers eux de miséricorde en les préservant des péchés qu'ils auraient commis au cours d'une vie plus longue et de l'enfer où ils seraient descendus. Exclus de la fin surnaturelle, ils tombent sous un autre ordre de Providence. 7° Dieu, qui aime tous les hommes, même déchus, et veut les sauver tous, leur a préparé des secours abondants. Ceux qui refusent d'en user, il les damne justement. Par une prédestination antécédente et conditionnelle, il a préparé à tous ces secours très efficaces ; ceux qu'il prévoit devoir en user bien, sont l'objet d'une prédestination conséquente et absolue : pure œuvre d'amour, cette prédestination ne procède nullement de la prévision des mérites de l'homme, mais uniquement de la prévision des dons de Dieu. Ceux qu'il prévoit devoir user mal de ses dons, Dieu les réprouve : la réprobation, conséquente à la prévision de la faute, est toute imputable à l'homme.

Sfondrati ne se lasse pas de redire avec saint Paul que l'homme n'a point de comptes à demander à Dieu ; il met en excellente lumière la réalité du vouloir divin relatif au salut de tous les hommes et le devoir de respecter le mystère des voies providentielles. Par ailleurs, il faut reconnaître que son livre est plein d'une rhétorique insupportable, qui fait tort à la doctrine. On peut tout au moins lui reprocher une terminologie étrange et confuse. Il définit *gratia efficax* une grâce théoriquement suffisante mais pratiquement inefficace, réservant pour la grâce efficace le nom de *gratia effectrix* (pars I, §. 1, 1 ; § II, 2 ; § IV, 1). Il parle de prédestination antécédente et efficace, alors que, dans sa pensée, la seule prédestination effective est la prédestination conséquente. Il rejette expressément la prédestination *ex praevisis meritis*, mais par ailleurs et dans l'ensemble il l'admet, en l'expliquant. Pars I, § 1, 13, p. 48-49.

Dès son apparition, le *Nodus praedestinationis* fut déféré au Saint-Siège par une lettre qu'avait rédigée Bossuet et que signèrent cinq évêques de France (23 février 1697). On lui reprochait surtout de faire injure à la grâce divine en présentant comme particulièrement enviable le sort des enfants morts sans baptême. C'était un de ces paradoxes où la verve oratoire de l'auteur se donnait carrière, aux dépens sans doute de sa pensée théologique. Innocent XII accueillit la plainte et confia l'examen du livre à une commission de théologiens. L'affaire traîna jusqu'au pontificat de Clément XI, à qui la mémoire de Sfondrati était chère et qui décida de la respecter.

Bossuet, dans la *Défense de la Tradition et des Saints Pères*, publiée en 1702 contre Richard Simon, fait sienne la doctrine de saint Augustin sur la Prédestination, l. XII, c. XIII-XX. Comme il ramène cette doctrine au point capital, c'est-à-dire à la gratuité de la prédestination, il l'identifie simplement avec la foi catholique ; c'est ainsi qu'il écarte toutes les discussions d'écoles sur la prédestination avant ou après la prévision des mérites.

C. XV... Il est donc clair comme le soleil que la prédestination que saint Augustin défendait dans les livres d'où sont tirés tous ces passages, c'est-à-dire dans ceux de la prédestination des saints et du don de la persévérance, appartient à la foi, selon ce Père, et que c'étoit cette foi qu'il falloit défendre contre les hérétiques ; et la raison en est premièrement qu'on ne peut nier sans erreur que les prières où l'Eglise demande les dons qu'on vient d'entendre, ne soient dictées par la foi, en laquelle seule elle prie ; et secondement, qu'il n'est pas moins contre la foi de dire que Dieu n'ait pas prévu et les dons qu'il devoit accorder et ceux à qui il en devoit faire la distribution ; ce qui fait dire à saint Augustin aussi affirmativement qu'on ne le peut faire : Ce que je sais, c'est que personne n'a pu sans errer disputer contre la prédestination que nous avons entrepris de défendre.

Le cardinal Bellarmin, après avoir rapporté ces passages de saint Augustin, et en même temps remarqué les définitions du Saint-Siège, qui ont déclaré entre autres choses que saint Augustin n'a excédé en rien, conclut que la doctrine de ce saint sur la prédestination n'est pas une doctrine particulière, mais la foi de toute l'Eglise : autrement saint Augustin, et après lui les papes qui le soutiennent, seraient coupables de l'excès le plus outré, puisque ce Père avoit donné son sentiment pour un dogme certain de la foi.

XVI. Par là il faut remarquer la différence entre la question de la prédestination, comme elle s'agite dans les écoles parmi les docteurs orthodoxes, et comme elle est établie par saint Augustin contre les ennemis de la grace. Car ce qu'on dispute dans l'école, c'est à savoir si le décret de donner la gloire à un élu précède ou suit d'un instant, qu'on appelle de nature ou de raison, la connoissance de leurs bonnes œuvres futures, et des graces qui les leur font opérer ; ce qui n'est qu'une précision peu nécessaire à la piété ; au lieu que saint Augustin, sans s'arrêter à ces abstractions, dans le fond assez inutiles, entreprend seulement de démontrer qu'étant de la foi, par les prières de toute l'Eglise, qu'il

y a une distribution des bienfaits de Dieu, par où sont menés infailliblement au salut ceux qui les reçoivent, cette distribution ne peut être aussi purement gratuite qu'elle l'est dans l'exécution, qu'elle ne le soit autant et aussi certainement dans la prescience et la prédestination divine ; de sorte que l'un et l'autre est également de la foi.

Cependant on a vu Petau opposer saint Augustin aux autres Pères, à peu près comme la prédestination *ante praevisa merita* à la prédestination *post praevisa merita*. Ce jugement paraît contraire à celui de Bossuet. Où est la vérité? Si nous n'avons pas erré ci-dessus dans notre analyse de la pensée augustinienne, le point de vue proprement augustinien est celui de la prédestination totale à la grâce et à la gloire, non celui de la prédestination spéciale à la gloire. Là-dessus, Bossuet et Bellarmin paraissent avoir raison contre Petau, qui exagère le conflit entre saint Augustin et les autres Pères. Par ailleurs, on peut accorder à Petau — et nous croyons que le pape Célestin, à la fin de sa lettre célèbre aux évêques de Gaule, n'y contredit pas — que le saint Augustin de la dernière manière, par ses formules outrancières et par ses prétéritions, donne aisément l'impression d'un esprit différent de celui des Grecs. Il n'est pas exact de dire que l'Eglise a canonisé toutes les assertions d'Augustin. Sur l'universalité de la volonté salvifique, sur le sort des enfants morts sans baptême, l'enseignement de l'Eglise dépasse et parfois redresse Augustin. En fait, ses formules ont reçu des interprétations multiples, les unes abusives et fausses jusqu'à l'hérésie inclusivement, les autres plus ou moins plausibles. On discute là-dessus depuis quinze siècles. Voir dans *D. T. C.*, les art. *Augustinianisme* et *Augustinisme* par le P. Portalié. Et ci-dessus, col. 213-216.

Le cardinal Noris, O. S. Aug. († 1704), dans ses *Vindiciae augustinianae*, c. III, § 7, voir *P. L.*, XLVII, p. 680-682, se fait le répondant de saint Augustin, accusé de certains excès de langage au sujet de prédestination. Il ajoute : *Sententiam illam de gratuita praedestinatione ad gloriam ante praevisa merita docuere sanctus Prosper, sanctus Fulgentius, imo cum Fulgentio Patres synodi Sardiniensis...*

Fénelon, après avoir relaté le système de Malebranche sur la Nature et la Grâce, adresse au P. Lami, Bénédictin, une lettre sur la Prédestination, modèle de précision théologique et de sens apologétique (juillet 1708). — *Œuvres*, éd. de Paris, 1840, t. III, p. 280-297.

C. du Plessis d'Argentré († 1740, évêque de Tulle), publiait, en 1710 : *De Praedestinatione ad gloriam et Reprobatione Commentarium historicum* (Paris, appendice au vol. III des œuvres de Martin Grandin). Précieux recueil, où l'on trouve analysé, avec beaucoup de conscience et d'exactitude, le sentiment de plus de six cents auteurs qui ont traité de la Prédestination. Nous ne l'avons connu qu'en achevant le présent travail et ne saurions mieux faire que d'y renvoyer. Au chap. x, § 1, p. 207-212, l'auteur présente des conclusions d'ensemble; nous abrégeons:

I. Les anciens Scolastiques, en matière de prédestination, traitent d'ordinaire la question d'ensemble, considérant la grâce et la gloire comme un tout. Sur la question spéciale de la prédestination à la gloire, leur sentiment ressort du langage qu'ils tiennent soit sur la réprobation, soit sur l'œuvre du salut. Les uns insistent sur le bon plaisir divin qui favorise les uns et non pas les autres : ce sont les théologiens de la prédestination gratuite à la gloire. Les autres insistent sur la providence générale qui met à la portée de tous les adultes des grâces suffisantes (ainsi Alexandre de Alès et Henri de Gand). Ce sont les théologiens de la prédestination à la gloire *ex praevisis meritis*.

II. La controverse moderne sur la prédestination à la gloire *ante* ou *post praevisa merita*, était inconnue des Pères et des anciens scolastiques. Ils se demandaient seulement pourquoi tel est prédestiné, tel autre ne l'est pas ; et ils se voyaient amenés à distinguer, dans l'objet du décret de prédestination, le terme et les moyens. L'ordre de succession entre le but et les moyens les intéressait peu ; Scot, le premier, y donna une attention spéciale. La question de la prédestination *ante* ou *post praevisa merita* fut posée en propres termes par Pierre d'Ailly († 1420). Depuis lors on l'a souvent reprise.

III. Les anciens docteurs scolastiques, comme Alexandre de Alès, Albert le Grand, saint Thomas, quand ils parlent de la cause de la prédestination, soulèvent deux questions. D'abord, la prédestination et la réprobation en général ont-elles une cause en Dieu ? Ils répondent qu'il n'en faut pas chercher d'autre que la miséricorde divine d'une part, la justice divine d'autre part. Si l'on demande pourquoi Dieu prédestine ceux-ci et non pas ceux-là, ou bien ils font appel au bon plaisir divin ou ils répondent en soulevant une deuxième question : la réprobation a-t-elle une cause en l'homme ?

IV. Cette deuxième question peut s'entendre ou d'une cause physique, agissant réellement sur Dieu, ou d'une cause morale, autrement dit d'une raison prise en considération par Dieu. Tous les scolastiques sont unanimes à exclure l'idée d'une cause physique : *Nihil temporale potest esse causa aeterni*. Mais, avec saint Thomas, ils s'accordent à dire que Dieu peut prendre en considération telle raison pour se déterminer librement. Ainsi prend-il en considération le péché prévu, pour se déterminer à sévir contre le pécheur. En ce sens, Alexandre de Alès, saint Bonaventure et autres parlent des mérites prévus comme étant au regard de Dieu une raison de convenance, *ratio congruitatis*, et une cause morale de la prédestination. D'autres réprouvent ce langage, et ne veulent entendre parler en aucun sens de prédestination à la gloire *propter merita praevisa*. En quoi ils demandent à être entendus bénignement. Ou bien l'on avouera que leurs arguments prouvent trop.

V. Après l'origine de la controverse pélagienne, saint Augustin paraît enseigner que la prédestination à la gloire ne dépend pas de la prévision des mérites ; il a été suivi par la plupart des Pères latins et par la foule des Scolastiques, à commencer par le Maître des Sentences, saint Thomas et Scot. Mais les Pères grecs et presque tous les théologiens grecs à la suite de saint Jean Chrysostome, défendent ouvertement que la prédestination à la gloire dépend de la prévision des mérites. En présence de ce désaccord, l'Eglise n'a rien défini jusqu'à ce jour.

VI. En faveur de la prédestination à la gloire *ante praevisa merita*, on peut se prononcer de deux manières. Ou bien l'on admet en Dieu, même après la chute d'Adam, une volonté sincère de sauver tous les hommes, prédestinés ou non, de donner à tous (en général) des moyens suffisants pour le salut, et de ne réprouver absolument qu'en considération des démérites. Ou bien l'on admet cette volonté au regard de l'humanité comme telle, mais non pas de l'humanité déchue. C'est l'attitude de l'hérésie prédestinatienne, renouvelée par Calvin et Jansénius, d'après une exégèse fausse de I *Tim.*, II.

VII. Beaucoup d'anciens scolastiques, à la suite du Maître des Sentences, ont conclu de *Rom.*, IX, 11 à la réprobation *ante praevisa merita*. Mais ils y ont mis ce tempérament : par réprobation ils entendaient la négation d'une prédestination positive, le défaut de grâces sûrement efficaces, mais non l'exclusion absolue de la gloire et la damnation proprement dite, sinon en conséquence des démérites prévus. Selon la multitude des scolastiques, cette réprobation négative ne comporte que le refus de grâces sûrement efficaces. Mais Scot, qui distingue subtilement divers instants de raison dans le décret divin, la fait consister dans une certaine suspension de ce décret. Pure question de mots.

VIII. Parmi les scolastiques antérieurs au concile de Trente, à peine en trouve-t-on quelques-uns (comme Thomas Bradwardine et Grégoire de Rimini) qui voient dans la non-prédestination une exclusion absolue de la gloire céleste.

IX. Quelques néothomistes pensent que la réprobation — c'est-à-dire l'exclusion absolue du royaume des cieux, — est prononcée non seulement *ante praevisa opera*, mais encore *ante praevisum Adae peccatum*, par un pur acte du bon plaisir divin. C'est là une opinion inouïe chez les Pères et chez les anciens scolastiques. Ils allèguent que la béatitude surnaturelle est un don tout gratuit, que Dieu peut refuser selon son bon plaisir. Absolument parlant, on doit

l'accorder ; mais dans l'hypothèse de l'élévation de l'homme à l'état surnaturel, on doit le nier. Même déchu, l'homme demeure appelé à la fin surnaturelle et n'en peut être privé que par sa faute. Il est bien vrai que toute la série des grâces aboutissant à la persévérance finale constitue un don gratuit ; la soustraction de ce don, en quoi consiste la réprobation négative, est possible *ante praevisa quaelibet opera* (dans l'hypothèse du péché originel), au sentiment de beaucoup d'anciens. Mais il ne faut pas confondre cette réprobation négative avec l'exclusion absolue de la gloire. Aussi l'opinion d'Alvarez, Bañez, Estius et autres, qui entendent la réprobation négative comme une exclusion absolue du bienfait gratuit de la gloire, est-elle contraire au sentiment unanime des Pères, dépourvue de fondement solide, tout-à-fait indigne de Dieu, pleine de cruauté.

X. L'adage scolastique *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam,* est expliqué par saint Thomas en ce sens que l'homme, en usant bien de la grâce excitante, est sûr de parvenir à la grâce justifiante et à l'amitié divine. Ainsi l'entendent communément les anciens Scolastiques. Ce qui ne les empêche pas, en général, de reconnaître dans la grâce de la persévérance finale, que Dieu accorde aux prédestinés, un don tout gratuit.

Cependant beaucoup ont entendu le même adage des efforts que l'homme fait par sa seule nature. Telle n'est pas l'interprétation de saint Thomas, qui, dans son commentaire *In Heb.* XII, applique cet adage à l'homme aidé par la grâce excitante. Ainsi font communément les anciens Scolastiques (voir Richard de Middleton, In I d., 46, art. I.). Si quelques-uns parlent des efforts de la seule nature, sans doute ils entendent seulement que l'homme peut se disposer de loin à la justification, en ôtant les obstacles qui s'opposent à l'action de la grâce. Ruiz de Montoya, dans son traité de la Prédestination, recourt à cette raison pour les excuser. Mais lui-même avoue que cette raison est peu sûre et confine au semipélagianisme.

XI. Si on lui demande son sentiment personnel, l'auteur commencera par constater que certains élus sont l'objet d'une prédestination tout exceptionnelle *ante praevisa merita*. Ainsi les enfants morts aussitôt après leur baptême. Sur la question d'ensemble, il s'abstient modestement de prendre parti entre la prédestination à la gloire *ante* ou *post praevisa merita*. L'autorité de saint Augustin et de ses nombreux disciples, surtout de saint Thomas, l'inclinerait à la première opinion; mais le sentiment des Pères grecs, à commencer par saint Jean Chrysostome, et de quelques latins lui donne à réfléchir. Il lui suffit de savoir que le Père céleste a aimé le monde jusqu'à donner son Fils (*Ioan.*, III, 16), et qu'il est prêt à parfaire ses dons (II *Pet.*, I, 10).

Saint Alphonse de Liguori, C. SS. R. († 1787), défend de sonder le mystère; il se borne à rappeler les enseignements pratiques de l'Écriture, qui autorisent la confiance et réprouvent la présomption. *Réfutation des hérésies*, XIII (Jansénius), 22; *Œuvres*, trad. fr., t. XXI, p. 335, Paris, 1842 :

« Quelques personnes se troublent l'esprit à sonder la profondeur des jugements de Dieu et le grand mystère de la prédestination. Peine inutile; il y a là des mystères et des secrets que ne pénétrera jamais la débile intelligence de l'homme. Ne cherchons donc pas à percer ces mystérieuses ténèbres qui ne sont lumineuses que pour Dieu seul ; et tenons-nous-en aux choses certaines qu'il veut que nous sachions ; savoir : qu'il veut sauver tous les hommes et ne perdre personne (I *Tim.*, II, 4; II *Pet.*, III, 9); que Jésus-Christ est mort pour tous (II *Cor.*, V, 15); que celui qui se perd, se perd par sa faute, puisque Dieu est toujours disposé à nous donner son secours pour nous sauver (*Os.*, XIII, 9). Au jour du jugement, les pécheurs auront beau dire qu'ils n'ont pu résister aux tentations, l'Apôtre nous enseigne que Dieu est fidèle et qu'il ne permet pas que nous soyons tentés au delà de nos forces (I *Cor.*, X, 13). Si nous désirons des grâces plus puissantes pour faire face aux tentations, demandons-les, Dieu ne nous les refusera pas, car il a promis de donner à chacun le secours nécessaire pour triompher des tentations de la chair et des puissances infernales (*Mt.*, VII, 7; *l. c.*, XI, 10). Et saint Paul nous fait savoir que le ciel est libéral envers tous ceux qui lèvent les mains vers lui (*Rom.*, X, 12.13). » — Cf. J. Herrmann, C. SS. R., *Tractatus de divina gratia secundum S. Alphonsi M. de Ligorio doctrinam et mentem*, § 247, p. 166, Romae, 1904.

M. J. Scheeben a consacré au « Mystère de la Prédestination » une étude très digne d'attention. *Die Mysterien des Christenthums nach Wesen, Bedeutung und Zusammenhang dargestellt*; 2te Aufl., besorgt durch E. Küpper; Freiburg. Br., 1898; Xter Hauptstück, *Das Mysterium der Praedestination*, p. 617-649.

Il commence par noter l'identité pratique des expressions : *prédestination* et *volonté salvifique*. Et comme on s'accorde à reconnaître en Dieu une double volonté salvifique, l'une antécédente et conditionnelle, qui s'étend à tous les hommes, l'autre conséquente et absolue, restreinte à ceux qui, de fait, se sauveront, il conclut que l'on peut, au même titre, parler d'une double prédestination : l'une générale, qui s'étend à tout le genre humain, l'autre spéciale, restreinte à ceux que l'on a coutume d'appeler par excellence : les prédestinés. Mais, au fond, il n'y a qu'une seule prédestination, que l'on peut considérer à divers stades de son développement : la prédestination générale répond au stade initial, commun à tous les hommes; la prédestination spéciale répond au stade final, propre aux seuls « prédestinés ».

A le bien prendre, le mystère de la prédestination se confond avec le mystère de l'élévation de l'homme à l'ordre surnaturel. Cette élévation est l'œuvre d'une motion divine d'ordre très relevé, qui conduit l'homme jusqu'à sa fin surnaturelle, ou le laisse déchoir sur la route, selon que la coopération de l'homme aux prévenances de la grâce se soutient jusqu'au terme ou au contraire défaille définitivement. Cette motion bienfaisante est toute gratuite, et elle est, de soi, infaillible.

Motion gratuite : car l'homme n'a aucun titre à être poussé vers une fin qui surpasse toutes les exigences de sa nature. Elle peut conduire l'homme jusqu'à cette fin : c'est le cas d'une prédestination spéciale. Une telle prédestination suppose en Dieu la prescience de la coopération de l'homme, mais non pas — chose très différente — la prescience de ses mérites : car les mérites sont un effet de la prédestination, et non point sa cause. On ne parlera donc point de *praedestinatio ex praevisis meritis*, ni *post praevisa merita*, pas plus qu'on ne parlera de *praedestinatio ante praevisa merita*; si l'on veut parler correctement, on parlera de *praedestinatio per merita praevisa in cooperatione liberi arbitrii a gratia moti et informati, qua cum ipsa gratia praeveniente cooperatur.*

Motion infaillible, à considérer la vertu propre de l'action divine, qui atteint toujours son but, pour autant qu'elle n'est pas frustrée par la volonté humaine, toujours capable de se dérober. En principe, cette efficacité est inhérente à la prédestination générale; elle se maintient dans la prédestination spéciale, et dans celle-là seulement, par le fait d'une sélection où intervient la liberté humaine : fidèle, chez ceux-ci, infidèle chez ceux-là. Loin de faire échec à la liberté humaine, l'infaillibilité de la prédestination divine fonde cette liberté, selon la doctrine de saint Augustin, en assurant sa victoire sur tous les attraits inférieurs.

La notion chrétienne de la prédestination a été défigurée diversement par deux interprétations

extrêmes et contraires : interprétation naturaliste ou rationaliste, et interprétation ultramystique.

L'interprétation naturaliste ou rationaliste intervertit les rôles dans la genèse de l'acte salutaire et, en méconnaissant le primat de la motion divine, adjuge à l'homme la conduite de sa propre destinée. Erreur qui atteint son plein relief dans l'hérésie semipélagienne.

L'interprétation ultramystique décrit la motion divine comme une prédétermination et réduit le gouvernement providentiel à un pur mécanisme où l'homme n'intervient que comme un rouage. Sous couleur d'honorer la souveraineté divine, cette erreur supprime, en fait, le mystère de la prédestination, avec l'exercice de la liberté humaine. Et elle découronne la créature libre de son plus glorieux privilège, qui consiste à n'être pas simplement mue, mais à se mouvoir elle-même vers sa fin surnaturelle.

Scheeben rencontre cet inconvénient dans le système des prédéterminations thomistes, qui expliquent l'accomplissement infaillible de la prédestination par le seul influx physique de la Cause première. Il le retrouve aggravé dans le système augustinien de la grâce victorieuse, qui substitue à l'influx physique un influx moral, pareillement inéluctable en fait. Il rend hommage à l'inspiration élevée d'où procèdent ces conceptions, mais les juge en somme aussi peu équitables à la transcendance divine qu'à la liberté humaine ; il se réserve d'admettre un influx, à la fois physique et moral, qui fait expressément sa part au libre arbitre; et il incline en somme vers les idées de Molina et de Suarez qui, reconnaissant entre la grâce prévenante et le mouvement réel de la volonté une simple concordance de fait, appuyée sur la science moyenne, maintiennent la vraie teneur de l'enseignement thomiste et augustinien.

Le dernier mot de la question lui paraît avoir été dit, après saint Thomas, par Grégoire de Valentia, qui a magistralement développé l'économie de l'ordre surnaturel.

La motion efficace de la volonté humaine, dans l'ordre du salut, requiert le concours de deux principes : la grâce habituelle, qui constitue dans l'homme une source permanente d'énergies surnaturelles; c'est le surnaturel *in actu I°*; et la grâce actuelle, qui déclenche effectivement l'énergie surnaturelle; c'est le surnaturel *in actu II°*. Quand ces deux principes coopèrent, la notion divine atteint son effet normal, et l'homme avance vers sa fin surnaturelle. On ne saurait trop souligner que la coopération du libre arbitre, son acquiescement aux sollicitations de la grâce, est lui-même un effet de la grâce actuelle. Telle est la vraie conception mystique de l'œuvre du salut, conception également glorieuse aux initiatives de la grâce et juste aux réponses du libre arbitre.

Scheeben a soin de distinguer l'élection divine, qui se consomme par l'introduction de l'homme dans la gloire, et le choix de grâces qui consiste dans la dispensation des secours intérieurs et extérieurs en vue du salut. L'élection divine échappe entièrement aux prises de notre libre arbitre; c'est le don gratuit de la prédestination. Mais la coopération qu'elle suppose est dans nos mains : à nous donc de rendre notre vocation et notre élection effectives, selon saint Pierre (II *Pet.*, I, 10). D'où la nécessité d'opérer notre salut avec crainte et tremblement, selon saint Paul (*Phil.*, II, 12.13), en nous tenant assidûment sous la main de Dieu.

D'ailleurs la terreur de la réprobation est une ombre que notre infidélité seule pourrait projeter sur la grande lumière des divines miséricordes. La grâce de Dieu nous est acquise, aussi bien que notre propre liberté; nous ne saurions la perdre qu'en la méprisant. De ce point de vue, le mystère de la prédestination apparaît non comme un objet de terreur, mais comme un signe d'espérance; car Dieu veut réellement notre salut à tous et nous y attire, encore que la mesure de grâces ne soit pas la même pour tous. Cette diversité dans la mesure des grâces est le point le plus mystérieux de la prédestination. Mais nous savons que Dieu ne manque à aucun de ceux qu'il a appelés. Tous, par la vertu de la passion du Christ, nous sommes en principe soustraits à la *masse de perdition*, et introduits dans la *masse de bénédiction*, où il ne tient qu'à nous de persévérer jusqu'au bout en rendant effective la grâce qui nous a prévenus. L'infaillibilité de la prédestination — de la prédestination générale — a dans le Christ son premier et sûr fondement.

La prédestination *ante praevisa merita* a toujours compté de notables représentants, parmi lesquels on peut nommer de nos jours : J. Van der Meersch, *Tractatus de Deo uno et trino*, t. I, p. II, c. IV, Brugis, 1917; L. Janssens, O. S. B., *De gratia Dei et Christi*, p. 255. Friburgi Brisgoviae, 1921.

Par ailleurs, des opinions que l'on pourrait croire mortes reparaissent quelquefois, plus ou moins travesties. La plaquette anonyme intitulée : *Notion simplifiée et adoucie de la Prédestination* (Paris, 1897, 64 p. in-8, Bibl. Nat., D, 84351) renouvelle en somme l'effort d'Ockam et de Catharin, en l'aggravant par diverses erreurs exégétiques et théologiques.

IIe Partie

CONCLUSIONS APOLOGÉTIQUES

La revue historique à laquelle nous venons de procéder montre l'Eglise catholique constamment attentive à deux écueils opposés : l'écueil du naturalisme pélagien, dénoncé par saint Augustin surtout, et l'écueil d'un surnaturalisme faux, où aboutirent plusieurs sectes, d'ailleurs éprises de saint Augustin : prédestinatianistes, wiclefistes, hussites, luthériens, calvinistes, baïanistes, jansénistes. Elle montre aussi divers points secondaires d'exposition abandonnés aux disputes d'écoles.

A l'encontre du naturalisme pélagien, qui prétend résoudre le problème de la prédestination en le supprimant et qui, en dissimulant à l'homme sa propre indigence, lui ferme la voie du salut, l'Eglise maintient la souveraineté de la grâce et son universelle nécessité; elle invite l'homme à se jeter avec une humble confiance dans les bras de Dieu.

A l'encontre du surnaturalisme pseudo-augustinien, qui, par une interprétation fataliste du dogme, développe un optimisme trop commode ou un pessimisme désespéré, l'Eglise maintient l'universalité du bienfait de la Rédemption et le fait de la liberté humaine. Elle affirme avec une énergie croissante la réalité, l'universalité de la volonté divine concernant le salut de l'homme; elle ne dispense l'homme ni de craindre Dieu, à cause de sa propre faiblesse, ni d'espérer en Dieu, à cause de la puissance de Dieu et de sa bonté.

Du fait que la doctrine catholique de la prédestination réagit contre les excès contraires et d'une immoralité manifeste, résulte en sa faveur une certaine présomption de vérité. Nous ne pousserons pas plus loin l'apologie de l'Eglise. Il reste à montrer plus précisément comment la doctrine catholique satisfait aux exigences diverses des attributs divins : ce sera proprement l'apologie de la Providence.

Trois attributs divins sont ici particulièrement en cause : la sagesse, la justice et la bonté.

La sagesse de Dieu ne permet pas de croire que la puissance de Dieu se laisse mettre en échec par la mauvaise volonté de l'homme.

La justice de Dieu ne permet pas de croire que Dieu condamne des innocents, ni qu'il laisse le mérite sans récompense.

La bonté de Dieu ne permet pas de croire que Dieu crée l'homme pour son malheur.

Sur ces trois points, la doctrine catholique apporte des réponses qui, si elles ne suppriment pas le mystère, du moins écartent le scandale.

A. — Elle rend hommage à la sagesse de Dieu en affirmant l'efficacité souveraine du gouvernement de la Providence.

B. — Elle rend hommage à la justice de Dieu en affirmant, d'une part le dogme de la liberté humaine, d'autre part les sanctions de l'autre vie.

C. — Elle rend hommage à la bonté de Dieu en affirmant l'universalité de la volonté salvifique antécédente et présentant la réprobation conséquente comme un pur châtiment, imputable à la faute de l'homme.

A. — Apologie de la sagesse divine

La sagesse divine atteint ses fins, par l'efficacité souveraine du gouvernement de la Providence. L'efficacité souveraine du gouvernement de la Providence est un dogme de la foi catholique, dogme dont on a vu en saint Augustin l'expression particulièrement énergique, en ce qui concerne la direction de la créature raisonnable vers sa fin surnaturelle.

Toutes les écoles catholiques s'accordent à reconnaître que rien n'arrive ici-bas sans une volonté de Dieu, volonté positive ou du moins permissive. Volonté positive quant au bien surnaturel auquel Dieu meut la créature par sa grâce. Volonté permissive quant au mal moral auquel la créature peut se porter en déclinant l'impulsion supérieure de la grâce. Quant au mal physique, il peut être ici-bas un châtiment temporel — ainsi les suites du péché originel. Il peut encore être une épreuve salutaire, en vue du bien surnaturel de l'homme.

Toutes les écoles catholiques s'accordent encore à reconnaître que Dieu n'est pas à court de moyens pour fléchir la volonté de l'homme. Mais il répugne à sa Providence universelle d'intervenir, dans l'ordre de la création, par de perpétuels coups d'état; c'est pourquoi il laisse les causes secondes à leur jeu normal, sans préjudice des opérations de grâce par lesquelles il les incline au bien surnaturel sans les violenter, et aussi des interventions extraordinaires par lesquelles, de loin en loin, il affirme son souverain domaine.

La volonté créée, qui se dérobe aux sollicitations de la grâce et s'écarte de sa fin, ne déserte l'ordre de la grâce divine que pour retomber sous l'ordre de la justice vindicative. Et ainsi l'ordre total de la Providence divine n'est jamais frustré, puisque les écarts même de la créature concourent en définitive au resplendissement des perfections divines, au resplendissement de la justice, à défaut du resplendissement de la bonté. Parler d'un fiasco dans l'œuvre divine, serait le fait d'un rationalisme borné — sinon d'une ignorance voulue.

B. — Apologie de la justice divine

La justice de Dieu se manifeste, dans l'œuvre de la prédestination, par le rôle qu'elle assigne au libre arbitre de l'homme, artisan responsable de sa destinée surnaturelle, et par la fidélité de Dieu à ses promesses.

a) Dans la prédestination divine, toute initiative salutaire appartient à la grâce; mais cette initiative atteint ses fins par la libre correspondance de l'homme aux invitations de la grâce. La doctrine catholique n'autorise aucune conclusion fataliste ou déterministe.

Par FATALISME, on entend une doctrine qui fait tout plier sous l'empire d'une nécessité inéluctable, émanée de la Cause première. Par DÉTERMINISME (voir ce mot), on entend particulièrement une doctrine qui explique par l'engrenage aveugle des causes secondes tout effet venant à se produire dans l'univers.

La doctrine catholique ne suggère rien de tel. Soit que l'on considère l'action divine, soit que l'on considère la prescience divine, on n'y trouvera pas trace d'attentat à la liberté de l'homme.

L'action divine respecte la nature des êtres qu'elle a créés. Si le mode d'activité qu'elle leur a départi comporte une part d'initiative, l'action divine consacre cette initiative. C'est ce qu'affirme saint Thomas, toutes les fois qu'il se demande : *Utrum voluntas Dei sit causa rerum. — Utrum voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat.*

Iª, q. 19, art. 4 : *Secundum hoc effectus procedunt a causa agente secundum quod praeexistunt in ea ; quia omne agens agit sibi simile. Praeexistunt autem effectus in causa secundum modum causae. Unde, cum esse divinum sit ipsum eius intelligere, praeexistunt in eo effectus eius secundum modum intelligibilem; et per modum intelligibilem procedunt ab eo, et sic, per consequens, per modum voluntatis.* — *Ib.*, art. 8 : *Cum voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quae Deus vult fieri, sed et quod eo modo fiant quo Deus ea fieri vult. Vult autem quaedam fieri Deus necessario, quaedam contingenter; ut sit ordo in rebus, ad complementum universi. Et ideo quibusdam effectibus aptavit causas necessarias quae deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proveniunt; quibusdam autem aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter eveniunt.*

Le dogme de la prédestination n'autorise donc nullement un raisonnement comme celui-ci : Si je suis du nombre des prédestinés, Dieu me conduira sûrement au terme du salut. Si je n'en suis pas, mes efforts ne sauraient prévaloir contre ma destinée. Donc inutile de m'en mettre en peine. — Raisonnement fataliste. Il ne serait pas plus déraisonnable de dire : Si je dois me briser la tête contre le sol, rien ne saurait me préserver d'un tel accident; sinon, un tel accident ne saurait m'atteindre. Donc peu importe que je me jette ou non par la fenêtre de mon cinquième étage.

Le dogme de la prédestination n'autorise pas davantage un raisonnement comme celui-ci : Le réseau des secours divins que Dieu me destine est fixé de toute éternité, avec l'efficacité propre à chacun. Je ne puis ni les devancer ni m'y soustraire. — Raisonnement déterministe. Il ne serait pas plus déraisonnable de dire : L'équilibre de ma santé dépend des conditions atmosphériques, et ma fortune dépend des circonstances économiques. Donc je puis me désintéresser, soit de la conservation de ma santé, soit de la gestion de ma fortune.

Un raisonnement dont l'absurdité saute aux yeux s'il se rapporte à un objet sensible et proche de nous, ne cesse pas d'être absurde, pour se rapporter à un terme invisible et plus ou moins éloigné. Le fait que l'action divine nous domine de très haut ne nous dispense pas de nous conduire sous elle. Si quelques esprits ne sont pas frappés de cette parité, la faute n'en est pas au dogme de la prédestination.

L'action divine nous enveloppe à la façon de l'air que nous respirons. Et elle nous mène à ses fins en

utilisant le concours que nous lui prêtons librement. A défaut de ce concours, elle ne saurait nous y mener. De même que la première condition pour vivre est de respirer, la première condition pour réaliser les fins de Dieu est de correspondre à l'action divine. Ainsi gardons-nous, sous l'opération salutaire de la grâce, la propriété de nos actes. Il dépend de nous de nous sauver par la grâce de Dieu ou de nous damner malgré elle.

Pas plus que l'action divine, la prescience divine n'est une chaîne pour la volonté créée. Une analogie lointaine peut éclairer, en quelque mesure, cette indépendance de la volonté créée au regard de la prescience divine qui la devance dans toutes ses voies. Il arrive souvent que, d'après la connaissance intime que nous avons de nos semblables, nous pouvons prédire avec une réelle certitude la détermination que prendra librement telle personne, placée dans telles circonstances. La prédiction ne saurait, en aucune manière, influer sur la détermination, qui pourtant ne laissera pas de se produire à point nommé. De même et beaucoup plus, l'intelligence divine, qui connaît le fond de la créature, a-t-elle toutes les voies de la créature présentes et les domine d'une hauteur infinie, sans peser aucunement sur elles.

L'objection tirée de la prescience divine, se résout plus facilement que l'objection tirée de l'action divine, par la simple distinction des plans où s'exerce l'une et l'autre. La nécessité qui lie l'activité de la créature à la prescience divine n'est pas une nécessité qui découle de l'action divine comme telle et s'exerce dans le plan physique; c'est une nécessité d'ordre logique, fondée sur l'immutabilité de la science divine; *necessitas non consequentis, sed consequentiae*, selon l'expression de saint Thomas, *De verit.*, q. XXIV, a. 1 ad 13m. Voir Ia, q. 22, a. 4 ad 2m : *In hoc est immobilis et certus divinae Providentiae ordo, quod ea quae ab ipso providentur cuncta eveniunt eo modo quo ipse providet; sive necessario, sive contingenter.* Et q. 23, a. 3 ad 3m.

Ainsi en est-il, du premier au dernier pas de notre carrière.

Et ceci fournit une réponse décisive à l'objection toujours renaissante: Il ne dépend pas de moi d'être ou non du nombre des prédestinés. — Il est bien vrai que Dieu ne m'a pas consulté sur le choix de l'ordre de Providence où il lui a plu de m'introduire; mais, dans cet ordre de Providence où il m'a introduit pour y faire mon salut, il m'a investi d'une réelle souveraineté. Sous l'impulsion de sa grâce, je m'oriente souverainement dans cette carrière terrestre qui constitue à mon regard un circuit fermé; je ne saurais verser aux abîmes qu'en le voulant. Du seul point de vue de la justice, la Providence divine est couverte; car, en fait, ma destinée prochaine, et donc aussi ma prédestination éternelle, est dans mes mains.

Le terme suprême que Dieu a marqué dans sa prescience, et vers lequel nous nous acheminons librement sans le connaître, sera la récompense de nos efforts persévérants vers le bien, à moins qu'il ne soit le châtiment de notre endurcissement dans le mal. Il n'a pas plu à Dieu de nous le révéler : loin de nous en plaindre, nous devons louer la sagesse par laquelle il nous maintient dans la nécessité de veiller toujours, d'autant que nous ignorons le jour et l'heure où Dieu bornera notre course terrestre, selon la leçon plusieurs fois inculquée dans l'Evangile (*Mat.*, XXIV, 42; XXV, 13, etc.). Si le dénouement nous était connu, c'est alors que nous serions exposés soit à spéculer sur l'assurance du salut, soit au contraire à chercher dans des plaisirs défendus un dédommagement tel quel contre la ruine en perspective. Au contraire, l'incertitude où nous sommes sur le fait de notre prédestination, nous engage à opérer notre salut avec crainte et tremblement, selon saint Paul (*Phil.*, II, 12); à assurer notre vocation et notre élection, selon saint Pierre (II *Pet.*, I, 10).

b) Le fait de la liberté, et donc de la responsabilité humaine, étant reconnu, l'apologie de la justice divine s'établit sur un terrain ferme. Mais il faut examiner à part le cas de la prédestination et celui de la réprobation.

En ce qui concerne la prédestination, la tâche est facile, soit que l'on considère la prédestination comme un bloc, soit que l'on descende à l'analyse de son objet. Considérée comme un bloc, la prédestination est tout entière l'œuvre du bon plaisir divin, œuvre non pas tant de justice que de gratuite munificence, puisque Dieu élève la créature raisonnable à une fin qui surpasse infiniment toutes les exigences et les aspirations de sa nature, et se propose de couronner en elle ses propres dons.

Dans l'objet de la prédestination, l'analyse découvre une corrélation entre la béatification de la créature, fin voulue de Dieu, et les mérites, moyen voulu de Dieu en vue de cette fin. Et cette corrélation peut être envisagée d'un double point de vue. Pour qui s'attache à l'ordre de l'intention, la fin précède naturellement les moyens : c'est ce qui autorise à parler de prédestination à la gloire *ante praevisa merita.* Pour qui s'attache à l'ordre de l'exécution, les moyens précèdent la fin : c'est ce qui autorise à parler de prédestination à la gloire *post praevisa merita*, ou, comme dit saint Thomas, *ex meritis.* Ces deux points de vue partiels, pour être distincts, n'en sont pas moins complémentaires. Mais qu'on les réunisse, on devra nier l'influence des mérites sur l'œuvre totale de la prédestination. C'est ce que fait, après saint AUGUSTIN, saint THOMAS, Ia, q. 23, a. 5.

Effectum praedestinationis considerare possumus dupliciter. Uno modo in particulari; et sic nihil prohibet aliquem effectum praedestinationis esse causam et rationem alterius : posteriorem quidem prioris, secundum rationem causae finalis; priorem vero posterioris, secundum rationem causae meritoriae, quae reducitur ad dispositionem materiae; sicut si dicamus quod Deus praeordinavit se daturum alicui gloriam ex meritis, et quod praeordinavit se daturum alicui gratiam ut mereretur gloriam. Alio modo potest considerari praedestinationis effectus in communi. Et sic impossibile est quod totus praedestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra...

La gratuité de la prédestination totale étant reconnue d'un commun accord par les docteurs catholiques, ils se partagent sur la prédestination restreinte à la gloire. Et les théologiens qui s'attachent de préférence à l'ordre de l'intention se prononcent souvent pour la prédestination à la gloire *ante praevisa merita.* Ceux qui s'attachent de préférence à l'ordre de l'exécution se prononcent pour la prédestination à la gloire *post praevisa merita.* Ces deux ordres ne sont nullement inconciliables, et l'on vient de voir saint Thomas les réunir, en spécifiant que l'ordre de la cause finale (c'est-à-dire l'ordre d'intention) et l'ordre de la cause méritoire (ou matérielle — c'est l'ordre d'exécution) répondent à deux considérations inverses d'un même objet. La distinction de ces deux ordres, dans l'objet du décret de prédestination, est classique en théologie. On l'a rencontrée ci-dessus chez Bellarmin et Suarez par exemple. Nous la retrouvons chez l'auteur anonyme du traité *De ordine deque priori et posteriori* (Cl TIPHAINE, S. J., † 1641), publié à Reims en 1641, c. XLVI, p. 297:

Licet ordo, de quo agitur, decretis et electionibus Dei sit tantum extrinsecus, eisque solum attribuatur per denominationem extrinsecam ab ordine obiectorum circa quae versantur, non est tamen dicendum electionem ad gloriam simpliciter esse ante vel post electionem ad gratiam, sed hac distinctione utendum quod ordine intentionis et causalitatis finalis, electio ad gloriam prior est electione ad gratiam, et haec illa posterior, quatenus gratia est effectus finalis gloriae. Ordine vero executionis et causalitatis materialis, seu meritoriae, contra electio ad gratiam est prior electione ad gloriam. Ratio est, quia talem ordinem in decretis Dei constituere debemus, de gratia et gloria praedestinandis danda, qualem hae inter se a parte rei habent; at a parte rei, gloria, in genere causae finalis, prior est gratia; et haec contra, in genere causae materialis et meritoriae, gloria prior est.

A ne considérer que la prédestination proprement dite, cette distinction peut paraître secondaire. Son importance tient à son contrecoup dans la doctrine de la réprobation. Dans la première édition de ce Dictionnaire, Mgr Perriot a cru devoir la remettre en honneur, non sans exagérer quelque peu l'oubli où l'auraient laissée les théologiens; col. 2583 :

Pourquoi les théologiens, qui ont nettement distingué les deux ordres d'intention et d exécution, qui ont établi avec saint Thomas ce principe, que les choses ont dans les décrets divins le même ordre qu'entre elles, qui ont remarqué avec une évidente vérité que l'ordre d'exécution est l'inverse de l'ordre d'intention, ne sont ils pas allés avec saint Thomas jusqu'à la conclusion que suggéraient ces prémisses? Pourquoi n'ont-ils pas reconnu, d'un commun accord, que, si l'on considère l'ordre de la fin, Dieu prédestine premièrement à la gloire et seulement ensuite à la grâce et au mérite ; que, si l'on considere l'ordre de la cause méritoire, Dieu ne prédestine à la gloire qu'en prévision des mérites? Pourquoi chacun s'est-il cantonné dans l'une des deux affirmations, combattant l'autre comme si elle était fausse ?

Effectivement, les controverses sur la prédestination *ante* ou *post praevisa merita* ne semblent pas avoir toute l'importance que donnerait parfois à croire l'acharnement des parties; et l'on a pu combattre pour des mots, alors qu'on était d'accord sur le fond des choses. Le parallélisme avec la sentence absolue de réprobation, qui ne se conçoit pas sinon *post praevisa demerita*, a pu induire des théologiens à revendiquer le point de vue de la prédestination *post praevisa merita*. Mais ici, il convient, croyons-nous, d'observer deux choses. D'abord, qu'à proprement parler, il n'y a point parallélisme, ou du moins pas parité, entre prédestination et réprobation. Car la glorification de la créature raisonnable est le terme d'un dessein positif de Dieu ; sa réprobation n'est que l'effet d'une déchéance, consécutive à l'infidélité de la créature. En second lieu, toute prédestination est formellement *dessein* de Dieu, c'est-à-dire qu'elle appartient proprement à l'ordre de l'intention, avant de procéder à l'exécution. Et ceci recommanderait le point de vue de la prédestination *ante praevisa merita*, non seulement pour la prédestination totale, ce qui n'est point controversé, mais encore pour la simple prédestination à la gloire. Car un dessein ne va pas sans une certaine priorité de la fin sur les moyens.

Mais la prédestination des uns *ante praevisa opera* a pour corollaire une certaine réprobation des autres *ante praevisa opera*. Et ici la tâche de l'apologiste apparaît délicate. Aussi importe-t-il de marquer aussi exactement que possible la frontière entre la doctrine catholique et les systèmes des théologiens.

La doctrine calviniste de la *réprobation positive antécédente*, excluant *a priori* certains hommes du salut éternel, est simplement hérétique. Il n'y a place dans le domaine catholique que pour une *réprobation négative antécédente*, qui, sans accorder à tous le bienfait d'une prédestination positive, ne prononce *a priori* contre les non-privilégiés aucune exclusion.

Or nous rencontrons deux conceptions fort dissemblables, d'après la distinction des termes par rapport auxquels la réprobation négative est dite antécédente. D'une part, la conception bannésienne d'une réprobation négative antécédente à la considération de la justice divine vindicative, qui demande à être glorifiée, aussi bien que la miséricorde. D'autre part, la conception suarésienne d'une réprobation négative antécédente à la considération du péché.

Selon la conception bannésienne, les réprouvés sont purement et simplement sacrifiés à la glorification d'un attribut divin, et *conséquemment* livrés à leur propre démérite. Et sans doute leur démérite leur demeure imputable; aussi leur destinée n'a-t-elle rien qui répugne absolument, du point de vue d'une justice rigoureuse.

Selon la conception suarésienne, les réprouvés sont simplement livrés à leur démérite, et *conséquemment* châtiés, pour l'honneur de la justice divine. L'amour antécédent de Dieu, qui s'est reposé sur d'autres âmes pour les extraire de la *massa peccati* et marquer leur carrière du signe des prédestinés, ne s'est point reposé sur elles avec la même complaisance. Il les a prévenues de moindres grâces ou les a soutenues de secours moins persévérants. Néanmoins il ne leur a rien refusé qui leur fût rigoureusement dû. Ici encore la justice est sauve.

Malgré les raisons efficaces que l'on apporte pour mettre hors de cause, dans l'un et l'autre système, la justice divine, beaucoup de théologiens ont peine à se reposer dans la pensée d'un traitement aussi rigoureux. Ce sont les théologiens de la prédestination *post praevisa opera*, qui s'attachent à la considération des avances faites par la divine miséricorde à tous les hommes sans exception et ne veulent admettre aucune réprobation antécédente même négative, mais seulement une réprobation conséquente à la prévision des démérites. Cette conception de Lessius et de saint François de Sales est assez fondée dans l'Ecriture et la Tradition pour qu'il soit loisible à chacun de s'y reposer. Et l'on sera beaucoup plus à l'aise pour faire l'apologie de la justice divine.

Donc la réprobation négative antécédente, sous quelque forme qu'on la présente, n'est qu'un système théologique. Si l'on demande ce qu'en pense l'Ange de l'Ecole, nous croyons devoir répondre :

1) Saint Thomas est sûrement contraire à la réprobation antécédente entendue au sens bannésien. Il est bien vrai qu'il assigne comme fin à la réprobation des pécheurs la glorification de la justice divine vindicative, Ia, q. 23, a. 5 ad 3m : *Voluit Deus in hominibus quantum ad aliquos, quos praedestinat, suam repraesentare bonitatem per modum misericordiae, parcendo, et quantum ad aliquos, quos reprobat, per modum iustitiae, puniendo. Et haec est ratio quare Deus quosdam eligit et quosdam reprobat.* Mais la manifestation de la justice divine vindicative n'est pas un terme par rapport auquel saint Thomas parle de volonté divine antécédente ; toutes les fois qu'il parle de volonté antécédente, en cette matière, il le fait, avec saint Jean Damascène, par rapport au fait humain du péché, selon le principe général posé Ia, q. 19, a. 6 ad 1m. Entre le commentaire de Bañez et celui de Cajetan, on optera sûre-

ment pour Cajetan, si l'on n'a égard qu'à la pensée de saint Thomas.

Saint Thomas parle de prédestination totale, depuis le premier appel de la grâce jusqu'à la consommation dans la gloire; et il parle de réprobation seulement conséquente au péché de l'homme. Iª, q. 23, a. 3 : *Sicut praedestinatio includit voluntatem conferendi gratiam et gloriam, ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, et inferendi damnationis poenam pro culpa.* — *Ibid.*, ad 2ᵐ : *Reprobatio vero non est causa eius quod est in praesenti, sc. culpae; sed est causa derelictionis a Deo. Est tamen causa eius quod redditur in futuro, sc. poenae aeternae. Sed culpa provenit ex libero arbitrio eius qui reprobatur et a gratia deseritur. Et secundum hoc verificatur dictum prophetae* (*Os.*, XIII, 9) : *Perditio tua, Israël, ex te.* Le premier élément de la réprobation, c'est l'abandon de l'homme par Dieu. Mais cet abandon n'est rien de positif, et présuppose toujours quelque défection de l'homme. *Non deserens nisi deseratur*, dit saint Augustin.

2) Dans la mesure où il favorise la thèse de la prédestination antécédente, saint Thomas favorise aussi la thèse de la réprobation négative antécédente. Cette mesure nous paraît restreinte. Car saint Thomas s'abstient d'isoler, ainsi qu'on le fera après lui, le don de la gloire, comme objet d'une prédestination spéciale. Il considère l'objet total de la prédestination, à la fois selon l'ordre de l'intention, et ceci favorise la thèse de la prédestination antécédente; et selon l'ordre de l'exécution, — et ceci favorise la thèse de la prédestination conséquente. Ceux-là nous paraissent bien entrer dans la pensée des saints docteurs qui, avec Bellarmin, associent intimement, dans leur exposition, les deux ordres.

Sur la justice divine envers les réprouvés, nous citerons encore Mgr Perriot, 2586-7.

Sans les exclure de ses bienfaits, sans leur rien enlever de ce que leur assure sa volonté antécédente de les sauver, sans les soustraire à la salutaire influence de la rédemption, Dieu les laisse dans cette masse pécheresse : il n'a pour cela aucun décret à porter. Mais, parce qu'ils sont pécheurs et demeurent dans leur péché, malgré les innombrables secours que leur procure la volonté antécédente qu'il a de les sauver, il décrète, par sa volonté conséquente, de leur infliger la juste peine de leur perversité. Ainsi le décret divin concernant les réprouvés se compose de deux parties. La première comprend la préparation des moyens à l'aide desquels ils pourront se sauver, et des grâces par lesquelles il les en sollicitera et les en pressera, de telle sorte qu'il soit bien évident que Dieu veut sérieusement les sauver et que, s'ils ne se sauvent pas, c'est leur mauvais vouloir seul qu'il faudra en accuser : cette première partie est toute de bonté ; elle est commune aux prédestinés et aux réprouvés. La seconde ne comprend que deux choses : l'une qui n'a pas même besoin d'être spécialement voulue, c'est que Dieu les laisse dans leur péché sans leur préparer les secours spéciaux qu'il tient en réserve pour ses élus, mais qu'il ne doit à personne ; l'autre est le décret de la condamnation qu'ils auront volontairement et librement encourue par leurs péchés.

Ainsi, lorsque toute la prédestination est de Dieu et que tout est gratuit pour les élus dans le décret qui les appelle à la gloire, tout dans la réprobation est du réprouvé, sauf une seule chose, le châtiment, non pas décrété gratuitement et sans raison, mais justement décrété pour les péchés prévus. On voit, par là, combien il serait déraisonnable de parler de la réprobation comme de la prédestination et de se faire une arme contre la prédestination de ce qu'il y aurait de répugnant à appliquer à la réprobation les notions qui conviennent à la seule prédestination.

C. — Apologie de la bonté divine

Reste la bonté divine, qui permet la réprobation des pécheurs. L'objection prend une forme pressante si l'on emprunte les paroles prononcées par le Sauveur lui-même au sujet de Judas (*Matt.*, XXVI, 24) : « Mieux vaudrait pour cet homme-là n'être pas venu au monde. » On peut l'appliquer, proportion gardée, à tous les réprouvés. Et la réalité même de la volonté salvifique se trouve mise en question, surtout pour certaines catégories d'hommes qui semblent exclues du salut éternel par une volonté divine absolue. Tels sont notamment les enfants morts sans baptême. Tels encore beaucoup d'adultes qui, n'étant jamais atteints par la prédication chrétienne, se voient fermer, par une ignorance invincible, l'accès de la foi et du salut. Sans parler du très grand nombre de ceux qui pourraient se sauver s'ils recevaient des grâces de choix, et ne reçoivent pas ces grâces.

a) Le cas des enfants morts sans baptême constitue l'objection la plus spécieuse contre l'universalité de la volonté salvifique. Le jansénisme ne devait pas manquer d'exploiter cette veine; l'assimilation injurieuse établie par le synode de Pistoie entre certaine rêverie pélagienne et la croyance, de plus en plus autorisée dans l'Eglise, au limbe des enfants, donna au Saint-Siège occasion de se prononcer en faveur de cette croyance et par là de limiter la portée de l'objection tirée du sort des enfants morts sans baptême. La question nous entraînerait fort loin; bornons-nous à recueillir ici les conclusions.

1) Il est certain que ces enfants n'ont aucun droit à l'héritage du royaume céleste, autrement dit à la vision de Dieu. L'enseignement de l'Eglise était ferme là-dessus dès le temps de saint Augustin; catholiques et Pélagiens en convenaient également; seulement les Pélagiens cherchaient à s'autoriser de *Ioan.*, IV, 2 : « Dans la maison de mon Père, il y a beaucoup de demeures », pour imaginer une zone inférieure du royaume des cieux, où ces enfants jouiraient de la vie éternelle, sans pourtant voir Dieu. Là-dessus, canon 3 (d'authenticité douteuse) des conciles de Milève (416) et de Carthage (418), voir *D. B.*, 102 (66), note. Saint Augustin, *Serm.*, CCXCIV, *P. L.*, XXXVIII, 1335-1348; *De anima et eius origine*, III, IX, 12; XI, 15-17, *P. L.*, XLIV, 516-520; *C. Iulianum*, III, III, 8, *P. L.*, XLIV, 705. Malgré quelques flottements purement accidentels (voir l'épitaphe du jeune Theudosius, citée dans ce dictionnaire, t. I, col. 1444), l'enseignement de l'Eglise fut constamment maintenu : par Innocent III écrivant à l'archevêque d'Arles (1201), *D. B.*, 410 (341); par le concile de Florence, *pro Jacobitis* (1441), *D. B.*, 712 (603); par le concile de Trente, sess. V, can. 4, (1546), *D. B.*, 791 (673); l'Eglise n'a pas encouragé les tentatives faites à diverses reprises pour autoriser la thèse du salut des enfants; notamment par Cajetan, *In* p. IIIᵃᵐ, q. 68, art. 1 et 2, fondant l'espoir du salut sur le *votum parentum* [texte effacé de ses œuvres par ordre de S. Pie V; cf. là-dessus, Billot, *De sacramentis*⁴, t. I, p. 254-255]; par Bianchi, *De remedio aeternae salutis pro parvulis in utero clausis sine Baptismo morientibus*, Venetiis, 1798; par Klee, *Kathol. Dogmatik*, t. III, p. 158, Bonn, 1835; par Caron, *La vraie doctrine de l'Eglise sur le salut des hommes*, Paris, 1855 (mis à l'index); par Schell, *Katholische Dogmatik*, t. III, p. 479-480, Paderborn, 1893. L'échec de ces multiples tentatives montre clairement la pensée de l'Eglise sur la nécessité du baptême pour le salut.

Peut-on néanmoins affirmer que, d'une volonté antécédente et conditionnée, Dieu veut le salut même de ces enfants, alors que manifestement il ne le veut pas d'une volonté conséquente et absolue ? On le peut avec probabilité, à condition d'assigner le terme (ou la condition) par rapport auquel on parle de volonté antécédente et conséquente. Ce terme ne peut être, comme dans le cas des adultes, le péché

personnel, puisque ces enfants n'en commettent pas. Quel est-il? Plusieurs opinions parmi les théologiens.

1[re] *opinion.* — C'est par rapport au péché d'autrui que Dieu veut, d'une volonté antécédente, le salut de tous les enfants sans exception. En d'autres termes, aucun enfant ne meurt privé de baptême sans qu'à un certain moment une volonté plus ou moins coupable, — que ce soit celle des parents ou toute autre, — soit intervenue pour poser la cause qui le prive effectivement de la grâce du baptême. Ainsi le P. Kilber, dans la *Theologia Wirceburgensis; De Deo*, Disp. IV, c. 2, art. 3, faisant appel à saint Augustin.

2[e] *opinion.* — N'assigne pas d'autre terme que le jeu régulier des causes physiques, tel qu'il existe dans l'hypothèse présente du péché originel. En d'autres termes, Dieu n'intervient pas toujours pour corriger, par une providence spéciale, le désordre introduit dans la nature par le péché; ce désordre suffit à expliquer qu'en fait beaucoup d'enfants ne parviennent pas au baptême, cela sans fautes nouvelles de la part d'autrui. Ainsi le Card. Franzelin, *De Deo uno*[3], thes. 53 (Rome, 1883), qui se réfère à l'auteur du *De vocatione gentium*.

3[e] *opinion.* — Tient le milieu entre les deux précédentes. Elle explique le malheur de nombreux enfants par des infidélités à la grâce, qui ne sont pas toujours des péchés. En d'autres termes, même dans l'hypothèse présente du péché originel, Dieu distribue par le monde une telle somme de grâces que le parfait usage de toutes ces grâces, par ceux qui les reçoivent, suffirait à conjurer l'effet désastreux des causes qui privent nombre d'enfants du baptême et du salut. La parfaite fidélité de tous à la grâce serait le correctif voulu par Dieu au désordre des causes naturelles. Thèse défendue par le P. Ant. Straub, S. J., dans *Zeitschrift f. Kath. Theologie*, Innsbruck, 1887, p. 282-328; et dans *Etudes*, août 1888, p. 526-547; De San, *De Deo uno*, t. II, c. III, p. 28-34.

2) Il est vraisemblable qu'en outre de la peine du dam (privation de la vue de Dieu), ces enfants ne souffrent aucune peine sensible.

Cette question ne fut guère agitée avant la controverse pélagienne, et saint Augustin, à ses débuts, la résolvait bénignement. Ainsi dans le *De libero arbitrio* (contre les Manichéens, vers 388), III, XXIII, 68, *P. L.*, XXXII, 1304. Dans l'ardeur de la controverse contre les Pélagiens, il se fit plus sévère, et requit contre ces enfants une peine sensible, d'ailleurs la plus douce de toutes. Voir *Pecc. mer. rem.*, I, XVI, XXVIII, *P. L.*, XLIV, 120. 140; III, IV, 189 (en 412); *Serm.*, CCXCIV, 3, *P. L.*, XXXVIII, 1137 (413); *De anima et eius origine*, I, IX; II, XII, *P. L.*, XLIV, 481; 505 (419); *Enchiridion*, XCIII, *P. L.*, XL, 275 (420); *Contra Iulianum*, V, XI, 44, *P. L.*, XLIV, 809 (421); *Opus imperfectum contra Iulianum*, II, CXVII, *P. L.*, XLV, 1191 (429). D'ailleurs ce doute l'angoissait; il consultait saint Jérôme, voir *Ep.*, CLXVI, *P. L.*, XXXIII, 720-733 (415). — Cf. saint Jérôme, *Dial. adv Pelag.*, III, XVII, *P. L.*, XXIII, 587. — Reflètent plus ou moins la pensée de saint Augustin : l'anonyme *De vocatione gentium*, II, VII, 20, *P. L.*, XVII, 1120 (v[e] siècle); saint Avit de Vienne, *Carmen ad Fuscinam sororem*, *P. L.*, LIX, 370; saint Fulgence de Ruspe, *De veritate praedestinationis et gratiae Dei*, I, XIV, 31, coll. III, XIX, 29, *P. L.*, LXV, 619. 666. 667; — plus dur que saint Augustin, car il condamne les enfants au feu éternel (vi[e] siècle); — saint Grégoire le Grand, *Moral.*, IX, XXI, 32, *P. L.*, LXXV, 876 D-877; saint Anselme, *De conceptu virgineo*, XXIII, *P. L.*, CLVIII, 457; Roland Bandinelli (Alexandre III), *Sentent.*, ed. Gietl, p. 208. 209; — Grégoire de Rimini, dit « *tortor puerorum* », *In* II *d.*, 33, n. 39. 1 (xvi[e] siècle); Bellarmin, *Controv.*, *De amissione gratiae*, l. VI, c. X; Florent Conry, évêque de Tuam en Irlande, auteur d'un traité *De statu parvulorum sine Baptismo decedentium*, Louvain, 1624 et 1635, réimprimé à la suite de l'*Augustinus* de Jansénius, à Rouen, 1652 : il condamne les enfants à la peine du feu; Petau : *De Deo*, l. IX, c. X. XI; Bossuet, *Lettre à Innocent XII*, 23 mars 1697, dénonçant l'ouvrage de Sfondrati; Noris, *Vindiciae augustinianae*, c. 1, 5, *P. L.*, XLVII, 730 sqq.; F. Schmidt, *Quaestiones selectae ex theologia dogmatica*, p. 255, Paderborn, 1891.

Cependant une croyance moins sévère préexistait à celle de saint Augustin, et n'a jamais disparu de l'Eglise. Parmi les Latins, Tertullien ne parle d'aucun supplice pour ceux qu'il appelle simplement les « *aori* » (*De anima*, LVII). Il n'en est pas question chez les Grecs; voir saint Grégoire de Nazianze, *Or.*, XL, 23, *P. L.*, XXXVI, 389 C; saint Grégoire de Nysse, *De infantibus qui praemature abripiuntur*, *P. G.*, XLVI, p. 168-169; 176 C-177 D; 180; Pseudojustin, *Quaest. et resp. ad orthodoxos*, LVI, *P. G.*, VI, 1298 (vi[e] siècle); Pseudoathanase, *Quaest. ad Antiochum ducem*, CXV, *P. G.*, XXVIII, 670-671; Cosmas Indicopleustes, *Topograph. christ.*, l. VII, *P. G.*, CXXX, 1282 (vi[e] siècle). — Presque tous les scolastiques sont de même sentiment; ainsi Pierre Lombard, II *d.*, 33; Alexandre de Halès, *Summa*, p. II, q. 106, m. 9; Albert le Grand, *In* IV *d.*, 4, a. 8; saint Thomas, *De malo*, q. V, art. 2 et 3; saint Bonaventure, *In* II *d.*, 33, a. 3, q. 2.

3) Il ne manque pas de raisons d'affirmer que ces enfants, déchus de leur fin surnaturelle, jouiront néanmoins d'un certain bonheur naturel. La censure de Pie VI contre la 26[e] proposition du synode janséniste de Pistoie (Constitution *Auctorem fidei*, 28 août 1794, *D. B.*, 1526 [1389]) donne un grand poids à cette opinion, qui peut s'autoriser de suffrages considérables. Voir saint Thomas, *In* II *d.*, 30, q. 2, a. 2 ad 5; 33, q. 2, a. 1 ad 5; *De malo*, q. V, art. 3 ad 5; Suarez, *De peccatis et vitiis*, Disp. IX, s. 6; Lessius, *De perfectionibus divinis*, XII, XXII, 144 sqq.; Sfondrati, *Nodus praedestinationis dissolutus*, pars I, c. XXIII, p. 114-120 (excessif); Didiot, *Morts sans baptême*, Lille, 1896; Palmieri, *De Deo creante et elevante*, p. 653 sqq., Romae, 1878. Signalons enfin un solide article du Cardinal Billot, *Etudes*, 5 avril 1920; non entamé par les facéties de l'auteur qui signe, dans la *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses* : Edmond Perrin.

b) Selon l'enseignement de l'Eglise, nul adulte ne peut être sauvé sans la foi chrétienne et le vœu au moins implicite du baptême. Par ailleurs, la voie normale, pour acquérir la foi, est l'audition de la prédication évangélique, selon saint Paul, *Rom.*, X, 13-17. L'hypothèse d'un adulte placé hors de la portée de la prédication évangélique a pu être écartée de bonne heure par des Pères dont l'horizon ne dépassait pas celui du monde romain. Voir saint Justin, I *Ap.*, LIII, *P. G.*, VI, 408; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, II, VI, *P. G.*, VIII, 960. 961; Origène, *In Rom.*, l. VIII, XII, *P. G.*, XIV, 1197-1198; saint Jean Chrysostome, *In Ioan.*, *Hom.*, XXVIII, 2, *P. G.*, LIX, 63; saint Cyrille d'Alexandrie, *In Ioan.* (XV, 22), X, *P. G.*, LXXIV, 409 AB. A plus forte raison a-t-elle pu être écartée au Moyen âge; voir Pseudo-Cyprien, *De duodecim abusivis saeculi* (livre écrit en Irlande au VII[e] siècle), XII, ed. Hartel, p. 172; Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis christianae fidei*, II, VI, 5, *P. L.*, CLXXVI, 451; saint Bernard, *Ad Hugonem Victorinum*, *De Baptismo*, II, 6, *P. L.*, CLXXXII, 1034 D-1035 A. Cette hypothèse ne laissait pas pourtant de s'imposer à saint Augustin, en contact

avec les populations barbares de l'Afrique; voir *De nat. et grat.*, II, 2, *P. L.*, XLIV, 249; *Ep. c. Donat.*, seu *de unitate Ecclesiae*, XVI, 43; *P. L.*, XLIII, 424; *Ep.*, CXCIX, 12, 46, *P. L.*, XXXIII, 922; et les découvertes géographiques des temps modernes l'imposent avec une irrésistible évidence. D'autre part, la grâce du Saint-Esprit devance les apôtres de l'Evangile; elle travaille des âmes que nulle prédication n'a touchées. Une âme docile à toutes les inspirations intérieures de la grâce, étrangère aux vices qui constituent un obstacle positif à l'action surnaturelle, ne saurait être abandonnée de Dieu. Telle est la croyance positive de l'Eglise; tel est en particulier l'enseignement de saint Thomas, qui ne craint pas, en vue d'une telle hypothèse, de faire appel au miracle. *De veritate*, q. XIV, a. 11 ad. 1m : *Non sequitur inconveniens, posito quod quilibet teneatur aliquid explicite credere, si in silvis vel inter bruta animalia nutriatur : hoc enim ad divinam Providentiam pertinet ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem, dummodo ex parte eius non impediatur. Si enim aliquis taliter nutritus ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissime est tenendum quod ei Deus vel per internam inspirationem revelaret ea quae sunt ad credendum necessaria vel aliquem fidei praedicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium, Act.*, x. — Cf. ibid., q. XVIII, a. 3; Ia, q. III, a. 1 ad 1m et 3m. Par quelles voies providentielles Dieu subvient aux besoins de telles âmes, on le recherchera plus en détail à l'article SALUT.

c) D'autre part, il est certain que Dieu n'accorde pas les mêmes grâces à tous. Il a refusé à Tyr et à Sidon les grâces qui auraient pu les convertir (*Mt.*, XI, 21) et qu'il a faites aux villes de Galilée. Le mystère de cette prédilection nous dépasse. Mais Dieu ne cesse pas d'être miséricordieux, pour laisser en certains cas libre cours à sa justice. Il disait au prophète Isaïe, *Is.*, VI, 9.10 : « Va, et dis à ce peuple : Entendez, et vous ne comprendrez point; voyez, et vous n'aurez point d'intelligence. Appesantis le cœur de ce peuple et rends ses oreilles dures et bouche-lui les yeux, en sorte qu'il ne voie point de ses oreilles et qu'il ne se convertisse point et ne soit point guéri. » Ceci est le programme du châtiment, qui n'est point décrété *a priori*, mais seulement à raison de la faute. Dans l'Evangile, le Seigneur reprend cet oracle et en fait l'application, en commentant la parabole du semeur, *Mt.*, XIII, 11-16. « A vous, dit-il aux disciples, il a été donné de connaître le mystère du royaume de Dieu; aux autres, cela est donné seulement en paraboles, afin que voyant ils ne voient pas, etc. » Les disciples sont privilégiés; ils reçoivent, par un enseignement ésotérique, la clef du mystère qui reste fermé pour d'autres. Nul ne souffre un déni de justice; mais le bonheur des disciples est grand. La volonté de faire des élus éclate particulièrement en eux; mais elle ne repousse personne *a priori*.

La bonté divine doit tendre à se manifester surtout par des bienfaits. Or l'enseignement de l'Eglise nous montre une Providence surnaturelle ordonnée au salut de l'homme, de tous les hommes. Non seulement antérieurement au fait du péché originel, mais conséquemment à ce fait désastreux, nul n'est excepté de ce dessein paternel. C'est ce qui ressort de la longue série de documents ecclésiastiques affirmant l'universalité de la Rédemption et l'universalité d'une volonté salvifique en Dieu, et que nous avons cités : document du Concile d'Arles en 475; document du Concile d'Orange en 529; documents des Conciles de Quierzy en 853 et de Valence en 855; définition du Concile de Trente en 1847; condamnation de la 5e proposition de Jansénius par Innocent X en 1653, d'autres propositions jansénistes par Alexandre VIII en 1690 et par Clément XI en 1713. L'universalité de la Rédemption est une vérité de foi catholique, l'universalité d'une volonté salvifique en Dieu, antécédemment à l'hypothèse des péchés personnels, est une vérité certaine quant aux adultes, probable même quant aux enfants morts sans baptême.

Ces vérités excluent la doctrine hérétique de Calvin touchant la prédestination de certains hommes au mal du péché. Elles excluent pareillement la doctrine hérétique de la réprobation positive antécédente, professée par Calvin, puis par Jansénius. Elles posent au moins des bornes à la thèse de la réprobation négative antécédente.

L'hérésie naturaliste qui, au commencement du cinquième siècle, s'attaqua à la Providence surnaturelle, ne niait pas la bonté divine, mais la dépréciait en fait. Saint Augustin fut, contre Pélage, l'énergique champion de la grâce et de la prédestination. Les conciles de Milève (416) et d'Orange (529), animés de son esprit, condamnent toute prétention de l'homme à faire par lui-même sa destinée.

Depuis la ruine du pélagianisme, quinze siècles de controverse, et de multiples interventions du magistère ecclésiastique, ont éclairé les replis de la doctrine augustinienne et l'ont assouplie sans l'énerver. D'autre part, la condamnation des erreurs protestantes et jansénistes a mis en lumière des écueils opposés au pélagianisme, écueils laissés dans l'ombre par saint Augustin. L'universalité du dessein divin relatif au salut des hommes est aujourd'hui mieux comprise. En 1912, l'auteur d'un Essai historique sur le Problème du salut des Infidèles pouvait conclure en connaissance de cause :

A qui fait son possible, Dieu ne refuse pas la grâce : ce principe, que les Protestants ont tant reproché aux scolastiques et que les Jansénistes auraient volontiers effacé, les théologiens catholiques en ont appliqué le bénéfice aux infidèles; Dieu accorde aux païens les grâces suffisantes, et s'ils usent bien de son secours, il les mène de proche en proche jusqu'à l'état de grâce, qui les établit dans son amitié. Et sans doute la foi est nécessaire, et dans cet acte de foi, l'âme rachetée doit s'attacher à son Rédempteur dans l'Eglise qu'il a fondée; mais il suffit d'appartenir de cœur à l'Eglise visible, et celui-là même qui ne la connaît point, peut lui appartenir de cœur, en voulant toutes les volontés de Dieu dans l'ordre du salut. Par le fait même, il adhère véritablement à son Sauveur. S'il croit à la Providence divine et accueille d'avance les desseins miséricordieux formés par la Bonté infinie, il accepte implicitement le Don suprême que Dieu a fait aux hommes; pour incapable qu'il soit de nommer Jésus Christ, virtuellement il croit en Jésus-Christ. Cet acte de foi, rigoureusement indispensable, est possible à tout païen de bonne volonté. A défaut de prédicateur qui vienne annoncer l'Evangile, Dieu éclairera intérieurement les âmes, il leur donnera la conviction qu'il les aime, qu'il s'occupe d'elles et qu'il veut les sauver.

L. CAPÉRAN, *Le problème du salut des Infidèles, Essai historique*, p. 529, Paris, 1912.

Tout nous invite à reconnaître, dans l'histoire de notre race, l'action d'une Providence paternelle qui, avec une liberté souveraine, fait plus ou moins luire sur tous les hommes les rayons de sa grâce et de sa bonté.

Pour les prédestinés, en qui le dessein salvifique de Dieu se réalise, le bienfait divin est immense, il est manifeste. Pour les réprouvés, en qui ce dessein échoue par leur faute, qu'il suffise d'observer ceci. Les grâces qu'ils ont reçues et qui devaient procurer leur salut s'ils y eussent répondu ainsi qu'ils pouvaient le faire, ne cessent pas d'être des bienfaits divins par le fait qu'ils les ont frustrées. Car l'inten-

tion divine demeure, orientée vers leur salut. Le mot du Sauveur sur Judas (*Mat.*, xxvi, 24) : « Mieux vaudrait pour cet homme n'être pas venu au monde », n'empêche pas que Judas n'ait été prévenu de grâces très réelles, don de l'amour qui l'appelait à la vie. S'il a voulu se précipiter dans la mort, son aveuglement ne réagit pas sur la nature du don divin. Et l'on ne peut, en thèse générale, demander à Dieu qu'il s'abstienne de répandre ses dons sur les hommes, parce que plusieurs les tourneront en poison pour leur âme.

L'œuvre divine demande à être considérée comme un tout. En dépit d'échecs partiels, inhérents à la condition de la nature déchue, elle demeure, au total un succès, sinon quant au nombre — (absolument grand, d'après *Apoc.*, vii; relativement petit, d'après ce que suggère *Mat.*, xxii, 14) — du moins quant à la valeur des élus[1] : tant la grâce divine a porté de fruits magnifiques; si grand est le poids éternel de gloire produit par leurs efforts passagers. Les mérites héroïques de la Sainte Vierge et des Saints comprennent surabondamment le déchet des réprouvés, déchet imputable à eux-mêmes s'il s'agit des adultes.

Ces considérations nous préparent à relire les pages de l'Evangile où le dogme de la prédestination est impliqué. Nous y reconnaîtrons l'accent d'une tendresse qui fait appel à tous, mais se heurte, en des cas particuliers, à la dureté du cœur de l'homme.

Mat., xi, 25-22 : Je vous bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, parce que vous avez caché ces choses aux doctes et aux habiles et les avez révélées aux petits. Oui, Père, parce que tel fut votre bon plaisir. Toutes choses m'ont été données par mon Père, et nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père et nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils a voulu le révéler. Venez à moi, *vous tous qui peinez* et ployez sous le fardeau et je vous soulagerai. Prenez sur vous mon joug et mettez-vous à mon école car je suis doux et humble de cœur et vous trouverez le repos de vos âmes.

Mat., xxii, 8-14 : Le roi dit à ses serviteurs : Le festin des noces est prêt, mais les invités n'étaient pas dignes ; allez donc aux carrefours des routes, et tous ceux que vous trouverez, invitez-les aux noces Et les serviteurs, s'étant répandus sur les chemins, rassemblèrent tous ceux qu'ils trouvèrent, bons et mauvais; et la salle des noces se remplit de convives. Or le roi, entrant pour voir les convives, remarqua un homme qui n'était pas revêtu de la robe nuptiale, et lui dit : Mon ami, comment êtes-vous entré sans avoir la robe nuptiale? Alors le roi dit aux serviteurs : Liez-lui les pieds et les mains et jetez-le dans les ténèbres extérieures ; là il y aura des pleurs et des grincements de dents. Car il y a *beaucoup d'appelés*, mais peu d'élus.

Ioan., x, 14-16; 25-28: Je suis le bon Pasteur, je connais mes brebis et mes brebis me connaissent comme mon Père me connaît et comme je connais mon Père; et je donne ma vie pour mes brebis. J'ai encore d'autres brebis, qui ne sont pas de cette bergerie, il faut que je les amène; elles entendront ma voix et il y aura un seul bercail, un seul pasteur... *Les œuvres que je fais au nom de mon Père témoignent pour moi;* mais vous ne croyez pas, parce que vous n'êtes pas de mes brebis. Mes brebis entendent ma voix ; je les connais et elles me suivent: je leur donne la vie éternelle et elles ne périront jamais; nul ne les arrachera de ma main.

L'appel dont parle Notre-Seigneur, ne coïncide pas avec l'appel dont parle saint Paul, *Rom.*, viii, 30 : saint Paul a en vue l'appel efficace à la foi et au baptême, qui n'est point le partage de tous; l'appel de Notre-Seigneur s'adresse à tous, encore qu'il demeure inefficace par le mauvais vouloir de quelques-uns.

Pourquoi la grâce divine, qui fait parfois l'effort de briser la résistance humaine, fait-elle cet effort pour ceux-ci et non pour ceux-là? C'est le mystère de la Providence universelle, que saint Paul déclare insondable (*Rom.*, xi, 33). On entrevoit néanmoins qu'il faut accuser la dureté de l'ingrate matière, non le savoir-faire et le bon vouloir du suprême Ouvrier, qui, de toute matière docile, tire un vase d'élection. Tel est le point de vue vrai et pacifiant pour l'homme responsable de son âme.

A. d'Alès.

1. La justification de la Providence au sujet de la Prédestination n'est pas principalement une question d'arithmétique. On nous dispensera de suivre sur ce terrain quelques auteurs catholiques, parmi lesquels il suffira de rappeler le R. P. A. Castelein, s. i., *Le rigorisme, le nombre des élus et la doctrine du salut*, 1899 (2e éd.), et ses sévères contradicteurs les RR. PP. J. Coppin, c. ss. r., *La question de l'Evangile : « Seigneur, y en aura-t-il peu de sauvés ? »* Bruxelles, 1899, et P. X. Godts, c. ss. r., *De paucitate salvandorum quid docuerunt Sancti ?* Bruxellis, 1899.

PRIÈRE. — Le mot *Prière* présente diverses acceptions plus ou moins étendues : prière orale et prière mentale : prière liturgique ou officielle et prière privée, etc. Selon une acception restreinte, il désigne la demande faite par l'homme à la divinité, d'un certain bien. Selon une acception plus large, il désigne toute sorte d'entretien de la créature raisonnable avec Dieu. Ce que nous avons à dire de la prière, concerne surtout l'acception restreinte.

La prière juive a trouvé une expression incomparable dans les Psaumes (voir ce mot). Plus encore que la religion juive, dont elle a recueilli l'héritage, la religion chrétienne mérite d'être appelée la religion de la prière. En raison des relations très spéciales qu'elle voit entre Dieu et l'humanité, elle a développé la vie de famille surnaturelle, la prière confiante et filiale, l'entretien cœur à cœur avec Dieu. La piété chrétienne ne s'exprime pas seulement dans la liturgie de l'Eglise, — voir art. Culte chrétien ; elle se traduit par un approfondissement de la vie intérieure qui est, dans l'histoire des âmes, un phénomène sans parallèle et sans précédent. Cette histoire admirable a été écrite ; nous renverrons au beau livre de M. P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne.* Tome I, *Des origines de l'Eglise au Moyen Age* (1918); Tome II, *Le Moyen Age* (1921) ; Tome III, en préparation. Paris, Gabalda.

Il ne s'agit ici que de rappeler quelques principes et de résoudre quelques objections.

I. Enseignement du Nouveau Testament. — La prière, dont Jésus-Christ enseigna le devoir par sa parole et par son exemple, demeure une nécessité vitale pour les fidèles qui gardent sa doctrine et aspirent à vivre de sa vie. Prière qui unit l'homme à Dieu dans un commerce filial; très particulièrement, prière qui expose à Dieu les besoins de l'homme et en implore assistance. A la requête de ses disciples, le Maître leur enseigne la formule de la prière parfaite, renfermant deux séries de demandes : les premières pour l'accomplissement de la volonté de Dieu en terre; les autres pour le bien temporel et spirituel de l'homme (*Mat.*, vi, 9-13; *Luc.*, xi, 1-4). Il promettait bon accueil à la prière, pourvu qu'elle vînt d'un cœur charitable, en paix avec le prochain (*Mat.*, v, 23.24). Non seulement il recommandait la

prière instante et persévérante, promettant de l'exaucer (*Mat.*, vii, 7-11; *Luc.*, xi, 5-13; *Ioan.*, xiv, 13-14; xvi, 23-24); mais il encourageait la prière importune, en lui accordant ce qu'il avait refusé à une première demande (Chananéenne, *Mat.*, xv, 21-28); il présentait la prière comme un devoir de tous les instants (*Luc.*, xviii, 1 sqq.). Lui-même avait préludé à son ministère public par quarante jours de jeûne et de prière; on le voyait passer des nuits en prière (*Marc.*, i, 35; *Luc.*, vi, 12); il priait dans les actions les plus solennelles, telles que le miracle de la multiplication des pains (*Mat.*, xiv, 19; xv, 36), certain que son Père l'exauçait toujours (*Ioan.*, xi, 42, avant la résurrection de Lazare); il pria tout particulièrement pour les siens avant d'aller à la mort, pour qu'ils fussent un comme son Père et lui sont un (*Ioan.*, xvii); il pria surtout dans son agonie, voulant inculquer la nécessité spéciale de la prière en face de la tentation (*Mat.*, xxvi, 39-44); il pria jusque sur la croix (*Luc.*, xxiii, 34, *Mat.*, xxvii, 46; *Luc.*, xxiii, 46), pour ses bourreaux et pour lui-même.

L'Eglise n'a jamais désappris cette leçon. La prière avait été l'occupation des Douze, attendant la venue du Saint-Esprit (*Act.*, i, 14). Saint Paul s'est à peine relevé sur le chemin de Damas, que le Saint-Esprit le montre priant (*Act.*, ix, 11). Il concevra la vie chrétienne comme une incorporation permanente au Christ (I *Cor.*, xii, 27; II *Cor.*, v, 17; *Eph.*, ii, 10-15; v, 30, etc.); il lui assigne comme loi, une lutte sans trêve, défensive et offensive, contre les ennemis du salut (II *Cor.*, xi, 3; *Eph.*, vi, 11-17). La condition de l'union permanente au Christ et de la victoire sur le démon, c'est la prière incessante: il la recommande expressément (I *Thess.*, v, 17). Ses épîtres s'ouvrent par un vœu offert à Dieu pour ses correspondants, elles se concluent par un vœu ou une action de grâces; la trame du développement montre que l'Apôtre vit dans une atmosphère de prière et y entretient les fidèles.

La prière liturgique, offerte à Dieu dès les premiers siècles dans l'assemblée chrétienne, exprime le souci constant d'élever vers Dieu une supplication perpétuelle pour obtenir les biens du corps et surtout de l'âme. L'oraison dominicale inspire le pape saint Clément écrivant aux Corinthiens (lix-lxi). La *Didaché des Apôtres* (viii-x) recommande la récitation de cette prière trois fois le jour et trace le cadre de la prière eucharistique. — Indications abondantes dans Dom Cabrol, *Le livre de la prière antique*, Paris, 1900; F. Martinez, *L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'Eglise*, Paris, 1913.

Le sacrifice eucharistique, confié par Jésus-Christ aux prêtres du NT. (voir art. Eucharistie), fait monter vers le ciel, non plus seulement la prière de l'homme, mais la propre prière du Verbe incarné, éternellement vivant et intercédant pour nous. Le prêtre réédite à l'autel le geste sacerdotal du Christ à la Cène, il commémore l'immolation sanglante du Christ à la Croix. Par l'oblation de la Victime sans tache, immolée pour notre salut, il réédite le sacrifice rédempteur, toujours plein de la même vertu infinie, et représente à Dieu la même intercession toute-puissante que le Christ glorifié prolonge éternellement dans le ciel. Il n'y a qu'un Rédempteur, mais il y a des milliers de prêtres et des millions de fidèles qui chaque jour entrent à nouveau en possession de la prière du Christ, soulignée par sa Passion. En s'incorporant le sacrement de l'Eucharistie, symbole de l'unité, lien de la charité chrétienne, le fidèle s'associe à la prière de l'Eglise, qui est la prière même du Christ. On trouvera ces idées largement développées par M. de La Taille, S. I., *Mysterium Fidei*. De augustissimo corporis et sanguinis Christi sacrificio atque sacramento Elucidationes L. Paris, 1621, in-4.

II. **Enseignement des Pères.** — Les anciens Pères ont souvent traité de la prière, et tout naturellement se sont vus amenés à expliquer l'oraison dominicale. Ainsi Tertullien, au début du traité *De Oratione*, c. ii. ix, parcourt les demandes de cette prière, qu'il appelle *breviarium totius Evangelii*. En finissant, il se résume dans une page pleine de poésie et de grâce, c. xxix. Hostie spirituelle du NT., la prière chrétienne a remplacé les anciens sacrifices; les adorateurs en esprit et en vérité porteront à l'autel cette prière, que Dieu exige. Déjà la prière imparfaite de l'AT. opérait des merveilles: elle arrêtait les ravages du feu, des bêtes, de la faim, dissipait les armées ennemies, commandait aux éléments. Que ne fera donc pas la prière enseignée par Jésus-Christ? Cette prière, inspirée par la justice, accomplit des miracles de patience, elle détourne la colère du ciel, veille pour le salut des ennemis, crie grâce pour les persécuteurs. Seule, la prière triomphe de Dieu même. Essentiellement bienfaisante, elle ne sait que rappeler des portes de la mort les âmes des défunts, restaurer les membres infirmes, guérir les malades, délivrer les possédés, ouvrir les portes des prisons, briser les fers des innocents. Elle efface les péchés, repousse les tentations, éteint l'ardeur des persécutions, secourt tous les besoins spirituels. La prière est le mur de la foi; elle est une arme défensive et offensive contre l'ennemi qui nous assiège de toutes parts. Ne marchons jamais sans cette arme. Soyons fidèles, le jour aux stations, la nuit aux veilles. Sous les armes de la prière, gardons l'étendard de notre chef, attendons la trompette de l'ange. Les anges eux-mêmes prient; toute créature prie; les animaux des champs, ceux des bois fléchissent les genoux, au sortir de leurs étables ou de leurs tanières, ils regardent le eiel, et chacun à sa façon tire de sa bouche une musique expressive. Les oiseaux, à leur lever matinal, s'élèvent dans l'air, étendent leurs ailes en croix, et disent quelque chose comme une prière. Bien mieux: le Christ a prié. Gloire au Christ dans les siècles des siècles! — Voir *P. L.*, I, 1149-1196; A. d'Alès, *Théologie de Tertullien*, p. 302-307; Paris, 1905.

On doit à saint Cyprien un traité distinct *De dominica oratione*, *P. L.*, IV, 519-544, *CSELV.*, III, 267-294, largement inspiré de Tertullien, d'ailleurs plus complet, plus ample, d'une onction plus soutenue. Voir A. d'Alès, *Théologie de saint Cyprien*, pp. 24-29; 327; Paris, 1922.

Entre les plus anciens traités de la prière, celui d'Origène, Περὶ εὐχῆς, se distingue par la richesse et la vigueur de la pensée. A ce titre, nous le croyons digne d'une analyse rapide. On le trouvera, *P. G.*, XI. 416-571; ou ed. Koetschau, Leipzig, 1899, p. 297-403.

Origène est invité à écrire sur la prière. Sans illusion sur les difficultés de l'entreprise, il se rend aux sollicitations d'Ambroise et de sa femme Tatiana. Ce qui surpasse les forces de l'homme, peut devenir possible par la grâce de Dieu; l'écrivain met son espoir dans l'assistance de l'Esprit divin, qui seul peut enseigner à quelles fins on prie et comment (i. ii).

Le nom grec de la prière — εὐχή — présente une double acception: l'acception commune de prière, et celle de vœu (iii. iv). S'attachant à l'acception commune, Origène examinera d'abord, selon le désir qu'on lui a exprimé, les objections de principe contre la prière.

Laissant de côté l'erreur grossière qui rejette la prière en rejetant sommairement la Providence

divine, il s'attache à une erreur plus subtile. Certaine secte (gnostique), d'un spiritualisme outré, en veut à tout l'ordre sensible, condamne en particulier les sacrements, y compris le baptême et l'eucharistie, nie le témoignage des Ecritures en faveur de la prière. Elle raisonne ainsi. Dieu connaît par avance toute chose et tous les besoins de l'homme; à quoi bon les lui exprimer? Par là, on fait injure à sa science ou à sa bonté. Par ailleurs, Dieu a, d'avance, réglé toute chose. Il serait absurde de prier pour le lever du soleil : qu'on fasse ou non cette prière, le soleil ne s'en lèvera pas moins. De même, il serait absurde de prier pour n'éprouver pas, en été, les ardeurs de la canicule; elles ne se feront ni plus ni moins sentir. Ainsi en est-il de toute prière. En particulier, il est absurde de prier pour demander la vertu. Car Dieu a fixé, dès l'origine du monde, la carrière de ses élus et la carrière des réprouvés. Aucune prière n'y changera rien. La prière est donc condamnée au nom de la prescience divine et de la toute-puissance divine (v).

A ce raisonnement fataliste, Origène oppose le fait indéniable du libre arbitre humain, démontré par toute la vie de l'humanité. Assurément Dieu a prévu toutes les libres démarches de l'homme et tout disposé en conséquence; mais sa prescience n'en est pas la cause. L'homme prie : Dieu, en sa Providence, a décidé d'exaucer celui-ci, de ne pas exaucer celui-là, soit parce qu'il ne mérite pas d'être exaucé, soit parce qu'il demande ce qui ne lui est pas avantageux; de coopérer au salut de celui-ci, d'abandonner cet autre à ses mauvais penchants (vi). Quant aux révolutions du soleil et des astres en général, elles n'échappent pas simplement au libre arbitre de l'homme, car il dépend de l'homme de donner au soleil et aux astres une voix pour louer Dieu (vii). Tout comme il dépend de nous, quand nous implorons l'assistance divine, de nous rendre dociles à Dieu par la direction de notre cœur (viii). C'est à quoi nous invitent maintes pages de l'Ecriture, qui recommandent le pardon des injures (ix), l'abandon à la Providence (x). Une telle prière réjouit Dieu et les anges (xi). Et comment ne serait-elle pas puissante, cette prière des saints qui monte d'un cœur possédé par Jésus, accompagnée d'œuvres saintes, réalisant le programme de cette invocation perpétuelle que demande l'Apôtre ? (xii) Tout nous y invite : l'exemple de Jésus, priant pour être exaucé; les témoignages de l'Ecriture; notre propre expérience. Des chrétiens, qui apprécient comme il faut les biens du salut, ne s'arrêtent pas aux biens inférieurs, mais élèvent plus haut l'ambition de leur prière (xiii). Demandons les biens célestes, et les autres nous seront donnés par surcroît. Demandons, implorons, supplions; sachons aussi rendre grâces (xiv). Que notre prière monte à Dieu le Père par l'intercession de son Fils, notre Grand Prêtre. Telle est la leçon du Christ (xv). Enfants du Père céleste, soyons unis dans la prière au Dieu vivant, dans la demande des grands biens, des biens célestes. Pour les biens terrestres, sachons les abandonner à Dieu (xvi. xvii).

Après avoir expliqué les bienfaits de la prière, Origène aborde le commentaire de la prière par excellence, enseignée par le Seigneur à ses disciples. Elle se lit en saint Matthieu et en saint Luc, avec des variantes de texte et de circonstances qui portent Origène à croire que les deux évangélistes font écho à deux leçons distinctes, données en divers temps par le Seigneur (xviii). Avant tout, on observera comment le Seigneur recommande de fuir la vaine gloire : c'est là une disposition morale requise pour toute prière (xix). Il ne s'agit pas de poser devant les hommes : la prière n'est pas un rôle qu'on joue sur un théâtre (xx); c'est une sainte réalité qui nous unit à Dieu (xxi).

Notre Père qui êtes aux cieux. — Cette invocation est propre au NT. Ce n'est pas qu'on ne trouve dans l'AT. le nom de Père appliqué à Dieu et le nom d'enfants de Dieu appliqué aux Israélites. Mais le sentiment filial, qu'autorise et recommande la prière enseignée par le Christ, est une vraie nouveauté chrétienne. Gardons-nous de profaner ce nom d'enfants de Dieu, qui nous condamnerait si nous approchions de Dieu sans reproduire en nous les traits de son Fils (xxii). En invoquant le Père qui est aux cieux, nous écarterons toute imagination puérile : Dieu n'est pas renfermé dans le lieu. Mais nous adorons sa bonté, qui a daigné condescendre à notre faiblesse, et nous attendons pour une autre vie la révélation de sa gloire (xxiii).

Que votre nom soit sanctifié. — Sanctifier Dieu en nous, ce sera concevoir une juste idée de sa sainteté, de sa justice, et y conformer nos vies (xxiv).

Que votre règne arrive. — Le règne de Dieu en nous est inauguré quand nous commençons d'obéir aux lois de l'Esprit; nous demanderons qu'il croisse, par une élimination de plus en plus complète du péché, en attendant de se consommer par la résurrection glorieuse (xxv).

Que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel. — Nous réaliserons cette demande en accomplissant la volonté divine. Par « le ciel », on peut entendre la personne du Christ; on peut aussi entendre les citoyens du ciel, en qui la volonté divine est pleinement réalisée. On souhaite aux hommes vivants de tendre vers cet idéal (xxvi).

Donnez-nous aujourd'hui notre pain substantiel. — Origène se refuse à entendre cette demande du pain du corps. Le sens est sûrement plus élevé : il s'agit de ce pain de l'âme qu'est le Verbe de Dieu, Sagesse substantielle, nourriture de nos âmes. Le mot ἐπιούσιος (qu'il dérive de οὐσία) désigne la vertu vivifiante de ce pain qui rassasie les anges et affermit les cœurs des enfants de Dieu. Qui mange de ce pain, est par lui transformé en Dieu; qui s'en nourrit chaque jour, y puise le germe d'une vie éternelle (xxvii).

Remettez-nous nos dettes, comme nous remettons à nos débiteurs. — Tout homme a des dettes envers Dieu; des dettes aussi envers les hommes et les anges. Malheur à qui ne les acquitte pas en cette vie ! D'autre part, nous avons aussi des débiteurs. Le moyen de trouver en Dieu un créancier indulgent, c'est de ne pas nous montrer créanciers intraitables envers autrui. Les prêtres, à qui Dieu a confié le redoutable pouvoir de remettre les dettes en son nom, ne doivent pas se faire illusion sur l'étendue de ce pouvoir. La rémission est subordonnée à la nature de la dette et au repentir du pécheur (xxviii).

Et ne nous induisez pas en tentation, mais délivrez-nous du mauvais. — Demande paradoxale, si l'on réfléchit que mainte page de l'Ecriture montre dans la tentation une loi de notre existence présente. Comment Dieu nous soustrairait-il à cette loi ? Mais il ne s'agit pas de nous y soustraire; il s'agit de nous rendre vainqueurs dans la lutte. Dieu ne rend pas toujours vainqueurs ceux dont la présomption ne peut être guérie que par les dures leçons de la tentation et de la chute. Il les livre pour un temps au péché, afin qu'ils en connaissent l'horreur. Cet abandon est parfois un trait miséricordieux de la Providence, qui conduit l'homme comme un être libre. A l'homme de comprendre et de se préparer à la tentation (xxix). Dieu nous délivre du mauvais, c'est-à-dire du démon, en nous faisant triompher de ses perfides attaques (xxx).

Ayant achevé de commenter l'oraison dominicale, Origène traite brièvement des dispositions requises pour la prière, de l'attitude et du lieu.

Il convient de se recueillir avant la prière, afin de s'y adonner pleinement. On priera, autant que possible, à genoux, marquant par cette attitude sa soumission à Dieu. Tout lieu peut convenir à la prière; mais particulièrement le lieu le plus retiré de la maison ; et aussi le lieu où s'assemblent les fidèles pour la prière commune (XXXI). Il n'est pas indifférent de se tourner vers l'Orient, pour honorer la lumière de Dieu qui s'est levée sur le monde (XXXII). Une bonne prière renfermera quatre actes : la doxologie — gloire à Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, — par laquelle il convient de commencer et de finir; l'action de grâces; l'aveu des fautes; la demande (XXXIII).

Origène est loin de croire avoir épuisé le sujet, et ne se refuse pas à y revenir quelque jour. Présentement, il a fait son possible, avec l'aide de Dieu (XXXIV).

L'Orient et l'Occident connurent, dès le IVe siècle, des vies d'hommes et de femmes entièrement consacrées à la prière. Le moine bénédictin verra dans la prière commune, dans l'Office divin, l'œuvre de Dieu par excellence, selon la belle expression de saint Benoît (*Règle*, XLIII) : *Nihil Operi Dei praeponatur.* — (Voir art. Monachisme.) — Mais pour tout chrétien, proportion gardée, la prière tient le premier rang entre les devoirs d'état. Il n'est pas de leçon plus fréquemment rappelée par les Pères.

Saint Augustin est revenu maintes fois à ce grand sujet, et l'on pourrait compiler à travers son œuvre un vaste traité de la Prière. La seule Epître CXXX, à la veuve Proba, *P. L.*, XXXIII, 494-507, constitue une véritable « Introduction à la vie dévote ». On y trouve, parmi d'autres développements, un bref commentaire de l'oraison dominicale, 11,21-12,23, 502-3. D'ailleurs Augustin a commenté le *Pater* en d'autres ouvrages encore; ainsi *De Sermone Domini in monte*, l. II, IV, 15-XI, 39, *P. L.*, XXXIV, 1275-7; *Sermo* LVI, *Ad Competentes*, *P. L.*, XXXVIII, 377-386; *Enchiridion*, CXV-CXVI, 30, *P. L.*, XL, 285.6. Parmi les considérations apologétiques sur la prière, il en est deux que saint Augustin ramène avec plus de complaisance, en repoussant 1) l'objection tirée des prières non exaucées; 2) l'objection pélagienne contre la nécessité de la prière.

1) *Objection tirée des prières non exaucées.* — Le Seigneur a recommandé la prière et promis de l'exaucer (*Mat.*, VII, 7; *Ioan.*, XIV, 13.14 etc.). En fait, il arrive qu'on prie et qu'on n'est pas exaucé. Augustin ne conteste pas le fait, mais s'empresse de rectifier une erreur. Le Seigneur n'a nullement promis d'exaucer toutes les fantaisies, même pieuses, qui pourraient passer par la tête de ses fidèles en prières. Ce qu'il a promis, c'est de les assister dans leurs besoins, d'accorder à leur prière les biens nécessaires au salut. En exauçant des prières que lui-même inspire, il montre qu'il aime vraiment ses fidèles. Ce ne serait pas les aimer vraiment que d'exaucer des requêtes indiscrètes et dangereuses, comme celles que suggère l'amour-propre. C'est au contraire aimer vraiment que de résister à des prières qui vont à l'encontre du plan divin. Et saint Augustin confirme cette doctrine par des exemples. La prière de Paul, qui demande à être délivré de l'aiguillon de la chair, n'est pas exaucée, parce que l'épreuve doit lui procurer de plus grands biens (II *Cor.*, XII, 7, 9). La prière même du Sauveur, qui voudrait voir s'éloigner le calice de la Passion, n'est pas exaucée, parce que la passion importe au salut du monde (*Mat.*, XXVI, 39). Par contre, le démon, qui demande à éprouver Job, est exaucé pour son dam (*Iob*, I, 9-12; II, 4-6). Les démons de Gérasa, qui demandent à entrer dans un troupeau de porcs, y sont autorisés par le Seigneur (*Mat.*, VIII, 31). Les impies, séduits par de honteuses passions, sont livrés par la rigueur de Dieu à ces passions mêmes (*Rom.*, I, 24). Tant il est vrai que Dieu montre souvent plus de miséricorde en résistant à l'attrait de la créature. La réponse à l'objection tirée des prières non exaucées ramène souvent les mêmes développements et les mêmes textes de l'Ecriture. *In Ps.*, XXI, 3-5, n. 4-6, *P. L.*, XXXVI, 173; *In Ps.*, XXVI, 4, n. 7, ib., 202; *In Ps.*, CXLIV, 15, n. 19, *P. L.*, XXXVII, 1881-2. En promettant d'exaucer les prières faites en son nom (*Ioan.*, XVI, 23), le Christ donne assez à entendre que la prière ne doit rien se proposer que de conforme au salut. Si parfois Dieu tarde à l'exaucer, on doit lui faire crédit, car il se réserve de le faire en son temps. *In Ioan.*, *Tr.*, CII, 1, *P. L.*, XXXV, 1896.

2) *Objection contre l'utilité de la prière.* — Cette objection revenait souvent sur des lèvres pélagiennes ou semipélagiennes; Augustin la réfute souvent, en répondant aux hérétiques qui prétendaient se sauver par eux-mêmes. Par exemple, *De correptione et gratia*, II, 4-III, 5, *P. L.*, XLIV, 918.919, il montre le rôle nécessaire de la prière dans l'économie de la Providence : l'homme, qui par lui-même ne peut rien, doit suivre le bon mouvement de la grâce, qui l'attire à la prière et de la prière fait naître la grâce. *De dono perseverantiae*, V, 8-VI, 10, *P. L.*, XLV, 999-1000, il montre la grâce de la persévérance finale liée à la constance dans la prière. Les mêmes enseignements se retrouvent encore ailleurs. Ainsi *In Ps.*, CXVIII, *Serm.*, XXVII, 4, *P. L.*, XXXVII, 1581, sur ce texte : *Os meum... aperui et attraxi spiritum, quia mandata tua desiderabam*, Augustin explique le mécanisme salutaire de la grâce, liée à la prière : *Non erat unde faceret infirmus fortia, parvulus magna : aperuit os, confitens quod per se ipse non faceret, et attraxit unde faceret; aperuit os petendo, quaerendo, pulsando; et sitiens hausit Spiritum bonum, unde faceret quod per se ipsum non poterat... Si enim nos, cum simus mali, novimus bona data dare filiis nostris, quanto magis Pater noster de caelo dat Spiritum bonum petentibus se? Non enim qui spiritu suo agunt, sed quotquot Spiritu Dei aguntur, hi filii sunt Dei : non quia ipsi nihil agant, sed ne nihil boni agant, a bono aguntur ut agant. Nam tanto magis efficitur quisque filius bonus, quanto largius ei datur a Patre Spiritus bonus.*

Mais saint Augustin ne borna point son enseignement à ce qu'on pourrait appeler la prière intéressée. Il est encore le docteur de l'amour pur et le théoricien de la contemplation mystique.

Très éloigné des chimères quiétistes, il se gardera d'inviter l'homme à se désintéresser de la récompense céleste; mais il le presse de renoncer aux biens présents et de fonder sur les ruines d'un amour égoïste le règne de la divine charité. *Enchiridion*, CXVII-CXXI, 31-32, *P. L.*, XL, 286-288. Dans le *De Civitate Dei*, il résume l'histoire du monde dans le conflit de deux amours : l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu a fait la cité terrestre, l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi a fait la cité céleste, XIV, XXVIII, *P. L.*, XLI, 436. Dans le *De perfectione iustitiae hominis*, contre la sèche hérésie de Pélage (415), il définit le but de toute vie humaine, qui est Dieu cherché par un effort constant vers la perfection, et décrit les ascensions bienheureuses, possibles seulement à l'âme qui prie sans cesse, VIII, 18, *P. L.*, XLIV, 299 sqq.

Il paraît avoir acquis dès les premiers temps de sa vie chrétienne une connaissance expérimentale

des voies mystiques. Sa formation néoplatonicienne le prédisposait à les analyser et à les décrire. On en trouvera l'esquisse dans le *De quantitate animae* (années 387/8), où il distingue sept degrés dans la préparation à l'union divine, insistant principalement sur la nécessité d'une préparation ascétique pour purifier le regard de l'esprit. *P. L.*, XXXII, 1035 1080. Un regard plus profond sur sa propre vie intérieure nous est ouvert par les *Soliloquia* (387), *P. L.*, XXXII, 869-904, et par certaines pages des Confessions, notamment par la page célèbre où il rapporte un entretien extatique avec sa mère, à Ostie. *Conf.*, IX, x, *P. L.*, XXXII, 774.

Un peu après saint Augustin, un autre néoplatonicien, l'auteur mystérieux qui se cache sous le nom de Denys, initiait l'Eglise grecque à la vie mystique. Par delà les démarches de la raison raisonnante, qui affirme des perfections créées (θεολογία καταφατική) ou nie les limites de ces perfections (θεολογία ἀποφατική), il existe vers Dieu une voie plus directe, ouverte à la seule prière, *De divinis nominibus*, III, I, *P. G.*, III, 680. Cette voie exige la purification de l'âme, *De mystica theologia*, I, 3, ib., 1000. Dieu attire qui lui plaît dans cette voie de mystère, *Ep.*, IX, I, 1104-8.

Les grandes expériences spirituelles de saint Paul, ravi — dans son corps ou hors de son corps, il ne sait, — jusqu'au troisième ciel, et entendant ces paroles ineffables que l'homme ne saurait redire (II *Cor.*, XII, 2-4), sont le point de départ de toute mystique chrétienne. Animé par Jésus-Christ qui vit en lui, devenu avec Jésus-Christ un même Esprit (*Gal.*, II, 20; I *Cor.*, VI, 17), l'Apôtre peut convier les fidèles au respect de cet Esprit dont ils sont les temples (I *Cor.*, VI, 19), à la vie cachée en Dieu (*Col.*, III, 3). Il peut montrer dans la charité du Christ le gage d'une union plus forte que la vie et la mort et toutes les puissances créées (*Rom.*, VIII, 35). Les héritiers de son apostolat ont maintes fois repris sa trace, et Denys se réclame de son enseignement, *De div. nom.*, III, 2, 681 A.

L'alliance d'une haute oraison avec de grandes œuvres accomplies pour Dieu est un fait qu'on retrouve à tous les siècles de l'Eglise, particulièrement chez les grands moines : saint Benoît et saint Bernard, saint François d'Assise et saint Bonaventure furent à la fois des hommes d'action et de grands contemplatifs. Pareillement chez de saints évêques et docteurs : saint Basile, saint Grégoire le Grand, saint Anselme, saint François de Sales, saint Alphonse de Liguori ; ou de saints prêtres, comme saint Philippe Neri, fondateur de l'Oratoire, et saint Jean-Baptiste Vianney, curé d'Ars. Mais les femmes ne le cèdent en rien aux hommes, si même elles ne les devancent dans les voies de la vie contemplative. — Voir, sur ce point, le témoignage de saint Pierre d'Alcantara, recueilli par sainte Térèse, *Vie*, ch. XL; trad. des *Carmélites de Paris*, t. II, p. 147, Paris, 1907.

III. Enseignement de saint Thomas d'Aquin. — La doctrine de saint Thomas sur la prière est résumée notamment IIa IIae, q. 83.

Avec saint Jean Damascène, le Docteur angélique définit la prière : « demande faite à Dieu d'une chose bonne » (art. 1). Il indique trois objections faites à la prière (art. 2) : objection de l'athéisme pratique, qui nie la Providence et conclut qu'il est vain de prier; objection du fatalisme et du déterminisme, qui expliquent tout soit par l'influence irrésistible de la Cause première, soit par l'enchaînement inéluctable des causes secondes; objection de l'anthropomorphisme puéril, qui représente Dieu changeant de résolution ainsi qu'un homme. A l'encontre de ces erreurs grossières, il revendique la vraie notion de la Providence, qui s'étend non seulement aux effets mais aux causes et à l'ordre entre les causes et les effets. Les actes humains sont eux-mêmes des causes : en agissant, l'homme ne peut prétendre modifier les dispositions de la Providence divine, mais bien poser la cause à laquelle la Providence a voulu attacher certains effets. Toute la métaphysique de la prière est là : l'homme prie pour obtenir les biens que Dieu a décidé d'accorder à sa prière.

Acte de religion, la prière est essentiellement un hommage rendu à Dieu (art. 3). Si l'homme recourt à l'intercession d'un saint, l'hommage à Dieu n'en demeure pas moins entier (art. 4).

On peut demander absolument les biens du salut; on peut demander conditionnellement d'autres biens, tels qu'une longue vie ou la richesse, qui ne tournent pas toujours à l'avantage du salut (art. 5). En principe, il n'y a pas de faute à demander ce qu'on peut désirer sans faute (art. 6). Comme on prie pour soi, la charité fraternelle veut qu'on prie également pour autrui (art. 7). Les ennemis ne doivent pas être exceptés de cette prière, encore que le précepte de prier pour les ennemis n'urge pas toujours positivement (art. 8). L'oraison dominicale, qui demande d'abord la gloire de Dieu, puis le bien de l'homme, résume toute bonne prière (art. 9).

Prier est le fait d'un inférieur; aussi les personnes divines, comme telles, ne sauraient prier. C'est d'ailleurs l'acte d'une faculté raisonnable, aussi les êtres dépourvus de raison ne prient pas (art. 10). Mais la prière n'est pas restreinte à cette vie : les saints, dans le ciel, prient d'autant mieux et plus efficacement qu'ils sont plus unis à Dieu par la charité (art. 11).

La prière est vocale ou mentale seulement. La prière commune de l'Eglise, offerte à Dieu officiellement par ses ministres, est nécessairement vocale ; la prière privée ne l'est pas nécessairement ; on usera de ce moyen extérieur dans la mesure où l'on y trouvera un secours pour s'élever à Dieu (art. 12). L'attention, indispensable pour atteindre le but de la prière, qui est d'unir à Dieu, importe à ses divers effets : au mérite, à la vertu impétratoire, mais principalement à la réfection spirituelle de l'âme. Dieu, qui sait notre faiblesse, a surtout égard à l'intention première, quand même quelque divagation survient. Parfois l'attention est telle que l'âme tout entière se perd en Dieu (art. 13). La prière, procédant de la charité, tend à durer toujours, comme la charité même; en fait, elle est bornée, comme les forces de la nature (art. 14). Son mérite dépend surtout de la charité; mais aussi de la foi, de l'humilité, de la dévotion ; sa vertu impétratoire dépend de la grâce divine, qui nous excite à prier (art. 15). La prière du pécheur est de nul mérite devant Dieu, mais non pas de nul effet : car où la justice n'agit pas, la miséricorde peut agir, et convertir le pécheur qui prie pour lui-même en vue du salut, avec piété, avec persévérance (art. 16). Saint Thomas énumère en finissant les parties de la prière (art. 17).

Cette sèche analyse d'un article de la Somme théologique permet d'entrevoir la richesse des développements consacrés par saint Thomas à la prière. Héritier de l'esprit de saint Augustin et de l'esprit de Denys, il coordonne et approfondit leur doctrine sur l'oraison sublime, soit dans le Commentaire du *De divinis nominibus*, soit dans l'opuscule *De perfectione vitae spiritualis*, soit enfin dans la Somme théologique, où il rappelle les expériences spirituelles de Hiérothée, *non solum discens, sed et patiens divina*, IIa IIae, q. 45, a. 2, et traite *ex professo De vita contemplativa*, ibid., q. 180.

Nul ne sait mieux que saint Thomas que la dévotion, c'est-à-dire l'empressement de la volonté au service de Dieu, est essentiellement un don divin. Par ailleurs, il veut que l'homme se soumette à l'action divine par le travail de la méditation ou de la contemplation. IIa IIae, q. 82, art. 3 : *Causa devotionis extrinseca et principalis Deus est; ... causa autem intrinseca ex parte nostra oportet quod sit meditatio seu contemplatio. Dictum est enim* (art. 1) *quod devotio est quidam voluntatis actus ad hoc quod homo prompte se tradat ad divinum obsequium. Omnis autem actus voluntatis ex aliqua consideratione procedit, eo quod bonum intellectum est obiectum voluntatis... Et ideo necesse est quod meditatio sit devotionis causa, in quantum se. homo per meditationem concipit quod se tradat divino obsequio.* — Deux sortes de considérations serviront à nourrir la dévotion : considération de la bonté divine qui excite l'amour, selon *Ps.*, LXXII, 28 : *Mihi adhaerere Deo bonum est et ponere in Domino Deo spem meam;* considération de la misère humaine, qui exclut la présomption, selon *Ps.*, CXX, 1.2 : *Levavi oculos meos in montes, unde veniet auxilium mihi : auxilium meum a Domino, qui fecit caelum et terram.*

IV. Ascétisme et mystique au XVIe siècle. — Le seizième siècle espagnol vit une admirable effusion de l'esprit de prière, dont les deux grands témoins, au regard de la postérité, demeurent saint Ignace de Loyola (1491-1556) et sainte Térèse (1515-1582); le premier, d'abord ascète; la seconde, excellemment mystique. Les œuvres de ces deux saints, très dissemblables à tous égards, ne se superposent nullement; encore moins s'opposent-elles; mais elles s'harmonisent et se complètent l'une l'autre.

Saint Ignace — un converti — a tracé dans les *Exercices spirituels* le manuel de la conversion à Dieu ; et d'abord de la conversion du mal au bien; mais sans exclure la conversion du bien au mieux. Œuvre d'un soldat illettré, qu'une grâce puissante avait transformé en ascète et en apôtre, ce livre procède surtout des expériences spirituelles très profondes, très variées, très lumineuses, qui avaient marqué la conversion d'Ignace. L'esprit de l'Evangile s'y trouve réduit en système, ramassé sous diverses formes en apologues pleins de sens. Le but de l'auteur est très exactement défini par ce titre : *Exercices spirituels, pour se vaincre soi-même et régler sa vie en sorte qu'on ne se détermine par aucune affection désordonnée.* Il s'agit de connaître et d'extirper, avec l'aide de Dieu, toutes les affections déréglées qui empêchent l'homme d'aller à lui. A cela tendent toutes les méditations dont Ignace trace le cadre, et les autres démarches qu'il suggère. Il ne s'occupe pas directement de guider l'âme dans les voies mystiques; mais, en fait, la purification active, dont il trace le programme, constitue, pour l'âme appelée de Dieu à une oraison passive, la préparation la plus efficace ; et les « règles du discernement des esprits », par lesquelles il complète son œuvre, sont d'une application universelle. Nul doute que les expériences spirituelles de saint Ignace n'aient été, pour une part, très élevées; mais, — abstraction faite de quelques notes personnelles échappées à la destruction, et qui, soulevant un coin du voile, font entrevoir un mysticisme en pleine floraison (Cf. *Constitutiones Societatis Jesu* latinae et hispanicae, append. XVIII, p. 349-363, Matriti, 1892 fol.), — il a emporté dans la tombe le secret de sa vie intérieure. Son livre a servi à des millions d'âmes, qui ont repris la trace du converti de Manrèse et dont beaucoup ont été amenées par lui jusqu'au seuil de la vie mystique. Ignace les y introduit en leur apprenant à cultiver en elles-mêmes la foi, l'espérance et la charité. Là dessus, il les abandonne à la conduite de l'Esprit saint, non sans les avoir munies de quelques principes lumineux qui leur permettront d'éventer les pièges de l'ennemi, jusque sur les hauts sommets de la vie contemplative. Le livre des *Exercices*, souvent loué par les Souverains Pontifes, a reçu de nos jours la consécration la plus précieuse par l'acte de Pie XI, proclamant saint Ignace céleste patron de toutes les retraites spirituelles.

Tout autre est l'œuvre de sainte Térèse. Plus particulièrement adaptée aux âmes déjà initiées à la vie d'oraison, elle en décrit les voies les plus hautes. Sainte Térèse, non seulement les a parcourues, mais a reçu, pour les dépeindre, un don insigne de clarté. Le livre de sa *Vie*, composé de 1562 à 1565, par l'ordre de ses directeurs spirituels, retrace les débuts de sa carrière; le livre des *Fondations*, de dix ans postérieur, et des relations adressées, en divers temps, à ses confesseurs, y apportent d'utiles compléments. Le *Chemin de la Perfection*, destiné à l'éducation spirituelle des Carmélites déchaussées, et le *Château intérieur*, écrit en 1577, présentent la même doctrine sous une forme plus synthétique. Sainte Térèse a peiné vingt ans dans les voies de l'oraison commune, avant de prendre un essor définitif, à l'appel de la grâce ; elle se fonde sur son expérience personnelle pour promettre à ses filles que, si elles persévèrent dans le travail de l'oraison malgré les dégoûts et les aridités, si de plus elles sont humbles et fidèles à se renoncer, elles seront invitées par Dieu à monter plus haut. L'oraison de quiétude, le sommeil des puissances, l'union divine sont les états proprement mystiques où le travail de l'âme cesse plus ou moins complètement devant l'emprise de l'Esprit divin. Parfois accompagnés de ces effets extraordinaires qu'on appelle extase, ravissement, vol de l'âme, ils l'emportent, de loin, sur l'oraison commune, par leur puissance sanctifiante. Mais en général, l'âme ne parvient au mariage spirituel, cime des états mystiques, qu'après avoir traversé des épreuves et des transports douloureux qui lui font endurer ici-bas un véritable purgatoire. Tels sont, à grands traits, les développements familiers à sainte Térèse. L'oraison qu'elle fait désirer, comme la voie rapide et sûre de la perfection et de la sainteté, est une oraison passive, que l'homme ne peut nullement atteindre par ses propres efforts, mais que Dieu seul donne, au temps et dans la mesure qui lui plaît.

Les maîtres de la vie spirituelle ont tracé, pour l'âme qui veut s'entretenir avec Dieu, des règles plus ou moins précises; telles, dans les *Exercices spirituels* de saint Ignace, les méthodes dites de *Méditation*; de *Contemplation*; d'*application des sens*; et encore les *trois manières de prier*. Le but propre de ces cadres, d'aspect quelque peu rigide, est de soutenir l'âme aux heures de sécheresse et de la maintenir dans une tendance active vers Dieu, même dans le cas où l'Esprit saint ne fait pas tous les frais de l'oraison. Ce n'est pas de l'emprisonner dans un réseau d'actes prévus. Saint Ignace est, sur ce point, on ne peut plus formel. IIe *Annotation* : « Ce n'est pas l'abondance de la science qui rassasie l'âme et la satisfait; mais c'est le sentiment et le goût intérieur des vérités qu'elle médite. » (Dès lors), IVe *Addition* : « Si j'éprouve (dans une seule considération) les sentiments que je voulais exciter en moi, je m'y arrêterai et je m'y reposerai, jusqu'à ce que mon âme soit pleinement satisfaite. » IIe manière de prier : « S'il arrive qu'une ou deux paroles fournissent, même pendant l'heure entière, une matière suffisante à la réflexion et que l'on trouve à les méditer du goût et de la consolation spirituelle, on ne

se mettra point en peine de passer outre. » Voir le R. P. R. de Maumigny, S. J., *Méthodes d'oraison des Exercices de saint Ignace*; Paris, Beauchesne, 1917.

L'observation précédente a son importance, la préoccupation dominante de certains spirituels paraissant être de mettre les âmes en garde contre toute méthode d'oraison, comme si une discipline élémentaire avait pour effet de tuer la liberté de la prière et de paralyser les initiatives divines de l'Esprit. Heureusement la réalité reprend ses droits: l'expérience montre, dans l'inertie et la divagation, des écueils plus communément redoutables que l'ordre, et fait apprécier le bienfait d'une éducation sommaire, sans préjudice des leçons profondes que l'Esprit saint donne à qui et quand il lui plaît. On réintègre donc, sous un nom quelconque, les méthodes d'oraison. Le danger est alors de s'arrêter à des expédients, qui peuvent être bons et pieux, mais qui, faute d'avoir la richesse et la souplesse des simples méthodes fondées sur la nature, servent moins et s'usent plus vite.

Marguerite Marie Alacoque, novice de la Visitation, ne sait pas faire oraison, et la maîtresse des novices lui dit : « Allez vous mettre devant Notre-Seigneur, comme une toile d'attente devant un peintre. » Elle obéit, et Notre-Seigneur accomplit, dans l'amante de son Sacré Cœur, les merveilles que l'on sait. La leçon est toujours actuelle; mais elle ne dispense pas de se préparer avant la prière, si l'on ne veut tenter Dieu (*Eccli.*, xviii, 23). Et puis, toutes les âmes ne sont pas Marguerite Marie.

Parmi les enseignements de sainte Térèse, il n'en est pas de plus appuyé que les avantages singuliers de l'oraison mentale pour toute sorte de personnes. *Vie écrite par elle-même*; traduction nouvelle par les Carmélites du premier monastère de Paris, c. viii, t. I, p. 120-121. Paris, 1907.

Quant à ceux qui n'ont pas encore abordé l'oraison, je leur demande, pour l'amour de Dieu, de ne pas se priver d'un si grand bien. Ici, rien à craindre et tout à espérer. En effet, quand bien même on ne ferait ni ces progrès ni ces efforts vers la perfection qui méritent les consolations et les délices accordées aux parfaits, on apprendra du moins à connaître le chemin du ciel; et si l'on persévère, j'attends tout de la miséricorde de Dieu. Personne, après l'avoir choisi pour ami, n'a été abandonné par lui. Selon moi, en effet, l'oraison mentale n'est autre chose qu'une amitié intime, un entretien fréquent, seul à seul, avec celui dont nous nous savons aimés. Mais je suppose que vous ne l'aimez pas encore, car seule la ressemblance d'inclination rend l'affection vraie, l'amitié durable, et Notre Seigneur, nous le savons, n'a aucun défaut, tandis que nous sommes par nature vicieux, sensuels, ingrats; or, vous vous jugez incapable de porter tant d'amour à celui qui a des inclinations si éloignées des vôtres. Eh bien ! que la perspective des précieux avantages dont son amitié sera pour vous la source, que la pensée du grand amour qu'ils vous porte, vous fassent surmonter la difficulté que vous éprouvez à rester longtemps en la compagnie de celui qui est si différent de vous.

Un autre enseignement capital, selon la réformatrice du Carmel, c'est que les âmes même les plus favorisées de Dieu peuvent, la grâce divine s'éclipsant pour un temps, avoir besoin de revenir aux éléments de la vie spirituelle et particulièrement à la méditation de la passion du Christ, source de toute vraie piété. Ibid., c. xiii, p. 172-174.

Nous nous mettons à méditer un point de la passion, par exemple Notre Seigneur à la colonne. L'esprit recherche la cause des cruelles douleurs, de l'extrême affliction que sa majesté endura dans un tel abandon; il se livre à bien d'autres réflexions qu'un entendement actif déduit facilement, surtout s'il est exercé par l'étude. C'est le mode d'oraison par lequel doivent commencer, poursuivre et finir toutes les âmes que Dieu n'a pas encore élevées aux états surnaturels ; ce chemin est excellent et très sûr. J'ai dit toutes les âmes. Il en est cependant un grand nombre qui trouvent plus de profit à méditer des sujets autres que la passion. De même qu'il y a bien des demeures dans le ciel, il y a, pour y arriver, bien des chemins. A certaines personnes il est avantageux de se considérer en enfer, à d'autres, que cette seule pensée afflige, il est meilleur de se voir dans le ciel. D'autres encore se trouvent bien de songer à la mort. Enfin il y en a dont le cœur est si tendre que la méditation continuelle de la passion leur serait pénible ; pour celles-là, il y a consolation et profit à contempler la puissance et la grandeur de Dieu dans les créatures, et cet amour pour l'homme qui brille dans tous ses ouvrages. C'est, du reste, une admirable manière de procéder, pourvu qu'on revienne souvent à la passion et à la vie de Jésus-Christ, sources permanentes de tout bien...

Sans doute, on ne doit jamais négliger la connaissance de soi-même, et il n'est pas d'âme, fût-elle un géant dans la vie spirituelle, qui n'ait souvent besoin de retourner à l'enfance et à la mamelle. Il ne faut jamais l'oublier... Non, il n'y a pas d'état d'oraison, pour élevé qu'il puisse être, où il ne soit nécessaire de revenir souvent aux premiers principes. Dans le chemin de l'oraison, le souvenir de ses péchés et la connaissance de soi-même sont le pain avec lequel il faut manger tous les aliments, si délicats , et sans ce pain, on ne serait point nourri. Mais encore faut-il le prendre avec mesure... Notre Seigneur sait bien mieux que nous la nourriture qui nous convient.

V. Questions actuelles. — Le renouveau d'études mystiques auquel nous assistons a produit une floraison littéraire abondante et des échanges de vues plus ou moins fructueux touchant les voies supérieures de la prière. Le répertoire descriptif du R. P. Aug. Poulain, S. J., sur les *Grâces d'oraison* (1re édition, 1901; 10e, 1923) avait éveillé ou satisfait beaucoup de curiosités. Le manuel du R. P. R. de Maumigny, S. J., sur la *Pratique de l'oraison mentale* (t. I, Oraison ordinaire; t. II, Oraison extraordinaire, 1re éd., 1905; 10e, 1916 et 1918) fut pour beaucoup d'âmes l'instrument d'un progrès dans la vie intérieure. D'un point de vue plus spéculatif, divers auteurs ont écrit sur la contemplation mystique. M. le chanoine Saudreau, *L'état mystique et les faits extraordinaires de la vie spirituelle*, 2e éd., Angers, 1921; *La vie d'union à Dieu d'après les grands maîtres*, 3e éd., Angers, 1921 ; le R. P. J. G. Arintero, O. P., *Cuestiones misticas*, Salamanca, 1920 ; le R. P. R. Garrigou-Lagrange, O. P., nombreux articles dans *La Vie spirituelle*, années 1920 et suivantes ; Mgr A. Farges, *Les phénomènes mystiques distingués de leurs contrefaçons humaines et diaboliques*, Paris, 1920; *Autour de notre livre « Les phénomènes mystiques »*; réponses aux controverses de la Presse, Paris, 1922. A côté de ces travaux de portée doctrinale, il faudrait citer tel ouvrage proprement historique, comme celui de M. l'abbé H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, Paris, 1918-1922, 6 vol.; ou psychologique, comme celui de M. M. de Montmorand, *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes*, Paris, 1920; ou immédiatement pratique, comme celui de Dom S. Louismet, O. S. B., *La Vie mystique*, Paris, 1922; de nombreux articles de revues, soit consignés dans deux revues spéciales écloses à la fin de 1919 : *La Vie spirituelle* et la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, soit ailleurs. Du R. P. L. de Grandmaison, S. J., *L'élan mystique*, *Etudes*, t. CXXXV, p. 309-335 (1913); R. P. J. Maréchal, S. J., *Sur quelques traits distinctifs de la mystique chrétienne*, *Revue de Philosophie*, t. II, p. 416-488 (1912); R. P. E. Hugueny, O. P., La doctrine mystique de Tauler, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, t. X, p. 194-221 (1921); M. A. Tanquerey, S. S., *L'oraison de*

simplicité dans ses rapports avec la contemplation, Vie spirituelle, 1921, p. 181-174; *Un plan de théologie ascétique et mystique. Rev. d'Asc. et de Myst.*, 1921, p. 23-35; R. P. M. de la Taille, S. J., *L'oraison contemplative*, dans *Recherches de Science religieuse*, t. X, p. 273-292 (1919), aussi en brochure chez Beauchesne.

Les pages consacrées dans ce Dictionnaire soit à l'Ascétisme, soit au Mysticisme, soit à tel phénomène extraordinaire tel que l'Extase, sont loin d'épuiser ou même de poser toutes les questions actuelles. Nous ne pouvons songer à remplir un si vaste programme, sur lequel le R. P. J. V. Bainvel, vient de fournir des indications très précieuses dans l'Introduction substantielle qu'il a donnée à la 10e édition (1923) du livre de P. Poulain sur les *Grâces d'oraison*. Néanmoins il ne semble pas hors de propos de marquer quelques directions dans cette mêlée un peu confuse, où l'on combat tantôt pour des doctrines et tantôt pour des mots. C'est ce qu'a déjà fait, avec beaucoup plus d'autorité, le R. P. J. de Guibert, S. J., dans plusieurs articles de la *Revue d'Ascétique et de Mystique*.

Un des points les plus vivement disputés concerne les relations entre l'ascétique et la mystique : notion précise de l'une et de l'autre, questions de frontières, nature et degrés de la contemplation mystique, son rôle dans le développement de la vie spirituelle.

On s'accorde universellement à reconnaître que l'oraison est d'autant plus élevée que Dieu y opère davantage à l'exclusion de l'homme. Sans doute, l'Esprit saint est le maître de toute oraison; mais il se communique diversement aux âmes, *dividens singulis prout vult*, I *Cor.*, x, 11. Dans les débuts de la vie spirituelle, l'effort de l'homme pour se convertir à Dieu est d'ordinaire plus apparent; l'ascétique, étudiant cet effort de l'homme mû par la grâce, verra dans la vie spirituelle surtout le travail humain. A un degré plus élevé, l'initiative de la grâce pourra se manifester par des effets transcendants, que l'homme subit, sans qu'il soit aucunement en son pouvoir de les provoquer. Cette passivité de l'âme sous l'action divine caractérise la contemplation mystique : « regard simple et amoureux à Dieu, où l'âme, suspendue par l'admiration et l'amour, le connaît expérimentalement, et, dans une paix profonde, goûte un commencement de la béatitude éternelle ». (Maumigny)

Il ne semble guère contesté non plus que, selon les vues de la Providence, les grâces mystiques doivent suppléer à la défaillance de l'âme et la porter à un degré supérieur de vie spirituelle; que par ce moyen Dieu opère quelquefois en un instant ce qui, à défaut d'un tel secours, exigerait de longs efforts. L'oraison dite « de quiétude » marque le seuil de ce monde nouveau; elle introduit à l'union mystique, dont sainte Térèse a décrit les ascensions, avec la lumière et le charme que l'on sait.

Où l'on cesse de s'entendre, c'est quand il s'agit de définir le lien qui, dans l'économie divine de la grâce, rattache la mystique à l'ascétique. Y a-t-il de l'une à l'autre continuité réelle et en quelque sorte unité, de manière que la vie de la grâce, cultivée par l'ascète, doive normalement, s'il est fidèle, s'épanouir en contemplation mystique? — Ou bien la différence spécifique entre grâces communes et grâces mystiques est-elle, en fait et en droit, si tranchée que, pour passer des unes aux autres, il faille un appel spécial, appel qui, en fait, n'est pas donné ni même destiné à tous?

En faveur de la première opinion se prononcent, avec une extrême énergie, des auteurs profondément divisés entre eux sur d'autres points : M. le Chanoine Saudreau; le P. Lamballe, Eudiste; les PP. Arintero et Garrigou-Lagrange, Dominicains. Elle n'est pas inédite. Parmi ceux qui l'ont soutenue anciennement, nous nommerons plusieurs Jésuites du xviie et du xviiie siècle; le P. L. Lallemant († 1635); le P. J. J. Surin († 1665); le P. Caussade († 1751).

La seconde opinion est notamment celle de Benoît XIV, dans son ouvrage classique *De Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione*, l. III, c. xxv. xxvi; ouvrage antérieur à son pontificat, mais nullement désavoué par le Souverain Pontife. Elle compte parmi ses représentants modernes les PP. Poulain et de Maumigny, Jésuites; Mgr Farges; le P. Marie-Joseph, Carme, qui la revendique au nom de la tradition de son ordre. *Etudes Carmélitaines*, janv. 1920; le P. Antoine Marie, autre Carme et Définiteur général de son Ordre, dans son *Etude sur le Château intérieur de sainte Térèse*, p. 10.59 80.84. 134. Paris, 1922.

Mais, avant toute discussion, il est bon de noter que, sur la divergence théorique, se greffe une différence de terminologie. Les auteurs du premier groupe, pour qui les grâces mystiques sont dans le prolongement normal des grâces communes, rattachent les unes et les autres à l'oraison *ordinaire*, réservant le nom d'oraison *extraordinaire* à des phénomènes qui n'interviennent qu'accidentellement dans le développement de la vie mystique : extases, visions, paroles intérieures, prophéties, ce que la terminologie de l'Ecole désigne comme *gratiae gratis datae*. Au contraire, les auteurs du second groupe, qui insistent davantage sur la privauté divine inhérente aux grâces mystiques, ne mettent pas de différence entre oraison *ordinaire* et oraison commune, et font commencer l'oraison *extraordinaire* avec les grâces mystiques.

Ces opinions ont, avant tout, l'autorité des auteurs qui les défendent. Quant à les rattacher à une tradition ferme, c'est là sûrement une entreprise délicate.

On aura facilement l'impression que les arguments, apportés quelquefois comme décisifs, ne prouvent pas ce qu'on leur demande. Par exemple, demander aux paroles adressées par Notre Seigneur à la Samaritaine : *Si scires donum Dei, et quis est qui dicit tibi : Da mihi bibere, tu forsitan petisses ab eo, et dedisset tibi aquam vivam* (*Ioan.*, iv, 10), la preuve d'un appel, au moins lointain, de tous à la contemplation mystique, c'est assurément doubler les paroles du Seigneur d'un commentaire qui ne s'impose pas. Car la grâce offerte par Notre Seigneur à cette femme est avant tout la grâce du salut, avec tout ce qu'elle comporte ici-bas d'efficacité réelle et là-haut d'éternelles délices; grâce, comme telle, offerte à tous. Mais il ne suit pas de là que les modalités présentes de cette grâce soient pareillement offertes à tous. La grâce du salut est un don ; son épanouissement mystique dans la gloire en est le juste corollaire, pareillement offert à tous. Quant à son épanouissement mystique ici-bas, c'est une tout autre question. Que l'on consulte la tradition exégétique sur cette eau qui jaillit pour la vie éternelle; il est bien douteux qu'on en tire une réponse ferme sur l'appel de tous aux grâces proprement mystiques.

On peut en dire autant de la tradition littéraire des mystiques. De sainte Térèse et de saint François de Sales à Benoît XIV et à saint Alphonse de Liguori, on a recueilli une ample moisson de textes qui ne permettent pas d'affirmer sans réserve que la privation de grâces mystiques soit une preuve certaine d'infidélité à Dieu, ni qu'on puisse tenir ces grâces pour le thermomètre normal de la perfection.

Qu'il suffise de citer sainte Térèse, *Château intérieur*, Ve demeure, ch. III, trad. des *Carmélites de Paris*, t. VI, p. 153 : « Pour l'union dont il est ici question (union de pure conformité à la volonté divine), est-il nécessaire qu'il y ait suspension des puissances? Non, le Seigneur a le pouvoir d'enrichir les âmes par diverses voies, et de les faire arriver à ces Demeures sans passer par le sentier de traverse que j'ai indiqué (les voies mystiques). Mais remarquez bien ceci, mes filles : il est nécessaire que le ver meure, et ici il vous en coûtera davantage. Par cette autre voie, la vie si nouvelle où l'on se trouve introduit aide beaucoup le ver à mourir. Ici, il faut que ce soit nous-mêmes qui, sans être affranchis de la vie ordinaire, lui donnions la mort. J'avoue que c'est beaucoup plus pénible, mais cette souffrance a son prix, et si l'on remporte la victoire, la récompeuse sera plus grande. Que l'on y puisse arriver, cela est indubitable, pourvu que l'uuion à la volonté de Dieu soit réelle. »

Ce qui ressort avec vraisemblance de la tradition, c'est que Dieu a coutume de départir, plus ou moins libéralement, des touches mystiques aux âmes qu'il veut spécialement s'unir. Aussi les auteurs spirituels les plus défiants à l'égard des visions et autres *gratiae gratis datae*, ne le sont-ils pas à l'égard de ces grâces toutes purifiantes et élevantes ; ils permettent de les désirer humblement et prescrivent de les recevoir avec reconnaissance. Mais une règle générale n'est pas nécessairement une règle sans exception, et c'est le cas de rappeler le mot de sainte Térèse : « Comme il y a beaucoup de demeures dans la maison du Père céleste, il y a aussi bien des voies pour y tendre. » Dieu dispenserait sans doute plus libéralement les grâces mystiques si plus d'âmes y correspondaient. Ce principe général est sûr : les applications restent discutables.

Mais c'est peut-être trop s'appesantir sur une question controversée. Il importe beaucoup plus de constater que nous retrouvons les auteurs spirituels unanimes à affirmer que, même pour l'âme introduite à la vie mystique, l'ascétique ne perd jamais ses droits ; tous font écho à la parole du Maître : « Si quelqu'un veut venir sur mes pas, qu'il se renonce, porte sa croix et me suive. » (*Mat.*, XVI, 24) C'est là, sans illusion possible et pour tous, la voie de la divine charité, de ces « meilleurs charismes » recommandés par l'Apôtre (I *Cor.*, XII, 31). Inutile d'accumuler les témoignages ; nous en choisirons deux :

De Imitatione Christi, l. II, c. XII, fin : *Omnibus ergo perlectis et scrutatis, sit ista conclusio finalis : quoniam per multas tribulationes oportet nos intrare in regnum Dei.*

Saint Ignace, *Exercices spirituels*, IIe semaine, fin : « Il faut que chacun sache qu'il avancera dans les choses spirituelles à proportion qu'il se dépouillera de son amour-propre, de sa volonté propre et de son propre intérêt. »

VI. Moralité de la Prière. Son efficacité. — Il suffit de croire à un Dieu bon, juste et puissant, pour n'avoir contre la prière aucune objection de principe. Un tel Dieu ne saurait se désintéresser des êtres raisonnables que nous sommes, et il est tout naturel — pour ne rien dire de plus — qu'il leur ait ménagé le moyen de lui faire parvenir, avec leurs hommages, l'expression de leurs besoins et de leurs désirs. Ces besoins et ces désirs, sans nul doute, il les connaît; le vœu de la nature ne peut l'offenser, pourvu qu'il soit respectueux de la loi divine et humble dans son expression. L'homme, qui a tout reçu de Dieu, ne doit ni oublier ses bienfaits ni lui reprocher de l'avoir fait besogneux et dépendant. Assez de raisons lui persuadent qu'il ne déroge point à sa propre dignité en se faisant mendiant devant Dieu, et qu'il ne l'outrage point en lui exposant le fond de son cœur. Le chrétien a de plus les invitations positives à la prière, maintes fois réitérées dans l'Evangile et soulignées par des assurances où Dieu a engagé sa parole.

Mais la réponse divine tarde souvent; parfois même elle semble faire complètement défaut, et l'homme, qui implore le ciel, est tenté de croire que le ciel est vide. De cette expérience incontestable et parfois angoissante, naissent toute sorte de doutes et d'objections contre la prière. Est-il bien sûr que Dieu l'entend? S'il l'entend, comment peut-il être infidèle à sa promesse? Serait-ce dureté? Serait-ce impuissance? Objections aussi vieilles que le christianisme. On a vu qu'Origène s'essayait à y répondre, et sa réponse n'est pas sans valeur. Nous devons à saint Augustin et à saint Thomas, entre autres, de nouvelles mises au point. Avant tout, il importe d'observer que, pour avoir un sens, la réponse doit être encadrée dans tout le dessein de la Providence (voir ce mot).

Il n'y a pas lieu de reprendre ici des développements amorcés à maintes pages de cet article; mais nous dégagerons l'idée centrale. Dieu conduit souverainement tous les événements de ce monde, sans être lié par aucune cause ni aveugle ni libre; mais le suave gouvernement de sa Providence met en œuvre ces diverses causes selon leur nature propre, sans multiplier les coups d'Etat. Des coups d'Etat, il y en a, quand Dieu, pour des raisons dont il est juge, veut affirmer son souverain domaine par le Miracle (voir ce mot). Ce cas excepté, Dieu met en œuvre, dans le gouvernement de ce monde, les ressources propres de la créature, et la prière est l'une de ces ressources. Elle est même, dans l'ordre du salut, le grand ressort humain du gouvernement providentiel, et l'intelligence de ce fait renferme la solution de tous les doutes soulevés contre la prière.

Ce que Dieu veut, d'une volonté non pas toujours absolue mais toujours réelle encore que conditionnée, c'est attirer la créature raisonnable à sa fin dernière. Le moyen de tendre efficacement à la fin dernière, ce sera, pour la créature raisonnable, de se faire docile sous la main de Dieu par la remise de toutes ses énergies; et cette remise n'est possible normalement qu'à l'homme qui prie. La prière que Dieu a promis d'exaucer est justement celle-là, qui tend droit à lui selon la ligne du salut. Elle obtient toujours la grâce, qui sera efficace pourvu que la libre coopération de l'homme ne vienne pas à se dérober. La prière qui poursuit d'autres fins, qui s'égare vers des fins prochaines, vers des biens terrestres, n'est pas la prière que Dieu a promis d'exaucer. Ce n'est pas qu'une telle prière ne puisse être agréable à Dieu et qu'il ne l'exauce souvent. Mais il l'exauce dans la mesure convenable aux fins supérieures de la Providence. Il n'a point de compte à nous rendre; et parfois les fins supérieures de sa Providence s'accommoderont mieux d'un délai ou d'un refus. En présence d'une requête indiscrète, ou simplement trop humaine, Dieu sera comme n'entendant point. Il montrera plus de miséricorde en refusant à l'homme les biens dont celui-ci pourrait mésuser. En ce cas, il agira comme un père qui refuserait à son enfant une arme à feu ou tout autre objet d'un désir peu convenable à son âge. Dieu pourra encore montrer plus de miséricorde en différant la réponse et obligeant la prière à se prolonger, en vue du profit immédiat de celui qui prie. Ainsi provoquera-t-il un approfondissement dans la connaissance expérimentale de sa dépen-

dance et de sa misère : c'est là une leçon dont l'homme a toujours besoin. L'épreuve ne dût-elle produire d'autre fruit que cette persévérance dans la prière, ce serait déjà un gain positif, gain peut-être beaucoup plus appréciable que la réalisation du désir qu'elle exprime. Le grand bien, pour l'homme, consiste à se détacher de la terre et à regarder le Ciel. Rien que ce regard, tourné vers le Ciel, porte en lui-même sa récompense, et l'homme doit se tenir pour grandement favorisé de Dieu, qui reçoit la grâce d'y persévérer. Car c'est une grâce; et celui-là n'est point un déshérité d'en haut, qui persévère toute sa vie dans la prière. C'est un héros de la persévérance chrétienne; un de ces héros à qui est promis le salut (*Mat.*, x, 22). En regard des déceptions et des murmures qui reprochent à la prière de ne pas tenir ses promesses, il convient de remettre l'exemple des vies héroïques qui, pour n'avoir jamais demandé à la prière rien que d'excellent, ne l'ont jamais trouvée en défaut, mais n'ont cessé d'y recourir comme à la source vive de cette eau qui jaillit pour la vie éternelle (*Io.*, iv, 14).

VII. Histoire et Psychologie. — On doit à M. J. Segond une thèse universitaire sur *La Prière.* Essai de psychologie religieuse. Paris, Alcan, 1911. Mosaïque de citations et de réflexions, assemblées par un lien trop souvent artificiel.

Très différent est le livre de M. Friedrich Heiler, publié en Allemagne et parvenu en deux ans à sa troisième édition. Œuvre d'histoire et de psychologie. *Das Gebet.* Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. Von Friedrich Heiler. 3 Auflage München, Reinhardt, 1921, gr. in-8, xx-576 pages.

Comme tout autre fait religieux, la prière peut être étudiée par les procédés familiers à la science des religions. Ecrire l'histoire de la prière, sera retracer l'effort de l'homme pour entrer en relations avec Dieu; — c'est-à-dire, en somme, la vie supérieure de l'humanité.

Telle est précisément l'ambition de M. Friedrich Heiler. Il est, paraît-il, catholique, ou, plus exactement, il l'était quand parut ce livre. Nous ne l'aurions pas deviné, tant il fait soigneuse abstraction de sa croyance. Personnellement instruit de ce qui touche au catholicisme, il met d'ailleurs sa coquetterie à dominer, avec une sereine impartialité, toutes les différences confessionnelles, à tenir la balance égale entre saint Augustin et Luther, entre Calvin et saint Ignace de Loyola, à citer Auguste Sabatier et l'archevêque d'Upsal, Nathan Soederblom, à côté de sainte Mechthilde et de sainte Térèse. Ajoutons qu'il parle, çà et là, en franc luthérien. Il a dû prévoir que les protestants lui donneraient plus d'éloges que les catholiques; et sans doute est-ce là ce qu'il a voulu. Les premiers pourront exalter sa largeur d'esprit; les seconds se sentiront çà et là blessés dans leur foi. Surtout ils ne sauraient pardonner l'inconvenance de certains rapprochements. La place de Jésus, le Maître divin de la prière, n'est pas dans un même groupe avec Luther et Mahomet.

Ces réserves faites — et elles s'imposent, — on peut trouver dans le livre à s'instruire, et même à louer. Il contient une somme énorme de faits précis, maîtrisés par une pensée vigoureuse. Nous indiquerons rapidement la suite des idées.

L'estime commune des hommes voit dans la prière le fait central de toute religion. Or — l'observation peut surprendre, — l'étude de ce fait central ne semble pas avoir été poussée très loin. Ce n'est pas que les documents fassent défaut : effusions des âmes pieuses, liturgies de toutes provenances, confidences et témoignages des ascètes, des missionnaires, des ethnographes, sur le fond, sur la forme, sur les attitudes et les gestes de la prière, encombrent nos bibliothèques. Mais la prière a sa pudeur, et il n'est pas donné au premier venu de saisir et de rendre ce qu'il y a de plus intime dans les paroles dites par l'homme à Dieu. Cela peut expliquer une certaine pauvreté relative de la littérature théorique consacrée à la prière.

L'auteur entreprend de combler cette lacune, dans un esprit étranger à toute croyance positive. Il interrogera d'une part la psychologie des peuples, surtout des peuples enfants, espérant retrouver sur les lèvres des primitifs l'accent naïf de la première prière qui jaillit spontanément du cœur de l'homme; d'autre part, les personnalités transcendantes, surtout dans l'ordre religieux, comme des interprètes éminents de l'âme universelle. Réservant à une étude ultérieure la métaphysique de la prière, il se borne présentement à une tâche descriptive.

Les primitifs — par là il entend d'abord les peuples sans traditions écrites, — le retiennent longtemps. La prière du primitif reflète immédiatement ses impressions personnelles: expression spontanée d'un besoin, ou reconnaissance pour un besoin satisfait, elle manifeste l'ardent désir de vivre qui est au fond de la nature. Le présent seul et les biens tangibles existent pour le primitif; mais il sent trop les limites de sa nature et son essentielle dépendance, pour ne pas implorer un appui au dehors. Le cri profond de sa détresse manifeste l'intensité de sa vie affective, son élan vers le bonheur, son réalisme naïf. Etranger à toute métaphysique, il prie, sans raffiner sur l'objet de sa croyance; l'Etre supérieur à qui va sa prière, qu'il cherche à gagner par des offrandes, vers lequel il crie dans l'angoisse, est facilement pour lui un Maître ou un Père. Les travaux récents de l'anthropologie, depuis Andrew Lang jusqu'au R. P. W. Schmidt, tendent à révéler de plus en plus le monothéisme instinctif qui constitue le fonds primitif des religions, et illustrent la valeur largement humaine des formules consacrées par la prière juive et par la prière chrétienne.

Mais la prière primitive évolue au cours des âges, et l'on nous invite à en suivre les métamorphoses.

Tout d'abord, elle se fixe et en quelque sorte se pétrifie en des formules impersonnelles, consacrées par la tradition, parfois consignées dans un rituel minutieux, confiées à la garde des prêtres. Formules primitivement très simples. L'antique religion de Rome et celle de l'Egypte offrent des exemples remarquables de cette transformation. Au libre cri sorti du cœur, a succédé le respect superstitieux de la lettre, le règne du protocole. L'attention des prêtres est concentrée sur l'observation exacte du rite, les fidèles y demeurent plus ou moins étrangers. Toute une jurisprudence du culte s'élabore; et quand le rite est régulièrement accompli, on attend de la divinité qu'elle s'exécute. La supplication primitive a dégénéré en instrument de contrainte; on est en pleine magie. D'ailleurs, la prière spontanée peut toujours s'évader de ce formalisme, et jaillir sous l'empire d'une nécessité pressante ou d'un sentiment profond.

Un jour vient où la civilisation met son empreinte sur le culte et assouplit la raideur hiératique des anciennes formules. La prière se répand en hymnes : hymnes rituelles, sorties du sanctuaire ; hymnes littéraires, dues à de libres poètes. Non seulement la Grèce et Rome, mais tous les pays à grandes religions sacerdotales : Egypte, Mésopotamie, Inde, Amérique centrale, virent une poésie littéraire naître des chants rituels. L'auteur s'arrête avec com-

plaisance à la religion grecque, fruit spontané du culte de la famille et de la cité. Dès l'époque homérique, la jeune Ionie manifeste, à travers son rêve héroïque, les aspirations de la race vers un idéal fait d'ordre et de beauté. Au cinquième siècle, avec Pindare, avec les grands tragiques et Socrate, l'idée morale s'approfondit et s'affirme; toute la vie publique est pénétrée de prière. Mais, à la différence du Romain, le Grec ne s'enchaîne pas au rituel. Il prie, selon le mot de Marc Aurèle, simplement et librement.

Cependant la naïve confiance de la prière primitive provoque les négations de la philosophie. Après Pythagore et Platon, les stoïciens ont discuté la prière. Au deuxième siècle de l'ère chrétienne, le philosophe néoplatonicien Maxime de Tyr a écrit un petit traité sous ce titre : *Faut-il prier ?* D'accord avec les stoïciens, il laisse tout juste à l'homme le droit de demander au ciel la vertu; encore cette demande est-elle vaine ; car, selon le même philosophe, il dépend simplement de l'homme de pratiquer la vertu. La prière philosophique se résume en trois points : 1° demande du bien moral; 2° résignation au destin ; 3° invocation de la majesté divine. On a parfois rapproché ce programme du programme des mystiques chrétiens, qui s'abandonnent à la Providence, par exemple, du programme qui inspire à saint Ignace de Loyola la prière : *Suscipe, Domine.* En réalité, une rencontre verbale partielle couvre ici une totale diversité de dispositions intérieures. Malgré le fracas de paroles, la prière stoïcienne est froide et impersonnelle. La résignation stoïcienne est l'acte d'une volonté forte, qui consent à plier sous une nécessité inéluctable. L'abandon du mystique chrétien procède du don total et amoureux de soi-même au Dieu personnel. Il y a donc entre deux un abîme. En fait, toute prière naïve suppose la croyance à l'existence d'un Dieu personnel; à sa réelle présence; au commerce de l'homme avec Dieu. Une philosophie qui rejette ces postulats devrait logiquement s'interdire toute prière. En fait, la conséquence est rarement tirée, sinon par le matérialisme et le naturalisme irréductible : la masse des philosophes respecte quand même l'instinct profond de la nature. Le dieu immanent du panthéisme devrait décourager tout commerce filial; en fait, quelques-uns le prient. Auguste Comte lui-même ne recommande-t-il pas la prière quotidienne ! Cependant rien ne montre mieux l'inanité d'une religion purement naturelle, que son impuissance à justifier et à conserver la prière. La prière philosophique, sans valeur de vie pour les masses et pratiquement dissolvante, marque une simple étape sur la voie de l'irréligion.

Parvenu à ce point de son travail, l'auteur se lance en des développements très vastes — très mêlés aussi — sur la prière dans la piété individuelle des grands génies religieux. Il les ramène à deux types : le type mystique, caractérisé par l'oubli de soi-même en Dieu, attitude résignée, passive, plutôt féminine ; le type prophétique, caractérisé par une attitude plutôt virile, active, conquérante : la lutte pour établir hors de soi le règne de Dieu. Il ne se dissimule pas que, dans la réalité, les deux types ne sont pas tranchés si nettement. Nous ajouterons que la distinction nous paraît largement artificielle, et les conclusions utiles hors de proportion avec l'effort dépensé.

Plus discutable encore, et plus étranger à un réel approfondissement du sujet, nous paraît le chapitre suivant, sur la prière des grands hommes — poètes et artistes surtout, — qui ne sont pas des génies de l'ordre religieux. Que le poète ou l'artiste tourne vers la prière ses intuitions personnelles et sa puissance d'expression, il en résultera une production remarquable dans l'ordre intellectuel ou esthétique, non un progrès dans la ligne propre de la prière. Le poète ou l'artiste, comme tel, ne prie pas nécessairement. Autre chose est le vêtement de la prière, autre la prière même.

Nous goûtons mieux le chapitre consacré à la prière liturgique. Expression d'un sentiment collectif, la prière liturgique du peuple chrétien est un acte vital, nécessaire au corps mystique du Christ. Extrêmement libre à l'origine, la prière liturgique, dans le christianisme comme dans toute autre religion, s'est, avec le temps, disciplinée, fixée, stéréotypée. Le retour fréquent des mêmes motifs de prière devait préparer l'avènement du rituel ; par contrecoup, il favorise la routine. La verdeur du sentiment religieux s'est affaiblie; du moins est-ce bien positif que l'acquisition d'une formule durable, véhicule de la tradition. La liturgie chrétienne invoque Dieu, présent au milieu du peuple ; elle lui porte l'hommage spirituel de la communauté.

Au reste, la prière liturgique ne supprime pas, mais plutôt encadre, la prière individuelle, trait commun de toutes les religions appuyées sur un Livre et régies par une Loi. L'histoire montre quatre fois réalisé ce type de religion, dans le mazdéisme parsiste, dans le judaïsme postexilien, dans le christianisme catholique, dans l'Islam. Toutes ces religions demandent à leurs adeptes la prière individuelle, à la fois objet de précepte et matière de mérite. D'ailleurs elles diffèrent absolument. Seul, le christianisme catholique a gardé une piété mystique d'une profondeur incomparable; les cadres, même rétrécis, de l'Eglise ont retenu la vie primitive sans l'étouffer.

De là ressort l'essence propre de la prière : entretien avec Dieu présent. On voit que la croyance à la personnalité de Dieu est la condition *sine qua non* de toute vraie prière ; une autre condition est la croyance à la présence immédiate de Dieu. Dès lors apparaît la frontière entre la prière proprement dite et d'autres phénomènes voisins, avec lesquels on l'a souvent confondue : l'adoration panthéistique, vague communion à la nature universelle, et le simple recueillement, présupposé de la prière ou de l'adoration, ne sont pas la prière même.

Toute prière suppose le commerce vital d'un esprit fini avec l'Esprit infini. Cette vérité, qui fut une pierre d'achoppement pour le rationalisme grec, en est une encore pour le rationalisme moderne, issu de Kant. Le déisme philosophique ne daigne pas converser avec Dieu. Mais l'homme religieux sait trouver Dieu dans son cœur. La rencontre affectueuse de Dieu avec l'homme est un miracle de tous les jours, et c'est le fond de la religion.

Pour présenter une analyse quelconque de ce livre extrêmement riche et touffu, nous avons dû élaguer beaucoup. M. F. Heiler a fait preuve d'une vaste érudition dans les domaines les plus divers. Christianisme et judaïsme, Egypte et Mésopotamie, Inde védique, Extrême-Orient, Amérique, il a tout exploré. Il a compulsé les annales du taoïsme et du bouddhisme, il cite les Incas et les Aztèques, les Bantus et les Polynésiens. Parmi les ouvrages de quelque valeur sur les diverses parties du sujet, bien peu lui ont échappé. On ne peut guère souhaiter information plus complète. Mais nous avons déjà signalé certaines indécences. Il reste à dire pourquoi la méthode nous paraît quelque peu décevante. C'est qu'elle associe trop de contraires.

Une synthèse correcte ne doit grouper que des grandeurs réellement comparables. Beaucoup des grandeurs groupées dans ce volume ne le sont pas.

Avant tout, il faudrait s'entendre sur la définition de la piété. Car la piété n'est pas une chose malléable, que l'homme plie et tord à son gré. C'est une attitude d'âme, bien définie par sa direction vers Dieu.

Interroger la conscience naïve de l'humanité sur ses tendances profondes, est fort bien. Il y a dix-sept siècles, Tertullien s'adressait ainsi à l'âme populaire de son temps et l'invitait à déposer en faveur du vrai Dieu. Nous possédons la réponse; Tertullien a créé pour elle un nom, demeuré célèbre : c'est le « témoignage de l'âme naturellement chrétienne ». M. Heiler ne procède pas autrement, dans une partie de son livre ; il réédite la réponse, avec un luxe d'information jusqu'à nous inconnu. Interroger les grands génies religieux est encore très bien. A condition de s'entendre sur la désignation des grands génies religieux. Faute de cette précaution, d'aventure on confondrait, avec les génies qui tendent vers Dieu, ceux qui effectivement lui tournent le dos.

M. Heiler paraît avoir eu çà et là l'intuition de cette vérité. Il écrit, par exemple p. 244 : « L'antipode de la mystique térésienne, c'est la robuste et joviale piété de Luther; elle marque la coupure la plus profonde dans l'histoire de la prière chrétienne. » Sans doute. Mais écoutons la suite : « Après Jérémie, Jésus et Paul, le Réformateur allemand est bien le plus puissant des grands génies de la prière. » Et voici à quel titre. Rompant avec la mystique néo-platonicienne du Moyen Age et s'orientant exclusivement vers la Bible, Luther accomplit une révolution créatrice, d'après le type du prophétisme chrétien originel. Sa prière n'est pas contemplation éperdue de l'Etre divin, mais expression affectueuse d'un profond besoin de cœur et d'âme, qui se résout en confiance, en abandon et en joie. Il reprend le mot d'ordre du christianisme primitif : « Le règne de Dieu est proche ! » sur le mode puissant des temps évangéliques. Il réédite les paraboles de Jésus avec un accent inimitable de foi naïve et réaliste en la vertu de la prière constante pour contraindre Dieu. Par delà Augustin et Bernard, il rejoint les prophètes bibliques : sa prière est l'écho de la prière qui tombait des lèvres de Jérémie et des Psalmistes, de Jésus et de Paul ; son idéal est pris de l'Ancien Testament. Cet idéal agit non seulement sur les pères de la Réforme, sur Mélanchthon, Zwingle et Calvin, mais, par delà ces ancêtres, sur toute la littérature d'édification des premiers temps de la Réforme. Seulement Calvin y met moins de simplicité enfantine et de cordialité, plus de sérieux et d'austérité...

Assurément, nous voici bien loin de sainte Térèse. Il faut choisir. Si l'esprit de sainte Térèse et sa prière mènent à Dieu, l'esprit de Luther en éloigne. Si le véritable esprit des prophètes continue de vivre dans l'Eglise catholique, Luther n'en a que le masque. Peu importe que, entre les pères de la Réforme, Luther fasse figure de prophète plutôt que de mystique : du point de vue d'un christianisme réel, il n'est assurément ni l'un ni l'autre, et de superficielles analogies littéraires ne sauraient permettre de réduire à une même catégorie des phénomènes aussi disparates. Retenons que la jovialité de Luther est aux antipodes de la mystique térésienne. Et concluons que la piété de Luther est d'autre essence que celle de sainte Térèse.

Est-ce à dire qu'il existe des contrefaçons de la prière? Sans nul doute. L'homme peut s'y tromper, mais non pas Dieu. L'Evangile nous montre (*Luc*, XVIII, 10) deux hommes montant au temple pour prier. Le publicain touche le cœur de Dieu et est justifié par sa prière ; la prière du pharisien est rejetée comme un vain simulacre. Une autre fois, devant le spectacle de l'hypocrisie pharisienne, le Seigneur reprend l'oracle d'Isaïe : « Ce peuple m'honore des lèvres, mais son cœur est loin de moi. » (*Matt.*, XV, 8) Ces leçons évangéliques suggèrent que les variétés de la prière ne se laissent pas classer simplement comme les plantes d'un herbier ; les descriptions formelles demandent à être complétées par des jugements de valeur. On en trouve quelques-uns dans le livre que nous venons de parcourir ; ainsi, l'auteur dénonce l'illusion de la prière philosophique et l'impossibilité d'une prière panthéiste. Mais le triage n'est pas poussé assez loin. A l'or pur de la prière, reste mêlé beaucoup de clinquant.

J'entends bien que l'auteur déclare réserver pour un ouvrage ultérieur la métaphysique de la prière. Malheureusement, il sera trop tard pour déduire de justes conclusions métaphysiques si, en préjugeant des questions d'espèces, il engage dès maintenant la suite du développement.

D'où la nécessité de ne pas laisser prescrire, par un dangereux abus de mots, la vraie notion des choses. Il y a des prières qui montent du fond primitif de l'humanité : cela est très bien dit. Il y a d'autres prières dont le moteur n'est pas en l'homme ; elles viennent de Dieu, et tendent aux biens du salut. Enfin, il peut y avoir de pseudo-prières, qui reproduisent le mécanisme de la prière et en usurpent le nom. Le discernement appartient à Dieu, qui seul voit le fond des cœurs. Mais écarter le principe de ce discernement, c'est tout confondre *a priori* et crever les yeux à la science des religions. Une introspection impassible, qui s'interdirait de juger, ne serait ni morale ni humaine.

L'histoire des religions n'est pas nécessairement une Babel. Mais, sous peine de le devenir, elle ne doit pas abdiquer le droit de recourir à certains principes absolus, y compris ceux du dogme catholique.

Ajoutons qu'une étude réellement objective de la prière ne saurait être réalisée par les seules ressources de l'observation psychologique. Naguère, tel auteur s'avisait d'entreprendre, par les mêmes procédés, une étude sur la grâce. On imaginerait difficilement plus lourde erreur ; car la grâce ne tombe pas sous l'observation psychologique, j'entends la grâce proprement dite, la grâce sanctifiante. Tout ce que l'observation psychologique peut atteindre, ce sont quelques symptômes extérieurs, accidentellement révélateurs de la grâce. Moins profonde assurément serait l'erreur de qui poursuivrait, par l'observation psychologique, l'étude de la prière chrétienne; car la prière est chose observable. Néanmoins, sous peine de laisser échapper le meilleur de la prière même, on doit s'attacher d'abord à la description qu'en donnent nos Livres saints. Les paroles formées par l'Esprit saint dans le cœur des fidèles, ces gémissements inénarrables par lesquels il prie en eux, selon saint Paul (*Rom.*, VIII, 26), voilà le fonds le plus authentique de la prière chrétienne. L'histoire qui veut faire œuvre objective, doit s'y appuyer. Hors de là, il n'y a matière qu'à descriptions de surface, et ce qu'on ferait entrer ainsi dans les cadres de l'histoire comparée des religions, ne serait que l'ombre de la prière chrétienne.

A plus forte raison n'atteindra-t-on jamais par une telle voie les formes supérieures de la prière, ces opérations proprement divines où la nature humaine n'agit point, mais subit, et qui constituent l'expérience propre des mystiques chrétiens. Certaines analogies de contours avec des phénomènes d'ordre naturel ne doivent pas faire illusion sur la transcendance des effets de l'Esprit divin. Les rap-

prochements que l'on esquisserait n'iront pas au fond des choses : l'extase du saint ne se laisse pas classer avec le sommeil du bonze bouddhique ni avec l'ivresse du sûfî musulman.

M. Heiler connaît, et parfois marque d'un trait fort, la jalousie nécessaire du point de vue chrétien. Rencontrant la prière de l'Homme-Dieu, il en parle avec émotion :

« Mon Père, non pas ma volonté, mais la vôtre ! »Cette prière du Christ sur le mont des Oliviers est le plus haut sommet dans l'histoire de la prière, la parole la plus profondément religieuse qui fut jamais dite... A cette courte exclamation et à d'autres semblables, conservées fidèlement par ses disciples ; à ses brèves recommandations de prière intérieure et confiante ; à sa prière modèle, le *Pater*, la vie de prière des grandes personnalités chrétiennes s'est toujours ranimée : Apôtres et Pères, Moines et Mystiques, Réformateurs et Théologiens. La prière de Jésus à Gethsémani a été redite par des millions d'enfants des hommes ; son *Pater* a élevé d'innombrables âmes sur les hauteurs de sa propre vie de prière ; ses paraboles touchant la prière persévérante, qui emporte le ciel, ont excité une confiance inflexible dans le cœur des grands chrétiens. L'assertion du quatrième évangile : « Nous avons tout reçu de sa plénitude, et grâce pour grâce » (*Ioan.*, I, 16) ne se vérifie nulle part mieux que dans la prière des fidèles. Le rayonnement infini de la vie de prière de Jésus prouve, mieux que tout, la puissance créatrice unique de sa personnalité. Une telle prière ne pouvait jaillir que des profondeurs de l'Homme-Dieu.

On ne saurait mieux dire. Malheureusement ces paroles ne commandent pas tout le développement. Il suffirait de leur restituer leur pleine valeur, pour y trouver le principe d'un groupement meilleur et des éliminations nécessaires.

VIII. **Une enquête moderne sur la prière.** — Au mois de mai 1916, l'Université Saint-Andrews (Ecosse) mettait au concours le sujet suivant :

« La prière. Sens, réalité, puissance de la prière. Sa place et sa valeur au regard de l'individu, de l'Eglise, de l'Etat, des affaires courantes de la vie, de la guérison de la maladie et de la souffrance, des temps de détresse et de danger national ; dans ses relations avec l'idéal national et le progrès du monde. »

L'appel ne retentit pas en vain, car le nombre des mémoires présentés s'éleva à 1667, écrits en dix-neuf langues différentes.

Pour dépouiller une si vaste littérature, on dut faire appel à plusieurs équipes de lecteurs. Des filtrages successifs réduisirent progressivement le nombre des candidats en présence, et après de multiples expertises, le prix fut décerdé au Rev. Samuel Mc Comb, D. D., chanoine de la cathédrale (anglicane) de Baltimore, Maryland (Etats-Unis).

Un volume, sorti des presses de Macmillan, réunit le texte du mémoire couronné et celui de dix-huit autres mémoires, dont plusieurs furent l'objet de distinctions spéciales. Un large éclectisme a présidé au choix. Le tout est encadré entre une introduction, due au Right Rev. W. P. Paterson, professeur de théologie à l'Université d'Edimbourg, et un épilogue, dû à M. David Russell, de Saint-Andrews. Malgré des redites inévitables, le recueil est hautement représentatif et riche de points de vue originaux. (*The Power of Prayer.* Being a selection of Walker Trust Essays, with a study of the Essays as a religious and theological document. Edited by the Right Rev. W. P. Paterson, D. D., Professor of Divinity in the University of Edinburgh, and David Russell, of the Walker Trust. Macmillan, London, 1920, in-8, xvi-643 pages.)

Presque tous (exactement 1604 sur 1667) écrits en anglais, ces mémoires reflètent en général des éditions plus ou moins revues du christianisme anglican. Une proportion notable (environ 50) appartient à ces mouvements nouveaux communément désignés par les noms de *Christian Science* et de *New Thought*. Il s'en trouve quatorze de non chrétiens, dont douze pour les religions de l'Inde. Les éditeurs du volume ont voulu faire place aux courants d'idées les plus extrêmes. Dans l'ensemble, le recueil est, au sens large, anglican ; qu'il nous suffise de le considérer comme tel.

Huit tableaux synoptiques, dressés avec une admirable conscience par le Right Rev. Paterson, indiquent la répartition des 1667 mémoires selon les pays d'origine ; selon le sexe et la vocation des auteurs ; selon leur confession religieuse ; selon leur type de pensée ; selon les relations mutuelles de ces divers éléments. Nous renverrons à cette statistique le lecteur curieux. Notons seulement ce qui surprendra peut-être : le nombre des concurrents féminins dépasse notablement celui des concurrents masculins (870 contre 780). Plusieurs de ces concurrents féminins ont fait preuve d'un très réel mérite. Mais, somme toute, le féminisme n'enregistre pas une victoire : les dix-neuf mémoires publiés appartiennent au sexe fort.

On nous dit que le concours porte, dans son ensemble, un cachet très moderne. La donnée chrétienne y apparaît triturée par une pensée active et par l'expérience de la vie ; beaucoup plus rarement commentée, soit par les anciens maîtres catholiques, soit par les ancêtres de le Réforme. Les auteurs sont principalement nourris de littérature courante.

La leçon que tous répètent avec un ensemble émouvant, c'est leur confiance personnelle dans la prière ; confiance qui s'exprime parfois éloquemment.

Presque tous témoignent de leur foi en un Dieu personnel, infini en pouvoir, en sagesse, en bonté, Père du Christ. Quelques esprits philosophiques s'arrêtent à défendre, contre les objections panthéistes, la personnalité de Dieu. Un petit nombre, au contraire, abandonne ce dogme ; mais leur panthéisme n'exclut pas toute religiosité ; il se teinte même parfois d'une dévotion intense. D'autres insistent sur l'immanence divine et développent un thème évolutionniste. Quelques-uns, prosternés devant le Dieu personnel, se feraient scrupule de l'invoquer : n'est-il pas au-dessus de notre prière ? et l'appellation de « Père Céleste » est-elle autre chose qu'un puéril anthropomorphisme ? Mais le grand nombre — et surtout les penseurs — n'éprouve aucune difficulté à accorder l'idée de l'Etre infini avec les attributs du Père céleste, Providence attentive aux moindres détails de la Création.

Sur l'objet de la prière, nos auteurs manifestent certaines hésitations. Quelques-uns voudraient s'en tenir à l'adoration — prière désintéressée, — comme seule digne de la majesté divine. D'autres s'étonnent que l'homme prétende intervenir par la prière en faveur de ses semblables. Mais ceux-là font exception. La plupart voient au contraire dans l'intercession pour autrui une forme excellente de prière. Des théosophes vont plus loin et affirment la vertu directement efficace de la prière, sans spéciale intervention de Dieu. Beaucoup se montrent favorables à la prière pour les morts : manifestement, le dogme catholique du purgatoire gagne du terrain dans les milieux anglicans.

La prière intéressée, la prière qui demande, demeure suspecte à des esprits d'ailleurs pénétrants. Surtout ils distinguent entre les biens spirituels et les temporels. S'ils approuvent — et comment ne l'approuveraient-ils pas ? — la prière qui demande un bien spirituel, par exemple une grâce de conver-

sion, ils sont portés à flétrir la prière qui demande un bien temporel; soit comme une superstition grossière, héritée de religions inférieures, soit comme une pure chimère, tenue en échec *a priori* par la fixité des lois de la nature. Cependant le grand nombre ne fait pas difficulté de reconnaître que Dieu est roi partout dans sa création, et fait partout ce qu'il veut. Et ici, des influences très diverses se coalisent pour battre en brèche l'objection soulevée contre la prière. D'une part, l'influence de l'ambiance catholique romaine, appuyée par les récits de Lourdes et autres semblables, pénètre des milieux rebelles et incline les esprits à croire que les lois même de la nature cèdent à la toute-puissance divine; d'autre part, les adeptes de la *Christian Science* propagent l'idée d'une sorte de vertu magique et infaillible, inhérente à la foi éclairée.

Le témoignage de l'expérience vient s'ajouter aux enseignements de l'Ecriture pour fonder la confiance dans la prière. Mais la fixité des lois de la nature embarrasse beaucoup d'esprits. S'agit-il du monde spirituel? On conçoit sans trop de peine que Dieu y intervienne, comme en son domaine propre; d'autant que, le libre arbitre étant un attribut de l'homme, on ne peut logiquement le refuser à Dieu. Mais le monde matériel est régi par un déterminisme inéluctable. Comment donc l'action divine pourra-t-elle s'y insérer? Plusieurs solutions se font jour. Les uns mettent positivement en doute la fixité de ce qu'on appelle communément « les lois de la nature »; ils estiment que ces formules, où l'on a cru étreindre la réalité, produits de généralisations hâtives, ne représentent que des approximations provisoires, et appellent un travail de revision et de correction. D'autres admettent franchement la fixité des lois de la nature, mais pensent qu'on a tort de s'en mettre en peine : ils trouvent dans le recours à la prescience divine, un moyen de tout accorder, Dieu ayant, de toute éternité, prévu nos prières et réglé en conséquence le jeu, manifeste ou caché, des forces cosmiques. D'autres encore, admettant la fixité des lois de la nature, réclament une place pour cette force d'un genre spécial, qu'est la prière : il appartiendrait à la prière de déclencher certaines actions non comprises dans le déterminisme cosmique. Dans ce mélange de mysticisme et de matérialisme, on reconnait l'influence de la *Christian Science*.

Le problème le plus délicat, que soulève la doctrine de la prière, est assurément celui des prières non exaucées. On ne peut raisonnablement contester le fait. Comment donc l'accorder avec la fidélité des promesses divines? La réponse est variée à l'infini. En somme, avec des lacunes et des nuances qui reflètent la diversité des esprits, elle se ramène à la distinction entre les vues de Dieu, infiniment hautes et saintes, et nos courtes vues, trop souvent rivées à la terre, lesquelles ont le malheur de trop peu se modeler sur les vues de Dieu. L'Esprit de Dieu travaille les âmes par des désirs inquiets et inspire la prière. Mais l'ingrate matière humaine oppose, à l'initiative bienfaisante de l'Esprit, des résistances qui trop souvent la frustrent et la paralysent. Dans cette lutte entre Dieu et l'homme, se trouve la raison de nos impuissances et de nos déceptions. La prière que Dieu exauce toujours est celle où l'homme, sans nulle réserve, s'abandonne à Dieu.

Le Révérend Samuel Mc Comb, de Baltimore, auteur du mémoire couronné, constate ce fait remarquable de l'histoire moderne : l'humanité a redécouvert la prière, à la lumière de la nature et de la vie. Dès avant la Grande Guerre, la réaction contre le matérialisme de l'âge précédent s'affirmait dans le régime de l'école (américaine); elle s'affirmait devant le public, grâce à une élite de penseurs. Il nomme Tennyson, William James, Cecil Rhodes, entre autres. La guerre est venue donner aux préoccupations générales, concernant la destinée humaine, une actualité poignante; et tel homme sincère a cru pouvoir conclure à la banqueroute de la prière. Non! la vertu de la prière continuera de s'affirmer dans la vie.

Et d'abord qu'est-ce que la prière? Multiples sont les définitions, comme les points de vue. Les hommes de foi s'accordent à y reconnaître une manifestation de l'Esprit divin, qui couve ce monde pour y faire éclore les élus de Dieu. On a défini la prière : un commerce affectueux de l'homme avec Dieu. Et sans doute elle est souvent cela. Mais le sentiment affectueux peut faire actuellement défaut à l'homme qui prie. On l'a définie encore : une demande de l'homme à Dieu. Et ceci encore renferme une part de vérité. Pourtant il y a telle prière qui, actuellement, ne demande rien. Il reste que la prière, à sa plus haute expression, formule un désir. Telle, la prière désolée du Christ au jardin. La prière fait monter vers Dieu un désir de l'homme, explicitement ou implicitement conditionné par la conformité à sa volonté sainte.

La prière est l'appel d'une personne à une personne. Et donc le panthéiste, qui ne connaît pas de Dieu personnel, ne saurait réellement prier. La prière n'est pas un cri à travers l'immensité de l'espace vide : c'est un acte de religion, qui influe sur l'attitude personnelle et qui trouve un écho en Dieu. Expression d'un besoin intime, parfois cri spontané de la nature: l'homme qui prie est un être normal; l'homme qui ne prie pas est un être atrophié, déséquilibré.

La prière n'exclut pas la croyance aux lois propres du monde physique; mais elle la dépasse par la foi à une puissance supérieure, douée, comme l'homme, de libre arbitre. Dieu est une force au-dessus de la nature et de la loi. La prière aussi est une force, comprise dans les lois générales du monde. Son domaine est le « possible à Dieu ». Le comment de son action demeure un mystère; sa réalité n'en rentre pas moins dans le cadre de l'ordre divin.

De fait, la prière nous met-elle en communication avec une puissance supérieure? Des esprits timides, qu'une idée si haute déconcerte et qui ne peuvent nier l'efficacité de la prière, parlent volontiers d'autosuggestion. Ce n'est là qu'un mot qui déguise mal notre ignorance. Et la question se pose inéluctable : oui ou non, la prière est-elle une force? *Is prayer dynamic?* Nous sommes au cœur du problème. Or, les personnes adonnées à la prière répondent par oui, et les psychologues contresignent l'affirmation. Ils constatent que l'homme, né être moral, puise dans la prière un surcroît de force pour l'action. Ils constatent que l'homme, né être moral, puise dans la prière des ressources pour l'achèvement de sa personnalité. Toute l'histoire du christianisme dépose en ce sens, depuis saint Paul et saint Augustin. Dieu est toute réalité; il est encore toute sainteté. De là le pouvoir abondant de régénération, que convoie la prière; pouvoir dont témoignent tous les missionnaires, tous les directeurs d'âmes. La valeur vraie de la prière consiste, non pas dans les joies mystiques, que d'aventure elle peut procurer, mais dans les transformations morales qu'elle opère. Elle refait des personnalités, en simplifiant, unifiant, pacifiant. Ce travail de restauration ne s'achève pas tout d'un coup. La prière doit accompagner l'homme à toutes les époques de sa vie. En lui procurant des réalités spirituelles et morales, une intelligence plus

profonde, un goût plus senti, elle le mettra sur la voie du progrès. C'est que la prière fait entrer Dieu dans la vie humaine. Et il n'y a pas d'idée plus chargée d'énergie, plus réellement « dynamique » que l'idée de Dieu.

Dès lors, on ne s'étonnera pas de trouver la prière efficace, non seulement pour l'homme qui prie, mais pour son prochain, qu'il veut faire bénéficier de son intercession. Ceci ne peut faire difficulté pour qui admet d'une part la solidarité de toutes les âmes humaines, fondée en nature et attestée par tout l'ordre social, d'autre part la bonté paternelle de Dieu, attentive à faire des élus. Pour expliquer ce rayonnement de la prière, la pensée contemporaine recourt volontiers aux faits de télépathie, et sans doute elle en exagère l'importance. De l'aveu des spécialistes les plus qualifiés, le mot n'explique rien. Quand même l'expérience découvrirait quelque jour l'agent mystérieux qui met en communication les âmes, et qui jusqu'ici se dérobe à nos prises, Dieu ne serait pas, pour autant, rendu inutile. Car la prière d'intercession vise plus haut que nos semblables. C'est du ciel qu'elle espère faire descendre sur eux une vertu. L'homme qui prie a conscience d'être un instrument aux mains d'une puissance bienfaisante ; et c'est à titre fraternel qu'il mendie pour des êtres nécessiteux. Il mendie, non pas seulement une bienveillance générale, mais parfois tels dons très particuliers, pour tels individus. Ceci rentre dans le plan divin. Une prière cordiale, comportant une réelle dépense de force spirituelle, un réel don de soi, est la condition mise par Dieu à l'effusion de ses libéralités ; il daigne se servir de nous pour parfaire son œuvre. Il ne faut qu'entrer dans ce dessein pour comprendre comment, dans tel cas particulier, notre prière pourra être frustrée ; comment, par exemple, la protection que nous implorions pour tel combattant, sur le champ de bataille, n'a pas détourné de lui le coup fatal. Dieu a des pensées plus vastes que les nôtres, et dont le détail nous échappe. Mais la vraie prière, pénitente et soumise, qui s'unit à sa volonté paternelle, demeure une force aux mains de Dieu pour une œuvre de salut.

Le même auteur, dont nous recueillons volontiers les assertions maîtresses en laissant tomber certains traits, se demande si l'on est fondé à voir dans la prière un agent de guérison corporelle, et il n'hésite pas à répondre affirmativement. Assurément la prière n'est pas une panacée. Mais elle est, au jugement des hommes de science, un facteur de relèvement très réel, même en des cas où la médecine se reconnaît impuissante.

Dans l'unité du composé humain, il y a action et réaction du physique sur le moral. Cela suffit pour que la prière, force d'ordre spirituel et moral, intervienne efficacement dans le domaine organique. Elle intervient par le réconfort que le patient éprouve, du fait de son propre recours à Dieu ou du fait du recours d'autrui pour lui-même à Dieu. Aujourd'hui, beaucoup de médecins sont des idéalistes convaincus, qui apprécient la force thérapeutique des convictions religieuses et le ressort moral de la prière. Toute maladie — ou presque toute — leur paraît un désordre à la fois organique et mental, en proportions diverses ; et ils croiraient aussi imprudent de négliger la thérapeutique mentale que la thérapeutique organique. L'une et l'autre ne rentrent-elles pas, à un titre semblable, dans l'unité du plan divin ? Voilà donc la porte ouverte à l'action de la prière ; car — il faut en revenir là, — c'est la prière qui met l'âme en communication avec Dieu et déclenche, sur elle-même ou sur autrui, ces énergies spirituelles, profondément salutaires, dont Dieu détient la source inépuisable. Ceci est particulièrement vrai des maladies dites « de la personnalité », appelant une reconstruction du caractère. La prière personnelle, qui aide à vouloir, y contribue sûrement. Pourquoi pas aussi la prière d'autrui ? Le comment nous échappe, mais le fait est constant. Une prière désintéressée, « altruiste », ne retombe pas à vide sur elle-même ; elle est un bien, et doit opérer pour le bien. Les témoignages abondent dans l'histoire du christianisme.

Seulement il ne faut pas poursuivre absolument nos vues particulières, comme des fins en soi. Le recouvrement de la santé est en soi, un bien ; relativement à l'ordre universel, ce peut être un mal. Tout doit concourir au dessein de Dieu. S'il y a tel cas particulier où la prière défaille, impuissante à obtenir le relèvement d'un organisme malade, la puissance divine y trouvera l'occasion d'un meilleur triomphe. C'est le cas de saint Paul, criant vers Dieu dans son angoisse, et entendant cette réponse : « Ma grâce te suffit ; car ma force triomphe dans ta faiblesse. » Enfin, l'efficacité de la prière expire aux bornes de la vie humaine : le dessein universel de l'Auteur de la nature prévaut sur toutes les fins particulières. Mais la prière dispose à faire bon visage à l'éventualité suprême de la mort ; elle élève l'âme sur les plus hauts sommets ; elle lui découvre les perspectives radieuses de l'espérance chrétienne.

L'effet total de la prière doit être d'assujettir pleinement l'individu à Dieu, pour réaliser, à travers les conflits de ce monde, ce qui est la fin commune de l'Eglise et de l'État : le règne de Dieu en terre, préparant l'avènement d'un monde nouveau, dans les splendeurs d'une paix éternelle.

Ce mémoire fortement pensé, remarquablement écrit, est loin d'épuiser le sujet de la prière, mais trace un cadre où certains développements supplémentaires pourraient trouver place. Il accorde beaucoup d'importance à l'automatisme psychologique de la prière, et relativement peu à sa puissance d'impétration. Il ignore la vie sacramentelle de l'Eglise et la prière liturgique. Il laisse en dehors de son horizon les états proprement mystiques et, en fait, abandonne la question du miracle. Ces aspects devaient tenter d'autres plumes. Un prêtre catholique américain énumère, d'un point de vue surtout extérieur, les pratiques de piété en usage dans l'Eglise romaine. Divers auteurs touchent — d'une main combien profane, hélas ! — aux grandes expériences des saints. Plusieurs rencontrent le miracle, mais ne savent guère que le ramener, par une voie pragmatiste, aux douteuses théories d'autosuggestion ou de *faith-healing*. A cet égard, les paroles les plus sages ont été dites par un pasteur suisse du canton de Vaud, M. C. A. Bourquin, dont le mémoire, rédigé en français, nous est livré dans une traduction anglaise. Il écrit, p. 219-222 :

> Il n'est pas plus scientifique de rejeter tous les miracles que de les accepter tous. Dieu ne fait pas toutes les merveilles qu'on lui attribue, mais il en fait plus qu'on ne pense... Les miracles doivent diminuer, avec la marche du progrès. Tandis que pour l'ignorant tout est miracle, beaucoup de prodiges ont disparu, grâce à l'avance de la civilisation, et n'ont plus de sens. Le miracle, néanmoins, ne disparaîtra point tout à fait... La guérison des maladies organiques par la prière se poursuit de nos jours. On va à Lourdes et à Notre-Dame de Fourvière ; des malades en reviennent souvent guéris, après avoir invoqué la Vierge Marie...

Il y a très loin de ces paroles à une pleine intelligence de la leçon du miracle, que Dieu n'a pas refusée à l'incrédulité de notre âge. Mais, somme toute,

cela vaut mieux que rien, et l'on aime à en prendre acte.

Plus qu'aux variations théoriques sur le thème de la prière, nous nous arrêtons volontiers aux pages vécues, qui ne manquent pas dans ce livre. Voici un clergyman anglican, le Rev. Alexander Forbes Phillips, devenu en temps de guerre chapelain d'une grande base navale. Cet homme de cœur, qui est mort, a écouté en lui-même et autour de lui les leçons de l'épreuve, et s'est pris à philosopher sur sa croyance. Il écrit (*A Chaplain's Thoughts on Prayer*), p. 161-162 :

L'échange de pensées entre personnes différentes et l'étude de son processus a toujours eu place dans la philosophie, surtout dans celle de l'Orient. Considérez un instant la transmission de pensée par gestes, écriture ou parole. Chacun de ces moyens est par lui-même vide de sens ; néanmoins les symboles permettent à une personne de lire le travail intérieur d'une autre âme. Ils mettent à nu les secrets intimes du cœur et du cerveau. Pareil fait serait inconcevable si nous n'avions l'expérience de sa réalité. Il en va de même de la prière, elle aussi serait inconcevable si nous n'avions l'expérience de sa réalité. L'impossibilité apparente de la prière est un argument en sa faveur, car l'homme, de lui-même, n'aurait jamais conçu l'idée d'une conversation intime avec son Créateur. Un officier d'artillerie me disait : « Dès mon enfance, toujours la prière m'a frappé comme un trait d'effronterie impudente, au regard de l'infinie Sagesse. Un jour que terre et ciel me semblaient confondus dans la tempête sur nous déchaînée par les canons allemands, je sentis un moment mes sens chanceler. Je me mis à répéter : « Mon Dieu, gardez-moi ma tête pour mes hommes ! » Cette prière fut exaucée ; l'effet tangible est la décoration que je porte maintenant et qui, je le sens, doit être déposée dans quelque église. Chaque fois que je regarde ce bout de ruban, il me rappelle ma prière. »

La machine cosmique est si délicatement ajustée et emboîtée, que le moindre déplacement, fût-ce d'une partie, se fait sentir à travers toute la masse. L'univers vibre à chaque mouvement. Si j'agite la main, il y a une différence dans le cosmos, encore que je ne la sente pas. Dans l'univers spirituel, serait-il contraire à la science d'affirmer le même délicat ajustement spirituel, grâce auquel chaque idée que nous concevons, chaque résolution, chaque mouvement de la volonté lance une onde à travers l'ensemble ? Qu'est-ce qui empêche d'admettre que, quand le soldat gisant sur le champ de bataille, ou le saint dans le cloître, ou l'humble adorateur à son foyer fait monter le cri de son âme vers Dieu, ce cri non seulement atteint l'Esprit central, mais retentit dans toute la masse spirituelle ? On nous parle beaucoup de la loi de nature ou de nécessité ; mais que dire de la loi de grâce ?...

Cette page n'est pas, tant s'en faut, la seule où l'on nous parle de ces commotions violentes où l'âme a retrouvé la croyance en Dieu et l'instinct de la prière. A son tour, un ministre wesleyen, le Rev. Arthur Cornaby, missionnaire à Hankow (Chine). rapporte (*The Faith of a Missionary*), p. 336-337, ces exclamations vers le ciel qu'il a recueillies même sur des lèvres païennes : elles coïncident, parfois d'une manière frappante, avec celles où Tertullien reconnaissait, il y a dix-sept siècles, le « témoignage de l'âme naturellement chrétienne ». Le même auteur cite (*Ibid.*, p. 337, note), à ce propos, l'histoire de tel mineur du pays de Galles, qui volontiers posait pour l'esprit fort. Un jour, des blocs de charbon, détachés de la voûte, commencent à pleuvoir autour de lui. « Seigneur, sauvez-moi ! » s'écrie-t-il. — « Ah ! ah ! dit un camarade, il n'y a rien comme les blocs de charbon pour chasser l'incrédulité d'un homme ! »

Le même missionnaire méthodiste en Chine fait encore un récit (*Ibid.*, p. 344), que nous nous reprocherions de ne pas rapporter.

Ceci remonte aux jours de mon enfance ; les détails me sont aussi présents que n'importe quel fait de l'année dernière. Une pieuse mère de douze enfants fut frappée d'une grave crise de paralysie, avec complications. Le docteur craignait une issue fatale et le dit à la famille, une après midi. Il pensait que la malade n'atteindrait pas le jour suivant. Or, dans l'après-midi, eut lieu une grande réunion de prière, à laquelle prirent part les fidèles de plusieurs églises. Le président de la réunion était un homme de Dieu, qui avait appris à prier sur la côte occidentale d'Afrique. Il lut la parabole de la veuve importune (*Luc.*, xviii), et après le verset 7e s'interrompit : « Je n'ai pas ouï dire que les élus de Dieu, aient aujourd'hui coutume de crier vers lui nuit et jour. S'ils le font, quelque chose de grand se produira. » Puis, après diverses prières offertes avec instance pour les besoins de toutes les églises, le président reprit : « Une sainte de Dieu, connue de vous tous, est à l'article de la mort. Sa famille ne peut se passer d'elle; nous ne pouvons nous passer d'elle. Prions le Seigneur de la guérir. » Au milieu d'une émotion intense, la pri re fut offerte. Je retournai, angoissé, à la maison (car c'est pour ma mère qu'on avait prié), et trouvai le docteur dans la salle à manger, appuyé à la cheminée et disant : « Je n'y comprends rien. Quelque chose lui est arrivé. Un changement merveilleux s'est produit. Vous pouvez compter la voir debout et circulant sous peu de jours. » Il en fut ainsi. Sa vie se prolongea jusqu'à ce que sa tâche fût accomplie.

Le récit qu'on vient de lire, garanti par un homme qui, il y a plus de trente ans, a porté l'Evangile en Chine, et dont les paroles ont un accent profond de sincérité, commande le respect ; nous ne nous permettrons pas de le discuter. On pourra s'étonner de ce fait, d'apparence miraculeuse. Mais qui dira ce que peut la foi des simples ? La question des *revivals* n'est pas de celles qui s'accommodent d'un jugement hâtif et sommaire. Il n'y a là rien qui passe évidemment la vertu de la prière offerte à Dieu dans une assemblée de croyants.

L'Eglise catholique enseigne que la grâce n'est pas restreinte à ses seuls fidèles. Le miracle est une grâce que Dieu dispense plus parcimonieusement, parce qu'elle est un signe, et ordinairement un signe du christianisme complet. Mais nous ignorons la mesure. A maintes pages et sous maintes formes, le livre que nous venons de parcourir rend témoignage, non seulement de l'inquiétude religieuse qui, sous tous les cieux, travaille des âmes sincères, mais encore des avances que Dieu multiplie envers ceux mêmes qui ne prient pas, et beaucoup plus envers ceux qui prient. Ne renfermât-il rien d'autre, le recueil du Walker Trust nous paraîtrait fort digne d'attention.

IX. Conclusion. — Nous nous sommes arrêtés bien longuement — trop longuement peut-être, — aux manifestations diverses de la prière, non seulement hors de l'Eglise catholique, mais en dehors même du christianisme. C'est qu'il y a là un fait universellement humain qui frappe même les yeux des incrédules, fait par lui-même révélateur des relations mystérieuses qui unissent l'homme à la divinité et qui, à travers tous les travestissements imputables à une hérédité superstitieuse ou à la perversion individuelle, s'affirment, aux heures tragiques et décisives, comme renfermant le vrai sens de la vie. Ce fait universellement humain ne semble pas dénué de valeur apologétique.

Revenant de cette longue excursion, nous constaterons que pour les chrétiens, habitués à invoquer Dieu comme un Père, la prière prend une signification plus précise et plus touchante. Elle est pour tous le ressort essentiel de la vie chrétienne ; et l'exemple des saints montre qu'une vertu héroïque procède assez communément d'une oraison sublime, œuvre proprement divine, qui manifeste par des effets merveilleux l'amour de Dieu pour sa créature.

X. **Appendice : L'Apostolat de la Prière.** — L'Apostolat de la Prière est une ligue de fidèles qui, épanouissant leur vie intérieure en un zèle universel, visent à hâter l'avènement du règne de Dieu et mettent en commun dans ce but leurs prières et leurs mérites. Ils cherchent dans le cœur de Jésus le modèle et le stimulant de leur zèle; dans l'Union à ce Cœur divin la source de leur sanctification personnelle et de toute fécondité pour leurs œuvres.

L'A. de la P. fut fondé à Vals près le Puy, par le P. Xavier Gautrelet, S. J., le 3 décembre 1844. Destiné d'abord aux scolastiques de la Compagnie de Jésus, il ne tarda pas à s'étendre, grâce au petit livre que lui consacra son fondateur (1846). Mais il doit surtout son développement et son organisation aux écrits et aux efforts du P. Henri Ramière. Celui-ci fonda, en 1861, le *Messager du Cœur de Jésus*, revue mensuelle qui sert d'organe principal à l'œuvre et qui compte aujourd'hui 52 éditions en 35 langues.

L'A. de la P. a reçu constamment de Rome approbations et encouragements; ses associés participent à d'innombrables indulgences. Les *Statuts*, approuvés d'abord le 27 juillet 1866, retouchés et confirmés le 24 mai 1879, furent définitivement fixés par l'autorité pontificale le 11 juillet 1896. Ils établissent trois *degrés* ou pratiques, dont la première, seule essentielle, est une offrande quotidienne des prières, œuvres et souffrances de l'associé, en union avec le Cœur de Jésus. Une *intention générale*, soumise à l'approbation préalable du Souverain Pontife, fixe chaque mois un but à cette offrande, pour les ligueurs du monde entier. Les deux autres *degrés* ou pratiques sont la récitation d'une dizaine de chapelet, et la communion réparatrice plus ou moins fréquente. Le caractère eucharistique de l'A. de la P. s'est fortement accentué, depuis qu'il s'est adjoint la *Croisade eucharistique des enfants*, fondée par le P. Albert Bessières. Le siège canonique et la direction générale de l'œuvre sont à Toulouse (rue Montplaisir, 9).

Par son but comme par ses moyens (dont nous n'avons pu indiquer ici que les principaux), l'A. de la P. constitue un très efficace instrument de sanctification, tant individuelle que collective. Cette ligue, qui compte aujourd'hui 27 millions d'associés dans le monde entier, a pris depuis soixante ans une large part à l'expansion de la dévotion au Sacré Cœur, au grand mouvement des congrès catholiques nationaux et internationaux, enfin à l'élan qui pousse les âmes vers l'Eucharistie et l'apostolat. Aussi le Souverain Pontife Benoît XV pouvait-il dire, dans son encyclique *Maximum illud*, du 30 novembre 1919 :

« Nous recommandons vivement l'Apostolat de la Prière à tous les fidèles sans exception, souhaitant que personne n'omette de s'y affilier. »

Les indications bibliographiques répandues dans cet article permettront de résoudre beaucoup de questions et d'étendre le cercle des recherches. On nous dispensera d'y rien ajouter.

A. d'Alès.

PROBABILISME.

I

HISTORIQUE

Objet de cet article.

Il ne peut être question d'étudier ici en détail l'évolution de la doctrine du probabilisme moral. Nous nous proposons uniquement dans ces colonnes de mettre en évidence quelques points de cette histoire et de redresser ainsi plusieurs idées fausses. D'après la thèse protestante et libre-penseuse, l'Eglise, après avoir dans son premier âge suivi rigoureusement les austères préceptes de l'Evangile, aurait peu à peu, pour s'accommoder à la faiblesse humaine et garder dans son sein la masse des médiocres, cédé aux tendances laxistes et élaboré une morale facile, dont la dernière forme serait le probabilisme. A l'opposé, les moralistes catholiques qui ont cru se démontrer l'illégitimité du probabilisme, pensent faire merveille en assurant que ce système, bien loin de pouvoir être mis au compte de l'Eglise, n'a cessé d'être réprouvé par elle. — Ni l'une ni l'autre de ces combinaisons n'est ratifiée par les faits. Il ressortira au contraire de notre exposé, que la théorie probabiliste des théologiens modernes, telle que la présente et l'établit la partie doctrinale de cet article, est bien, d'une part, *en continuité* avec la pratique des premiers siècles du christianisme, et doit être considérée, d'autre part, comme l'expression d'un enseignement toujours *parfaitement reçu* dans l'Eglise.

Sommaire : I. *Les Pères de l'Eglise.* — II. *Saint Thomas et son temps.*— III. *Les Ecoles théologiques de S. Thomas à S. Alphonse.* — IV. *S. Alphonse.* — V. *L'attitude du Saint-Siège.* — VI. *L'état actuel de la question.*

I. — Les Pères de l'Eglise et le Probabilisme

1° **Textes allégués à tort contre le Probabilisme.** — Ce sera préciser la question que d'écarter d'abord de la controverse tout un lot de textes équivoques, sans lien réel avec le probabilisme, et allégués pour les besoins de la lutte par des adversaires faisant flèche de tout bois. C'est ainsi qu'on n'est pas fondé à faire valoir des passages visant seulement l'obligation : *a*) de suivre le parti le plus sûr dans l'option religieuse (Lactance, *De div. instit.*, III, xiii; *P. L.*, VI, 384 B; *Opus imperf. in Matthaeum*, faussement attribué à saint Jean Chrysostome, *Hom.*, xliv, *P.G.*, LVI, 882 B); — *b*) d'éviter tout risque d'invalidité ou de profanation dans l'usage des sacrements (S. Augustin, *De bapt. contra Donat.*, l. I, c. iii, 5; *P. L.*, XLIII, 111 D. 113 A. Grégoire III, dans Gratien, *Decr.*, p. I, d. 68, c. 2); — *c*) d'admettre en matière de foi la vérité intégrale (Clément d'Alex., *Stromata*, VII, xvi, *P. G.*, IX, 540 A), sans aucun égard aux vaines opinions des hétérodoxes (S. Grégoire de Naz., *Orat.* xxxvi, 7, *P. G.*, XXXVI, 273 B; S. Jean Chrysostome, *In Ep. IIam ad Cor.*, *Hom.*, xiii, 4, *P. G.*, LXI, 496 D; S. Augustin, *De util. cred.*, xi, *P. L.*, XLII, 83 A); — *d*) de se diriger en toutes choses conformément à la loi divine (Tertullien, *De spect.*, xx et xxi, *P. L.*, I, 652 B-653 A); — *e*) de préférer le bien au mal (S. Basile, *Hom. in ps.* lxi, *P. G.*, XXIX, 480 A); — *f*) de faire effort pour chercher la vérité (S. Augustin, *De civ. Dei*, XXII, xxiii, *P. L.*, XLI, 787 B), et de mériter la lumière par la pureté des mœurs (*Ibid.*, *De lib. arb.*, II, xix, *P. L.*, XXXII, 1268; *Sermo*, iv, 6, *P. L.*, XXXVIII, 36; *Enarr in Ps.* lxi, n. 21, *P. L.*, XXXVI, 744).

Il n'y a pas davantage à tenir compte ici des raisonnements opposés par S. Augustin au probabilisme sceptique des néo-académiciens. Ceux-ci, après avoir établi leur principe : *nulli quasi vero assentiri*, ajoutaient, pressés par la nécessité de l'action : *quisquis id egerit quod probabile videtur, non peccat.* Mais, si le vrai est inaccessible, quel

autre critère avait-on de la probabilité même, que la fantaisie de chacun? Tout pouvait donc devenir probable, et l'on renouvelait ainsi, d'une manière déguisée, le subjectivisme absolu de Protagoras : l'homme mesure de toutes choses. C'est contre l'immoralité de ce scepticisme raffiné, que proteste Augustin au IIIe livre du *Contra Academicos*, nn. xxxv-xxxvi, *P. L.*, XXXII, 952 D (cf. *Retract.*, l. I, c. I, *P. L.*, XXXII, 585 B, 587 C).

A écarter également, l'axiome fameux prêté par le moyen âge à saint Augustin et destiné à aiguiser longtemps la subtilité des probabilistes : *Tene certum et dimitte incertum* (*Serm.*, cccxcm, *P. L.*, XXXIX, 1715 B). Il s'agit là de l'incertitude de la pénitence *in extremis*, et du danger de compter sur elle.

2° **Indices de sévérité.** — Le terrain ainsi déblayé, il ne suffit pas, pour trancher le problème qui nous occupe, d'en appeler à la sévérité des premiers temps du Christianisme, mais il convient d'examiner de près l'objet et la raison de cette sévérité.

C'est dans la *discipline de la Pénitence* qu'elle se manifeste surtout, en ce qui concerne l'application de la peine plus encore que l'admission à la réconciliation (cf. art. Pénitence, col. 1772 ss.). Tant que les communautés de fidèles ne formaient que des îlots dans le paganisme, il était nécessaire de réprimer avec énergie des fautes auxquelles l'origine païenne d'un bon nombre et le contact de tous avec les vices païens constituaient un entraînement dangereux. On comprend facilement que cette nécessité se soit imposée aussi longtemps que la nouvelle civilisation n'eut pas profondément pénétré la société. On ne doit donc pas être étonné de ne voir se relâcher la rigueur des vieux pénitentiels, que dans la mesure où s'affinent les mœurs; comme parallèlement ne se généralise la pratique du secret de la confession, que quand se sent plus vivement le droit de l'individu à sa réputation. Ce serait un contresens de juger en fonction de nos idées modernes l'extrême énergie du moyen âge dans la répression du mal. Toute législation, dans sa partie pénale et jusqu'à un certain point dans ses éléments préceptifs, est solidaire de l'ordre social et de l'état des esprits contemporains.

Une seconde manifestation, souvent signalée, de la sévérité des Pères, c'est le peu de place que tient dans leurs œuvres la distinction, aujourd'hui si familière à tout chrétien, *du péché mortel et du péché véniel*, d'une part; *du précepte et du conseil*, de l'autre. Il semble qu'aux yeux de ces rudes chrétiens toute faute soit également grave, toute bonne action également obligatoire. Pareille lacune pourrait surprendre dans une étude méthodique de la moralité : elle n'a rien au contraire que de naturel dans des homélies destinées à stimuler l'auditoire. Vienne la controverse pélagienne, Augustin n'hésitera pas un instant à entrer dans les distinctions nécessaires, et il aura conscience, en le faisant, de ne rien innover (cf. Portalié, dans Vacant, *Dict. de théol. cathol.*, I, 2440).

Beaucoup plus grave serait la *théorie augustinienne de l'ignorance morale*, si elle nous donnait non seulement l'opinion personnelle de l'évêque d'Hippone, mais l'écho de la tradition chrétienne. Il ne semble pas douteux, en effet, qu'à partir des controverses pélagiennes et en dépendance de sa conception du *peccatum poena peccati*, saint Augustin ait incliné de plus en plus à admettre que, pour qui méconnaît son devoir, le péché d'ignorance est oujours imputable. Ce n'est pas qu'il ait jamais cru que l'erreur invincible n'excuse pas. Luther et Jansénius n'ont pu voir cela chez lui. Le contraire est nettement supposé dans *De lib. arb.*, III, xix, 53; xxii, 64; *P. L.*, XXXII, 1297 A, 1302 C-1303 A; *De duabus animabus*, X, 12-14; *P. L.*, XLII, 103-104; *Contra Faustum*, XXII; xlix, *P. L.*, XLII, 427 A; *Epist.*, xciii, 4, 15; *P. L.*, XXXIII, 328 D. Mais il faut bien constater que, du jour où il se retourna du front manichéen pour faire face au pélagianisme, la distinction d'erreur volontaire et involontaire n'eut plus aucun rôle dans ses œuvres. Dès lors son unique thèse est celle-ci : l'ignorance du bien est toujours coupable, car elle est toujours volontaire, au moins dans sa cause première, le péché originel. Déjà naissante dans les écrits contre les Manichéens, où il importait de mettre la liberté à l'origine de tout mal, cette thèse va en s'accentuant à mesure que la polémique avec Julien oblige le grand Docteur à insister sur le péché originel et ses suites. C'est pour la souligner, en montrant la continuité de sa pensée, qu'Augustin reprend en 415, dans le *De Nat. et Gr.*, lxvii, 81; *P. L*, xliv, 287, ces mots du *De lib. arb.*, « Non tibi deputatur ad culpam quod invitus ignoras, sed quod negligis quaerere quod ignoras ». Entourée de son contexte, cette citation n'a pas le caractère d'indulgence qu'on lui attribue souvent (par exemple, Portalié, *Dict. de théol. cath.*, I, 2406).

On trouvera la pensée de saint Augustin exposée sans ambages dans l'importante *lettre* cxciv, à Sixtus, c. 6; *P. L.*, XXXIII, 882-883, et dans un grand nombre d'autres passages, faciles à trouver.

Reste que ce système, dont nous ne contestons pas l'excessive rigueur et qui est aujourd'hui parfaitement inassimilable, ne saurait être présenté comme l'opinion commune des Pères. Propre à saint Augustin, il n'a même pas pénétré si profondément sa pensée qu'on ne trouve chez lui, à côté des formules rigoureuses, des solutions pratiques annonçant déjà le probabilisme. C'est ce qui reste à montrer.

3° **Solutions de sens probabiliste.** — Comment d'abord ne pas rapprocher du principe de la *loi douteuse* ces mots de Lactance, traitant précisément de l'obligation à propos des moralistes païens : « Cum omnia conjecturis agantur, multa etiam diversa et varia proferantur, *stultissimi est hominis praeceptis eorum velle parere, quae utrum vera sint an falsa dubitatur.* » (*De div. instit.*, III, xxvii, *P. L.*, VI, 434 A.) Soit dit uniquement pour mémoire, car nous ne songeons pas à attribuer à cet admirable styliste une ombre quelconque d'autorité doctrinale.

Dans l'entourage de saint Grégoire de Nazianze, des rigoristes blâmaient l'admission à la pénitence après le baptême : « Pour quelles raisons? demande le Saint. Qu'on prouve que nous avons tort, ou qu'on cesse de nous condamner. Εἰ δὲ ἀμφίβολον, νικάτω τὸ φιλάνθρωπον. » (*Orat.*, xxxix, 19; *P.G*, XXXVI, 357 B).

Plus significative encore est la solution adoptée et constamment maintenue par saint Jérôme au sujet des ordinations de bigames. Le Pape Sirice s'était expliqué là-dessus dans sa lettre du 3 février 385 à Himerius (*P. L.*, XIII, 1142 A), et Innocent I y était revenu en 400 dans une décrétale destinée aux évêques du Concile de Tolède (*P. L.*, XX, 493 A), pour y insister à nouveau en 404 dans sa réponse à saint Victrice (*P. L.*, XX, 474 A). Jérôme, selon son propre témoignage, connaissait ces documents. Mais les mots de saint Paul : « *Unius uxoris vir* » (I *Tim.*, iii, 2; *Tit.*, i, 6) lui semblaient n'exclure que la bigamie simultanée (*Comment. in Ep. ad Titum* (387), *P. L.*, XXVI, 564 CD); et, s'en tenant à cette opi-

nion, pourtant moins sûre et purement probable, il se défendit toujours d'imposer l'autre, pourtant plus sûre et plus commune, à ses correspondants. Pris à partie à l'occasion d'une consultation envoyée à Oceanus sur ce sujet vers 397 (*Ep.*, LXIX; *P. L.*, XXII, 653 ss), voici ce qu'il répondait en 402, dans son *Apologia adversus Rufinum* (I, XXXII; *P. L.* XXIII, 424 D) : « Interrogati a fratribus, quid nobis videretur, respondimus, *nulli praejudicantes sequi quod velit*, nec alterius decretum nostra sententia subvertentes. » CHR. DE WULF [LUPUS], qui cite ce trait au c. III de sa dissertation *De opinione probabili* (*Opera*, Venetiis 1729, T. XI, p. 5-7) montre que THÉODORET, cinquante ans après saint Jérôme, n'agissait pas différemment (cf. *P. G.*, LXXXIII, 1306 BC).

Saint AUGUSTIN s'est expliqué aussi à plusieurs reprises sur le cas de la conscience douteuse. Vers 398, dans une lettre à Publicola, il donne au sujet des idolothytes la direction suivante, où l'on notera qu'il s'agit d'une probabilité de fait : « Aut certum est esse idolothytum, aut certum est non esse, aut ignoratur : si ergo certum est esse, melius christiana virtute respuitur; *si autem vel non esse scitur vel ignoratur, sine ullo conscientiae scrupulo in usum necessitatis assumitur.* » (*Ep.*, XLVII, 6; *P. L.*, XXXIII, 187 C). — Un peu après, vers 400, Januarius lui ayant demandé s'il convenait, le jeudi-saint, de prendre le repas avant la Cène, comme avait fait le Seigneur, ou s'il fallait s'y préparer par le jeûne, Augustin, dont toute la lettre est empreinte de la plus large tolérance, laisse pleine liberté à son ami : « Neminem cogimus ante dominicam illam Coenam prandere, sed nulli etiam contradicere audemus. » (*Ep.*, LIV, 9; *P. L.*, XXXIII, 204 A) — Une solution analogue est fournie par le *Contra Faustum*, écrit aussi en 400. Là, réfutant les attaques de Faustus contre l'Ancien Testament et entre autres choses la critique des guerres entreprises par Moïse, Augustin s'élève bien au-dessus des objections de son adversaire et trace dans un chapitre admirable toute une théorie chrétienne de la guerre, où l'on trouve ce passage : « Vir justus, si forte sub rege homine etiam sacrilego militet, recte potest, illo jubente, bellare, civicae pacis ordinem servans, cui quod jubetur vel non esse contra Dei praeceptum certum est, *vel, utrum sit, certum non est*, ita ut fortasse reum regem faciat iniquitas imperandi, innocentem autem militem ostendat ordo serviendi. » (XXII, LXXV; *P. L.*, XLII, 448 B) — Un cas passablement obscur alors, mais dont les applications étaient fréquentes, celui du mariage mixte, fournit par deux fois à saint Augustin l'occasion de montrer la réserve qu'il gardait dans le doute. « Quae nostris temporibus *jam non putantur esse peccata* », dit-il en 413, « quoniam revera in Novo Testamento nihil inde praeceptum est, et ideo *aut licere creditum est, aut velut dubium derelictum.* » (*De fide et oper.*, XIX, 35; *P. L.*, XL, 221 A) Et de nouveau en 419, donc au fort de la lutte pélagienne : « Mulier..., mortuo viro suo, in potestate habet cui vult nubere, *tantum in Domino* (I *Cor.*, VII, 39), quod duobus modis accipi potest : aut christiana permanens, aut christiano nubens. Non enim tempore revelati Testamenti Novi... *sine ambiguitate* declaratum esse recolo utrum Dominus prohibuerit fideles infidelibus jungi. » (*De conj. adult.* I. XXV, 31 ; *P. L.*, XL, 468 D) Conscient des difficultés de la question (*Ibid.*, n. 32; *P. L.*, XL, 469 B; cf. *Retract*, II, LVII; *P. L.*, XXXII, 653 D), il n'ose pas, à l'exemple de S. CYPRIEN (*De lapsis*, VI; *P. L.*, IV, 470), restreindre la liberté des consciences, et il lui suffit de conclure : « Non tamen fiat, quia non expedit. Non enim omnia expedire quae licita sunt, apertissime docet Apostolus. » (*Ibid.*)

CONCLUSION. — Il est indéniable que l'on trouve chez saint Augustin, et après lui en général chez les écrivains latins, une *théorie* de l'ignorance de conscience, appelée à avoir une influence tutioriste sur la morale des premiers scolastiques, et aujourd'hui abandonnée de tous. On n'a pas, en effet, à cette époque une notion précise du péché matériel; c'est là ce qui empêche de voir clair dans le cas de l'ignorance. Mais en *pratique*, quand surviennent des doutes sur la licéité de tel ou tel acte, c'est déjà par la méthode probabiliste qu'on les tranche.

II. — Saint Thomas (1225-1274) et son temps

1° Position du problème. — On ne rencontrait chez saint Augustin et ses contemporains que des solutions pratiques du problème de la conscience douteuse. Chez saint Thomas au contraire, nous allons en trouver l'étude théorique. C'est qu'entre le cinquième et le treizième siècles, après la longue nuit du haut moyen âge, s'est introduite dans la science religieuse une dialectique théologique, dont l'effet immédiat a été d'opposer les unes aux autres, aussi bien en morale qu'en dogmatique, les opinions divergentes des docteurs. En présence de cette diversité, les uns faisant une obligation grave de ce que les autres laissaient libre, il était naturel de se demander comment devait se comporter la conscience. C'est ce qui amena les théologiens, dès le douzième siècle, à traiter *ex professo* du doute moral.

Mais, circonstance à noter, tandis qu'on eût pu énoncer la question en termes abstraits, et rechercher si le caractère incertain d'un devoir est conciliable avec sa valeur d'obligation, on la conçut sous une forme concrète et tout à fait indéterminée, savoir : *s'il est permis, dans le conflit des opinions, de suivre n'importe laquelle* ; c'était prêter à de graves équivoques et rendre impossible, à moins de précisions nouvelles, une solution rigoureuse. Plusieurs siècles de tâtonnements et de controverses allaient bien le montrer.

Saint THOMAS examina le problème vers 1265, dans une question quodlibetale où il avait à se prononcer sur la licéité du cumul des prébendes. A propos de ce cas, aussi pratique que litigieux alors, — « *Ambigua* » dit ailleurs le saint Docteur, parce que « inveniuntur in ea theologi theologis et juristae juristis contrarie sentire » (*Quodl.*, IX, 15), — la question est ainsi posée : « Utrum, quando sunt *diversae opiniones* de aliquo facto, ille qui sequitur *minus tutam*, peccet, sicut de pluralitate praebendarum. » (*Quodl.* VIII, q. 6, *Deinde quaerebatur*, 3°.) Le sujet est traité à l'article 13.

2° Solutions données au Quodl., VIII, 13. — Voici d'abord, dans une paraphrase aussi fidèle que possible, le texte de saint Thomas.

Deux hypothèses sont à considérer. Indépendamment des apparences faillibles, ou bien l'opinion plus sûre et plus commune est objectivement vraie ; ou bien elle est fausse.

a) Si elle est vraie, s'il est vrai par exemple qu'il soit défendu de garder plusieurs prébendes, alors, on a beau croire en toute bonne foi que cela est permis, agir selon cette certitude de conscience, n'en est pas moins un péché (*non excusatur a peccato*), attendu qu'en réalité c'est transgresser la loi. *Illud autem quod agitur contra legem, semper est malum, nec excusatur per hoc quod est secundum conscientiam.*

b) Si au contraire, elle est fausse, et si par suite c'est l'opinion en apparence moins sûre qui se trouve objectivement vraie, malgré cela, le bénéficier, possesseur de plusieurs prébendes, n'est pas nécessairement excusé.

Pour être en règle avec la loi objective, ne pèche-t-il pas contre sa conscience ? *Ex conscientia autem aliquis obligatur ad peccatum, sive habeat certam fidem de contrario ejus quod agit, sive etiam habeat opinionem cum aliqua dubitatione.* On doit donc examiner à son sujet trois cas distincts : — Il se peut en effet qu'il croie à part lui, comme les docteurs de l'opinion plus sûre, que le cumul des prébendes est chose illicite (*habet conscientiam de contrario*) : agissant alors contre sa conscience, il commet un péché, bien qu'en réalité il ne viole aucune loi. — Il se peut en second lieu, que, sans croire le moins du monde d'une manière ferme (*non habet conscientiam seu certitudinem*) qu'il soit défendu de garder plusieurs prébendes, *tamen in quamdam dubitationem inducitur ex contrarietate opinionum · et sic, si, manente tali dubitatione, plures praebendas habet, periculo se committit, et sic procul dubio peccat.* — Il se peut enfin qu'après avoir bien examiné le pour et le contre, sans trouver du côté de l'opinion plus sévère aucune raison qui l'ébranle (*nec invenit aliquid quod eum moveat ad hoc quod sit illicitum*, [dans le *Sed contra*]) en pleine assurance et sans le moindre doute (*ex contrariis in nullam dubitationem adducitur*), il croie licite la pluralité des prébendes : *et sic non committit se discrimini nec peccat.*

Ici s'arrête la réponse, sans qu'ait été expressément résolue la question de principe posée dans le *Deinde quaerebatur* et touchée au *Videtur quod :* dans le conflit d'opinions morales opposées, a-t-on le droit de suivre la moins sûre? » Ses distinctions établies, saint Thomas a jugé superflu d'exprimer une conclusion qu'il estimait obvie : « *Et sic patet solutio ad objecta* ». Le lecteur a cependant vu, sans aucun doute, qu'il se dégage en réalité de cet article non pas une mais deux conclusions, distinctes bien qu'assez voisines, selon que l'on s'en tient à l'un ou à l'autre des développements amenés par les deux hypothèses initiales.

En effet, puisque la vérité de l'opinion plus sûre peut coïncider avec ma persuasion de sa fausseté, et puisque, si elle est vraie, *quelque persuadé que je sois* qu'elle est fausse, c'est péché de ne pas la suivre, il est évident qu'en aucun cas je ne puis, sans m'exposer au péché, suivre l'opinion la moins sûre, et que, par le risque de ce péché toujours suspendu sur ma conscience, je me trouve pour toujours enfermé dans le plus absolu tutiorisme. C'est là la conséquence de ce principe : *Illud quod agitur contra legem semper est malum, nec excusatur per hoc quod est secundum conscientiam.*

Mais, soit qu'il n'ait pas aperçu la portée absolue de cette première réponse, soit qu'il veuille en corriger l'extrême rigidité, saint Thomas poursuit, et, raisonnant dans l'hypothèse où l'opinion plus sûre est fausse, — comme elle peut l'être, quoi que nous pensions d'elle, — applique son second principe : « *Aliquis obligatur ad peccatum, sive habeat certam fidem de contrario ejus quod agit, sive etiam habeat opinionem cum aliqua dubitatione* » ; d'où il fait tirer au lecteur cette conclusion : on peut suivre l'opinion moins sûre, à condition d'en être certain.

Telle est, dans son exposé littéral, la double pensée de cet article. Elle semble si peu cohérente, et si peu d'accord au surplus avec nos idées actuelles, que la plupart des interprètes se sont demandé si elle nous livrait l'exacte opinion de saint Thomas. Il convient donc d'examiner, en les comparant à l'ensemble de son enseignement et aux idées de ses contemporains, les deux principes qui commandent tout le reste.

A) Premier principe : *Illud quod agitur contra legem, semper est malum.*

La doctrine de *l'ignorance* était loin d'avoir au XIIIe siècle la même précision qu'aujourd'hui : pour peu que l'on soit familiarisé avec l'histoire des idées, l'on ne saurait s'en étonner. Tout en reconnaissant que la négligence seule de s'instruire pouvait être coupable, on gardait les formules anciennes qui qualifiaient péché l'état même d'ignorance (S. Thomas, *Sent.*, II, d. 22, q. 2, a. 1; *De malo* q. III, 7 : *Sum.*, Ia IIae, q. 76, 2), vestige, évidemment, de cette vieille opinion augustinienne, encore survivante au temps de Pierre de Poitiers, † 1205 (*Lib. sent.*, II, 18; *P. L.*, CCXI, 1011 ss.), qui avait vu dans l'ignorance une portion du péché originel. L'ignorance était-elle coupable dans sa cause, tout acte mauvais, prévu ou non, qui en était la suite, devenait péché (S. Thomas, *Sum.*, IIa IIae, q. 150, 4; *In Ep. ad Rom.*, c. I, I. 7). Il n'y avait pas dans l'ignorance dite concomitante une excuse valable pour la malice interprétative supposée dans le sujet (id., *Sent.*, II, d. 22, q. 2, a. 2; *In Arist. Eth.*, III, I. 3; *Sum.*, Ia IIae, q. 76, 1, 3). Rectitude intentionnelle, autrement dit bonne foi et bien moral, n'étaient pas choses convertibles (*De ver.*, q. XVII, 4; *De malo*, q. II, 2, ad 8; *Sum.*, Ia IIae, q. 19, 6). Mais surtout, c'était un axiome reçu, que l'ignorance de droit n'excuse pas. Il faut insister là-dessus.

α) Lisant dans Gratien (*Decr.*, p. II, *caus.* I, q. 4, c. 12, concl.) : « *Ignorantia juris naturalis omnibus adultis damnabilis est* », les théologiens ne songeaient pas, semble-t-il, que, si les canonistes avaient pu emprunter ce principe au Droit romain (*Digeste*, l. XXII, t. VI) pour leurs procédures juridiques, c'était tout autre chose de le transporter de ressort des tribunaux au domaine de la conscience. Abélard autrefois avait bien deviné la distinction du for interne et du for externe, dans les pages géniales où il analysait la responsabilité (*Scito teipsum*, c. V-VII, *P. L.*, CLXXVIII, 647-650), mais sur ce point-là, ses disciples même avaient marqué un recul. Chez saint Thomas, la distinction des deux fors, mentionnée çà et là (elle l'était aussi dans Gratien, *Decr.*, p. II, *caus.* XV, q. I, c. 13), n'a qu'une place effacée. Elle n'intervient jamais, dans les passages où il s'agit de la conscience, pour corriger l'effet des formules générales. Comme ses contemporains, le saint Docteur applique sans transposition à l'ordre moral les principes du Droit (par exemple : *De ver.*, q. XVII, 4, ad. 5).

β) Dans le même sens travaillait l'influence d'Aristote. Dès les premières années du treizième siècle, Aristote avait été admis à monter dans les chaires de morale. Or, l'ignorance involontaire ne pouvait porter, selon lui, que sur le fait particulier, jamais sur l'universel (*Ethique à Nicomaque*, III, I, 15-19; V, 8, 3). S'il admettait qu'on pût n'être pas coupable d'ignorer certains articles des lois, peu nécessaires à la fois et difficiles à connaître (*id.*, III, 5, 8), il restait intransigeant pour l'ignorance du droit naturel : il y voyait la notion même du vice et refusait de croire à la bonne foi en cette matière (*id.*, III, I, 14-15; 3; 5, 10). Il est hors de doute que la morale toute objective de l'*Ethique* a puissamment contribué à amoindrir dans l'esprit des Scolastiques l'importance des facteurs subjectifs de la moralité.

γ) De là la gêne qu'on éprouve en face de certaines formules : « *Unicuique peccatum est ignorantia eorum quae ad bonos mores et fidei virtutem pertinent* (*Sent.*, II, d. XXII, q. 2, a. 1). *Si autem ex ignorantia juris,... ipsa ignorantia peccatum est* (*De ver.*, q. XVII, 4, ad. 5; cf. ibid., ad. 3); *Ignorantia juris ad negligentiam reputatur* (*De malo*, q. III, 8). *Ignorantia juris non excusat a peccato* (*Quodl.*, III, 27, ad. 2; cf. *Quodl.*, III, 10) : *Ignorantia juris, quae non excusat.* » (*Summ.*, IIa IIae, q. 59, a. 4 ad. 1^m.)

Il ne faudrait pourtant pas conclure de ces textes, très voisins, on le voit, de celui du *Quodl.*, VIII, 13, que S. Thomas n'a aucun égard au caractère volon-

taire ou involontaire de l'ignorance. D'un commun accord, les scolastiques enseignent avec PIERRE LOMBARD (*Sent.*, II, d. XXII, n. 8-10; *P. L.*, CXCII, 699) qu'on n'est jamais coupable de manquer à un devoir invinciblement ignoré. Mais, d'un commun accord aussi, ils enseignent que les préceptes du droit naturel, au moins les principaux, ne sont jamais, ne peuvent pas être invinciblement ignorés. Saint Paul n'a-t-il pas dit : « *Si quis ignorat, ignorabitur* » (I *Cor.*, XIV, 38)?

« *Ignorantia* [*secundum quod aliquis ignorat quid oporteat facere vel vitare*] *non causat involuntarium, quia ignorantia hujusmodi non potest homini habenti usum rationis provenire nisi ex negligentia.* » (S. *Th.*, *In Eth.*, III, l. 3.) « *Dicitur ignorantia voluntaria ejus quod quis potest scire et debet,... et secundum hunc modum ignorantia universalium juris quae quis scire tenetur, voluntaria dicitur, quasi per negligentiam proveniens.* » (*Sum.*, Iª IIªᵉ, q. 6, 8; cf. Iª IIªᵉ, q. 76, 2.) La raison en est simple : « Praecepta juris naturalis... secundum se sunt de necessitate salutis. » (*Sum.*, IIª IIªᵉ, q. 147, 4, ad 1.) Comment comprendre dès lors qu'on puisse les méconnaître autrement que par sa faute?

Une seule fois, saint Thomas invoque l'ignorance invincible du droit naturel, mais c'est pour indiquer qu'à son avis elle ne se rencontre pas chez d'autres que chez les idiots. Au *Quodl.*, III, 27, ad 2, après les mots cités plus haut : « *Ignorantia juris non excusat a peccato* », il ajoute : « nisi *forte* sit ignorantia invincibilis, sicut est *in furiosis et amentibus* ». Comparer *De malo*, q. II, 3, ad 9. Ailleurs, quand il est question d'ignorance invincible du droit, c'est du droit positif qu'il s'agit (*Quodl.*, I, 19).

Logiquement, cette théorie de l'ignorance conduit à admettre dans certains cas une sorte de nécessité de pécher, puisque, si une conscience erronée se croit astreinte à un acte que réprouve en réalité la loi de Dieu, elle ne peut ni agir ni s'abstenir sans faute. Saint Thomas, comme tous les scolastiques, accepte cette conséquence (*Sent.*, II, d. XXXIX, q. 4, a. 3; *De ver.*, q. XVII, 4, ad 3; XVII, 5; *Sum.*, Iª IIªᵉ, q. 19, 6; *Quodl.*, III, 27, ad 2; *In. Ep. ad. Rom.*, c. XV, l. 2). Mais, dit-il, la *perplexité* qui résulte de là n'est qu'accidentelle, puisqu'on peut toujours et que l'on doit même déposer la conscience erronée (*Ibid.*).

Telle est, redisons-le, la doctrine générale au treizième siècle. Le désaccord ne commence qu'avec l'extension qu'on donne aux formules.

Les uns, avec GUILLAUME D'AUXERRE († 1232?), estiment que chacun doit savoir « de quolibet mortali quod sit mortale » (*Sum.*, l. II, tr. XXIX, c. I, q. 3). Les autres, plus modérés, restreignent cette obligation aux préceptes les plus importants, ceux du décalogue, admettant que l'on puisse ignorer invinciblement tout le reste. Saint Thomas est de ces derniers (*De malo*, III, 7, au milieu; *Quodl.*, VIII, 15; *Sum.*, Iª IIªᵉ, q. 6, 8; q. 19, 6; q. 76, 2; q. 94, 2. 4. 6; q. 100, I. 3) :

Parallèlement à la théorie de l'ignorance morale, il faudrait étudier celle de l'ignorance religieuse. Nous ne pouvons ici que renvoyer à quelques textes où s'accuse la mentalité que nous essayons de décrire (*Sent.*, III, d. XXV, q. 2, a. 1, sol. 4, ad 3; *Quodl.*, III, 10).

Bref, on ne comprendrait pas les moralistes du treizième siècle, si l'on ne tenait compte de leur extrême objectivisme. De là vient qu'ils voient plutôt dans le péché matériel un *materiale peccati* qu'un *materiale peccatum*. Ils admettent, bien entendu, que la moralité découle de l'objet « non ut est, sed ut apparet »; d'où ce corollaire : « *Quicumque vult aliquid sub quacumque ratione boni, habet voluntatem conformem voluntati divinae quantum ad rationem voliti.* » (*Sum.*, Iª IIªᵉ, q. 19, 6, ad. 1) Et cependant ils ne croient pas que certains actes « *per se mali* » puissent jamais se faire honnêtement (*De ver.*, q. XVII, 4, ad 3; *De malo*, q. II, 3; *Quodl.*, IX, 15). C'est pour cette raison qu'en pareille matière l'ignorance même leur paraît coupable. A qui fait l'effort convenable, Dieu ne refuse pas la grâce nécessaire pour éviter de tels péchés d'erreur. Jusqu'où GUILLAUME DE PARIS († 1248) n'étend-il pas ce principe? (*De legibus*, c. XXI) De là, la tendance générale de ce temps à associer hérésie et mauvaise foi, ignorance morale et aveuglement.

On s'explique ainsi que saint Thomas ait pu écrire dans l'article qui nous occupe : *Illud quod agitur contra legem, semper est malum.* Ailleurs il déclare que le cumul des prébendes n'est pas un acte « *per se malus* », et ici même il reconnaît qu'on en discute l'illicéité; il n'en cède pas moins aux idées de son époque, et le tour absolu de la formule adoptée nous montre l'une des directions que suit volontiers son esprit.

B) Deuxième principe : *Ex conscientia aliquis obligatur ad peccatum, sive habeat certam fidem de contrario ejus quod agit, sive etiam habeat opinionem cum aliqua dubitatione.*

Traduit en langage moderne, ce principe défend d'abord de suivre l'opinion moins sûre, quand l'autre est moralement certaine : aucune hésitation là-dessus. Mais les derniers mots étendent-ils cette défense au cas d'une probabilité quelconque en faveur du parti le plus sûr, ou seulement au cas d'une plus grande probabilité dans ce sens? Exigent-ils par suite, du côté de l'opinion suivie, une certitude morale ou seulement une plus grande probabilité?

α) La réponse se doit chercher dans l'application que saint Thomas fait lui-même de son principe. Nous en avons rapporté plus haut les termes essentiels (col. 307). On y voit que seule est en règle la conscience parfaitement exempte de doute touchant le parti adopté par elle. Or, l'absence du doute, c'est là ce qui distingue la certitude de tous les degrés de l'opinion. Celle-ci, selon saint Thomas, bien qu'elle marque une préférence de l'esprit, et résulte d'un choix qui la met au-dessus du doute proprement dit (*In post. anal.*, I, l. 1. *In Eth.*, VI, l. 7), est cependant caractérisée par l'inclusion d'une « *formido alterius partis* » (*De ver.*, q. XIV, 9, ad 6; *Sum.*, Iª, q. 79, 9, ad. 4; IIª IIªᵉ, q. 2, 1; *In Ep. ad Rom.*, I, l. 6; etc.), d'une « *dubitatio de opposito* » (*De ver.*, q. XIV, 1; *In Ethic.*, VI, l. 3; *Sum.*, IIª IIªᵉ, 1, 4), d'un « *motus ad contrarium* » (*Sent.*, III, d. XXIII, q. 2, a. 2, sol. 1); ce qui ne saurait étonner, puisque « *de ratione opinionis est, quod id quod quis existimat, existimet possibile aliter se habere* » (*Sum.*, IIª IIªᵉ, q. 1, 5, ad. 4)[1].

Conséquemment, c'est bien la certitude qui est exigée de qui suit une opinion moins sûre, et il faut admettre, en dépit de l'interprétation reçue, que cette seconde partie du *Quodl.*, VIII, 13, tout en corrigeant la première, n'en va pas moins, elle aussi,

1. Nous ne pouvons que mentionner les pages originales où le R. P. GARDEIL (*Revue des Sc. philos. et théol.*, 1911, pp. 441 ss.), puis le R. P. RICHARD (*Le probabilisme moral et la philosophie*, 1922, pp. 50 ss.) ont essayé de dégager le concept thomiste d'*opinion* de tout élément de doute. L'exégèse en est, à nos yeux, trop arbitraire pour pouvoir être utilement discutée ici. Voir *Revue Thomiste*, 1912, p. 676; *Etudes*, 1913, T. CXXXVII, p. 404 ss.; *Recherches de Sc. relig.*, 1922, p. 352.

dans le sens du tutiorisme [1]. Cette conclusion trouverait au besoin confirmation dans plusieurs solutions de détail tombées de la plume du saint Docteur. Voir *Sent.*, IV, d. XXI, q. 2, a. 3, ad 3; *Sum.*, IIIa, q. 83, 6, ad. 2; *Quodl.* IV, 14. Mais, disons-le tout de suite, le tutiorisme de saint Thomas et de son temps diffère essentiellement du tutiorisme condamné par ALEXANDRE VIII (*D. B.*, *1293*), car, bien loin de proscrire, comme le feront les jansénisants, l'usage des principes réflexes dans la formation de la conscience, le seul tort des théologiens du treizième siècle est d'ignorer cette délicate notion, dont ne s'enrichira la morale que longtemps après eux.

β) D'accord avec saint Paul (*Rom.*, XIV, 23) : « *Omne quod non est ex fide, peccatum est* », — les scolastiques avaient toujours enseigné qu'on ne peut sans péché agir contre sa conscience. *Omne quod contra conscientiam aedificat ad gehennam* », avait dit GRATIEN (*Décr.*, p. II, *caus.*, XXVIII, q. 1, c. 14, concl.). Combinées avec le mot de l'*Ecclésiastique* III, 17 : « *Qui amat periculum, in ipso peribit* », ces formules fournissaient une règle pour le cas du doute : « *Qui agit in dubio, discrimini* (ou *periculo*) *se committit.* » D'où, en conséquence immédiate : « *In dubio tutior pars est eligenda.* »

Ce dernier principe est consacré par l'usage des canonistes. Il apparaît pour la première fois dans une décrétale d'EUGÈNE III, 1145-1153 (*Decretal.*, l. IV, t. I, c. 3 « *Juvenis* »), et se retrouve dans cinq autres documents pontificaux du même temps : CLÉMENT III, 1187-1191 (*Ibid.*, l. V, t. XII, c. 12 « *Ad audientiam* »), INNOCENT III, 1198-1216 (*Ibid.* l. III, t. XLIII, c. 3, « *Veniens* » [concerne l'usage des sacrements]; l. V, t. XII, c. 18, « *Significasti* »; l. V, t. XXVII, c. 5, « *Illud* »), HONORIUS III, 1216-1227, (*Ibid.*, l. V, t. XII, c. 24, «*Petitio tua* »).

On sait que les évêques avaient pris l'habitude, depuis les réformes de Grégoire VII, de soumettre au Saint-Siège leurs cas de conscience embarrassants. Très loin d'avoir valeur de décisions universelles, les réponses faites à ces consultations, vite répandues dans le monde des écoles, y jouissaient d'une grande autorité, surtout lorsqu'elles émanaient de canonistes tels qu'INNOCENT III. Mais à partir de 1234, la compilation méthodique publiée par saint RAYMOND DE PENNAFORT sur l'ordre de GRÉGOIRE IX s'imposa à l'égal du *Décret* de Gratien et constitua avec lui le *Corpus Juris canonici*. C'est de là que devaient sortir les *Sommes* de cas de conscience. En attendant, les théologiens y puisaient largement, et y trouvaient, pour trancher les cas ambigus, le principe de prudence cité plus haut. Ils y trouvaient même, dans une réponse d'INNOCENT III, un schème complet de la question du doute (*Decretal.*, l. V, t. XXXIX, c. 44, « *Inquisitioni* »), dont il n'y avait qu'à remplir le cadre, et qui, certainement connu de saint Thomas (*De ver.*, q. XVII, 4, ad 4), semble avoir influencé son *Quodl.*, VIII, 13. Or en tout cela nulle distinction n'était faite entre *doute spéculatif* et *doute pratique*.

Dans ces conditions, il n'est pas surprenant que les auteurs de cette époque exigent pour agir une opinion certaine (spéculativement), et condamnent, comme agissant dans le doute, celui qui se contente d'une opinion probable : l'idée de déposer la conscience probable est étrangère au treizième siècle. — Voir GUILLAUME D'AUXERRE, *Sum.*, l. II, tr. XXIX, c. 1, q. 3; GUILLAUME DE PARIS, *De coll. benef.*, a. 8; *De legibus*, c. XXI; ALEXANDRE DE HALÈS († 1145), *Sum.*, p. II, q. 112, cas. 8; q. 121, m. 3, a. 1, ad. 2; DAVID D'AUGSBOURG († 1271), *De exterioris et interioris hominis compositione*, l. III, proc. 5, c. 19; proc. 6, c. 43; HENRI DE GAND (1219-1295), *Quodl.*, IV, 33; SCOT († 1308), *Sent.*, prolog., q. 2, n. 15; l. III, d. XXV, q. 1, § « *Dico tunc* ».

Très peu font exception. ALBERT LE GRAND (1206-1280) enseigne une sorte de probabiliorisme et déclare l'obligation de conscience incompatible avec le doute (*Summa de creaturis*, p. II, q. 70, a. 2). ULRIC DE STRASBOURG († 1277), son élève, s'exprime à peu près de même (cf. NIDER, dans TERILLUS, *Fund. totius theol mor.*, p. 356). MONALDUS († av. 1285) va plus loin. Annonçant, dans le prologue de sa *Somme*, qu'il relatera sur chaque question les opinions opposées, il conseille au lecteur de choisir celle qui paraîtra « *magis consona rationi* », mais ajoute aussitôt qu'aucune ne lui semble dangereuse « *cum quaelibet sit a magistris et probatis doctoribus in scriptis authenticis studiosius annotata* ».

3° Indices en faveur du probabilisme.

A. — Tout en résolvant par le tutiorisme le problème théorique de la conscience douteuse, il arrive plus d'une fois à saint THOMAS de se conduire en probabiliste. Déjà saint ANTONIN, au quinzième siècle (*Sum.*, p. I, t. III, c. 10, § 10), relevait chez lui quelques opinions jugées purement probables, admises pourtant de préférence à leurs contradictoires plus sûres, et proposées ainsi à l'usage des fidèles. On en a depuis signalé bien d'autres, par exemple sur la confession des circonstances simplement aggravantes (*Sent.*, IV, d. XVI, q. 3, a. 2, sol. 5), sur le délai de la confession après une faute grave (*Sent.*, IV, d. XVII, q. 3, a. 1, sol. 4 : « *Et ideo videtur probabilis illorum opinio qui dicunt...* »), sur la réitération de la confession informe (*Ibid.*, a. 4). On trouvera dans TERILLUS (*Fundamentum totius theol. mor.*, 1668, q. 22, nn. 174. 168, 170. 165. 166) des indications semblables concernant ALBERT LE GRAND, saint BONAVENTURE (1221-1274), RICHARD DE MIDDLETON († 1307 ?) etc. De même INNOCENT III avait souvent réservé dans ses décrétales les opinions contraires aux siennes (l. II, t. XIII, c. 13 « *Litteras* »).

B. — Saint Thomas n'examine pas le cas du pénitent qui suit sur un point de morale une autre opinion que celle de son confesseur. Mais d'autres se le posent et estiment que le confesseur doit alors respecter l'opinion probable de son pénitent. Ainsi GEOFFROY DE FONTAINES, † 1306 (*Quodl.*, IX, 16),

1. La plupart des modernes avouent que le texte est « difficile ». Quelques-uns croient pouvoir le passer sous silence sans nuire au thomisme de leur exposé (A. SERTILLANGES, O. P., *La philos. mor. de S. Th.*, 1916, pp. 547 ss.). — D'après des probabilistes, saint Thomas n'aurait en vue que le doute *vincible* (FRINS, S. J, *De act. hum.*, t. III, 1911, pp. 56.259). Cette opinion ne supporte pas l'examen. — Suivant d'autres théologiens, il s'exprimerait en probabilioriste; ainsi, R. BEAUDOUIN, O. P. (*De conscientia*, 1911, p. 77, cf. p. 94) : « Antiqui breviter hanc difficultatem [du choix des opinions] solvebant, dicendo cum D. Thoma : Cum habens duas opiniones contrarias perplexus sit, periculose se determinaret, nisi, re diligenter inspecta, illarum probabiliorem eligeret. Et in hujusmodi dubiis solvendis, utebantur hoc axiomate juris : *Id sequimur in obscuris quod est verisimilius.* » — Nous avons dit ci-dessus pourquoi nous écartons cette explication. Quant à la règle juridique *Inspicimus* [et non : id sequimur] *in obscuris...* (*Decretales*, l. VI, reg. juris 45), il est inexact que saint Thomas et ses contemporains en fussent un principe moral. Empruntée par les canonistes au droit romain (*Digeste*, l. L, t. XVII, § 115), elle n'est pas encore sortie au XIIIe siècle de sa signification originelle. Elle sert aux gens de justice à établir les présomptions dans les questions de fait. (Voir une édition glosée du *Corpus Juris canonici*, par exemple : Lyon, 1671, III, 826). A peine trouve-t-on dans saint ANTONIN († 1459) une timide extension de cette règle aux doutes concernant la loi positive (*Sum.*, p. I, t. XX).

Bernard de Clermont (dans Nider, *Consolatorium timoratae conscientiae*, p. III, c. 12), Pierre de la Palu, † 1342 (*Sent.*, IV, d. xvii, q. 2, a. 1, n. 5).

C. — Plusieurs autres jugent également, suivant l'esprit d'un texte de saint Augustin cité par Gratien (*Decr.*, p. II, *caus.* xxiii, q. 1, c. 4 : « *Quid culpatur* »), et d'après l'enseignement formel de saint Bernard (*De praec. et disp.*, c. ix, n. 21; *P. L.*, CLXXXII, 873), que le religieux doit se conformer à l'ordre de son supérieur, même s'il vient à douter de la liceité de cet ordre. Ainsi Alexandre de Halès (*Sum.*, p. II, q. 121, m. 3, a. 2); saint Bonaventure (*Sent.*, II, d. xxxix, a. 1, q. 3), Guillaume Perault, † vers 1270 (*De erudit. relig.*, p. I. c 1), Pierre de la Palu (*Sent.*, IV, d. xxxviii, q. 2, a. 3).

Cette opinion peut, à vrai dire, comme la précédente, se justifier dans tous les systèmes ; néanmoins elle se comprend mieux dans le probabilisme et y conduit tout naturellement.

D. — Mais c'est surtout la *théorie thomiste de l'obligation*, qu'il convient de souligner ici, telle qu'elle se présente *ex professo* dans *De ver.*, q. xvii, 3.

L'homme, songe saint Thomas, n'est pas plus indépendant de Dieu dans son activité humaine que dans le fonctionnement de ses organes corporels. Rien en lui n'échappe au gouvernement divin (cf. *Contra Gent.*, III, cxiv-cxv). Mais puisque, totalement soumis, d'une part, à la Cause première, il jouit, de l'autre, d'une nature essentiellement libre en tant que raisonnable, la sujétion qui lui est imposée ne saurait être une contrainte comme celle qui régit le monde matériel, mais une nécessité compatible avec son libre arbitre, respectueuse en quelque sorte de son autonomie. Telle est la nécessité de passer par la condition « *sine qua non* » pour parvenir à la fin. Que vienne en effet à s'établir un lien absolu entre tel acte à poser et le Bien suprême, à l'acquisition duquel je suis déterminé par nature, et me voilà obligé de poser cet acte, de toute la nécessité qui me pousse vers mon Bien, sans que pourtant je perde le pouvoir de renoncer, si je le veux, à l'un et à l'autre : nécessité morale « *ex suppositione finis* », en vertu de laquelle ma volonté sert, tout en restant libre (cf. *Sum.*, Iª IIªᵉ, q. 100, 9; 13, 6, ad 1; III, q. 46, 1).

Mais l obligation ainsi définie ne jouera qu'à deux conditions : moyennant un ordre du maître, d'abord, car sans lien, pas de volonté liée (en Dieu, c'est la loi éternelle; cf. *Sum.*, Iª IIªᵉ, q. 91, 1); moyennant la perception de cet ordre par la conscience, ensuite, car un lien qui reste en l'air, ne saurait lier, et aucun précepte ne peut obliger du dehors. « Actio corporalis agentis numquam inducit necessitatem in rem aliam nisi per contactum coactionis ipsius ad rem in qua agit; unde nec ex imperio alicujus regis vel domini ligatur aliquis, nisi imperium attingat ipsum cui imperatur; attingit autem ipsum per scientiam. *Unde nullus ligatur per praeceptum aliquod, nisi mediante scientia hujus praecepti.* » De cette seconde condition, la seule qui nous intéresse ici, découlent deux importantes conséquences.

C'est, en premier lieu, l'impossibilité de concevoir l'entrée en vigueur d'une loi sinon par sa *promulgation* : « *Leges instituuntur cum promulgantur* », répète saint Thomas (*Sum.*, Iª IIªᵉ, q. 90, 4) après Gratien (*Decr.*, p. I, d. iv, c. 3, concl.). D'où la raison d'être, entre la loi éternelle et la volonté de l homme, de l'échelon *loi naturelle*, « *participatio legis aeternae in rationali creatura* » (*Sum.*, Iª IIªᵉ, q. 91, 2; cf. 94, 1), «*conceptio homini naturaliter indita, qua dirigitur ad convenienter agendum in actionibus propriis* » (*Sent.*, IV, d. xxxiii, q. 1, a. 1), et de la *synderesis* ou « *habitus continens praecepta legis naturalis* » (*Sum.*, Iª IIªᵉ, q. 94, 1, ad 2).

C'est, en second lieu et surtout, l'impossibilité de concevoir l'obligation sans l'intervention de la conscience, ce « *vinculum spirituale intrinsecum* » (*De ver.*, q. xvii, 5), en d'autres termes sans la *connaissance du devoir*. — « Ille qui non est capax notitiae, praecepto non ligatur »; — il faut même dire : sans la *connaissance certaine* du devoir : la pensée de saint Thomas va logiquement et formellement jusque-là : « Nullus ligatur... nisi mediante *scientia*. »

En effet, s'il faut que ma conscience me transmette la nécessité d'obéir (*conscientia... perventio praecepti divini*, *De ver.*, q. xvii, 4, ad 2), ce ne sera qu'en m'imposant, par sa certitude, l'aveu d'un lien objectivement nécessaire entre l'acte qui se présente et le Bien que je ne puis pas ne pas désirer. En deçà d'une telle certitude, la nécessité objective du lien moral demeurant en question, l'obligation elle aussi reste normalement en suspens.

α) C'est ce qui ressort de la théorie du syllogisme moral. « *Conscientia nominat applicationem quamdam legis naturalis ad aliquid faciendum, per modum conclusionis cujusdam* » (*Sent.*, II, d. xxiv, q. 2, a. 4). «Homo prohibetur ab actu parricidii per hoc quod scit patrem non esse occidendum, et per hoc quod scit hunc esse patrem. » (*Sum.*, Iª IIªᵉ, q. 76, 1; cf. *De ver.*, q. xvii, 2). Quelle fermeté peut avoir la conclusion quand l'une des prémisses manque de certitude?

β) C'est aussi ce que suggère le parallélisme des deux théories de la conscience et de la promulgation de la loi, nul ne doutant que celle-ci doive être certaine. « *Nisi de mandato Sedis Apostolicae certus exstiteris, exequi non cogeris quod mandatur* », avait écrit Innocent III (*Decretal.*, l. I, t. xxix, c. 31 : *Cum in jure*).

γ) C'est enfin ce qu'indique assez la terminologie de saint Thomas : comparaison avec le lien matériel, dont un contact mal assuré compromettrait la rigueur; recours à des expressions telles que « *dictamen conscientiae* » (*De ver.*, q. xvii, ad. 4, 2; *Sum.*, Iª IIªᵉ, q. 19, 5), « *conclusio sententians* » (*Sent.*, II, d. xxxix, q. 3, a. 2), « *intimatio* » (*Sum.*, Iª IIªᵉ, q. 17, 1. 2), qui appellent l'idée de certitude; usage respectif des mots *scientia*, *notitia*, *cognitio*, *consideratio*, *aestimatio*, pour désigner le jugement de conscience: les trois derniers, plus vagues, employés seulement une fois ou deux, tandis que les deux premiers, qui marquent mieux la fermeté de la perception, sont nettement privilégiés, surtout *scientia*. (Voir saint Alphonse, *Theol. mor.*, l. I, nn. 59. 74 ss. R. Beaudouin, *De conscientia*, 1911, p. 101)

A cela, les probabilioristes objectent que les mots *scientia* et *notitia* désigneraient ici une science large, pouvant aller du certain au probable : la probabilité du devoir entraînerait alors obligation (St Mondino. *Studio storico-critico sul sistema morale di S. Alf. de Lig.*, 1911, p. 115; O. Renz, *Die Synteresis nach dem hl. Thomas*, 1911, p. 135; M. Grabmann, dans *Theologische Revue*, 1917, p. 51 ; A. Sertillanges, *La philos. mor. de S. Th.*, 1916, p. 548). — Mais si saint Thomas qualifie quelque part la conscience morale de *scientia largo modo accepta*, ce n'est pas pour en atténuer le caractère de ferme assurance, c'est seulement pour en souligner la faillibilité (*De ver.*, q. xvii, 2, ad 2; cf. *Sent.*, II, d. xxxix, q. 3, a. 2, ad. 4). Et s'il parle ailleurs, sous l'influence d'Aristote (*Eth.*, 1, 3, 4), d'une *certitude probable* dont il faut se contenter dans l'appréciation des choses humaines (A. Gardeil, *Rev. des sc. ph. et th.*, 1911, pp. 237, 441), ce n'est pas à propos du jugement de conscience, mais au sujet de la procédure judiciaire (*Sum.*, IIª IIªᵉ, q. 70, 2. 3).

On invoque encore, à l'appui de l'interprétation probabilioriste, son homogénéité tant avec la doctrine exposée plus haut sur le choix des opinions morales, qu'avec les idées de saint Thomas sur la vertu de prudence (E. Janssens, *Revue Néoscolastique*, 1921, p. 286) et sur le conseil préalable à l'élection psychologique (A. Gardeil, dans Vacant, *Dict. de théol. cath.*, IV, 2250). Mais en ce qui concerne le choix des opinions, le xiiiᵉ siècle, nous l'avons dit, enseigne bien plutôt le tutiorisme que le proba-

biliorisme. De la *prudence*, on ne saurait dire sans contradiction — et saint Thomas ne dit nulle part, — qu'elle intervienne obligatoirement avant le sentiment de l'obligation. Et quant au *conseil*, il est distingué avec soin de la conscience dans *Sent.*, II, d. XXIV, q. 2, a. 4, ad 2; *De ver.*, q. XVII, 1, ad 4; *Sum.* Iª IIªᵉ, q. 17, 5, ad 1; q. 77, 2, ad 4.

Conclusion. — Dans la question du *De veritate* (q. XVII, 3) consacrée à l'étude de la conscience, saint Thomas fait bien reposer l'obligation, comme le veulent les probabilistes, sur une connaissance certaine du devoir; et dans la *Somme*(Iª IIªᵉ, q. 90, 4) il insiste dans le même sens sur la nécessaire promulgation de la loi. Par ailleurs, traitant au *Quodl.*, VIII, 13 du choix des opinions morales, il estime qu'une simple probabilité en faveur de l'opinion plus sûre oblige à s'y conformer. L'antinomie est difficile à réduire. Elle s'explique néanmoins, si l'on songe que le tutiorisme théorique du saint Docteur lui est un héritage de saint Augustin et d'Aristote, tous deux hostiles à la notion de péché matériel, tandis qu'il ne doit qu'à lui-même sa théorie de l'obligation.

III. — Les écoles théologiques de saint Thomas à saint Alphonse

Au point de vue qui nous intéresse, le XIVᵉ siècle, siècle augustinien, change peu à la doctrine du XIIIᵉ.

1° C'est entre 1400 et 1570 que se fait l'élaboration rationnelle du probabilisme.

A. — Il y avait toujours eu, nous l'avons dit, à côté du tutiorisme théorique, un probabilisme spontané (col. 304, 312). En face de l'action, chacun comprend qu'il ne peut y avoir d'obligation que certaine. Lactance l'avait deviné de longs siècles avant saint Thomas. Mais comment la conscience douteuse peut-elle rester libre, s'il est vrai, d'autre part, qu'on n'agit bien que certain de bien agir, et qu'à risquer le péché on le commet? Entre ces deux principes : « dans le doute, pas de loi » — « dans le doute, pas d'excuse », — où se trouve la conciliation? Telle est, au fond des esprits et derrière les formules malhabiles, l'antinomie que l'on cherche à réduire, et qui va se résoudre en trois temps.

α) Il est bien vrai, observe-t-on d'abord, qu'il y a toujours péché à agir dans le *doute;* mais la règle ne vaut pas de ce doute atténué que comporte l'*opinion.* Pourvu donc qu'elle incline à croire son acte licite plutôt que coupable, la conscience est sans reproche: elle a toute la certitude qui se puisse obtenir dans l'ordre moral. Scrupule négligeable est la crainte qui subsiste en elle. Ainsi avaient pensé autrefois Albert le Grand et Ulric de Strasbourg, puis Jean de Dambach, † 1372 (*De consol. theol.*, l. XIV, c. 8). Ainsi parle maintenant avec sa grande autorité le chancelier Gerson, 1363-1429 (*De consol. theol.*, l. IV, pr. 2 et 3; *Opera* [ed. Ellies du Pin], I, 172.175; *De praepar. ad Missam*, consid. 3; *Op.*, III, 325; *De contractibus*, p. 2, prop. 13; *Op.*, III, 180; *Regulae mor.*, n. 8; *Op.*, III, 79). Et ainsi raisonnent après Gerson les célèbres moralistes dominicains de ce temps: Jean Nider, † 1438 (*Consolatorium timoratae consc.*, p. III, c. 11-16; *Expos. praeceptorum decal.*, p. I, c. 5, litt. f; c. 22, litt. e); Saint Antonin, 1389-1459 (*Sum.*, p. I, t. III, c. 10, § 10, r. 4), Sylvestre de Prierio, † 1523 (*Sum.*, aux mots *Confessio, Dubium, Opinio*), Jean Cagnazzo, † 1525 (*Summa Tabiena*, au mot *Opinio*), comme les franciscains J.-B. Trovamala, † vers 1495, et Ange Carletti de Chiavasso, † 1495 (dans leurs *Sommes*, au mot *Opinio*), comme aussi Gabriel Biel, † 1495 (*Sent.*, IV, d. XV, q. 8, a. 3, dub. 2; d. XVI, q. 3, a. 3, dub. 6), Conrad Summenhart, † 1507 (*De contractibus*, q. 100, concl. 2), Jean Mair, † 1540 (*Sent.* IV, prol., q. 2). Chez tous ces auteurs, les premiers surtout, se manifeste une réaction formelle contre la dureté des vieilles formules rétrécissantes. C'est ce qu'il y a de durable dans leur doctrine encore si peu ferme, et ce qui permet de la définir *un probabiliorisme en marche vers le probabilisme*[1].

Mais d'autres esprits, de Denys le Chartreux, † 1471 (*Sent.*, II, d. XXII) au dominicain Barthélemy Fumo, † 1545 (*Summa Armilla*, au mot *Opinio*), gardent toute sa rigueur au principe *In dubio tutior pars.* Adrien d'Utrecht, le futur Adrien VI, † 1523 (*Quodl.*, II, [1491], p. 1; *Sent.*, IV, [1512], *De restitut.*, § Quia jam dictum est), refuse de voir dans l'opinion même plus probable une suffisante règle d'action. N'est-elle pas toujours *cum formidine?* Comment peut-on, dès lors, en faire l'équivalent de la certitude, et comment appeler *scrupule* une crainte fondée en raison? Adrien, par cette critique directe de Gerson, invite les moralistes à se tourner ailleurs.

β) C'est Cajetan (1469-1534) qui a le mérite d'ouvrir la voie nouvelle. Peu importe l'intensité du doute, écrit-il en 1521 à Köllin; ce qu'il faut préciser, c'est sa relation à l'acte : *pratique* en effet, ou tombant directement sur l'action, il oblige au plus sûr; mais purement *spéculatif*, il n'empêche pas d'agir, si le jugement de conscience est par ailleurs certain (*Opuscula*, Lyon 1541, Op., XXXI, resp. 13, dub. 7). Cette distinction marque un tournant décisif : au probabiliorisme direct, elle va permettre de substituer un probabilisme réflexe.

γ) Désormais, en poussant l'analyse de la notion de probabilité, en comprenant mieux que, dans le domaine de l'incertain, de très grandes vraisemblances en faveur d'une alternative peuvent ne pas enlever leur valeur aux raisons du parti contraire, on inclinera de plus en plus à admettre qu'il ne saurait y avoir faute à user de la liberté que laisse une opinion probable, quand bien même cette opinion serait moins probable que sa contradictoire, si, dans le prononcé immédiat de la conscience, on est assuré de bien agir. C'est par cette voie que la célèbre école dominicaine de Salamanque parvient graduellement à la solution du problème.

Le grand initiateur Vitoria (1480?-1546) la voit déjà : « *Vir literatus*, [*si*] *reputet duas opiniones probabiles, tunc quamcumque opinionem sequatur, non peccat* » (*In I-II, 19, 5*; *Comment. ms.* de 1539, Bibl. vat., 4630, fol. 125 r.; cf. *Sum. Sacram.*, q. 177). Cano (1509-1560) ne se contente pas de souligner cette thèse; il admet, ce qu'avait nié Adrien, qu'il est permis dans bien des cas, surtout au confessionnal, de suivre une opinion probable contraire à sa propre opinion spéculative (*In I-II, 19, 6; Comment. ms.* [vers 1548], Bibl. vat. Ottob. 289, fol. 79). Dominique Soto (1494-1560) s'exprime dans les mêmes termes que Vitoria (*De just. et jure*, 1556, l. VI, q. 1, a. 6, fin), tout en spécifiant que le juge, le médecin, le théologien, etc. doivent suivre le plus probable

1. Comme toujours aux époques de transition, les formules de ce temps sont difficiles à interpréter. Quand Medina et les premiers probabilistes, Lopez, Vasquez, Lessius, Salas, Sanchez, etc., crurent y reconnaître la négation de leur thèse, ils s'arrêtaient à la *lettre*, qui est en effet probabilioriste. Quand ensuite Terillus et d'autres se figurèrent y trouver le probabilisme, ils ne considéraient que l'*esprit*, qui est bien anti-tutioriste. En réalité nous avons affaire ici à un probabiliorisme, mais à *un probabiliorisme qui s'éloigne du tutiorisme, et prépare déjà le probabilisme.*

dans leurs décisions professionnelles (*l. c.*, l. III, q. 6, a. 5, ad 4 ; cf. *Sent.*, IV, d. XVIII, q. 2, a. 5, ad 5). M. DE LEDESMA, † 1574 (d'après AM. GUIMENIUS [Moya], *Opusculum*, in tr. de op. prob., I, 7), TH. MERCADO, † 1575 (*Suma de tratos y contratos*, 1569, l. II, c. 5), MANCIO, † 1576 (d'après SALON, *De just. et jure*, 1581, q. 63, a. 4, contr. 2) et J. GALLO, † 1577 (d'après SALAS, *Disput. in I-II, D. Th.*, 1607, tr. VIII, d. 1, s. 12, n. 118), pour nous en tenir aux thomistes de Salamanque, enseignent la même doctrine.

Enfin, avec la hardiesse d'une logique assurée, BARTHÉLEMY DE MEDINA (1527-1581) écrit : « *Si est opinio probabilis, licitum est eam sequi, licet opposita probabilior sit.* » (*Expositiones in S. Th.*, 1577, I-II, q. 19, a. 6.) C'est l'expression définitive.

B. — Mais on ne pouvait s'assimiler cette thèse paradoxale sans avoir bien compris la distinction entre opinion spéculative et conscience pratique. D'autre part, nous avons fait observer, en parlant du XIII[e] siècle, que les termes mêmes de la question, telle qu'elle fut alors posée, prêtaient par leur généralité à de graves confusions. C'est là ce qui explique les longues hésitations des prédécesseurs de Medina, comme aussi l'opposition de ses contradicteurs.

MARTIN DE AZPÍCUELTA (1493-1586) apporte en ce problème de morale sa raideur juridique (*De paenit.*, 1542, dist. 7, c. « Si quis » ; *Manuale confess.*, 1554, c. 27, nn. 279 ss. ; *Consiliorum ll. V*, 1591, l. III, de reliquiis, cons. 2, n. 2). ANTOINE DE CORDOVA, O. S. F., † 1578 (*Quaestionarium theologicum*, 1578, l. II, q. 3 ; cf. l. III, q. 5, prop. 1, dubium) et le séculier MICHEL DE PALACIOS (*Disp. theol. in IV ll. Sent.*, 1574, in II, d. XXXIX, disp. 2, dub. 2) en sont encore au probabiliorisme de Gerson.

Cependant les idées se précisent peu à peu, les équivoques s'éliminent. Déjà, vers 1580, dans une intéressante *quodlibétique*, un partisan anonyme de Cordova reconnaît probable la thèse de Medina (*Ms.* Bibl. vat., Ottob. 999, fol. 260v) ; en 1584, cette thèse s'est si bien imposée dans les Universités d'Espagne, que BANEZ (1528-1604) ne montre à son sujet aucune hésitation (*Comment. in II-II S. Th.*, q. 10, a. 1, dub. 3, concl. 4). D'Espagne elle se répand très vite en Italie, puis en France et en Belgique, grâce surtout aux ouvrages et à l'enseignement des Frères Prêcheurs, chez qui Medina jouit d'une particulière autorité[1], et des Jésuites.

2° Durant les trois quarts de siècle qui suivent Medina (1580-1656), l'accord des théologiens est tel que nous pouvons nous dispenser d'y insister longuement, notre but n'étant pas de suivre dans le détail l'histoire interne du probabilisme.

A. — *Hors la zone d'influence du protestantisme et du jansénisme*, toutes les écoles sont probabilistes. Précieux argument pour les uns, scandale pour les autres, cet accord n'a jamais été sérieusement mis en doute. ET. DECHAMPS (*Quaestio facti*, 1659), AL. DE SARASA (*Ars semper gaudendi*, T. II, 1667, tr. IV, n. 49), TERILLUS (*Fundam. totius theol. mor.*, 1668, q. 22) ont aligné les noms, dont une quinzaine sont des noms d'évêques. GONZALEZ (*Fundam. theol. mor.*, 1694, Introd., n. 5), RASSLER (*Norma recti*, 1713, disp. 3, n. 921 ss.), saint ALPHONSE DE LIGUORI (*De l'usage mod. de l'op. prob.*, 1765, c. 6, n. 5 ; *Œuvres*, Paris, 1842, t. XXIX, p. 251) et d'autres constatent le fait.

Les seuls dissidents signalés sont les auteurs suivants, tous parfaitement obscurs, que nous citons dans l'ordre de production littéraire : A. PEREZ, O. S. B., 1604 ; F. REBELLO, S. J., 1608 ; P. COMITOLI, S. J., 1609 ; PH. FABRI, O. S. F., 1613 ; P. FRAXINELLI, O. S. A., 1626 ? ; A. BIANCHI [Candidus Philalethes], S. J., 1642 ; L. DE PEYRINIS, minime, 1648 ; A. MERENDA, professeur de Droit à Bologne, 1655 ; les deux premiers sont équi-probabilistes, le dernier tutioriste, les autres probabilioristes. Pour qui connaît le développement prodigieux de la théologie morale au XVII[e] siècle, ces huit inconnus ne représentent qu'une minorité négligeable.

Si l'on en croyait, il est vrai, le P. TER HAAR, C. SS. R. (*De syst. mor. antiq. probabilistarum*, 1894, pp. 20 ss.) et quelques moralistes de son école, ce n'est pas le probabilisme, mais bien l'équiprobabilisme qu'auraient enseigné les meilleurs des théologiens postérieurs à Medina. Mais une étude attentive des textes invoqués à l'appui de cette thèse, en montre la fragilité. VALENTIA, SUAREZ, BOSSO, MASTRIUS, RAYNAUD n'ont jamais songé au système de RASSLER (cf. A. SCHMITT, *Zur Geschichte des Probabilismus*, 1904, pp. 176 ss.).

On n'aurait pas moins tort de ranger parmi les adversaires du probabilisme, en cette période, les dominicains D. GRAVINA † (1643), F. DE ARAUJO († 1664), J. MARTINEZ DE PRADO († 1668). Gravina est nettement probabiliste dans le *Lapis lydius*, 1638 (p. II, l. II, c. 2, pp. 157, 163 ss.), et son *Cherubim paradisi*, 1641 (l. IV, c. 3, n. 2) ne témoigne que du souci d'écarter le laxisme. Les *Variae et selectae decisiones morales* d'Araujo, où le probabilisme est en effet combattu, n'ont paru qu'en 1664, huit ans après la date en deçà de laquelle nous nous tenons ici. Quant à Martinez de Prado, le seul dominicain qui, avant 1656, se prononce en faveur du probabiliorisme, il est très remarquable qu'il conserve en partie la thèse probabiliste (*Theol. mor. quaestiones praecipuae*, t. I [1654], c. 1, q. 4, § 2-3, pp 17 ss. ; cf. c. 15, q. 18, p. 636). Mais en outre, on peut se demander si le rôle joué par cet auteur dans la polémique contre CARAMUEL, ne l'a pas amené à subir en quelque mesure l'influence des publications jansénistes.

B. — C'est en effet du *camp janséniste* que part vers ce temps-là la réaction contre le probabilisme. (Pour le cadre historique, voir l'art. JANSÉNISME, II, 1159 ss.)

α) Comme avant lui LUTHER, 1483-1546 (*In Genes.*, c. XII) et BAÏUS, 1513-1589 (*Opera*, ed. 1696, t. II, p. 26), JANSÉNIUS, 1585-1638 avait refusé de voir dans l'ignorance invincible une excuse au péché (*Augustinus*, 1640, t. II, l. II, c. 2 ss.), celui-ci étant formellement constitué par la matérialité du désordre. C'était poser le principe du tutiorisme le plus absolu, et par là même s'engager dans une guerre sans merci contre la doctrine communément reçue depuis Medina. L'*Augustinus* contient en effet des pages violentes contre les opinions probables (t. II, lib. proœm., cc. 8.28). Fruit d'un philosophisme pélagien, la probabilité ne peut que ruiner la morale chrétienne, comme les subtilités scolastiques ont évacué la grâce du Christ.

β) Jansénius mort, FROMOND, 1587-1653, se fait à Louvain le propagandiste de ses idées, sous le patronage avoué de l'évêque BOONEN, † 1665 (cf. CARAMUEL, *Apologema*, n. 116). ARNAULD, 1612-1694, à Paris, commence dès 1643, par sa *Théologie morale des Jésuites* (*Œuvres*, Lausanne, 1779, t. XXIX, pp. 74, 85), cette lutte contre la probabilité qui sera une des hantises de sa vie. C'est bientôt un parti pris dans les milieux où se fait sentir l'influence de Port-Royal. On peut s'en rendre compte d'après le *Cours de Théologie morale* de R. BONAL, † 1652, écrit en 1651 à la demande de l'évêque de Toulouse

1. La publication de ses *Expositions in S. Th.* lui avait été demandée par le Maître Général de son Ordre.

Ch. de Montchal, et très probablement inspiré par Pavillon (T. II, tr. xxvi, leç. 10-12).

γ) Tout n'est pas exagéré d'ailleurs dans ce mouvement. Par les excès injustifiables où aboutissent alors certains casuistes, faute d'avoir compris la vraie portée des principes enseignés par les maîtres, un certain *laxisme* tend à se constituer, qui, sous couleur de faciliter la confession, aurait vite émoussé, si l'on n'y prenait garde, le sens moral des confesseurs. « La plus ténue probabilité, disent les uns, — une probabilité même seulement probable, renchérissent les autres, — peut servir de règle d'action. » Nous retrouverons ces faux principes parmi les propositions condamnées sous Alexandre VII et Innocent XI. A ne critiquer que cela, Arnauld et ses amis n'eussent rien dit de plus que l'ensemble des moralistes de leur temps. Mais en réalité ce sont tous les théologiens opposés aux cinq propositions, les frères de Molina surtout, que, d'accord avec Jansénius, ils estiment relâchés.

δ) Et voici que l'accusation prend un éclat inattendu avec la cinquième *Provinciale*, 20 mars 1656. Les Jésuites ont beau se défendre, l'opinion croira désormais, malgré le P. Dechamps (*Quaestio facti*, 1659), que la probabilité est leur invention : argument péremptoire contre cette doctrine pour tous ceux qui, à divers titres, reprochent quoi que ce soit aux bons Pères.

Bien loin d'atténuer le coup, l'*Apologie des Casuistes* du P. Pirot, 1657, contribue indirectement à l'aggraver, par la campagne de pamphlets qu'elle déchaîne (*Écrits des curés de Paris* [en réalité d'Arnauld, Nicole, Pascal], 1658) et par les condamnations qu'elle provoque, 1658-1659, de la part de 31 évêques plus ou moins acquis à Port-Royal (Voir ces documents dans *Annales de la soc. des soi-disans Jésuites*, tt. IV et V, 1769-1771). Bref, en assurant le succès de l'opposition janséniste, l'intervention de Pascal va marquer une coupure dans l'histoire du probabilisme (Bouquillon, *Theol. mor. fund.*, éd. 1903, p. 587; A. Degert, *Bull. de litt. eccl. de Toulouse*, 1913, pp. 400, 442).

3° **A partir de 1656** en effet, l'accord, unanime jusque-là, va se rompre. Tantôt sous l'influence directe du jansénisme, tantôt en vertu d'un préjugé créé par le jansénisme, on verra de nombreux théologiens s'écarter de cette doctrine de leurs devanciers, que l'on commence à désigner du nom désobligeant de *probabilisme* (cf. Arnauld, *Cinquième dénonc. du péché phil.*, Avertiss.; *Œuvres*, t. XXXI, p. 298).

C'est ainsi qu'à côté du *tutiorisme* plus ou moins avoué des oratoriens et des lovanistes, se formera une école *probabilioriste*, très voisine de la précédente (*Revue théol.*, 1859, t. IV, pp. 545 ss.), dont l'Ordre de saint Dominique et la Sorbonne feront d'abord principalement la fortune, mais qui recrutera d'année en année un plus grand nombre de partisans.

Néanmoins le *probabilisme* continuera à vivre (Bouquillon, *l. c.*, p. 589). Il restera longtemps en Italie, en Allemagne, en Autriche, toujours en Espagne (Doellinger, T. I, p. 318 ss.), la doctrine la plus répandue. En France même, jusqu'à la censure que Bossuet fera porter à l'assemblée du Clergé de 1700, il sera enseigné dans beaucoup de séminaires par les Sulpiciens et les Lazaristes. (Sur cette assemblée, voir *Collection des procès-verbaux...*, VI, 473-503, et pièces justific., 212 ss.; sur son influence, A. Degert, *l. c.*) Par ailleurs, l'école franciscaine attendra jusqu'en 1762 pour se l'interdire (H. Holzapfel, *Manuale historiae O. F. M.*, 1909, p. 503 ss.). Les Jésuites, à part quelques exceptions et malgré les efforts personnels du P. Thyrse Gonzalez, † 1705, feront bloc jusqu'au bout pour maintenir leur droit à le professer, peu séduits dans l'ensemble par *l'équiprobabilisme* transactionnel de leur confrère Rassler, † 1723. (Cf. Vacant, *Dict. de théol. cath.*, art. Jésuites)

Bref, on persistera à le défendre dans la mesure où l'on saura se protéger de toute atteinte janséniste.

Conclusion. — De l'époque de Gerson au temps de saint Alphonse, la pensée des théologiens sur le problème de la conscience douteuse passe par trois périodes : Après avoir longtemps cherché à se dégager d'un tutiorisme théorique hérité du passé, elle s'affirme probabiliste universellement et sans conteste durant l'espace de trois quarts de siècle, pour ne douter d'elle-même et ne se partager que sous une influence étrangère à son progrès normal. Rien, mieux que cette évolution, ne montre combien sont loin de la vérité historique ceux qui présentent le probabilisme comme un simple accident survenu au développement de la morale, fruit des minimisations nominalistes (A. Harnack, *Lehrbuch der christl. Dogmengeschichte*, 4e éd., 1910, III, 504. 748), ou conséquence des vues de Molina sur la liberté (Contenson, *Theol. mentis et cordis*, éd. 1687, l. II, diss. II, c. 2, p. 76).

IV. — Saint Alphonse de Liguori (1696-1787)

Saint Alphonse de Liguori fut toujours considéré de son vivant comme un probabiliste. Mais pour des raisons sur lesquelles nous aurons à revenir, il fut amené, au cours de sa longue carrière, à présenter son système moral sous des jours assez différents. De là une *question liguorienne*, posée surtout depuis A. Ballerini († 1881), et résolue en sens contradictoires par les deux écoles probabiliste et équiprobabiliste.

Pour l'histoire et la littérature de cette controverse, voir X. Le Bachelet, *La question liguorienne*, 1898, pp. 49, ss. Nous nous reporterons souvent dans l'étude qui va suivre, aux *Lettres* publiées par les Pères Rédemptoristes (Trad. franc., 5 vol. Lille, 1888-1893 ; même numérotation que dans l'édition italienne), désignant la *Correspondance spéciale* par les lettres *C. S.*, la *Correspondance générale* par *C. G.* — Sauf exception, nous citerons : α) le *Morale systema* et la *Theologia moralis* d'après l'édition Gaudé, Romæ 1905, 4 vol. ; β) les dissertations latines d'après l'édition Marietti des *Opere del B. Alf. de L.*, Torino 1829, t. XV ; γ) les opuscules italiens d'après leurs traductions dans les *Œuvres complètes du B. Alphonse de L.*, Paris 1842, tt. XXVIII et XXIX. — Pour les variantes des éditions successives des ouvrages du Saint, nous recourrons aux *Vindiciae Alphonsianae*, 2e éd. Bruxelles 1874, t. I, pp. 59 ss. 454 ss. — Pour les détails biographiques indispensables à l'intelligence du sujet, nous renverrons à Berthe, C. SS. R., *S. Alph. de L.*, 1900, 2 vol.

1° **Adhésion ferme de saint Alphonse au probabilisme jusqu'en 1761.** — Formé par ses maîtres au probabiliorisme, saint Alphonse a raconté lui-même, comment, dès ses premières expériences de missionnaire, vers 1732, il était passé au probabilisme. (*Dissertation* de 1749, éd. Marietti, t. XV, p. 69)

Ce changement radical ne devait jamais avoir de réplique, et, en tous cas, tous les écrits moraux du Saint jusqu'en 1761 devaient porter l'empreinte de sa ferme conviction probabiliste.

On le voit en effet publier en 1748 des *Adnotationes* à la *Medulla theologiae moralis* de Busenbaum, et, bien que, pour ne pas heurter de front les préventions du public, il s'abstienne, au traité de la

conscience, de donner son propre sentiment sur la question probabiliste, et s'en tienne à une simple réfutation du tutiorisme (*Vindiciae*, I, 454), néanmoins le seul choix de Busenbaum et les autorités significatives indiquées dans la préface (*C. S.*, 3) suffiraient à révéler sa pensée, s'il ne se trahissait pas dans tout le livre par sa terminologie.

Il prend d'ailleurs franchement position dans deux *Dissertations* imprimées sans nom d'auteur en 1749 et 1755, et dont la seconde est un véritable traité. Là, libre de toute contrainte, il aborde de front la question classique « *an liceat usus opinionis probabilis in concursu probabilioris?* » et répond dans le sens affirmatif avec une sûreté de raisonnement qui dénote une pensée parfaitement fixée. Ed. Marietti, t. XV, pp. 5, 72.

Non moins significative est la *correspondance échangée en 1756* avec l'imprimeur Remondini en vue d'une édition vénitienne de la *Théologie morale*. S'inquiétant du réviseur éventuel de son livre, le saint désire que ce ne soit pas un dominicain, mais un jésuite, car ces Pères, selon lui, sont « maîtres dans la science de la morale ». *C. S.*, 9.

« *D'ordinaire, j'ai suivi le sentiment des Jésuites* et non celui des Dominicains, car les opinions des Jésuites ne sont ni larges ni rigides, mais *dans le juste milieu...* C'est d'ailleurs d'eux, je l'avoue, que j'ai appris le peu que j'ai mis dans mes livres, car en fait de morale, je ne cesserai de le répéter, ils ont été et ils sont encore les maîtres... Donnez la présente lettre à lire au réviseur, pour qu'il sache quel système j'ai embrassé, car j'ai suivi et je suis, non pas le système du probabiliorisme ou rigorisme, *mais celui du probabilisme.* » *C. S.*, 10. Cf. *C. S.*, 11.

La même année, dans sa *Réponse* à un anonyme qui avait critiqué la *Théologie morale*, tout en se renfermant dans l'espèce de neutralité adoptée pour cet ouvrage, il défend en passant la thèse chère aux probabilistes, que l'opinion plus probable *n'élide pas* d'elle-même toute probabilité opposée. *Œuvres*, t. XXIX, p. 340.

Il va plus loin en 1758, dans l'*Epistola responsiva... super abusu mortuis maledicendi*, publiée cependant sous son nom et destinée à passer entièrement dans la *Théologie morale* :

« Ut affirmetur absolute aliquam actionem esse peccatum mortale, non sufficit opinio probabilis, *nec etiam probabilior.* Nam probabilior non excludit rationabilem timorem errandi, unde non efficit quod lex non remaneat dubia. » *Theol. mor.*, éd. Gaudé, t. I, p. 456.

Enfin, dans la quatrième édition de la *Théologie morale*, édition revue avec soin jusque dans les premières semaines de 1760 (*C. S.*, 48-62), il conserve intégralement la dissertation sur l'opinion probable, composée pour la troisième édition, 1757 (*Vindiciae*, p. 461), et où, malgré la réserve systématique signalée plus haut, se lisent des passages comme celui-ci:

« Cum ad constituendam legem dubiam sufficiat vera probabilitas in contrarium,... sequitur quod, etiamsi opinio pro lege sit probabilior, possum habere judicium certum, sive probabilissimum, quod liceat mihi secundum probabilem operari, dato quod probabilissimum judicium habeam quod olx dubia non obligat. » N. 32 ; éd. Marietti, t. XV, p. 278. Cf. nn. 14, 23-25, 87.

Et ainsi on est amené à conclure, qu'en 1760, à l'âge de soixante-quatre ans, saint Alphonse n'a encore modifié en rien le probabilisme qu'il professe depuis environ trente ans. Cette première conclusion, contestée autrefois par les *Vindiciae Alphonsianae*, t. I, p. 44, est aujourd'hui généralement admise. Voir St. Mondino, *Studio storico-critico sul sistema morale di S. Alf. de L.*, 1911, pp. 22-46, 84-95. Elle est, pour la suite de notre démonstration, d'une extrême importance.

2° Abandon apparent à partir de 1761. — A partir de 1761, une évolution paraît se produire dans les idées du Saint. Il énonce désormais son système en deux thèses, dont la première, assurément nouvelle sous sa plume, vient de lui être inspirée par la lecture d'Amort :

« Il n'est pas permis de suivre l'opinion moins probable, quand celle qui tient pour la loi est certainement et notablement plus probable. » — « Quand l'opinion moins sûre est également [ou presque également] probable, on peut licitement la suivre. » *Courte dissertation*, 1762, t. XXVIII, pp. 247 s., 275, 297.

On serait porté à voir dans ce nouvel énoncé, dans ce *système de l'opinion également probable*, dira-t-il en 1765 (*La loi incertaine*, n. 21 ; t. XXIX, p. 518. Cf. *Apologie* de 1769, n. 46 ; t. XXIX, p. 426), un changement décisif et l'abandon formel du probabilisme. A l'examen toutefois, il apparaît que ce changement, jusqu'en 1767 au moins, n'affecte pas le fond des choses, cet abandon n'est qu'apparent.

A. — Un premier indice à relever, c'est l'absence, durant cette période, de toute réfutation ou réprobation du probabilisme. Tandis que l'équiprobabilisme d'Amort était nettement antiprobabiliste, chez saint Alphonse au contraire, sous les formules empruntées au théologien allemand subsiste *une pensée toute dirigée contre le probabiliorisme*. Relativement à ses écrits antérieurs, il ne songe à aucun désaveu, à aucune rectification. Il avoue avoir été rigoriste, il ne se reproche pas d'avoir été probabiliste.

En second lieu, plusieurs textes donnent à entendre qu'il ne fait pas de différence entre son opinion d'aujourd'hui et celle d'autrefois. C'est ainsi qu'à partir de 1762 il présente comme une conversion équiprobabiliste l'évolution doctrinale qui jadis l'avait amené en réalité du probabiliorisme au probabilisme (Comparer la *Courte dissertation* de 1762; t. XXVIII, p. 295, avec la *Dissertation* de 1749; éd. Marietti, 1829, t. XV, p. 69). C'est ainsi encore qu'il écrit en 1765 (*Apologie... de la dissertation de 1762* ; t. XXVIII, p. 359) : « *J'ai toujours dit* que celui qui juge que l'opinion favorable à la loi est certainement plus probable, est tenu de l'observer. » Ce texte ne se comprendra bien que plus loin ; il permet cependant déjà de constater chez l'auteur une vraie *continuité de pensée.*

Mais voici à cet égard des affirmations expresses:

« Malgré toutes vos insultes et vos vociférations contre le *probabilisme*, lit-on dans une réponse à Patuzzi, l'Eglise n'a encore rien déterminé contre *notre* système... — Je n'ai point refusé de me rétracter publiquement sur beaucoup d'opinions [dans la seconde édition de la *Théologie morale*, 1753-1755], aussi répugnerais-je beaucoup moins à me rétracter aujourd'hui sur le sentiment de l'*opinion probable*,... mais malgré tout ce que j'ai pu lire dans les livres des adversaires, rien ne m'a convaincu... — Je ne crains point ni ne puis craindre d'être damné pour suivre l'*opinion probable*, puisque je la tiens pour certaine. » *Réponse apologétique*, 1764 ; t. XXIX, pp. 358, 366, 367; voir p. 362 le passage sur les Jésuites.

« Pour mon système, je l'ai examiné et approfondi *pendant plus de trente ans...* mais, ayant toujours trouvé le moyen de répondre aux objections, *j'ai persisté dans mon système.* » Appendice à l'*Apologie* de 1765 ; t. XXVIII, p. 540. Comparez *C. S.* 11, 30 avril 1756 : « Cette science [la morale] a été l'objet de mes études depuis plus de trente ans. »

Rien d'étonnant dès lors que les *autorités* invoquées après 1762 soient exactement les mêmes qu'auparavant.

« Je crois jusqu'à présent que la vérité est de mon côté, et c'est ainsi que le pensent non seulement le P. Segneri et le P. Terillus, mais encore une foule d'autres savants. » (*Ibid.*, t. XXVIII, p. 541.)

Quelle est cette foule de savants ? On trouvera leurs noms, noms de probabilistes notoires, aussi bien dans la *Dissertation* de 1755, nn. 4 ss., que dans celle de 1765, c. 6, n. 5. De part et d'autre en effet la liste est identique, et identique aussi la conclusion :

Texte de 1755 :

Nequit negari quod spatio centum annorum circiter, vel saltem usque ad medietatem saeculi xvii, benigna sententia ab omnibus doctoribus recepta est. *Diss. scholastico-moralis*, 1755, n. 9 ; ed. Marietti, Torino 1829, t. XV, p. 82.

Texte de 1765 :

Ne possono negare che la nostra sentenza almeno per ottanta o novanta anni e stata commune presso gli autori della Teologia morale. *Dell' uso moderato dell' opinione probabile*, 1765, c. 6, n. 5; ed. Marietti, t. XVII, p. 269.
Voir encore *Réponse apologétique*, 1764 ; t. XXIX, p. 360. *Le confesseur dirigé*, 1764, c. 1, n. 26; t. XXVII, p. 160.

B. — En pleine convergence avec cette série d'indices extrinsèques, l'étude interne des écrits de cette période y révèle bien les éléments essentiels du probabilisme.

On ne peut en douter pour ce qui constitue l'armature de la théorie: distinctions d'opinion spéculative et de conscience pratique, de certitude directe et réflexe, nullité de l'obligation incertaine, antériorité de la liberté par rapport à la loi, assimilation du doute prudent à l'ignorance invincible même en matière de droit naturel, rejet, dans sa généralité, du principe « *In dubio tutior pars* ».

Mais, cela n'est pas moins certain, en dépit des apparences contraires, pour ce qui est de l'étendue et des limites du système.

α) « Il est permis de suivre une opinion probable *même moins probable*, disait Busenbaum, mais, *dummodo... adhuc sit probabilis*, c'est-à-dire *gravi auctoritate aut non levis momenti ratione nixa* » (*Medulla*, tr. I, c. 2, dub. 2). Pareillement les auteurs probabilistes invoqués tout à l'heure par saint Alphonse assignaient comme limite à leur thèse le cas où, l'opinion moins sûre n'étant que douteusement ou faiblement probable, c'est-à-dire incapable de retenir l'attention d'un esprit sincère et prudent, la loi se présente à la conscience comme moralement certaine. Or c'est précisément cela qu'en substance, bien qu'en termes un peu voilés, le saint Docteur cherche à exprimer dans les deux thèses reproduites plus haut.

β) Pour le comprendre, il importe d'avoir présente à l'esprit sa terminologie relative aux notions logiques de probabilité et de certitude.

Se conformant en effet à l'usage probabilioriste de plus en plus répandu (Le Bachelet, *La question Liguorienne*, p. 195), et à l'usage équiprobabiliste que lui a révélé Amort, il admet tout d'abord, depuis 1761, les équivalences suivantes :

(1) *Opinio notabiliter probabilior = moraliter certa ;*
Opinio notab. minus probabilis = tenuiter probabilis,
.... = *improbabilis.*
Du conflit de telles opinions ne résulte qu'un doute large.
Diss. de 1762 ; t. XXVIII, p. 247. *De l'usage mod. de l'op. prob.*, 1765, c. 1, n. 2 ; t. XXIX, p. 31. *Theol. mor.*, 6a ed., 1767, I, 53. *C. S.*, 188, 217, 219.

De plus, en vertu de l'axiome connu : *parum pro nihilo reputatur*, il croit pouvoir négliger une *modica praeponderantia* et identifier pratiquement :

(2) *Opinio probabilior sed non notabiliter = aeque vel fere aeque probabilis.*
Dans ce cas, le doute est strict.
Diss. de 1762; t. XXVIII, p. 275. *Apologie* de 1765 ; t. XXVIII, p. 314. *De l'usage mod. de l'op. prob.*, 1765, c. 1, n. 3 ; t. XXIX, p. 32. *Theol. mor.*, 6a ed., 1767, I, 55. *C. S.*, 188, 217, 219.

Puis, se fondant sur une loi psychologique qui lui paraît s'imposer, et selon laquelle la certitude subjective de la probabiliorité d'une opinion accuse toujours une probabiliorité notable, il arrive à cette autre assimilation :

(3) *Opinio* certe *probabilior = notabiliter probabilior ;*
Op. certe *minus probabilis = notabiliter minus probabilis.*
Apologie de 1765 ; t. XXVIII, p. 314. *De l'usage mod. de l'op. prob.*, 1765, c. 1, n. 2 ; t. XXIX, p. 31. *Theo. mor.*, 6a ed., 1767, I, 55, II. *C. S.*, 188, 217, 219 : « Si l'excédant n'était pas notable, il ne pourrait faire pencher la balance. ...Lorsque la probabilité est faible, elle ne fait pas pencher la balance. »

Enfin par la combinaison de (1) et (3) d'une part, de (2) et (3) de l'autre, il obtient sans autre intermédiaire ces dernières formules :

(4) « *Opinio certe probabilior... est moraliter aut quasi moraliter certa* » ; *Theol. mor.*, 6a ed., 1767, I, 55, II.
« *L'opinion reconnue moins probable n'est pas probable.* » *C. S.*, 185.
(5) « *Lorsque l'opinion est douteusement moins* [*ou plus*] *probable, alors ou elle est également probable, ou presque également probable.* »
Apologie de 1765 ; t. XXVIII, p. 314. *C. S.*, 3, 217, 219.

γ) Dès lors, quand il déclare que « celui qui juge que l'opinion favorable à la loi est certainement plus probable, est tenu de l'observer » (*Apologie* de 1765 ; t. XXVIII, p. 359), il a le droit d'affirmer : « *J'ai toujours dit* cela », car il se borne à transposer dans sa terminologie actuelle, en vertu de (4), ces expressions équivalentes des probabilistes : « On ne peut suivre l'opinion moins sûre, quand elle n'est pas vraiment probable, soit : quand la loi est moralement certaine » ; et cela, en effet, il l'a toujours dit.

De même, si l'on compare avec (1) et (2) l'autre thèse essentielle du système : « *Cum opinio minus tuta est aeque vel fere aeque probabilis, potest quis eam licite sequi* » (*Theol. mor.*, 6a ed., 1767, I, 55, III), on apercevra sans peine que ce n'est là encore qu'une transposition dans la terminologie équiprobabiliste de la propre thèse de Busenbaum rappelée plus haut (col. 323, α).

Aussi, jugeant en 1769 un de ses écrits antérieur à la *Dissertation* de 1762, Alphonse le qualifiait-il simplement de *fait à l'ancienne manière et avec l'ancienne terminologie*, tel que, réédité maintenant, il viendrait *quasi* à contredire les dissertations postérieures (*C. S.*, 227)[1].

1. S'il fallait apprécier la contribution de saint Alphonse à l'éclaircissement de la controverse probabiliste après 1761, sans méconnaître le progrès accompli dans le choix et la présentation des preuves, on aurait en revanche à constater l'imprécision croissante des limites imposées au système, imprécision due à l'*ambiguïté* de l'expression caractéristique *notabiliter probabilior* (Bouquillon, *R. des sc. eccl.*, 1874, t. XXIX, p. 93).
Faites-vous, devrait-on dire, de l'opinion *notabiliter probabilior* une opinion dont la contradictoire ne donne lieu à *aucune hésitation prudente* ? Alors vous avez bien le droit de poser l'équation (1), mais (2) ne vaut plus que grâce à un élargissement abusif de la notion du doute strict, et psychologiquement (3) ne se peut plus admettre. — Définissez-vous au contraire cette opinion : celle dont la probabiliorité, bien que considérable, est mêlée cependant d'*une hésitation raisonnable et prudente* ? Alors vous pouvez conserver l'équation (2) et peut-être (3), mais (1) ne saurait subsister

δ) Les adversaires du Saint ne pouvaient s'y tromper. Très instructive à cet égard est la critique du gazetier janséniste des *Nouvelles ecclésiastiques* (1766, p. 10) :

« Quiconque a de bons yeux, aperçoit aisément qu'il [le système liguorien] renferme le probabilisme pur, puisque, ne rejetant l'opinion favorable à la liberté que lorsqu'elle est notablement moins probable, *c'est l'admettre dans les cas où, étant moins probable, elle ne le serait pas notablement*; et de même, permettant de la suivre lorsqu'elle est presque également probable, *ce « presque » suppose encore un « moins »*. Tout ceci n'est par conséquent qu'un exposé frauduleux. »

Il y aura lieu de revenir plus loin sur la parade opposée par saint Alphonse à ce coup, quand d'impérieuses circonstances l'obligeront à écarter toute accusation de probabilisme ; l'embarras de la réponse sera alors un indice de plus que sur la question de fond le critique avait vu juste.

ε) Quoi qu'il en soit, en 1765 au moins, le saint Docteur ne songe nullement à renier le probabilisme. C'est ce que garantit un texte capital où, répondant à une objection de Patuzzi, très voisine de celle qu'on vient de lire, il livre sans détours la clé de son système.

« Je n'ai point prétendu et *je ne prétends pas faire des systèmes nouveaux*. Je sais bien qu'*aucun probabiliste de doctrine sûre ne permet l'usage de l'opinion faiblement ou douteusement probable*; mais, parce que beaucoup de probabilistes disent indistinctement qu'on peut suivre l'opinion moins probable, quand elle a quelque fondement de raison ou d'autorité, *j'ai voulu établir une distinction* en disant qu'on ne peut suivre l'opinion moins sûre quand la prépondérance pour la plus sûre est grande et certaine,... parce qu'alors l'opinion moins sûre ne peut être regardée comme certainement probable. » *Apologie* de 1765, t. XXVIII, pp. 313-314.

Même point de vue dans une lettre de la même année, où il s'agit précisément de l'ouvrage cité à l'instant :

« Beaucoup de savants qui ont lu mon *Apologie*, disent que cette matière était autrefois fort embrouillée, mais qu'elle est aujourd'hui éclaircie. De fait, l'usage de l'opinion probable, *en la façon que le soutenaient autrefois les probabilistes*, ne me plaisait pas, et je n'étais pas moi-même tranquille sur ce point, *car ils prenaient pour point d'appui certains principes et certains raisonnements qui n'étaient pas concluants.* » *C. S.*, 163, 19 sept. 1765.

Quelques lignes de l'année précédente, 1764, expriment déjà la même pensée :

« Je ne nie point... que beaucoup de probabilistes ne soient tombés dans des *opinions relâchées*; je ne nie pas non plus que, pour prouver l'usage licite de l'opinion probable, ils ne se soient servis de certains *principes faibles*. Par exemple, ils se prévalent de celui-ci : *qui probabiliter agit, prudenter agit*; mais ce principe est mal fondé... C'est pourquoi je dis que c'est le grand relâchement des opinions dans lequel sont tombés *certains probabilistes du siècle passé*, et l'insuffisance de ces principes faux par eux enseignés, qui ont fait que les probabilioristes se sont élevés avec tant de chalour et de fureur contre l'usage de l'opinion probable, et qu'ils ont trouvé tant de partisans. Mais tout homme aimant la vérité et parlant sans passion doit juger autrement, *lorsque la probabilité de l'opinion est accompagnée d'une raison certaine, et du principe réfléchi qui rend certain en pratique.* » *Réponse apologétique*, 1764; t. XXIX, pp. 370-371. Cf. *De l'usage mod. de l'op. prob.*, 1765, c. 5, n. 25; c. 6, n. 6; t. XXIX, pp. 245, 256, *C. S.*, 188.

sans une perversion des notions de certitude et de probabilité. — Dans les deux cas, vous vous heurtez à l'expérience et faites violence au langage. C'est le sentiment confus de ce dilemme crucial qui empêcha toujours saint Alphonse de s'expliquer nettement. Après 1767 surtout, dans ses réponses aux objections pressantes du P. Blasucci, sa pensée devait en venir à un degré de fluidité qui défie tout essai de détermination (*C.S.*, 217, 219).

La raison profonde de cette inconsistance paraît être dans *l'essai de conciliation qu'il tenta entre deux conceptions opposées de la probabilité* : la conception probabilioriste : « l'opinion reconnue moins probable n'est pas probable » (*C.S.*, 185); — et la conception probabiliste : « *opinio [probabiliori] contraria etiam probabilis censetur* » (*Theol. mor.*, I, 40).

Ces textes sont concluants. Ils ne traduisent pas seulement l'impression qu'a saint Alphonse d'être d'accord en substance avec les probabilistes; en nous révélant l'originalité de son propre système, ils montrent que son seul but a été de *perfectionner le probabilisme*, d'un côté par le triage et le renforcement des preuves, de l'autre par la recherche d'une formule de délimitation qui suffit d'elle-même à écarter le laxisme (Le Bachelet, *La question liguorienne*, 1897, p. 199).

3° Opposition forcée à partir de 1767. — A. — L'attitude de saint Alphonse vis-à-vis du probabilisme, après 1767, est conditionnée par diverses circonstances historiques, dont la connaissance est indispensable. Nous ne pouvons, faute de place, que les mentionner ici. Berthe, C. SS. R., *Saint Alph. de Lig.*, 1900, 2 vol., renseignera utilement.

Ce sont : les progrès du rigorisme janséniste en Italie; la recrudescence de la campagne contre les Jésuites, aboutissant à leur expulsion de Portugal en 1759, de France en 1762, d'Espagne et de Naples en 1767, et à leur suppression totale en 1773; enfin la persécution essuyée par la Congrégation du Très Saint Rédempteur, que ses ennemis cherchent à confondre avec la Compagnie de Jésus, pour l'englober dans la ruine de celle-ci (*C. S.*, 216, 219, 254, 284, 315. *C. G.*, 596, 818, 822).

Sous la pression de ces événements et dans l'intérêt de l'œuvre que Dieu lui a confiée, le saint vieillard — il a soixante et onze ans en 1767 — cède peu à peu (*C. S.*, 39, 49, 51, 60, 102, 201, 202, 206, 224, 244, 264, 307, 314), et cherche de plus en plus à séparer sa cause de celle des Jésuites, en atténuant la parenté de son système avec le leur (*C. S.*, 209, 211, 216, 217, 219, 224, 225, 230, 231, 249, 250, 254, 260, 284, 298, 305, 308, 309, 314).

« Certaines choses que l'on écrivait jadis, ne plaisent plus aujourd'hui au public » (*C. S.*, 312) : cet aveu de 1777 peint la situation faite à Alphonse de Liguori durant la dernière période de sa vie; à qui étudie son évolution doctrinale, il fait déjà conjecturer qu'ici encore le changement sera plus dans la forme que dans la pensée.

B. — C'est ainsi qu'à partir de 1767 on trouvera dans sa correspondance et ses ouvrages de morale bon nombre de *déclarations* dures au probabilisme (*Vindiciae Alphonsianae*, ed. 1874, t. I, pp. 466 ss.). Mais, à y regarder de près, ces déclarations apparaissent comme le système de défense d'un plaidoyer, bien plus que comme la conclusion d'un raisonnement. La preuve en est dans :

α) leur *exagération* même : le Saint va jusqu'à s'y qualifier de probabilioriste (*C.S.*, 185, 261, 315. *C.G.*, 818, 822), — à réprouver l'équiprobabilisme (*Déclaration du système*, 1774, nn. 4, 7; t. XXIX, p. 431), — et à admettre que l'opinion *quasi communis* des théologiens du XVIIe siècle n'a été qu'un laxisme (*Homo apost.*, 3e ed., 1770, n. 31. Comparer : *De l'usage mod. de l'op. prob.*, 1765, c. 6, n. 5; t. XXIX, p. 255, et les textes cités col. 323);

β) leur *occasion* caractéristique : elles coïncident presque toujours avec une aggravation de l'état de choses signalé plus haut (au § A);

γ) le genre de *publicité* auquel elles sont desti-

nées (*C. S.*, 209, 230, 250, 254, 261, 284, 315. *C. G.*, 822);

δ) *l'ambiguïté des considérants* sur lesquels elles s'appuient; usage fait par les probabilistes du principe: *qui probabiliter...* (comparer: *De l'usage mod. de l'op. prob.*, 1765, c. 6, n. 6; t. XXIX, p. 256. *Mor. syst.*, n. 79); — extension de leur système jusqu'à l'opinion *certainement moins probable* (comparer: *De l'usage...*, c. 5, n. 25; t. XXIX, p. 245. *C. S.*, 188).

Ajoutons que des probabilistes avérés, tels que Suarez, Laymann, Lessius, Castropalao, Lugo, sont jugés sans reproche (*C. S.*, 209).

C. — Il est vrai que le *Monitum* joint à la septième édition de la *Théologie morale*, 1772, ajoute aux déclarations précédentes le principe même du probabiliorisme: « *Tenemur amplecti saltem opinionem illam quae propius ad veritatem accedit, qualis est opinio probabilior...* » (7e ed., t. III, p. 201 a. Cf. *Déclaration du syst.*, 1774, n. 2; t. XXIX, p. 430. *Mor. syst.*, nn. 54, 88).

Toutefois cette formule ne marquerait vraiment une révolution dans l'esprit de l'auteur, que s'il l'entendait, non pas de l'opinion *certe et notabiliter probabilior*, mais de l'opinion *probabilior* en tant que *probabilior*, et *pour un seul degré de probabiliorité*.

Telle est bien la direction où le poussent les objections convergentes des *Nouvelles ecclésiastiques* (voir col. 325, δ) et du P. Blasucci (*C. S.*, 217, 219), et où il faudrait s'engager pour se distinguer parfaitement des Jésuites. Mais tel est justement le pas qu'il répugne à faire (*C. S.*, 217), qu'il ne fait que contraint et d'une manière équivoque (*C. S.*, 219. *Monitum*, *l. c.*, p. 203 b.), pour revenir finalement en arrière dans le *Morale systema*, n. 62 (Cf. Le Bachelet, *La question Liguorienne*, 1898, p. 168). Comment en effet accorder cela sans se contredire, puisque, toujours sourd aux mauvaises raisons de Patuzzi (*Mor. syst.*, n. 86), il soutient plus que jamais la nécessité d'une loi *promulganda ut certa* et l'irréductibilité de l'opinion à la science (*Monitum*, *l. c.*, pp. 201 b—203 b. *Mor. syst.*, nn. 58 ss.)?

Lors donc qu'il paraît affirmer l'obligation de suivre toute opinion *quae propius ad veritatem accedit*, il ne vise en fait, par cette expression vague, que l'opinion *certe probabilior* (*Mor. syst.*, nn. 54, 62, 66, 83), soit: celle qu'il a toujours considérée comme une suffisante promulgation de la loi, en vertu de l'équation (4) (col. 324).

Par suite, bien qu'il n'ait garde de mentionner comme autrefois ce corollaire, son système laisse encore intacte la liberté dans les nombreux cas où la prépondérance de l'opinion plus sûre n'est pas tout à fait certaine.

Conclusion. — A part des divergences secondaires et tardives, saint Alphonse est toujours resté d'accord pour le fond avec l'école probabiliste. Nul n'a soutenu plus inlassablement le principe essentiel que *seule une loi certaine peut lier la conscience*. Même à partir de 1761, s'il a cru nécessaire, pour mieux écarter le péril laxiste, d'admettre *l'équivalence de la probabiliorité, quand elle est manifeste, avec la certitude*, il n'en continuait pas moins à faire rentrer dans le doute strict toute probabiliorité qui ne s'imposerait pas manifestement. Il est très vrai, au surplus, que ses derniers écrits changent souvent de ton. Mais il faut se garder d'attribuer à une conviction personnelle ce qui n'est dû qu'à la nécessité des circonstances, et se souvenir qu'un écrivain doit être jugé d'après l'ensemble de son œuvre, bien plus que sur les ouvrages de son extrême vieillesse[1].

V. — L'attitude du Saint-Siège

1° Antérieurement aux controverses soulevées par les Jansénistes, on ne cite pas de documents pontificaux hostiles au probabilisme. Nous avouons ne pas connaître « les actes de toute nature » qui concourent à prouver « le fait de la répulsion que l'Eglise romaine a toujours marquée à l'égard de cette doctrine » (P. Mandonnet, *Revue thomiste*, 1902, p. 13). Bien au contraire, une réponse d'Urbain VIII (1623-1644), relative à la législation du mariage dans la mission du Paraguay, lui serait plutôt favorable. Le pape jugeait inutile d'accorder le privilège demandé par les missionnaires, attendu qu'une opinion probable leur laissait déjà la liberté qu'ils souhaitaient (J. Cardenas, *Crisis theologica*, Diss. IV, c. 8, a. 4, n. 553; Venetiis, 1693, p. 183. Comparer T. Gonzalez, *Fund. theol. mor.* (Diss. xiv, nn. 47-80). On sait d'ailleurs quelle confiance témoignèrent Urbain VIII et ses successeurs au célèbre probabiliste Diana (1595-1663), qui fut durant de longues années examinateur des évêques.

Mais il y a plus. Un document publié par le cardinal Albizzi († 1684), dans son *De inconstantia in fide*, p. I, c. xxxiii, n. 66, et signalé par le P. G. Arendt, S. J., *De conciliationis tentamine...*, Romae, 1902, pp. 87-91, montre à quel point le probabilisme était familier aux consulteurs du Saint-Office et régissait les décisions de ce haut tribunal vers le milieu du dix-septième siècle. C'est une liste de « *notes* » données par des *qualificateurs* à seize propositions concernant la sollicitation au confessionnal, et sanctionnées en bloc par la Sacrée Congrégation le 11 février 1661. Pour marquer que les cas proposés donnent ou ne donnent pas lieu à l'obligation de dénoncer le solliciteur, ce document n'emploie d'autres formules que celles qui se lisent chez tous les moralistes du temps: « *Opinio negativa non est probabilis* », — ou par contre: « *Opinio negativa est probabilis* », — ou même: « *Opinio negativa non caret sua probabilitate* ». On ne pouvait s'exprimer d'une manière plus conforme au langage des probabilistes. Voir Scavini, *Theol. mor. univ.*, tr. X, d. I, c. 4, a. 4. Ballerini, *Opus theol. mor.*, t. V, p. 582. Bucceroni, *Enchirid. mor.*, ed. 1905, n. 1252.

2° Ce serait **Alexandre VII** (1655-1667) qui aurait le premier, à deux reprises, « réagi énergiquement contre le probabilisme » (P. Mandonnet, *l. c.*).

A. — On met en avant tout d'abord la direction donnée par lui au Général des Dominicains, lors du chapitre de juin 1656. Transmises par de Marinis aux définiteurs de l'Ordre, ces paroles ne nous sont parvenues que par l'un de ceux-ci, Vincent Baron, peu suspect d'en avoir atténué la force. Les voici, d'après la préface de la *Basis totius moralis theolo-*

1. Il est d'usage, dans les manuels équiprobabilistes, d'opposer une thèse spéciale au probabilisme sur la question du doute relatif à la *cessation de l'obligation*. Nous laissons de côté cette discussion secondaire, où saint Alphonse n'est entré qu'accidentellement. Signalons seulement deux séries de textes de la *Théologie morale* difficiles à harmoniser, bien que tous restreints au cas le plus simple, où l'obligation dont la cessation est en cause, n'intéresse pas le droit d'un autre. Dans I, 28-29; I, 97, 4°; VI, 477, la solution s'inspire de ce principe difficile à justifier: « *Possidet obligatio jam contracta, donec certe non fuerit impleta* ». (Second *Elenchus quaestionum* [*reformatarum*] q. II.) Mais I, 99, 4°; III, 112, 3°; III, 290 donnent pleinement raison à l'axiome fondamental: « *Possidet homo libertatem ad agendum quidquid vult, quod non constet a lege sibi vetitum* » (I, 97). — Voir sur cette matière: *Vindiciae Alphonsianae*, ed. 1874, t. I, p. 20 et Bouquillon, *Theol. mor. fund.*, ed. 1890, p. 513; ed. 1903, p. 541.

giae de Mercori, O. P., dont Baron s'était fait l'éditeur (1659).

Taedere Beatissimum Patrem *tot novarum opinionum* hoc saeculo in theologiam moralem inductarum, quibus disciplina evangelica resolvitur, ac conscientiis, cum gravi animarum periculo, illuditur ; et se maximo velle a theologis nostris, in Ecclesiae hoc morbo occulto laborantis remedium, opus parari ex severiori et tuta sanctissimi Praeceptoris doctrina, quo *haec morum et opinionum licentia*, quae in dies grassatur, quasi cauterio cohiberetur.

Peut-on croire que le pape ait signifié ainsi aux Frères Prêcheurs « sa volonté de voir l'Ordre combattre efficacement les doctrines probabilistes » ? (P. Mandonnet, dans Vacant, *Dict. de th. cath.*, VI, 919.) N'est-il pas invraisemblable qu'à cette date, trois mois à peine après la cinquième *Provinciale*, il ait seulement pensé à blâmer un système suivi par le Saint-Office dans sa jurisprudence, enseigné communément dans les écoles catholiques et mis par les thomistes au compte de leur saint Docteur ? A peser les mots soulignés par nous, ne semble-t-il pas beaucoup plus naturel qu'il ait voulu attirer l'attention des Maîtres dominicains sur les hardiesses d'une casuistique indulgente à l'excès, et inviter l'Ordre à réagir contre cette anarchie ?

B. — On invoque en second lieu les décrets du Saint-Office du 24 septembre 1665 et du 18 mars 1666 (*Bull. rom.*, t. VI, p. VI, pp. 84-110). Le préambule du premier de ces documents se serait exprimé de telle sorte, au sujet du probabilisme, qu' « on ne pouvait, sans condamner formellement une doctrine, la désapprouver d'une façon plus expresse et plus sévère » (P. Mandonnet, *Revue thomiste*, 1902, p. 13-14; cf. 1914, p. 675).

Voici ce texte, que l'*Enchiridion* de Denzinger-Bannwart a négligé de reproduire : « SS. D. N. audivit non sine magno animi sui dolore, complures opiniones christianae disciplinae relaxativas, et animarum perniciem inferentes, partim antiquatas iterum suscitari, partim noviter prodire ; summamque illam luxuriantium ingeniorum licentiam in dies magis excrescere, per quam, in rebus ad conscientiam pertinentibus, *modus opinandi* irrepsit alienus omnino ab evangelica simplicitate Sanctorumque Patrum doctrina, et quem si pro recta regula fideles in praxi sequerentur, ingens irreptura esset vitae christianae corruptela. »

Nous avons souligné à dessein les mots *modus opinandi*, sur lesquels repose à faux l'argument que nous discutons. Est-ce bien en effet le probabilisme qui est ici visé ? Non seulement rien ne l'indique dans le contexte immédiat, mais la teneur même du décret empêche de l'admettre, puisque parmi les propositions condamnées ne figure ni explicitement ni implicitement la thèse essentielle du probabilisme, qu'il eût cependant fallu proscrire la première, si l'on avait vu en elle la cause des maux à guérir.

Il faut en conclure que ce qui est dénoncé ici, c'est le *laxisme moral*, parfaitement caractérisé d'ailleurs par la proposition 27 (Saint Alphonse, *De l'usage mod. de l'op. prob.*, 1765, c. 6. n. 16; *Œuvres*, Paris, 1842, t. XXIX, p. 268). Le contraste des sévices répétés de l'*Index* contre les publications laxistes, et de la liberté laissée aux sages probabilistes, achève de donner à cette censure sa signification.

C. — On en appelle, il est vrai, à un texte peu clair de St. Gradi († 1683), préfet de la Bibliothèque Vaticane et ardent probabilioriste, suivant lequel Alexandre VII aurait songé à traiter à fond dans une bulle la question du choix des opinions, et ne se serait contenté que sur l'avis du cardinal Pallavicini des décrets de 1665 et 1666. « Ceperat impetum gravia ac severa de hac re tota statuendi, et malum, ut aiebat, in suo fonte ac radice funditus exscindendi, diserta edita constitutione, ex qua finium hujusmodi regundorum leges et actiones facile peterentur. » (*Disp. de op. prob.*, 1678, c. 37 ; cf. Dœllinger, t. I, p. 38).

D'autre part, le même Pallavicini († 1667) aurait déclaré au Jesuite Elizalde, avec qui il s'était expliqué sur la probabilité dès 1662, qu'un livre écrit contre cette doctrine remplirait les intentions du Saint-Siège (Ant. Celladei, [Elizalde], *De recta doctrina morum*, 1670, l. 8, q. 7, § 10; cf. Dœllinger, t. I, p. 53). Mais, dût-on croire à ces témoignages tendancieux et incontrôlables, rien ne permet de conjecturer ce qu'eût été la bulle dont parle Gradi, ni quelles étaient au juste les intentions attestées par Elizalde.

Par contre, selon Terillus († 1676), l'hostilité d'Alexandre VII à l'égard du probabilisme n'aurait pu se comprendre, « cum notorium sit, zelant issimum Pontificem tenuisse communem opinionem reflexam, atque in moralibus eximium suarianae doctrinae sectatorem fuisse » (*Regula morum*, 1677, p. I, q. 8, n. 23).

3° On ne peut nier qu'**Innocent XI** (1676-1689) ait été personnellement très défavorable au probabilisme. Avec sa raideur d'esprit et l'inflexibilité de son grand caractère, il y voyait un obstacle à la réforme des mœurs.

A. — Dès son élection, les adversaires de la « morale relâchée » comprirent que jamais heure ne serait plus propice. Les éloges et les encouragements reçus par les plus considérables d'entre eux permettaient en effet de grands espoirs. En France, les évêques d'Arras et de Saint-Pons, Gui de Sève de Rochechouart, et Pierre de Percin de Montgaillard, contrecarrés par Louis XIV dans leur projet d'action collective, durent se contenter de faire parvenir au Pape, en juillet 1677, une série de thèses dont la septième portait : « Qui operatur ex opinione probabili, bene operatur et sine peccato, tam in jure naturali quam positivo, etiam probabiliore et tutiore relicta » (Dœllinger, t. I, p. 36. *Analecta juris pontificii*, 1874, t. XIII, p. 943).

Mais la faculté de théologie de Louvain fit mieux. Députés par elle, trois de ses docteurs : Van Vianen, Steyaert et l'augustin Christ. de Wulf (ou Lupus), se mirent en route pour Rome, porteurs d'une liste de cent propositions de morale, qu'ils devaient déférer au Saint-Office et combattre de tout leur pouvoir. De juin 1677 à mars 1679, ces personnages firent le siège de toutes les influences utiles à leur dessein. Ils obtinrent d'Innocent XI un bref plein de bienveillance, publié par eux à grand bruit (F. de Bojani, *Innocent XI*, t. II, pp. 46-49). Finalement 65 des propositions qu'ils combattaient furent censurées par le décret du Saint-Office du 2 mars 1679. Toutefois, fait essentiel à noter, s'ils réussirent à faire entrer dans le document la condamnation de thèses spécifiquement laxistes (*D.-B.*, 1151-1154), leurs efforts demeurèrent impuissants touchant le numéro 2 de leur liste, où en propres termes s'énonçait le probabilisme : « Potes sequi opinionem practicam probabilem circa honestatem objecti, relicta quoque probabiliore et tutiore, quamvis tua, etiam in materia juris naturalis » (*Opuscula eximii viri Hennebel*, Lovanii, 1703, p. 19).

Nous ne nous attarderons pas à réfuter l'hypothèse suivant laquelle, en proscrivant le laxisme, les Cardinaux Inquisiteurs auraient voulu, en 1679 aussi bien qu'en 1665, atteindre le probabilisme lui-même, comme une prémisse dans sa conclusion (P. Mandonnet, *Revue thomiste*, 1902, p. 14). Libre à

chacun de croire pour son compte à une connexion logique entre les deux doctrines. Mais prétendre au nom de ce raisonnement, que le Saint-Office n'a pu condamner l'une sans réprouver l'autre, c'est précisément supposer ce qui est en question ; et c'est de plus attribuer aux Cardinaux Inquisiteurs une *ignorantia elenchi* qui ne se peut admettre sans preuve.

Dès longtemps en effet la question classique des opinions probables se présentait avec une précision inconnue de saint Thomas et même de Medina; depuis Suarez au moins (*De bonit. et malit. act.*, Disp. xii, s. 6, nn. 8-10), tous les probabilistes sérieux exigeaient pour l'opinion moins sûre une probabilité solide, et, par leur distinction entre l'honnêteté et l'efficacité de l'acte humain, posaient leur thèse de telle sorte qu'elle ne se pouvait étendre sans sophisme à l'exercice des fonctions judiciaires, à l'administration des sacrements, à l'option religieuse, et autres cas semblables, exclus nommément par eux (A. Schmitt, *Zur Geschichte des Probabilismus*, Innsbruck, 1904, pp. 119 ss.). On savait bien cela au Saint-Office ; et voilà pourquoi la censure des thèses laxistes ne pouvait viser par ricochet le probabilisme. La réserve observée à l'égard de ce système prenait plutôt, étant données les circonstances, le sens d'une approbation, suivant l'esprit du vieil axiome : « *error cui non resistitur, approbatur* » (Gratien, *Decr.*, p. I, d. 83, c. 3). Tel est du moins l'avis de saint Alphonse (*La legge incerta*, 1765, n. 24; t. XXIX, p. 522; *De l'usage mod. de l'op. prob.*, 1765, c. 1, nn. 6 ss.; *ibid.*, p. 32 ss.).

B. — On peut croire qu'en son for intérieur Innocent XI jugea insuffisant le décret de 1679. L'intérêt qu'il prend dès ce temps-là aux idées et à la personne du jésuite espagnol Thyrse Gonzalez (✝ 1705), auteur d'un ouvrage contre le probabilisme, dont la publication était arrêtée par les reviseurs de la Compagnie ; le cas qu'il fait des lettres et mémoires, où ce jésuite le conjure d'imposer le probabiliorisme aux universités; les termes expressifs dans lesquels il lui fait répondre pour l'encourager à combattre vaillamment l'opinion moins probable ; son désir de voir paraître le livre arrêté, dont Brancati di Lauria, consulteur du Saint-Office, lui promet le plus grand bien : tout cela manifeste à l'évidence sa pensée personnelle. Et néanmoins, comme unique suite donnée à cette affaire, au lieu de se conformer aux suggestions de Gonzalez, il se contente d'exiger du Général des Jésuites que liberté soit laissée dans la Compagnie d'attaquer le probabilisme : « *ut permittat Patribus Societatis scribere pro opinione magis probabili* » (*D.-B.*, 1219 ; A. Astrain, *Historia de la Compañia de Jesus en la Asistencia de España*, Madrid, 1920, t. VI, pp. 204 ss.). Tel est, dans son cadre historique et ses exactes proportions, ce qu'on a si improprement appelé le *décret du 26 juin 1680*: simple décision du Saint-Office prise au nom du Pape en séance ordinaire de *feria quarta*, projet d'ordre à transmettre ultérieurement au Général Oliva, mesure d'objet extrêmement modeste, de caractère purement disciplinaire, de portée restreinte : l'observation est de saint Alphonse (*La legge incerta*, 1765, n. 19; t. XXIX, p. 516).

Sans entrer dans l'histoire des controverses auxquelles a donné lieu ce document (J. Brucker, *Etudes*, 1901, t. LXXXVI, pp. 778 ss ; 1902, t. XCI, pp. 831 ss. P. Mandonnet, *Revue thomiste*, 1901-1902, sept articles), il suffit de rappeler qu'une version fautive, publiée en 1734 par Pierre Ballerini, égara longtemps les polémistes en leur faisant croire à une interdiction formelle d'enseigner le probabilisme : « *ne permittat Patribus Societatis scribere pro opinione minus probabili* » (Cf. J. Brucker, *l. c.*, t. LXXXVI, p. 784). Grâce au P. Brucker, un grand progrès a été accompli dans l'éclaircissement de cette curieuse affaire par la publication du vrai texte, communiqué officiellement au P. Bucceroni par l'Assesseur du Saint-Office, Mgr Lugari, le 19 avril 1902. Ce texte n'est autre que celui dont Gonzalez eut lui-même connaissance en 1693, et que les Jésuites ont toujours tenu pour authentique (J. Brucker, *l. c.*, t. XCI, p. 847).

C. — D'autres faits encore révèlent l'hostilité d'Innocent XI pour le probabilisme. C'est lui qui, dans un but facile à deviner, désigna Gonzalez au choix de la Congrégation générale de juillet 1687 (Doellinger, t. I, pp. 131 ss. A. Astrain, *l. c.*, pp. 226 ss.). C'est à lui que remonte l'initiative du 18e décret de cette Congrégation touchant la liberté de suivre le probabiliorisme, — liberté qui d'ailleurs, comme le fit observer le nouveau Général avec une loyauté parfaite, avait toujours existé dans la Compagnie (A. Astrain, *l. c.*, pp. 229 ss.). — C'est sur son ordre que Gonzalez confia au P. de Alfaro, élève d'Elizalde, la chaire de morale du Collège romain (Doellinger, t. I, p. 133. A. Astrain, *l. c.*, pp. 234 ss.). Il eût voulu imposer aux Jésuites d'autres mesures encore (Gonzalez, *Libellus supplex*, n. 6).

Mais si tous ces faits renseignent avec certitude sur sa mentalité, pris en eux-mêmes et dans leur contexte historique, permettent-ils de conclure à une opposition entre le probabilisme et l'esprit de l'Eglise? (Ainsi P. Mandonnet, *Revue thomiste*, 1902, pp. 7-8, 14-15). On ne peut l'admettre sans confondre avec les actes du *magistère ordinaire*, — règle doctrinale plus obscure mais non moins certaine que la définition expresse, — cet ordre de pensée personnelle où les papes se meuvent au gré de leurs préférences, n'engageant d'autre autorité que celle d'un *docteur privé*. Aussi n'y a-t-il pas plus à s'émouvoir de la sévérité d'Innocent XI à l'égard des probabilistes, que de son indulgence pour les tutioristes de Louvain; et, à tout prendre, on s'explique encore mieux son jugement sur le livre et la personne de Gonzalez, que la faveur accordée à l'*Amor poenitens* de Neercassel (Reusch, *Der Index*, t. II, p. 536), et le chapeau de cardinal donné à Petrucci (P. Dudon, *Le quiétiste espagnol Michel Molinos*, 1921, p. 176, cf. 132, 138, 221-224). C'est assez dire qu'il n'y a pas dans toute la conduite de ce pape de quoi infliger au probabilisme l'ombre de la plus humble censure.

4° Sous **Alexandre VIII** (1689-1691), le Saint-Office eut de nouveau à toucher la question de la formation de la conscience (7 déc. 1690). Mais ce fut pour condamner le principe tutioriste : « *Non licet sequi opinionem inter probabiles probabilissimam* » (*D.-B., 1293*).

Si **Innocent XII** (1691-1700) avait partagé en morale les préférences de son sévère homonyme, il ne pouvait trouver, pour les manifester, une occasion meilleure que l'affaire du livre de Thyrse Gonzalez. Or, quoi qu'on ait écrit là-dessus (P. Mandonnet, *Revue thomiste*, 1901, pp. 472, 656 ss.), c'est un fait certain qu'il ne prêta aucun appui à Gonzalez dans la lutte que celui-ci soutint deux ans durant (1691-1693) pour la publication de son livre, mais qu'il écouta toujours plus volontiers les conseils tout opposés du P. Segneri, nommé par lui théologien de la Pénitencerie (Doellinger, t. I, p. 183). Vraisemblablement, le *Fundamentum theologiae moralis* n'eût jamais paru, sans l'intervention du roi d'Espagne, la bienveillance de quelques cardinaux, et les habiles manœuvres de l'assesseur Bernini (Patuzzi, *Lettere*, t. VI, app., pp. xl, xlvi,

XLVIII. DOELLINGER, t. I, p. 182 ss. A. ASTRAIN, l. c., pp. 241 ss., 260 ss., 316 ss.).

Aussi, dans le *Libellus supplex*, 1702, où il révélait à **Clément XI** (1700-1721) l'urgence d'une condamnation du probabilisme, Gonzalez ne put-il unir le nom d'Innocent XII à ceux des papes qui, d'après lui, s'étaient déjà prononcés contre les mauvais principes (dans CONCINA, *Apparatus ad theol. christ.*, t. II, l. 3, Diss. 1, c. 8, n. 12; Romae, 1773, p. 207). Il jugea sans doute, à l'accueil platonique fait à son mémoire (dans CONCINA, *l. c.*, p. 208), qu'il n'y avait rien à espérer du nouveau pontificat. Déjà en 1700 la tapageuse manifestation de l'Assemblée du clergé de France était restée sans écho à Rome; et pareil insuccès attendait en 1706 une nouvelle supplique du probabilioriste CAMARGO (DOELLINGER, t. I, pp. 265-267). Par contre, recevant au Vatican les jésuites délégués pour élire un successeur au P. Gonzalez (1706), Clément XI les rassura pleinement sur les attaques dont la doctrine de leur Ordre était l'objet (cf. *Etudes*, 1906, t. CIX, p. 79), et en 1713 la bulle *Unigenitus* devait prouver qu'à ses yeux le vrai danger de ce temps n'était pas ailleurs que dans la sévérité janséniste.

5° La grande autorité de **Benoît XIV** (1740-1758) est-elle invoquée avec plus de bonheur par les adversaires du probabilisme ?

A. — CONCINA, † 1756 (*Apparatus ad theol. christ.*, 1751, t. II, l. 3, Diss. 3, c. 8), nous apporte un texte de l'encyclique *Apostolica constitutio* (26 juin 1749) sur le jubilé de 1750. Après avoir indiqué les exercices conseillés aux fidèles et insisté sur la confession, le pape s'adresse aux confesseurs : Que le prêtre sache bien sa morale, qu'il se garde d'apporter au tribunal de la pénitence ce « *modus opinandi alienus omnino* ab evangelica simplicitate », justement flétri par Alexandre VII, et, — ce serait là le passage décisif, — e poi prenda quel partito, che vedra *più assistito della ragione e dall' autorita* (postea illam amplectatur sententiam cui *magis* suffragari rationem et auctoritatem favere cognoverit). C'est là, continue le pape, ce que nous disions déjà dans notre lettre sur l'usure (*Vix pervenit*, 1er nov. 1745) : « Suis privatis opinionibus ne nimis adhaereant; sed prius quam responsum reddant, plures scriptores examinent, qui magis inter caeteros praedicantur, deinde eas partes suscipiant, quas tum ratione, tum auctoritate plane confirmatas intelligent. » Et voilà, conclut Concina, un coup mortel porté au probabilisme.

Ouvrons maintenant le *Bullaire* de Benoît XIV (Venise, 1778, t. 3, p. 70), nous y lisons ceci :

§ 21... Ut in re dubia propriae opinioni non innitantur, sed, antequam causam dirimant, libros consulant quamplurimos, eos cum primis quorum doctrina solidior, *ac deinde in eam descendant sententiam quam ratio suadet ac firmat auctoritas*. Nec aliud sane docuimus in nostra Encyclica super usuris, ubi ita scripsimus : « Suis opinionibus... »

Ces lignes ont bien en effet la même portée que celles de la lettre *Vix pervenit* citées plus haut, mais on n'y retrouve pas le « *magis* » dont triomphait tant Concina. Celui-ci n'en a pas moins pu citer comme originale une version italienne de l'Encyclique, car elle fut expédiée en italien aux évêques d'Italie, tandis que partout ailleurs on envoyait le texte latin (*Bull.*, p. 236); mais il est étrange qu'il ait donné au public une traduction latine de son cru, plutôt que de suivre le texte latin officiel. On comprend moins encore que les deux textes émanés des presses pontificales aient pu différer si nettement sur un point aussi litigieux. Mais quel que soit celui, s'il y en a un, que Benoît XIV ait écrit de sa main; que ce soit l'italien, comme l'affirme Concina, ou le latin comme pense saint Alphonse (*Apologie* de 1765, § 3; t. XXVIII, p. 412), il reste que le seul ayant valeur de document ecclésiastique, et donc le seul qui théologiquement fasse foi, est le texte latin. C'est ce que saint Alphonse (*l. c.*) fit observer à Patuzzi, lorsqu'en 1764 celui-ci voulut encore bâtir une argumentation sur la version italienne.

B. — D'autre part on jugera, d'après le *Correspondance de Benoît XIV* (ed. E. DE HEECKEREN, Paris, 1912, t. I, pp. 50, 244; t. II, pp. 157, 162, 482), s'il est possible de maintenir que, dans sa lutte contre le probabilisme, Concina fut « l'homme du Saint-Siège » (R. COULON, dans VACANT, *Dict. de théol. cath.*, III, 702 ss.; cf. P. MANDONNET, *Revue thomiste*, 1901, p. 475; 1914, p. 675). Ne citons ici que les lignes écrites par Benoît XIV à la mort du grand polémiste : « Il aurait pu n'être pas inutile par ce qu'il savait, mais il s'était laissé séduire par les ennemis des Jésuites, jusqu'au point de ne garder aucune mesure dans ses écrits, pleins de déclamations piquantes et quelquefois de propositions insoutenables, de façon qu'il s'est attiré à juste titre le mépris et le blâme des honnêtes gens » (*l. c.*, t. II, p. 482). Quant à la faveur du cardinal PASSIONEI, si durement apprécié lui-même par Benoît XIV, elle ne fait que souligner les attaches de Concina avec le petit groupe romain projanséniste, dont l'unique objectif, en ces sombres heures, semblait être la ruine de la Compagnie de Jésus.

6° Non moins précaire est l'argument qu'on a voulu tirer du décret du SAINT-OFFICE du 26 février 1761, sous le pontificat de **Clément XIII** (1758-1769).

Ce décret condamne un ensemble de thèses publiées à Avisio, diocèse de Trente, dans lesquelles, parmi d'autres exagérations, on qualifiait le probabilisme de « *Christo Domino summe familiaris* ». Vraisemblablement le rédacteur avait voulu faire entendre que son système lui semblait appartenir à la doctrine du Christ. Mais son langage pouvait signifier aussi que le Sauveur avait *pratiqué* le probabilisme pour son compte, et par suite avait eu à se former la conscience. C'est par cette conséquence blasphématoire que la thèse était « erronée et proche de l'hérésie ». En la censurant, le Saint-Office n'avait donc pas à se prononcer sur la doctrine probabiliste, puisque, quelle que soit la légitimité de cette doctrine au regard de la conscience humaine, en aucune hypothèse le Christ n'a pu s'y conformer. Nous croyons qu'aidé de cette remarque, le R. P. Mandonnet n'eût pas vu dans le décret de 1761 le « coup de grâce » porté à notre système (*Revue thomiste*, 1902, p. 16; 1914, p. 676). On trouvera dans saint ALPHONSE (*Théol. mor.*, I, 84-85) une étude approfondie de la question, avec le texte des thèses et de la censure.

Il est remarquable par ailleurs que **Clément XIV**, en cédant à la coalition formée contre les Jésuites, ne s'arma pas d'un blâme contre la doctrine qu'on leur reprochait le plus. Ce n'est pas lui, ce sont les Parlements de France, qui font entrer dans leurs considérants l'immoralité du probabilisme. (Comparer à ce point de vue le Bref *Dominus ac Redemptor*, 21 juin 1773, §§ 20, 22; *Bull. rom. continuatio*, t. IV, p. 612; avec les *Extraits des Assertions*, 1762, éd. in-4° pp. 9 ss., et l'*Arrêt* du Parlement de Paris du 6 août 1762.)

Enfin, après ce que nous avons dit plus haut (col. 327), il est clair que l'autorité reconnue à saint ALPHONSE DE LIGUORI par les **papes du XIXe siècle**

ne favorise en aucune façon les adversaires du probabilisme. D'autant que les documents qui consacrent cette autorité, — Décrets de la Congr. des Rites du 18 mai 1803 (« *nihil censura dignum* ») et du 9 mai 1807 (béatification), Réponses de la S. Pénitencerie du 5 juillet 1831 (à l'abbé Gousset) et du 19 décembre 1855, Bulle de canonisation du 26 mai 1839, Décret des Rites du 23 mars et Bref du 7 juillet 1871 (pour le titre de Docteur), — ces documents, disons-nous, n'entendent montrer aucune préférence de système : « Nullam opinionem damnare aut unam alteri praeferre, sed solum factum designare ab omnibus admissum, quod videlicet S. Alphonsus suo systemate curaverit sive laxiores, sive rigidiores evitare sententias. » Telle est l'interprétation autorisée de la Congrégation des Rites elle-même, dans une réponse du 21 juillet 1871 (Cf. St. Mondino, *Studio storico-critico sul sistema morale di S. Alfonso de Lig.*, 1911, p. 149).

Conclusion. — Ainsi, durant la période d'un peu plus de cent ans qui sépare la crise janséniste de la carrière littéraire de saint Alphonse de Liguori, alors que les théologiens, unis jusque-là pour enseigner le probabilisme, discutent âprement à son sujet, on ne trouve qu'un pape qui montre des répugnances personnelles à l'égard de cette doctrine, et celui-là même, quand l'occasion s'en offre, évite d'imposer son sentiment par un acte officiel. Peut-on croire qu'il en fût de la sorte, s'il s'agissait d'un système de morale en opposition avec l'esprit de l'Eglise ?

VI. — L'état actuel de la question

1° **Les écoles en présence.** — A. — En publiant, en 1832, sa *Justification de la Théologie morale du B. Alphonse de Liguori*, l'abbé Gousset, plus tard cardinal (1792-1885), avait fortement ébranlé le probabiliorisme du xviiie siècle. Depuis qu'ont disparu les derniers vestiges du jansénisme, ce système n'a plus guère qu'un intérêt historique. Incapable, en vertu de son principe même, de se distinguer nettement du tutiorisme (Bouquillon, *Theol. mor. fund.*, ed. 1903, pp. 546-550), sa position est devenue en effet singulièrement difficile.

L'Ecole thomiste y a généralement renoncé. Voir pourtant T. Pègues, *Comment. de la Somme de S. Th.*, t. VI, pp. 574-584 ; E. Janvier, *La liberté*, carême 1904, p. 297; A. Gardeil, dans Vacant, *Dict. de théol. cath.*, IV, 2250; H. Noble, dans *Rev. des sc. ph. et th.*, 1922, p. 436. Au surplus, dans la difficulté de s'assimiler aujourd'hui certaines formules de saint Thomas, les moralistes de cette école manifestent quelque hésitation : les uns, empruntant au Docteur angélique le principe victorieusement défendu par saint Alphonse contre Patuzzi, se rangent dans le camp équiprobabiliste (R. Beaudoin, *De conscientia*, 1911, p. 104; A. Sertillanges, *La Philos. mor. de S. Th.*, 1916, p. 554); d'autres, abandonnant moins volontiers le tutiorisme médiéval, cherchent une transaction dans la théorie de Laloux, dont nous allons parler ; enfin, dans son livre récent, *Le probabilisme moral et la philosophie*, 1922, p. 269, le R. P. T. Richard se sépare de tous les systèmes modernes, propose l'*opinion* comme « principe d'action immédiat », et revient ainsi au probabiliorisme direct de Gerson. Malgré ces divergences, la plupart se retrouvent unis dans une opposition de fond au probabilisme. Voir en particulier : P. Mandonnet, *Rev. Thom.*, 1902, pp. 315. 503 ; E. Hugueny, *Rev. du Clergé fr.*, 1908, t. LIII, p. 657 ; A. Mortier, *Hist. des Maîtres gén. des FF. PP.*, t. VII, 1914, 176.

B. — La théorie moyenne proposée par Laloux, S. S., † 1853 (*De act. hum.*, 1862, pp. 42-148), Manier, S. S., † 1871 (*Compendium philosophiae*, ed. 1877, t. III, app. 1), Potton, O. P. (*De theoria probabilitatis*, 1874 ; *Nouv. Rev. théol.*, 1875, p. 372), et connue sous le nom de *compensationisme*, a généralement trouvé peu de faveur. On lui reproche de n'être qu'un tutiorisme mitigé. Cf. Montrouzier, *Rev. des sc. eccl.*, 1870, t. XXI, p. 220 ; X., *ibid.*, 1872, t. XXV, p. 383 ; Bouquillon, *Theol. mor. fund.*, ed. 1903, pp. 548, 574; V. Oblet, dans Vacant, *Dict. de théol. cath.*, III, 604. Dans ces dernières années, il n'y a guère eu à la soutenir ou à la juger plausible, que les dominicains M.-A. Boisdron (*Théories et systèmes des probabilités*), L. Lehu (*Philos. mor. et soc.*, 1914, p. 387), Prümmer (*Man. theol. mor.*, t. I, n. 351), celui-ci d'ailleurs avec des réserves (Comparer son *Vade-mecum theol. mor.*, 1921, nn. 152-156).

Aussi est-ce entre l'*équiprobabilisme* et le *probabilisme* que se partagent la presque totalité des moralistes contemporains.

C. — Au premier se rallient, à la suite des auteurs Rédemptoristes, les théologiens soucieux de rester littéralement fidèles aux dernières formules de saint Alphonse. Mais ici encore les nuances sont assez diverses. Si, avec Marc, Konings, Aertnys, on interprète le *Systema morale* en fonction de la *Dissertation de* 1763 jugée définitive, on est bien près de donner la main aux probabilistes (Cf. J. Aertnys, † 1915, *Theol. mor.*, ed. 10a, 1919, t. I, n. 125). Si au contraire on prend à la lettre les déclarations probabilioristes d'après 1767 et les formules rigides du *Monitum* de 1772, quitte à rejeter comme « œuvres de jeunesse » toutes les dissertations antérieures à cette date, on se voit fatalement entraîné sur le terrain même du tutiorisme. Ce glissement est très sensible dans les publications des PP. J.-L. Jansen (spécialement *Revue Thomiste*, 1898, 1899, 1903) et L. Wouters (*De minusprobabilismo*). Voir G. Arendt, X. Le Bachelet, A. Lehmkuhl aux indications de notre *Bibliographie*.

D. — Pareil flottement ne se peut constater dans le groupe des probabilistes. Eux aussi, certes, se réclament de saint Alphonse, car c'est dans les écrits certainement probabilistes de sa pleine maturité qu'ils voient la pensée profonde et persistante du vénéré Docteur. Eux aussi se rattachent, par un côté du moins, à saint Thomas ; ils retrouvent, en effet, dans le *De veritate* leur argument de fond. Mais, au vrai, leur système doit bien plutôt sa cohésion au fait qu'il se relie, par une tradition théologique continue et homogène, au développement normal de la pensée chrétienne, qui, en dépit des tutiorismes théoriques, a toujours cru pratiquement à la nullité de l'obligation douteuse. De là vient que ce système, après le triomphe momentané du rigorisme, a vite retrouvé la faveur des théologiens. Actuellement, à en juger par la production littéraire, il est bien de nouveau le plus répandu, et l'autorité de noms tels que Gury, Ballerini, Bouquillon, Bucceroni, Génicot, Lehmkuhl, Noldin, Ferreres, Tanquerey, constitue pour lui, on doit le reconnaître, une garantie de parfait accord avec l'enseignement vivant de l'Eglise.

2° **La position du probabilisme dans l'Eglise.** — Pas plus aujourd'hui qu'hier on n'est donc fondé à présenter le probabilisme comme « une opinion tolérée » que l'Eglise « cherche à faire disparaître » (P. Mandonnet, *Rev. thom.*, 1900, p. 746; 1902, p. 19; cf. R. Beaudouin, *De conscientia*, p. 119). Alors même que ces expressions n'impliqueraient pas une

conception peu exacte du magistère ecclésiastique, elles seraient inapplicables au cas du probabilisme.

A. — L'Eglise en effet *tolère* quelquefois par prudence des *pratiques fâcheuses* qu'elle cherche par ailleurs à faire disparaître ; mais elle ne peut *tolérer l'enseignement d'opinions erronées*, touchant au vif la foi ou la morale, et elle n'a pas à *tolérer* à moins qu'on ne joue sur le mot, *des opinions controversées*, dont aucune discussion n'a juridiquement démontré l'erreur ou le danger. Dès qu'elle a reconnu la nocivité des premières, elle use, pour les faire disparaître, des actes extérieurs de son magistère, seul remède pour elle à nos erreurs, seul critère pour nous de sa pensée. C'est ainsi qu'elle a condamné jadis tutiorisme et laxisme. Vis-à-vis des secondes, assez sage pour se réserver, elle n'intervient que pour modérer l'ardeur des disputes et imposer silence aux censures des théologiens trop pressés (Cf. *D.-B.*, 1216). Tel est précisément le cas des deux systèmes restés en présence, probabilisme et équiprobabilisme : aucun d'eux ne peut se flatter d'avoir les préférences de l'autorité ecclésiastique ; d'aucun on n'a le droit de dire que l'Eglise veuille le faire disparaître [1].

B. — Mais, outre cette première indication négative, un renseignement positif sur la situation du probabilisme dans l'Eglise peut se tirer de l'attitude des théologiens, de ceux d'hier et de ceux d'aujourd'hui. Le rappeler en quelques mots sera résumer utilement tout notre exposé.

Si l'on remonte au delà des controverses agitées autour de cette doctrine, on constate que, de Medina à Pascal, 1577-1656, durant les trois quarts de siècle les plus brillants peut-être de l'histoire théologique, la thèse probabiliste est enseignée à peu près universellement, et cela malgré les profondes divergences qui tendent à opposer sur tous les terrains les écoles rivales. Bañez, ici, fait chorus avec Molina.

Quelques-uns objectent que cet accord s'est fait sur une « invention » de Medina, qu'il marque donc une rupture avec le passé et « est issu d'un état d'esprit humaniste » (P. Mandonnet, dans Vacant, *Dict. de théol. cath.*, VI, 910). — En regard d'une telle affirmation, il suffit de rappeler les longs tâtonnements des spéculations du moyen âge relativement au doute moral : l'évolution laborieuse du tutiorisme au probabiliorisme direct, les critiques soulevées par cette dernière doctrine, le progrès dans la précision des idées rendant possible une théorie nouvelle, le rôle des Dominicains de Salamanque dans cette élaboration, enfin l'apparition du probabilisme dans le pays le moins touché par la Renaissance, en plein foyer de restauration thomiste.

En revanche, c'est bien comme une déviation, et, de près ou de loin, comme un résultat incontestable du jansénisme, que se présente historiquement le probabiliorisme. L'échec final de ce système, incapable de survivre à la crise dont il était issu, démontre qu'il n'a pu avoir dans la théologie catholique qu'un développement parasitaire.

Quant à l'équiprobabilisme, né en Allemagne au xviiie siècle d'un essai de transaction entre le probabiliorisme et le probabilisme, séparé uniquement de ce dernier par une notion équivoque de la certitude morale, impuissant par suite à réfuter le probabiliorisme par d'autres raisons que les raisons probabilistes, et à exclure le probabilisme par d'autres arguments que les arguments probabilioristes, il n'a pu réunir durant longtemps qu'un petit nombre de suffrages. Des raisons d'ordre historique ont pu lui valoir en apparence l'adhésion de saint Alphonse, précieux appoint, qui a contribué à lui rallier d'assez nombreux modernes; mais de quelle consistance jouit cette probabilité extrinsèque, nous croyons l'avoir assez dit (col. 320 ss.).

Il n'est donc pas surprenant que les théologiens d'aujourd'hui reviennent de plus en plus au système moral qui était au xviie siècle le système commun. Les controverses passées ont elles-mêmes préparé ce retour en amenant le probabilisme, au terme de sa longue évolution, à se formuler en une thèse parfaitement rationnelle.

3° Le terme présent de l'évolution du système. — On l'a vu plus haut (col. 306), le problème du doute de conscience avait, dès l'origine, été mal posé. « Est-il permis, s'était-on demandé, de suivre une opinion tenue par quelques docteurs ? — Peut-on se conformer à une opinion probable ? » Ce disant, faute de préciser l'*ordre d'activité* qu'on avait en vue, on englobait indistinctement dans une formule générale des espèces fort différentes malgré leur parité. Etait-ce seulement dans l'observation du devoir moral, que l'on pouvait suivre toute opinion probable? Ou bien aussi dans l'assentiment de foi, dans l'exercice de la justice, dans l'administration des sacrements? La plupart avaient mêlé ces choses, et c'avait été le tort de Medina d'appliquer un traitement unique à des cas aussi divers. « In omnibus negotiis, etiam magni momenti, et in maximam injuriam tertii, licitum est sequi opiniones probabiles; ergo et in materiis sacramentorum » (*Exposit. in S. Th.*, I-II, q. 19, a. 6, q. 5, concl. 3).

Un grand pas avait été fait, quand Suarez — α) avait nettement posé la thèse sur le terrain de l'obligation de conscience : « Quotiescumque est opinio probabilis hanc actionem non esse prohibitam vel praeceptam, potest aliquis formare conscientiam certam vel practicam conformem tali opinioni » (*De bon. et mal. hum. act.*, D. xii, s. 6, nn. 8-10); — β) en avait apporté la raison profonde : « Lex non obligat nisi sit sufficienter promulgata ; quamdiu autem rationabiliter dubitatur an lata sit, non est sufficienter promulgata... In dubiis melior est conditio possidentis; homo autem continet libertatem suam » (*ibid.*, s. 5, n. 7); — γ) et en avait résolu une fois pour toutes la difficulté principale, affirmant, d'une part, la nécessité de la certitude de conscience, montrant, de l'autre, mieux encore que Cajetan, la compatibilité d'une certitude pratique réflexe avec un doute spéculatif ou direct (*Ibid.*, s. 3, nn. 2. 8).

Mais tandis que les meilleurs théologiens présentaient désormais la théorie de cette manière vraiment satisfaisante, beaucoup de casuistes continuaient à invoquer de préférence l'axiome équivoque : *Qui probabiliter agit, prudenter agit.* De là, l'apparence de raison des attaques jansénistes, et les controverses sans fin sur la prudence et la probabilité, et ce nom de probabilisme, habile trouvaille d'Arnauld, source de confusion pour le public non averti.

Ce fut le mérite de saint Alphonse d'abandonner cette formule trop vague pour faire porter tout son effort sur la démonstration du principe fondamental: *Lex incerta non obligat.* Ainsi, il ne préparait pas seulement aux probabilistes futurs leur meilleur argument, il attirait d'avance leur attention sur le véritable problème auquel répond leur théorie: le problème de la valeur d'obligation d'un devoir incertain.

Grâce à l'autorité du saint Docteur, ce point de

1. Il est remarquable, pour le dire en passant, que les textes du nouveau *Codex juris canonici* relatifs à des cas de doute s'adaptent parfaitement à la conception probabiliste, sans la canoniser d'ailleurs pour autant. Voir les canons 15, 84 § 2, 209, 1068 § 2, 2245 § 4.

vue a pris de nos jours une importance de mieux en mieux comprise. Il s'accuse fortement par exemple chez un Lehmkuhl († 1918), qui rejette l'étude du probabilisme au traité de la *loi* et l'intitule: *De necessaria legis certitudine* (*Theol. mor.*, tr. II, s. 2, c. 2). Outre le gain de précision obtenu de la sorte, si l'accord doit jamais se faire entre les moralistes catholiques, ce ne sera que sur ce terrain, hors du verbalisme des discussions concernant la probabilité relative. « Luculentior profecto appareret consensus, écrivait Bouquillon († 1902), si, loco quaestionis: *an licitum sit sequi opinionem probabilem in concursu aeque probabilis vel probabilioris*, proponeretur quaestio: *an observanda sit obligatio quae, omnibus sincere consideratis, non apparet certa certitudine morali late dicta.* Haec altera quaestionis formula multo aptior videtur, quia rem de qua agitur sub oculis ponit, nullumque relinquit locum aequivocationibus » (*Theol. mor. fund.*, ed. 1903, p. 591). On retrouvera la même manière de voir dans A. Vermeersch, *Theologiae moralis principia, responsa, consilia*, 1922, t. I, n. 360.

Bibliographie. — *a*) Travaux généraux: Concina, O.P., *Della storia del probabilismo*, 1743, 2 vol.; T. Bouquillon, *Theologia moralis fundamentalis*, 3ª ed., 1903, pp. 575-612.

b) Sur les origines du probabilisme (avant Medina), il n'existe pas d'étude critique. On en trouvera les éléments, mais à contrôler de près, chez les controversistes postérieurs.

c) Sur la période postérieure à Medina: F. Ter Haar, C. SS. R., *De systemate morali antiquorum probabilistarum*, 1894; A. Schmitt, S. J., *Zur Geschichte des Probabilismus*, 1904 (excellent).

d) Sur les controverses des xvIIe et xvIIIe siècles: A. de Meyer, *Les premières controverses jansénistes*, 1917; Döllinger et Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten*, 2 vol., 1889 (ouvrage indispensable, mais tendancieux); Reusch, *Der Index*, 2 vol., 1883-1885 (même observation); A. Degert, dans *Bulletin de littér. eccl. de Toulouse*, 1913, pp. 400, 442; Al. Brou, dans ce *Dictionnaire*, II, 1282.

e) Sur l'affaire Gonzalez : Döllinger (l. c.); P. Mandonnet, O. P., dans *Revue thomiste*, 1901-1902 (7 articles passionnés); J. Brucker, S. J., dans *Etudes religieuses*, 1901, t. LXXXVI, p. 778; 1902, t. XCI, p. 831; G. Arendt, S. J., *De conciliationis tentamine... diatriba*, 1902, pp. 69 ss.; F. Ter Haar, C.SS.R., *Venerabilis Innocentii XI... decreti historia et vindiciae*, 1924; A. Lehmkuhl, S. J., *Probabilismus vindicatus*, 1906; A. Astrain, S.J., *Historia de la Compañia de Jesus en la Asistencia de España*, t. VI, 1920, pp. 119-372 (renouvelle la question).

f) Sur saint Alphonse de Liguori : *Vindiciae Alphonsianae... cura... theologorum e C.SS. R.*, 2 vol., Rome, 1873, Bruxelles, 1874; Huppert, dans *Zeitschrift für kath. Theologie*, 1895, pp. 467 ss.; Noldin, S.J., *Ibid.*, 1896, p. 73, 670; G. Arendt, S.J., *Apologeticae... dissertationis a R.P. J. de Caigny C.SS.R. exaratae Crisis*, 1897; X. Le Bachelet, S.J., *La question Liguorienne*, 1898 (abondante bibliographie); J.-L. Jansen, C.SS.R., dans *Jahrbuch für Phil. und spek. Theologie*, 1896, p. 483; *Revue thomiste*, 1898, 1899, 1903; A. Lehmkuhl, S.J., *l.c.*; St. Mondino, *Studio-critico storico sul sistema morale di St. Alf. de Liguori*, 1911.

g) Du point de vue protestant : Chr. Luthardt, *Geschichte der christl. Ethik*, 1893; C. Lea, *History of auricular confession*, 1896, II, 285-411; A. Harnack, *Lehrbuch der christl. Dogmengeschichte*, 4ª ed., 1910, III, 748-756; Zöckler, dans Herzog, *Realencyclopädie*[3], t. XVI, 1905, p. 66.

Jacques de Blic.

II

PARTIE DOCTRINALE

Introduction. — *Probabilisme* n'est pas un terme populaire, du moins en France. Cette défaveur lui vient, pour une bonne part, de la calomnie, qui l'a dénaturé; en partie aussi d'erreurs et de tendances laxistes, qui l'ont invoqué à tort, ou mal appliqué; et surtout de l'opposition janséniste, qui a confondu, dans une même inimitié, la Compagnie de Jésus et un système présenté bien faussement comme propre de cet Ordre, que la secte a pris spécialement en aversion.

Nous écrivons cet article, dans la confiante persuasion de nous adresser à des lecteurs capables de se mettre au-dessus des préjugés courants; et nous les prions de s'intéresser à la seule cause que nous entendions défendre : la *vérité*.

Dans la disposition de la matière, nous avons à tenir compte des accroissements que les discussions et les controverses lui ont donnés. Nous montrerons d'abord avec quelle impérieuse nécessité se pose la question que le probabilisme estime avoir bien résolue; puis, nous ferons la critique des essais de solution tentés en dehors du probabilisme: ce qui nous conduira de plain-pied à la solution probabiliste, dont nous ferons l'exposé et la démonstration. Il faudra ensuite, pour éviter les méprises, délimiter le champ dans lequel le probabilisme opère. Mais que faire des doutes qui débordent ce champ ? Question à ce moment toute naturelle, et peut-être trop négligée: nous nous efforcerons d'y répondre. Enfin, pour donner à notre étude une valeur pratique, de grand prix pour l'honnête homme, nous rechercherons quel est le mérite propre du probabilisme et comment il peut et doit s'insérer dans l'activité d'une vie chrétienne.

I. — L'inévitable problème

1. — La moralité de nos actes libres, leur bonne, leur vraie moralité, dérive de l'accord qui relie notre décision pratique à un jugement plus général, dicté par la conscience. Tel acte, en lui-même et dans l'enveloppement des circonstances, m'est prescrit : je me décide à le faire. Tel autre acte n'est interdit : je m'en abstiens. Le sens commun qualifiera de bonne ma décision et mon abstention. Il est entendu que je *dois* accomplir les actes que je sais être légitimement commandés; que je *dois* omettre les actions dont la prohibition m'est démontrée.

La raison immédiate de cette obligation d'agir ou de m'abstenir saute, d'ailleurs, aux yeux : ma volonté, appétit rationnel, doit se régler sur le verdict de mon intelligence.

2. — Si ce verdict avait toujours la marque de la certitude, aucune hésitation ne serait possible à l'endroit de nos devoirs : nous n'aurions qu'à suivre la route lumineuse qui mènera à leur fin les voyageurs que nous sommes.

Mais telle n'est pas la réalité présente. Pour les conseils d'ordre pratique, comme pour les théories, nos recherches, même nos recherches diligentes, n'ont fréquemment d'autre aboutissement que le *doute*, le doute invincible.

En d'autres termes, pressée de se prononcer sur une obligation, notre intelligence peut formuler trois sentences : une sentence *affirmative*, une sentence

négative, et une sentence de *sursis indéfini*, qu'elle rend par ces mots : je doute; l'obligation est *incertaine*.

Dans ce dernier cas, notons-le bien, aucun jugement intellectuel n'est porté sur notre obligation elle-même : elle n'est ni reconnue ni contestée. L'obligation demeure cachée ; notre intelligence ne peut affirmer qu'une seule chose : l'*incertitude* de l'obligation; sa vraisemblance plus ou moins grande.

3. — Devant cette troisième réponse, indéfiniment dilatoire ou suspensive, si la volonté avait à sa disposition un tiers parti, encore une fois, son devoir serait clair. Appétit rationnel, elle devrait, ou du moins, elle pourrait, sans la moindre appréhension, adopter ce parti correspondant à l'hésitation de l'esprit.

Mais elle n'a le choix qu'entre deux attitudes ou décisions : *faire ou ne pas faire*. Pas de milieu. Dès lors, l'infirmité de notre esprit cause ou occasionne un désaccord immédiat entre l'apport de notre intelligence, et la conséquence que nous en tirons pour notre conduite. L'intelligence disait : *obligation d'agir incertaine*. Si, là-dessus, vous m'enjoignez de poser l'acte, vous péchez par excès de rigueur ; vous exigez pratiquement des actes non exigibles; car, dans le nombre des obligations incertaines, il s'en trouvera, à coup sûr, et ce peut même être la majorité, dont un esprit plus clairvoyant aurait pu dire : elles n'existent pas.

D'autre part, si vous vous fondez sur cette incertitude pour me libérer de toute obligation, ne tombez-vous pas dans un excès d'indulgence? Vous me dispensez virtuellement de prescriptions existantes. Car, dans le nombre des obligations incertaines, plusieurs seraient reconnues ou affirmées par un esprit devant lequel aucune vérité intéressante ne saurait se dérober.

4. — Sommes-nous réellement réduits à opter pour un excès de rigueur ou à pécher par un excès de licence ?

Le mot *pécher* est choisi à dessein; car si, au moment où j'agis, l'incertitude plane sur l'honnêteté de mon action, je serai coupable en agissant. En effet, dans cette hypothèse, ma volonté accepte la responsabilité de son acte en tout état de cause ; elle accepte de le faire même s'il lui est en réalité interdit. Elle est donc virtuellement en révolte contre la volonté divine, si elle appréhende une violation substantielle de l'ordre moral; ou elle se trouve du moins en désaccord avec une volonté divine, si la crainte ne porte que sur une violation accidentelle, c'est-à-dire, si elle ne voit qu'un danger de péché véniel.

Cet axiome est reçu par les théologiens : en morale, faire et s'exposer à faire, c'est quasi une seule et même chose.

5. — Par conséquent, une question se pose, aussi inévitable que les doutes qui flottent dans notre esprit : en présence d'une obligation incertaine, quel devoir nous est imposé ou quelle liberté d'agir nous demeure?

La même question peut être présentée sous cet autre aspect. Un jugement de conscience douteux ne nous donne directement aucune règle de conduite, puisqu'il n'y a pas de façon douteuse d'agir. Et celui qui agit dans le doute pratique touchant l'honnêteté de son action, contredit un jugement *certain*, fondé sur la loi naturelle, qui déclare malhonnête l'action faite avec conscience douteuse. Y a-t-il donc, oui ou non, lorsque l'obligation, *après mûre enquête*, s'offre à nous comme douteuse, un élément de certitude, puisé ailleurs, qui nous permette de négliger pareille obligation, de la tenir pour nulle?

Telle est la question à résoudre. Elle revient à nous demander en quel jugement certain d'ordre pratique se convertit, pour *notre* action, le doute, d'ordre encore spéculatif, sur la liberté de l'action considérée en elle-même.

Nos fréquentes incertitudes exigent que nous le sachions, pour notre conduite personnelle et pour les conseils que nous sommes appelés à donner.

II. — Les solutions proposées

L'importance de ce problème, fondamental pour toute l'activité libre de l'homme, a fait donner le nom de *système moral* à chacune des solutions proposées. Passons-les rapidement en revue, en omettant les vaines tentatives de solution directe essayées en France et en Allemagne, par exemple dans l'école de Tubingue.

I. — Les solutions non probabilistes.

1. — Le système *tutioriste*. — Toute une école a prétendu nécessaire la vision *directe* de l'honnêteté de l'action. Dans le doute, il fallait, d'après cette école, toujours prendre le parti le plus sûr, même spéculativement, c'est-à-dire, celui de l'obligation ; se comporter comme si l'intelligence avait reconnu la nécessité morale qu'elle déclarait d'autre part incertaine. C'est l'école *tutioriste*. Comme l'exposé historique l'a fait voir, elle pouvait, du moins avec des apparences de raison, se réclamer des Saints-Pères, dont plusieurs textes rendent fréquemment un son nettement tutioriste. Ceci ne doit pas nous surprendre à cette époque reculée, où la théorie scientifique n'était pas construite, et où l'attention n'avait pas été attirée sur les moyens de solution certaine que nous offre le recours aux principes réflexes. On comprend dès lors que des Pères aient été amenés à conseiller, ou même à imposer le parti le plus sûr, en vertu de ce simple argument que le tutiorisme ne se fit pas faute d'invoquer : on ne peut pas s'exposer à violer la loi même involontairement.

Ce rigorisme outrancier ne pouvait tenir devant le sens pratique éclairé du Saint-Siège. Alexandre VIII rejeta, parmi les propositions qualifiées « respectivement de téméraires, de scandaleuses, de malsonnantes, d'injurieuses, de proches d'hérésie, de flairant l'hérésie, d'erronées, de schismatiques, d'hérétiques », cette troisième proposition des disciples de Baius et de Jansénius : « Il n'est pas permis de s'en tenir à l'opinion la plus probable d'entre les probables », D. B., 1293 (1160).

Depuis lors, un tutiorisme mitigé, patronné par des canonistes de la valeur de Fagnani et des moralistes tels que rigide Habert, exigea tout au moins, avant de permettre de suivre le parti de la liberté, que ce parti apparût directement comme très probablement honnête.

A la base de ce système, se trouve une inacceptable confusion entre le péché formel et le péché matériel. Le péché formel nous est interdit par un précepte négatif : « Tu ne feras pas le mal ». Le danger du péché matériel, c'est-à-dire d'une violation inconsciente de la loi, nous oblige à des précautions raisonnables, à une investigation sérieuse de la loi, proportionnée à son importance. Sous peine de rendre la vie impossible, notre obligation ne s'étend pas au delà. Bref, seul le péché formel nous rend coupables ; et aucun péché formel n'est à craindre, quand nous avons apporté la diligence voulue à connaître nos devoirs.

2. — Le *probabiliorisme* nous laisse la liberté des mouvements quand l'absence d'obligation est démontrée certaine ou notablement plus probable.

Il ne nous la laisse que dans ce seul cas. Ce système, adopté par BILLUART (Dissert. VI *De actibus humanis*) devint, durant quelque temps, l'opinion commune de l'école Dominicaine.

Son raisonnement, pour un lecteur non averti, paraît quasi mathématique. Il part de deux principes incontestés : L'honnêteté de notre action nous doit être moralement certaine ; elle l'est, s'il n'existe de raison qu'en faveur de cette honnêteté. — Or, cela se vérifie lorsque l'honnêteté est théoriquement plus probable. En effet, deux probabilités contraires se détruisent, s'annulent si elles sont de même valeur. Sont-elles de valeur inégale, la quantité restante subsiste seule comme raison.

Soit deux probabilités représentées d'un côté par 10, de l'autre par 10 plus 2. Effaçons 10 des deux côtés : il reste 2 pour l'honnêteté que patronnait une probabilité de douze.

Des comparaisons viennent renforcer l'argumentation : dans les deux plateaux d'une balance, si nous mettons des poids égaux, la balance demeurera au repos ; mais, si l'un des poids est plus considérable que l'autre, la balance penchera de ce côté ; et tout se passera comme si l'un des plateaux était vide et l'autre ne portait qu'un poids équivalent à l'excès d'un poids sur l'autre. Supposé deux athlètes qui tirent sur un câble, en sens opposé. La force qui entraînera le câble sera égale à la supériorité athlétique de l'un des deux rivaux.

N'en va-t-il pas de même pour les motifs probables présentés à notre intelligence?

Hélas ! non, devons-nous répondre aux auteurs qui nous servent ces comparaisons. L'assimilation proposée est de tout point vicieuse, et l'élimination réciproque des deux probabilités contradictoires est purement imaginaire. Il est très rare que les raisons données comme probables en faveur de deux conclusions contradictoires s'excluent. Elles sont, le plus souvent, puisées à des sources différentes, et gardent ainsi leur valeur indépendamment l'une de l'autre. Rappelons un cas concret. Doit-on, en confession, accuser un péché qu'on ne peut déclarer sans faire connaître son complice au confesseur ? Ceux qui le nient invoquent la priorité du précepte naturel qui oblige à respecter la réputation du prochain, sur le précepte positif d'une accusation intégrale. Ceux qui l'affirment allèguent l'excuse de la juste raison, pour laquelle on peut permettre l'effet, en soi regrettable, de diffamation. Qui ne s'aperçoit que les deux raisons subsistent devant le même esprit ?

L'exclusion de deux opinions probables, comme contradictoires, se heurte même à une difficulté *a priori*. C'est la fine remarque d'un professeur de philosophie : deux opinions ne sauraient être strictement contradictoires. L'opinion, en effet, dit une adhésion à laquelle l'intelligence se détermine sous l'influence de la volonté, mais avec crainte de se tromper. Si une opinion dit *oui*, elle le fait avec l'arrière-pensée que la vérité pourrait bien être *non*. Si elle dit *non*, elle appréhende qu'*oui* soit vrai. Deux opinions opposées se ménagent ainsi mutuellement une place l'une à l'autre ; loin de s'exclure, elles rentrent par certain côté l'une dans l'autre. Des opinions énoncent des conclusions contradictoires : voilà qui est vrai ; ces opinions elles-mêmes sont contradictoires l'une à l'autre : voilà qui est faux (Cf. MUNZI, S. I. *Logica*, n. 294).

Les principes de St. THOMAS nous obligent eux-mêmes à rejeter les comparaisons dont on cherchait à étayer le système probabilioriste. Chacun des deux poids mis dans la balance, chacune des deux forces agissant sur le câble, suffit par elle-même pour entraîner la balance ou la corde ; tandis que l'évidence seule détermine l'assentiment de l'intelligence. En dehors de l'évidence, l'adhésion de l'esprit n'a lieu que sous l'action de la volonté ; et elle se fait dès lors, non pas strictement comme vraie, mais comme bonne. « L'esprit *trouve bon* d'adhérer à l'opinion dite prudente », dit fort exactement le R. P. SERTILLANGES, O. P. (*La philosophie morale de St. Thomas*, c. 16, III, p. 549).

Ne pourrait-on pas dire encore, que tout homme qui conclut : « Il y a du pour et du contre » (et combien fréquente est cette expression), donne au probabiliorisme, ou du moins au principe de l'élision réciproque des probabilités, un démenti que lui dicte le sens commun ?

Le R. P. PRUMMER, O. P. (*Manuale Theologiae moralis*, I, n. 346), ajoute finalement cette observation d'ordre pratique, qui ne manque ni de saveur ni de valeur : « Je ne sache pas qu'un seul confesseur aujourd'hui, dans la pratique du tribunal de pénitence, conduise le probabiliorisme à toutes ses conséquences logiques. »

3. — *L'équiprobabilisme* est, en somme, un probabiliorisme mitigé, dans certains cas, par le recours au principe de possession. L'équiprobabiliste est d'accord avec le probabilioriste, contre les tutioristes, pour dire qu'il est toujours permis de suivre une opinion sérieusement plus probable, et pour interdire, à l'encontre des probabilistes, de se contenter pratiquement d'une opinion moins probable. Mais, lorsque des probabilités sensiblement égales se trouvent de part et d'autre, il nous permet de nous tenir pour affranchis de l'obligation, quand la liberté a la possession pour elle. Or, continue l'équiprobabiliste, la liberté est en possession quand il s'agit de l'introduction d'une loi nouvelle, ou de la naissance d'une obligation. En revanche, la loi est en possession, quand on se demande si une obligation n'a pas pris fin, si une loi existante n'est pas abolie. Tant que des probabilités égales militent pour et contre la promulgation d'une loi, nous demeurons libres ; mais une loi déjà existante continue de nous lier, si nous avons sensiblement autant de raisons sérieuses de croire à son abrogation qu'à son maintien.

L'équiprobabilisme est patronné par les PP. de la Congrégation du St. Rédempteur. Il compte aussi des partisans dans les rangs du clergé séculier. L'évêque SIMAR, en Allemagne, le Cardinal D'ANNIBALE, à Rome, se sont déclarés pour lui. Certains Frères Prêcheurs ont conclu avec des Pères Rédemptoristes, une alliance antiprobabiliste, qui eut pour organe *La Revue Thomiste* de Fribourg. Le R. P. SERTILLANGES (op. cit., l. c., 16) se prononce en ces termes : « L'équiprobabilisme, bien compris, peut donc passer à bon droit pour une solution thomiste. »

Tout comme le probabiliorisme, ce système se fonde sur l'élision, — toute fictive, nous venons de le voir, — des probabilités opposées. Par là, il arrive à traiter de doute négatif l'hésitation de l'intelligence entre deux partis appuyés sur des raisons d'égale force. Doute négatif qui ne peut se résoudre, d'après lui, que par le principe de possession.

Mais ce principe est invoqué à tort, en dehors des matières de justice.

Dans ces matières il est à sa place, parce que la contestation s'y produit entre deux personnes qui peuvent avoir des droits opposés et traiter d'égal à égal, du moins quand il s'agit de justice commutative. Un droit peut s'exercer en fait, sans titre légal, et ce fait crée une présomption de droit en faveur du possesseur ; bien plus, en reliant la chose au possesseur, ce fait assure à celui-ci un titre certain de préférence, opposable à des non-possesseurs.

Mais, dans le cas présent, où sont les deux possesseurs? Seraient-ce les deux abstractions personnifiées : la loi et la liberté? Leur possession ne pourrait être que métaphorique. Les remplacerez-vous par législateur et sujet? Mais, soumis au législateur, comment le sujet invoquera-t-il un titre de possession qu'une volonté législative peut détruire à chaque instant? Et comment, sur quel objet, se réalisera la situation de fait, intermédiaire entre le droit et l'usurpation, qui constitue la possession ? La loi nous oblige ou ne nous oblige pas : rien de plus, rien de moins. Le fait qu'elle m'obligeait hier affaiblit-il, en rien, les raisons pour lesquelles j'incline à croire qu'elle a cessé de m'obliger aujourd'hui ? — Le R. P. Pruemmer ajoute cette raison *ad hominem :* si les raisons graves pour ou contre la loi sont éliminées, si le doute est devenu négatif, la liberté est toujours en possession, car elle a priorité juridique sur la loi. J'ai le droit d'attendre une preuve qui lie ma liberté.

De plus, dans la pratique, le partage de cette possession prétendue entre la loi et la liberté se complique d'obscurités. Les exemples proposés par les équiprobabilistes touchent à des doutes de fait qui, nous le verrons plus loin, sont strictement étrangers au domaine du probabilisme.

Voici, en effet, les cas préférés : Sommes-nous encore tenus à réciter un office probablement récité ; devons-nous encore nous abstenir de viande, quand le jour d'abstinence est probablement passé ?

Certains défenseurs modérés de l'équiprobabilisme, tel le C. d'Annibale (*Summula*, I, 264), invoquent une raison d'équité. Pourquoi trancher tous les doutes contre la loi ? N'est-il pas plus équitable de faire la part égale à la loi et à la liberté? Or, le principe équiprobabiliste permet de faire ce juste départ. — Mais qui ne voit ici encore la méprise d'assimiler la relation de souverain à sujet aux rapports entre deux co-partageants? Comme si le législateur manquait d'armes pour nous imposer sa volonté! N'est-ce pas le Législateur souverain qui nous a dotés de la liberté, pour en faire usage tant qu'une restriction n'y serait pas clairement apportée ?

L'équiprobabilisme tâche parfois de se faire passer pour un probabilisme modéré. N'avons-nous pas tort de le ranger parmi les systèmes non probabilistes? Il nous paraît que non, parce qu'en réalité, tout comme dans le probabiliorisme, la probabilité ne joue aucun rôle effectif chez les équiprobabilistes, n'exerce aucune influence. Elle n'apparaît que pour s'évanouir, en vertu d'un jeu de cache-cache imaginaire, et faire place à la certitude morale ou au principe de possession, suivant les cas.

Une terminologie plus rigoureuse nous engage donc à n'admettre qu'un seul vrai probabilisme, le probabilisme simplement dit. Nous y rattacherons cependant la forme atténuée, ou plutôt altérée, que constitue le système dit *compensateur*.

II. — La solution probabiliste.

1. *Notions préalables.* — Dans l'exposé des systèmes qui ne sont probabilistes qu'en apparence, où la probabilité n'a donc rien à faire, nous n'avons pas éprouvé le besoin, qui maintenant nous presse, de préciser certaines notions, sans lesquelles le probabilisme risquerait d'être mal compris et ne pourrait qu'être mal appliqué.

a) *Certitude* et *Probabilité.* — Le même genre de certitude, répéterons-nous après Aristote (*Ethic. Nicom.*, l. I, c. I et III) et S. Thomas (IIa IIae, q. 70, art. 2), ne convient pas à tous les domaines. Dans la vie pratique, les raisons que nous appelons convaincantes ne nous apparaissent pas strictement infaillibles : elles sont fondées sur les propensions naturelles et la constante manière d'agir des hommes, alors qu'il n'y a aucun motif connu d'exception. Notre certificat de baptême nous prouve ainsi notre appartenance à l'Eglise du Christ. Souvent même nous devons nous contenter de raisons plausibles que ne combat aucune raison opposée.

Cette certitude n'exclut donc pas toute appréhension, mais elle bannit toute crainte raisonnable. N'ayant pas mieux à notre disposition, nous pouvons la prendre pour guide de notre conduite morale ; nous le devons même, quand elle nous révèle des devoirs.

Ils abusaient donc du probabilisme, ou plutôt ne le comprenaient pas, ces auteurs, vrais ou prétendus moralistes, qui pour la moindre raison proclamaient l'obligation incertaine, et concluaient à la liberté d'en faire à sa guise.

C'est en ce sens, et moyennant ces réserves, que nous retenons en matière morale la définition classique de la *certitude* : une adhésion de l'esprit sans crainte d'erreur.

Quant à la *probabilité,* elle résulte d'un motif grave qu'aucune raison péremptoire ne fait écarter. Et nous appelons grave, un motif capable d'ébranler ou d'émouvoir (nous ne disons pas de convaincre) un homme prudent.

b) *Distinctions des probabilités.* — La probabilité peut porter sur une question de *droit* : le sens ou l'existence de la loi ; ou sur une question de *fait* : l'accomplissement des conditions requises pour tomber sous l'application d'une loi bien connue. Est-ce aujourd'hui, la Nativité de la Vierge : question de fait. La Nativité est-elle une fête chômée, la fête chômée interdit-elle tel travail : questions de droit.

Des arguments directs ou des raisons d'autorité peuvent nous faire conclure à la probabilité d'une opinion. La probabilité se distingue ainsi en *extrinsèque* et *intrinsèque.* Des hommes sérieux et entendus n'affirment pas sans raison suffisante. Nous pouvons donc prudemment tenir pour probable l'opinion qu'ils déclarent telle. Beaucoup d'hommes sont même obligés par la prudence à s'en remettre souvent aux lumières d'autrui, plutôt qu'à leur propre jugement. Et nul n'est tenu à refaire pour son compte des examens qui ont persuadé des hommes sérieux et compétents. Le Saint-Siège a pu permettre ainsi de suivre, sans autre vérification, les opinions de S. Alphonse. L'étude personnelle pourra cependant amener un homme compétent à découvrir, avec plus ou moins de certitude, l'erreur de ses devanciers. Le nombre, la qualité de ceux-ci, d'une part ; les motifs qui, d'autre part, l'éclairent, influeront sur la fermeté de sa conclusion.

Il lui arrivera plus souvent d'aboutir à une probabilité qu'à une certitude opposée. Toutefois, si celle-ci lui est acquise, la présomption tirée de l'argument d'autorité vient à cesser pour lui. Sans pouvoir imposer son opinion aux autres, il devra la suivre lui-même, du moins tant qu'une loi divine est en cause. Car lorsqu'il s'agit de préceptes ecclésiastiques, il semble bien que l'Eglise permette à tous ses fidèles, aux plus doctes comme aux plus humbles, de les entendre pratiquement comme ils sont communément reçus et pratiqués.

Cinq ou six auteurs de bon renom fondent une probabilité extrinsèque, s'ils ont examiné personnellement la question. Il peut même suffire d'un auteur exceptionnellement qualifié, pour accréditer la probabilité d'une opinion, surtout s'il s'y ajoute des éléments rassurants de preuve.

Un examen comparatif des probabilités conduit à distinguer des opinions *également probables, plus*

probables, moins probables, très probables, peu probables.

c) *L'obligation permanente du service de Dieu.* — Dans toute son activité libre, l'homme n'échappe pas un instant à la loi générale qui l'oblige constamment à poursuivre des fins honnêtes, à glorifier Dieu, à agir en esprit de charité. Il demeure toujours le serviteur de Dieu et son enfant d'adoption. Mais, outre cette loi générale, des lois particulières, divines ou humaines, viennent expliquer cette loi fondamentale, ou la compléter par de nouvelles déterminations. L'homme doit se conformer aux ordres ainsi établis. En dehors de ces déterminations, il prend conseil de sa propre prudence; et ce gouvernement de lui-même, honorable pour l'homme, glorifie également Dieu. Lors donc que nous affranchissons l'homme d'une obligation particulière, nous ne l'abandonnons pas à de capricieuses fantaisies; nous étendons seulement le domaine de ses hommages libres.

d) *Moralité de l'option pour la liberté.* — Aucune violation formelle d'une loi n'est morale. Rien n'est jamais mieux que d'obéir à des prescriptions légitimes et certaines. Mais quand le choix nous est laissé, le parti que l'on appellera le plus sûr, comme s'accordant avec une loi incertaine, ne sera pas toujours le plus parfait. La valeur de notre option dépendra du but que nous aurons en vue et des circonstances. Nous pouvons destiner aux fins les plus hautes de la bienfaisance ou de l'apostolat, la somme qu'une opinion probable nous dispense de donner à X., personnage peu intéressant et peut-être indigne; une mission magnifique peut s'offrir à nous, quand nous ne sommes que probablement retenus par des devoirs d'ordre inférieur.

2. *Enoncé de la thèse probabiliste.* — *L'honnêteté pratique de nos actes n'est jamais douteuse, lorsque, dans l'ordre théorique, cette honnêteté est sérieusement probable.*

Quelques mots d'explication. Une probabilité ne devient sérieuse, que lorsque le doute est invincible, après qu'il a été satisfait au devoir de chercher la vérité. Nous supposons donc une enquête suffisante, et des arguments solides, soit de raison, soit d'autorité, en faveur de l'honnêteté de l'acte en question.

En niant que l'honnêteté pratique soit *jamais* douteuse, nous attribuons à la thèse une valeur universelle.

Mais, en revanche, nous la limitons par son objet: l'*honnêteté* pratique. La thèse ne touche pas à l'efficacité physique ou juridique de nos actes; et elle ne se prononce pas sur la valeur relative de cette honnêteté : si le mieux est parfois l'ennemi du bien, ce qui est simplement honnête n'est pas toujours le mieux, ni le parti à conseiller.

De l'honnêteté *pratique*, dépend l'imputation de l'acte tel qu'il se fait : la moralité de l'acte dans l'agent; l'honnêteté *théorique* correspond à la valeur morale objective ou générale de l'acte considéré en lui-même.

La thèse probabiliste, proposée la première fois par Medina (1528-1581) de l'Ordre des Frères Prêcheurs, a rallié, durant l'âge d'or de la théologie morale, les Docteurs les plus renommés, et elle continue d'avoir pour elle un grand nombre d'auteurs tant séculiers que religieux : voyez le précédent exposé historique.

3. *Démonstration.* — L'action dont l'honnêteté est, dans l'ordre théorique, sérieusement probable, n'enfreint jamais pratiquement aucune loi. Donc, l'honnêteté pratique de cette action n'est jamais douteuse.

On demandera, peut-être, si l'action est licite par cela seul qu'elle n'enfreint aucune loi. La réponse affirmative n'est pas contestable. L'énoncé de cette *majeure* sous-entendue se trouve formellement chez S. Thomas : « Ce qu'aucune loi ne prohibe, déclare-t-il, voilà ce qu'on appelle licite » (*In* IV, D. 15, q. 2, art. 4, sol. 1). Cette définition nominale exprime une vérité de sens commun. Dieu, en nous donnant des jambes, nous permet de marcher par les chemins qui ne sont pas positivement défendus, sans qu'il faille une nouvelle permission pour nous mettre en route. En nous dotant d'une activité libre, commandée d'ailleurs par l'appétit du bien (le mal comme tel n'est pas appétible), il nous permet de l'exercer sans nouvelle autorisation positive : l'exercice même de cette activité est de soi une bonne chose, qui rend gloire à Dieu.

Cette action n'enfreint jamais aucune loi. Raisonnons dans les trois hypothèses possibles.

a) L'honnêteté de l'action peut dépendre *du sens* de la loi. Mais les expressions en sont ambiguës. Par exemple, le Maître des novices est-il parmi les Supérieurs qui ne peuvent pas engager leurs inférieurs à leur manifester des choses de conscience?

b) L'honnêteté de l'acte dépend *de l'existence* de la loi. Par exemple : les adultes que l'on rebaptise sous condition, doivent-ils faire une confession intégrale des péchés commis après leur premier baptême?

c) L'honnêteté de l'action peut dépendre *de l'ignorance* d'une loi claire et promulguée. Par exemple : la fête de S. Joseph est-elle établie ou rétablie au calendrier de l'Eglise universelle, comme fête d'obligation? Une personne isolée se trouve hors d'état, par les éléments d'investigation dont elle dispose, de parvenir à une connaissance certaine de ce point, qui ne fait pas de doute pour l'ensemble des fidèles. On lui apporte des raisons sérieuses pour l'affirmative et pour la négative.

Dans les trois hypothèses, l'action n'enfreindra jamais aucune loi.

Le premier cas est le plus simple, et le plus favorable. La promulgation de la loi ne s'étend pas aux parties obscures; car la promulgation suppose essentiellement que la loi soit portée à la connaissance de la communauté. Or, une loi non promulguée n'existe pas encore. Donc aucune loi ne prohibe l'action qui ne serait interdite que par un texte obscur.

Dans le second cas, si la discussion est générale, une loi positive dont l'existence n'est nulle part établie manque évidemment, elle aussi, de l'élément essentiel de la promulgation. Et le raisonnement précédent vaut pour cette seconde hypothèse.

Mais que dire, quand le doute sur l'existence de la loi concerne une loi naturelle; ou quand le doute est circonscrit à un milieu, hors d'état de s'informer pleinement? La difficulté devient plus sérieuse; l'hypothèse d'une vraie promulgation est elle-même vraisemblable. D'autre part, des raisons sérieuses font pencher pour la solution négative.

L'appel à un autre principe devient ici nécessaire : la violation de la loi n'est pas imputable à qui l'ignore, sans sa faute. Or, dans le milieu où des raisons graves font opiner que la loi n'existe pas (et ce milieu, quand il s'agit de la loi naturelle, peut être toute l'humanité actuelle), cette loi est ignorée; et elle est ignorée sans la faute de personne; car l'information possible est censée prise avec le soin requis. — Donc cette loi n'est pas violée d'*une façon imputable* : ce qui seul importe à l'honnêteté.

N'y aura-t-il pas cependant violation matérielle, péché matériel? Peut-être, mais pas nécessairement, puisque l'action a bien des chances de s'accorder parfaitement avec la législation existante. Cette prévision d'une violation matérielle, possible et même vraisemblable, ne rend-elle pas l'acte morale-

ment mauvais? En agissant avec une pareille conscience, l'homme ne viole-t-il pas l'obligation d'éviter le péché matériel? Nullement, car cette obligation ne dépasse pas celle de connaître la loi. Quand il est satisfait à cette obligation, le législateur lui-même, sous peine de se contredire, nous dispense d'observer une loi dont l'existence ne doit plus nous préoccuper. La connaissance, prescrite comme moyen préalable à l'observation, mesure la nécessité de cette observation elle-même.

Insistera-t-on en disant, que le péché matériel est un mal qu'il nous faut fuir à tout prix? Que ce soit un certain mal, nous en convenons. Qu'il faille l'éviter à tout prix, comment le prouverait-on? Seul le mal moral doit être absolument évité. Mais le mal moral est celui de la volonté. La faute matérielle n'étant pas volontaire, le mal du péché matériel n'est pas moral.

Disons davantage. Ce mal du péché matériel, non seulement n'est pas volontaire; à parler strictement, il n'est pas même l'objet d'une volonté permissive. Que prévoit-on, en réalité? Un simple danger de péché matériel. Si cet inconvénient requiert une raison qui l'excuse, ne la trouve-t-il pas aussitôt dans le bien de la liberté humaine?

D'ailleurs ce danger de péché matériel subsiste avec les systèmes équiprobabilistes ou probabilioristes. Il ne disparaît, pour autant (vu nos chances d'erreur), qu'à condition d'adopter le tutiorisme le plus rigoureux : système officiellement censuré et universellement abandonné.

Cette nécessité logique d'opter pour le probabilisme ou pour le tutiorisme est bien faite pour nous persuader la solution probabiliste.

En résolvant la seconde hypothèse ou le second cas, nous avons aussi résolu le troisième.

Il n'en diffère que par l'extension du doute : commun auparavant à un milieu, il est cette fois circonscrit à une personne. Pour devenir propre à une personne, l'ignorance invincible ne change pas de nature et ne cesse pas d'être excusable.

Au commencement de cet article, nous nous demandions quel élément viendrait s'ajouter au doute théorique pour donner lieu à une certitude. Nous venons de découvrir cet élément : il n'est autre que la volonté raisonnable du législateur. Aucune obligation ne lie plus que ne le veut celui qui la crée. L'honnêteté foncière et parfaite de nos actes consiste dans l'accord de notre volonté de sujets avec celle du Souverain Maître.

Le probabilisme se préoccupe de cet accord; il l'exige et il s'en contente.

Aucun système moral ne doit ni ne peut exiger davantage.

4. *Confirmation de la preuve donnée.* — Nous avons emprunté à S. Thomas tous les principes dont nous avons fait usage. C'est lui qui nous a rappelé la coutume universelle, d'appeler licite tout ce qui n'est pas interdit (*In* IV, D. 15, q. 2, art. 4, sol. 1); lui, qui fait de la promulgation un élément essentiel de la loi (Iª IIæ, q. 90, art. 4); lui qui pose l'équation entre l'obligation de connaître et celle d'observer la loi (*De Veritate*, q. xvii, art. 3) : « Nul n'est lié par un précepte s'il n'a la science de ce précepte. — Celui qui ignore un précepte divin, n'est pas tenu de l'accomplir, si ce n'est dans la mesure où il doit connaître ce précepte. »

Il n'est pas moins évident, que ces principes s'appliquent sans distinguer divers degrés de probabilité. Ils nous mettent devant ce seul dilemme : ou l'obligation est certaine, et notre devoir ne se discute pas; ou l'obligation est incertaine, et notre liberté nous demeure.

5. *Du système compensateur.* — Le C. d'Annibale (I, 264) attribue au P. Potton, des Frères Prêcheurs, la paternité de ce système. Sans rejeter le principe probabiliste : « Une loi douteuse est une loi nulle », cette théorie n'en permet l'usage que moyennant une excuse proportionnée à l'importance de la loi et à la probabilité de l'obligation. Pourquoi cette excuse? Afin de compenser le danger de transgression matérielle. Mais en formulant cette exigence, le système introduit, comme l'observe le savant Cardinal, un principe nouveau en morale; il donne un démenti à S. Thomas, en traçant d'autres limites à l'obligation de connaître la loi qu'à celle de l'observer; et il oublie que la franchise de l'activité humaine est un bien certain, qui l'emporte déjà sur l'inconvénient problématique d'une transgression matérielle incertaine. Du reste, que de doutes surgiraient dans l'appréciation de cette compensation! Comment, d'après quel système se résoudraient-ils? On néglige de nous le dire.

6. *Quelques mots sur les objections possibles.* — Nous n'avons pas voulu donner une allure polémique à notre exposé. Aussi nous abstenons-nous de citer, pour y répondre, les objections anciennes ou récentes que l'on a faites au système probabiliste. Nous croyons les avoir suffisamment rencontrées et réfutées dans les notions préliminaires. Elles supposent ou bien l'élision mutuelle des probabilités ou bien le recours au principe de possession. Or, nous l'avons montré, cette élision n'a pas lieu, et le principe de possession ne saurait être invoqué en cette matière.

Le désir de faire la part égale à la loi et à la liberté ne renforce aucunement la position équiprobabiliste. La liberté est un don du Législateur suprême, qui peut la restreindre à son gré, mais qui veut être glorifié par elle. Il faut dire résolument : si la loi existe, elle l'emporte toujours sur la liberté qu'elle enlève; et si la loi est douteuse, le sens commun, d'accord avec les auteurs, ne dicte qu'une seule réponse : une loi douteuse n'oblige pas.

Enfin le probabilisme ne méconnaît pas le devoir de rechercher la vérité. Il exige une information sincère et diligente. Mais quand l'enquête n'aboutit qu'au doute, au vraisemblable, il refuse de confondre la vraisemblance avec une vérité approximative, alors que la vérité peut se trouver du côté le moins vraisemblable.

7. *Conciliation des systèmes.* — Avant le recours aux principes réflexes, comme le P. de Blic en fait ci-dessus la juste observation, la théorie ne pouvait être que tutioriste; mais le sens pratique faisait oublier cette rigueur dans les applications. En va-t-il autrement depuis que les systèmes probabilistes, équiprobabilistes, probabilioristes ont été construits, défendus et se sont parfois un peu vivement entrechoqués? Les fidèles s'aperçoivent-ils d'une grande différence de traitement au tribunal de la Pénitence, suivant l'école à laquelle appartient le confesseur? Il ne paraît pas.

Nous ajoutons même. Cet accord pratique était nécessaire. Dans une question qui intéresse à ce point la moralité, le silence de l'Eglise, du Saint-Siège nous semblerait inexplicable, si le désaccord théorique avait entraîné dans la pratique de notables conséquences.

Du point de vue théorique lui-même, si l'esprit de lutte survit encore dans quelques théologiens qui croient le salut des âmes intéressé à leurs fâcheries; si des lutteurs d'antan parlent encore par leur bouche, la plupart se persuadent heureusement que les diverses écoles catholiques sont moins faites pour se combattre que pour s'éclairer. C'est plaisir de

lire toutes les concessions que le Card. d'Annibale fait au Probabilisme pur; de parcourir les pages impartiales que le R. P. Pruemmer consacre aux différents systèmes dans son *Manuale theologiae moralis.* Et nous n'éprouvons pas une moindre satisfaction, en constatant que les meilleurs auteurs des RR. PP. Rédemptoristes: Aertnijs et Marc, se défendent de contredire les grands moralistes de la Compagnie de Jésus. « L'action, écrit le R. P. Sertillanges, au c. 16 du livre déjà cité, ne saurait atteindre l'évidence; la prudence est sauve à un moindre prix... le criterium de l'obscur, c'est le vraisemblable; la Providence nous ayant jeté dans le probable, elle doit s'en contenter de notre part... l'esprit trouve bon d'adhérer à l'opinion dite prudente. » Ces réflexions, de genre probabiliste, ne traduisent-elles pas un sentiment commun ? Et les auteurs que nous venons de citer ne signeraient-ils pas avec nous cette formule : « Tant qu'il n'est question que de permis ou défendu, une opinion solidement probable donne pleine sécurité. »

A notre tour, nous acceptons volontiers les services que les autres systèmes peuvent rendre à la morale. Si, théoriquement, une raison plus probable n'enlève pas leur valeur aux arguments opposés, l'excès de probabilité peut être tel, que psychologiquement et même objectivement, il nous donne cette certitude morale à laquelle, pour la conduite pratique, nous pouvons et devons nous fier; et l'équiprobabilisme nous prémunit contre un probabilisme outrancier qui, satisfait à trop bon compte de raisons apparentes, jetterait trop d'incertitudes sur nos vrais devoirs.

III. — Le Champ d'application du probabilisme

L'énoncé de notre thèse et sa démonstration nous permettent de délimiter exactement le domaine placé sous l'influence du probabilisme. La thèse soutenait l'honnêteté pratique de l'action; la démonstration en appelait à la volonté raisonnable du législateur. L'accord avec cette volonté garantissait la correction de nos actes.

1. — La conclusion probabiliste tient donc debout, là où cette volonté peut être efficace. Ailleurs, les doutes pratiques doivent se résoudre d'après d'autres règles. Le probabilisme vient à propos quand il s'agit de savoir si une action est licite ou non; si elle va ou si elle ne va pas à l'encontre d'une prohibition. Et là, son intervention est toujours décisive. La conséquence d'un principe universel ne peut être qu'universelle, elle-même.

L'obligation du secret sacramentel peut cependant faire difficulté. Tel langage, tel acte, telle attitude du confesseur, sont-ils interdits par ce devoir rigoureux ? Parfois les avis diffèrent; l'obligation paraît donc douteuse; et il s'agit bien d'un doute de droit. Cependant, le confesseur ne peut pas en ce cas raisonner ainsi: obligation incertaine, obligation nulle: je garde ma liberté. Nullement; d'accord avec l'ensemble des moralistes, nous lui dictons la solution tutioriste.

L'exception n'est qu'apparente. En effet, les mêmes théologiens, qui discuteront sur l'extension du secret sacramentel, sont d'accord pour dire que le secret de la confession doit donner pleine sécurité au pénitent; qu'il ne la donnerait pas, s'il n'interdisait toute violation probable de ce secret. Une loi supérieure certaine intervient donc ici, dont aucun probabilisme n'autorise la transgression. Ou, si l'on aime mieux, un doute de fait concourt ici avec un doute de droit. *Doute de droit :* telle parole est-elle compatible avec la loi du secret; *doute de fait:* la sécurité du pénitent, si cette parole est dite, demeurera-elle entière? Or, à la première règle universelle, nous devons joindre cette autre : *le probabilisme, applicable à tous les droits, ne s'applique à aucun doute de fait, du moins immédiatement.*

2. — En effet, la volonté raisonnable du législateur ne peut m'obliger ni par une loi non promulguée ni par une loi que j'ignore sans ma faute: affranchi de l'obligation en toute hypothèse (même au cas où la loi existerait), je suis pleinement rassuré. Mais toute-puissante pour enlever la loi, puisqu'il n'y a pas de loi sans volonté impérative, cette même volonté ne peut rien *directement* sur le *fait*, qu'elle laisse intégralement subsister.

Par là, nous ne contestons pas au législateur le droit de limiter sa loi à des faits certains, en d'autres termes, de soustraire le fait à la loi. Cette volonté, exprimée d'une façon claire ou obscure, peut donner ainsi naissance à des discussions sur la loi elle-même; mais il n'en demeure pas moins que le fait, comme tel, n'a pas la souplesse d'une disposition juridique pour se plier à toute volonté du législateur: quelle que soit cette volonté, la *matérialité* du fait reste la même.

3. — Quelques exemples rendront plus tangible cette distinction capitale entre les doutes de droit, régis par le probabilisme, et les doutes de fait qui lui échappent, du moins immédiatement. (La valeur de cette restriction sera mise en lumière par ces exemples eux-mêmes.)

a) *Administration des sacrements.* — Pour opérer ses effets, le sacrement doit être validement administré. Et ces conditions de valeur sont soustraites d'ordinaire à l'empire des lois, au moins des lois humaines. D'autre part, l'intérêt du sujet et le respect dû à ce signe sacré nous obligent à veiller à la validité du sacrement. Nous ne pouvons nous contenter en général d'une administration incertaine. Aucun probabilisme ne nous y autorise. Le probabilisme n'a pas à intervenir immédiatement.

Il peut cependant, sous un double rapport, rentrer en scène. L'Eglise dispose de la juridiction dont le prêtre a besoin au sacrement de pénitence. Elle la lui confère selon les conditions qu'elle détermine. Or, chaque fois que les conditions de droit, ou même de fait, se trouvent remplies avec probabilité, elle entend suppléer la juridiction, si celle-ci faisait défaut (c. 209). Le doute probable se trouve ainsi converti en certitude, par la volonté formelle de l'Eglise.

D'autre part, le principe du respect dû aux sacrements doit se combiner avec cette autre règle, inspirée par leur raison d'être. Les sacrements sont institués pour le bien des hommes. La loi divine permet donc, oblige parfois à administrer des sacrements de valeur douteuse. Il y a des cas évidents, par exemple pour le baptême, désiré par un croyant qui a probablement cessé de vivre... Outre ceux-là, d'autres seront douteux et controversés. La question se représente ici sous la forme d'une obligation ou d'une défense. Dans telle hypothèse, puis-je, dois-je administrer le sacrement, malgré l'inutilité probable de ma tentative ? Ce genre de doute nous replace dans le champ du probabilisme.

b) *Nécessités de moyen.* — Aucune loi ne saurait dispenser d'une condition nécessaire au salut. L'accomplissement simplement probable de pareille condition ne nous fournit aucune assurance. Il est donc clair qu'un devoir de charité envers nous-mêmes nous oblige ici à être tutioristes.

c) *Doutes de fait.* — Les faits ne sont nullement influencés par les opinions. Ils sont ou ne sont pas. Les doutes de fait échappent donc à l'empire du probabilisme. Pourtant, la conduite à tenir dans ces ordres de fait peut donner lieu à des discussions, à

des opinions solidement probables, qu'il nous sera permis de suivre.

d) *Doutes de justice.* — Les doutes abondent en matière de justice : à preuve, la foule des procès. Telle propriété nous appartient probablement. Mais un autre prétendant nous oppose des arguments probables. Pourrons-nous recourir au probabilisme ? Si la controverse porte sur le titre juridique, la réponse affirmative n'est pas douteuse ; notre obligation de renoncer à cette propriété est incertaine. Mais que dirons-nous, si l'élément décisif est un fait ? La possession pacifique du bien peut alors créer en notre faveur un titre certain de préférence. Mais, si ce titre même fait défaut et que les chances soient sensiblement équivalentes, ne faut-il pas qu'à situation égale, les hommes soient traités de même ? Telle est, selon nous, la réponse spontanée de l'honnête homme.

Objectera-t-on que le partage nous expose à donner trop ? Nous répondrons d'abord *ad hominem* : en gardant le tout, n'êtes-vous pas exposé à donner trop peu ? Pourquoi cette éventualité vous émeut-elle moins que la précédente ?

Puis, raisonnons. Rappelons ce principe incontesté, qu'aucun doute, comme tel, ne peut guider notre conduite : nous ne pouvons, sur un titre incertain, fonder une revendication certaine. Il faut donc que la lumière nous vienne d'un principe supérieur évident. Nous le trouvons dans la destination primitive des biens à tous les hommes également. Dès lors, si, d'après nos éléments de preuve, deux prétendants se trouvent vis-à-vis de certains biens dans une même situation, définie immédiatement par deux *peut-être* (peut-être à X, peut-être à Y), les droits de X et de Y relatifs aux biens en litige sont les mêmes. A cette égalité il peut être satisfait par une possession indivise ou par le partage entre deux. Ne dites pas que, en cédant une quote-part, vous vous exposez à donner trop ; car vous ne donnez que ce que vous devez, l'incertitude ayant annulé le titre qui éventuellement vous attribuerait le tout, aussi bien que celui qui ne vous concéderait rien.

Nous tenons cette solution pour certaine. Cependant des auteurs sérieux opinent diversement ; l'obligation de partager devient de la sorte douteuse, pour ceux, du moins, qui ne sont pas en état de se former une conviction personnelle.

En vue du bien commun, pour assurer le progrès de la science du droit, la loi peut aussi prescrire aux juges d'appliquer le droit selon leur persuasion, sans égard pour les controverses : l'usage du probabilisme leur serait alors défendu dans les décisions judiciaires.

e) *Accomplissement incertain de préceptes.* — Il est d'autres doutes encore, où le recours au probabilisme nous paraît indû. L'obligation de réciter l'office divin, de nous abstenir de viande le vendredi, nous est bien connue. Mais nous nous surprenons à douter positivement si nous avons récité l'office divin, si tel mets est, en *fait*, gras ou maigre. Des raisons sérieuses se présentent pour l'affirmative et la négative. Tant que la question se pose en ces termes, le probabilisme est incompétent pour la trancher. Pourquoi ? Pour cette simple raison, qu'aucune conclusion ne peut dépasser la portée des raisons qui l'établissent. L'obligation cependant n'est-elle pas incertaine ? En fait, oui ; *en droit* : il faudrait le prouver. L'incertitude est d'un autre genre que celle qui est supposée dans la démonstration du probabilisme. Là, il s'agissait d'une loi non promulguée ou d'une loi qui nous était inconnue. Dans la nouvelle hypothèse, la loi est promulguée et elle nous est connue. Nous ignorons notre fait : avons-nous rempli notre obligation, nous hésitons sur la qualité du mets qui se trouve devers nous.

Voilà pourquoi avec Laymann, *Theol. mor.*, L. I, Tr. I, c. 5, n. 29, et d'autres excellents auteurs, nous tenons que le probabilisme ne saurait pas, en l'espèce, intervenir directement, mais qu'il faut recourir à des règles spéciales pour résoudre les doutes qui concernent un fait ou la qualité d'un fait.

f) *Doutes négatifs.* — Il n'y a pas de probabilité sans raison sérieuse. Il est donc manifeste qu'en l'absence de toute raison d'affirmer ou de nier, le probabilisme n'a rien à faire. En ce cas encore nous devons chercher d'autres moyens de solution.

Nous avons vu précédemment que le principe de possession ne saurait nous être d'aucun secours, la possession elle-même n'étant que fictive. Mais nous trouverons les moyens de solution dans la volonté du législateur, soit nettement exprimée, comme lorsque l'Eglise supplée la juridiction dans un doute de fait ; soit déduite avec des probabilités sérieuses.

IV. Solution des doutes que le probabilisme ne peut trancher. — Des auteurs, même moralistes, nous paraissent trop persuadés d'avoir fourni la clef de toutes les énigmes pratiques, après s'être prononcés sur la question probabiliste. Cette illusion n'amène pas peu d'erreurs pratiques, que nous voudrions éviter au lecteur.

A) *Les probabilités de fait.*

a) Quand il est au pouvoir du législateur de suppléer une condition nécessaire à la validité d'un acte, une déclaration formelle de l'Eglise nous enlève quelquefois tout souci. Ainsi, nous l'avons déjà remarqué, le Code canonique, au c. 209, nous apprend que l'Eglise supplée, tant pour le for externe que pour celui de la conscience, la juridiction en faveur de laquelle un argument sérieux plaide en fait ou en droit.

D'autre fois, le recours à la dispense offre un moyen d'entière sécurité. Le c. 15 permet aux Ordinaires, dans les doutes de fait sur l'incapacité ou la nullité, de dispenser des lois irritantes et inhabilitantes desquelles le Souverain Pontife a coutume de dispenser.

b) Parfois, une probabilité de fait se convertit en probabilité de droit, et donne alors lieu à l'application du probabilisme.

L'obligation des vœux et de l'Office divin nous servent ici d'exemples instructifs.

Telle manière de réciter le bréviaire, d'accomplir le vœu suffit-elle ? On n'est pas d'accord. Vous avez pour vous une opinion sérieusement probable : c'est un doute de droit ; il se résout directement par le principe probabiliste.

Avez-vous en réalité récité le bréviaire ou telle partie de l'office divin ; vous êtes-vous acquitté de votre vœu ? Cela n'est pas sûr. Vous invoquez en votre faveur des raisons sérieuses, même une présomption fondée. Dans ce cas, une opinion solidement appuyée sur l'intention de l'Eglise et l'indulgence du Père que nous avons aux cieux, vous dit que vous pouvez vous tenir quitte, que ni Dieu ni l'Eglise ne vous contraignent à une prestation éventuellement double. La valeur de cette opinion rend probable la formule suivante : « On n'est pas tenu de s'exposer à recommencer un bréviaire ou l'accomplissement d'un vœu, quand on a des raisons sérieuses pour penser avoir satisfait. » Voilà, greffé sur le point de fait, un doute de droit, qui permet l'usage du probabilisme.

c) Nous avons déjà dit comment, à notre sens, les doutes positifs de fait relatifs aux obligations de justice devaient se trancher, en dehors de toute possession ou de toute présomption, par un partage

équitable, au prorata des incertitudes. Nous sommes d'accord, en cela, avec d'incontestables autorités. Néanmoins cette opinion n'est pas admise par tout le monde. Les controverses ont converti la question de fait en question de droit. Nous ne condamnerons donc pas celui qui veut, même à ces doutes de justice, appliquer les principes du probabilisme.

d) Lorsque la probabilité de fait est réellement irréductible, elle n'écarte aucune éventualité fâcheuse. Agir, en cette circonstance, c'est accepter virtuellement la conséquence fâcheuse pour le cas où elle se produirait. Dès lors, si cette conséquence garde la moralité d'une action intrinsèquement mauvaise, il faut résolument s'en tenir à la règle rigoureuse : « Il revient au même, en morale, de faire ou de s'exposer à faire. » L'application classique nous est fournie par l'homicide. Voici, à distance, un être animé, ce peut être un homme, ce peut être un animal : il m'est défendu de l'occire directement, parce que l'homicide direct est intrinsèquement illicite.

Mais la moralité de la conséquence peut être modifiée par le doute invincible. Des raisons évidentes d'utilité générale demandent que le mariage soit permis à tous ceux dont l'incapacité n'est pas établie. L'impuissance douteuse ne mettra donc pas obstacle à la conclusion du mariage, malgré le risque de nullité. La loi divine, dont l'Eglise est l'interprète infaillible, autorise elle-même à le courir : c'est l'enseignement implicite du canon 1068.

Quand l'acte, au pis aller, ne tombe que sous une prohibition positive, surtout si celle-ci est d'origine humaine, nous pouvons tempérer la rigueur de la règle susdite par cette autre maxime, qu'un inconvénient relativement notable affranchit de la loi positive. Tel mets est probablement maigre, probablement gras. S'il est préparé et servi, il semble qu'on ait une excuse suffisante pour le consommer en toute hypothèse (en supposant qu'on ne puisse décemment éclaircir le doute). Mais ce mets n'est pas encore préparé. Différez la préparation, si vous le pouvez sans difficulté.

Ne s'agit-il pas de l'action elle-même, mais d'effets, de conséquences, les cas seront régis par ce qu'on appelle *le principe du double effet.* Nous le formulons en ces termes. « L'effet mauvais, même prévu, mais non voulu ou poursuivi, n'est pas imputable à qui a rempli l'obligation positive de l'éviter. » Cette obligation variera avec la nature de cet effet, la gravité de la conséquence, son caractère incertain ou inévitable. Quelle grave raison ne faut-il pas pour s'exposer à causer la mort d'une personne humaine ! Des précautions rigoureuses doivent alors être prises. Par contre, cette même obligation d'éviter l'effet, d'ailleurs toujours involontaire, peut se ramener à chose infinitésimale, si l'effet n'est pas, comme tel, dommageable. En ce cas, la mauvaise intention demeure seule prescrite ; l'effet involontaire ne doit pas nous préoccuper. C'est le cas des émotions charnelles. Le même S. Alphonse, si strict pour interdire, en dehors du mariage, toute satisfaction volontaire de ce genre, donnera lui-même le conseil de ne pas s'inquiéter des répercussions qui peuvent, dans la sensibilité, accompagner des actions non luxurieuses. (*Théologie morale*, l. III, n. 481 et 484)

B) *De la solution des doutes négatifs.*

a) Le doute *négatif* est celui qui n'est fondé sur aucune raison sérieuse. En matière d'honnêteté, des motifs, même non péremptoires, mais qui ne sont combattus par aucune raison positive, donnent la certitude morale. Là-dessus, l'accord s'est fait. Par conséquent, aussi longtemps qu'aucune raison sérieuse ne nous fait mettre en doute l'honnêteté de notre action, celle-ci nous est certainement permise, en vertu du principe général que tout est licite qui n'est pas défendu.

La question des doutes négatifs de *droit* ou de licéité ne se pose donc pas, ou se résout d'emblée par le rappel de cette règle.

b) Il n'en va pas de même des doutes de *fait*. D'abord, une raison non convaincante ne nous donne, en ce cas, aucune certitude morale, lors même que nous n'aurions pas d'argument à y opposer. Voici que se cachent des brigands, détrousseurs de grands chemins. Ils peuvent camper sur la route de droite ou sur la route de gauche. Aucune raison ne me les dit à droite ; des indices positifs, mais non infaillibles, nous les font croire à gauche. Nous tiendrons-nous pour rassurés, en nous engageant dans le chemin de droite ?

Le cas se complique, quand le doute de fait est négatif des deux côtés, sans nous fournir une présomption. Voici, dans un pays de religion mixte, un enfant trouvé. Est-il baptisé, ne l'est-il pas ? Le oui et le non sont possibles; ni oui ni non ne sont probables. Tout renseignement peut nous faire défaut pour dire s'il est aujourd'hui jeudi ou vendredi, dimanche ou lundi ; si tel jeune homme a 20 ou 21 ans ; si l'heure de minuit est ou non passée. De ces faits incertains, dépendent pourtant des obligations même graves.

Parfois le parti le plus sûr s'imposera à nous avec évidence. Il est manifeste qu'un baptême conditionnel doit rendre certain le baptême d'un sujet apte à recevoir le caractère du chrétien.

c) Mais comment nous comporter pratiquement dans les autres doutes ? Sanchez (*Matr.*, l. II, d. 41, n. 32), Noldin (*Principia*, n. 248), plusieurs autres encore, avec S. Alphonse (*Theol. mor.*, l. I, n. 32), recourent alors au principe de possession : dans la nuit du jeudi au vendredi, ils autoriseront des mets gras, qu'ils vous refuseront dans celle du vendredi au samedi, parce que, dans le premier cas, la nuit vous surprend en possession de votre liberté, dans le second elle vous trouvait astreint à la loi d'abstinence. Pour le même motif, le jeune homme qui doute s'il a accompli ses 21 ans ne doit pas jeûner ; mais le vieillard est tenu au jeûne, s'il doute d'avoir atteint la soixantaine. Nous avons déjà plus haut, d'une façon générale, écarté ce moyen de solution. Rendons ici plus manifeste son inefficacité et son peu d'utilité pratique.

Interrogeons le sens commun : que la nuit précède ou suive le vendredi, ne nous estimera-t-il pas, au regard de la loi, dans une situation identique ; et les distinctions rappelées plus haut ne lui paraîtront-elles pas de vaines subtilités ? La vraisemblance pour minuit ou pour l'âge qui astreint au jeûne ou qui en libère, change-t-elle d'une nuit à l'autre, du jeune homme au vieillard ? La négative est certaine. Dira-t-on peut-être que les faits ne se présument pas, mais doivent se prouver ; et que, dans la nuit de jeudi au vendredi, la preuve à fournir est celle de l'obligation, tandis que, dans la nuit suivante, c'est celle de la liberté ? De même, le jeune homme ne peut-il pas attendre qu'on lui démontre son obligation de jeûner ; et le vieillard ne doit-il pas prouver qu'il n'est plus astreint au jeûne?

Regardons-y de plus près. Notre obligation, notre liberté sont-elles des faits qui tombent sous le sens, plutôt que des conséquences morales rattachées à des faits? La réalité, la seule réalité est bien celle-ci, que, suivant qu'il est onze heures ou une heure, suivant que le jeune homme a accompli ou non ses 21 ans, et que le vieillard a atteint ou non ses 60 ans, la loi d'abstinence nous lie ou nous laisse libres ; le jeune homme doit jeûner ou non, et le vieillard est

ou non exempt du jeûne. Et dans les deux nuits, comme chez les deux personnes dont nous parlons, l'impossibilité de la présomption ou la nécessité de la preuve s'applique également à l'heure qui précède ou à celle qui suit minuit, à l'âge du jeune homme ou à l'âge du vieillard.

Supposons même légitime le recours au principe de possession. Nous sera-t-il d'usage fréquent? Dans combien de cas il ne saurait rien nous apprendre. Si nous sommes dépourvus de tout calendrier, nous fera-t-il admettre qu'il est dimanche plutôt que samedi; vendredi plutôt que jeudi; que nous avons 20 plutôt que 21 ans?

d) Que nous reste-t-il donc à faire? A résoudre les différents cas suivant la volonté raisonnable du législateur. Cette volonté n'est-elle pas l'âme de toute loi; ne lui donne-t-elle pas sa force? Ne contient-elle pas, en somme, le dernier fondement du probabilisme lui-même? Quand cette volonté apparaîtra évidente, elle nous donnera la certitude: la solution s'imposera. N'est-elle que douteuse, elle donnera naissance à un doute de droit, qui permet l'application du probabilisme. Laymann (*Theol. mor.*, L. I. tr. 1, c. 5, n. 36) se sert de cette règle pour les doutes négatifs concernant le jeûne eucharistique. Les encouragements de l'Eglise à la communion fréquente et même quotidienne ne nous permettent-ils pas de conclure sans hésiter, que la communion reste permise tant que la violation du jeûne n'est pas parfaitement établie?

Afin d'arriver à des règles d'application plus générale distinguons les lois qui se bornent à des prohibitions et celles qui contiennent des injonctions positives.

e) Rien n'empêche le législateur d'être indulgent en matière d'*interdictions*. Celles-ci restreignent directement la liberté; et depuis longtemps on a admis que les lois sont plus promptes pour affranchir que pour contraindre: *Iura promptiora sunt ad solvendum quam ad ligandum*. Par conséquent, en l'absence de tout motif de justice ou de charité qui nous obligerait à des précautions, nous estimerons que, dans les doutes négatifs insolubles, les prohibitions ne nous atteignent pas. Donc, ni le jeûne eucharistique, ni la loi du jeûne ou de l'abstinence, ni celle qui interdit le travail servile, ne doivent nous préoccuper, tant que des raisons positives ne nous disent pas que minuit a sonné, qu'il est vendredi ou dimanche.

f) Les *prescriptions positives* du législateur, en nous obligeant à certains actes, nous imposent un soin raisonnable pour les remplir dans les conditions voulues. Le prêtre, obligé à réciter l'office divin chaque jour, ne satisfera pas à son obligation s'il n'a pas de raison, du moins probable, pour croire le temps utile arrivé, à moins de constater par après que le bréviaire fut dit en temps utile. Les fidèles doivent, de la même manière, s'enquérir du temps pascal, des jours de jeûne ou d'abstinence.

La validité de certains contrats, de certaines nominations est subordonnée à des conditions d'âge. Ces conditions doivent se vérifier d'une façon certaine, soit par la preuve directe, soit par l'effet d'une dispense régulière. L'âge n'est-il requis que pour la licéité de certains actes, la volonté raisonnable du législateur demande, à tout le moins, que ses exigences soient satisfaites avec probabilité. Quand l'âge est une condition nécessaire pour être soumis à la loi ou pour en être exempté, nous dirons que ne sont astreints au jeûne que ceux dont l'âge de majorité est moralement certain; et que le jeûne cesse d'obliger ceux qui ont probablement atteint les soixante ans.

C) *De l'emploi simultané ou successif de deux probabilités.* — Le lecteur qui nous a suivis dans le dédale de ces solutions pratiques tiendra lui-même à ce que nous répondions à une dernière question. Peut-on à la fois, dans la pratique habituelle, se servir de deux probabilités opposées?

a) Notre réponse ne causera aucune surprise à qui réfléchit que l'usage de la probabilité n'impose aucun effort d'adhésion à l'intelligence. Pour nous dispenser d'une obligation qui n'est que probable, il n'est nullement requis que, d'une façon plus ou moins forcée, nous opinions, par voie directe, que cette obligation n'existe pas; mais il suffit que nous en constations l'incertitude. La probabilité nous offre ainsi souvent le choix entre deux partis. Et comme, dans le champ des actions honnêtes, notre conduite peut varier selon les circonstances et nos désirs, nous pouvons, de même, adopter pratiquement tantôt tel parti et tantôt tel autre, en prenant, dans les deux cas, pour guide une probabilité sérieuse.

Rien ne nous interdit d'essayer, par des moyens loyaux, d'obtenir l'exécution d'un testament informe qui nous est favorable, et de nous dispenser des obligations d'un autre testament informe qui nous serait onéreux: deux testaments sont deux causes séparées.

Mais nous ne pourrions traiter *le même* testament à la fois de valide et de nul; profiter des dispositions favorables et négliger les charges qui grèvent les libéralités dont nous profitons. Aucune opinion probable ne nous permet d'agir ainsi.

Bref, à condition d'admettre les conséquences morales ou juridiques des partis que nous adoptons, nous gardons la liberté du choix.

b) Il est assez admis que des montres qui marchent normalement nous indiquent l'heure avec une probabilité sur laquelle nous pouvons nous régler. A défaut d'indication plus certaine, il nous est loisible de consulter l'une des deux montres pour la récitation du bréviaire, et l'autre pour le jeûne ou l'abstinence. Ce sont là des préceptes distincts. Chacun s'accomplit d'une façon légitime, sans que nous ayons à nous dire à la fois: il est minuit, il n'est pas minuit.

c) Cette faculté d'option subsiste, à plus forte raison, lorsque l'Eglise nous laisse elle-même le choix entre le temps astronomique, le temps moyen, le temps légal. Le probabilisme n'est plus en cause ici. Toutefois, le lecteur nous permettra de traiter en passant une question apparentée à la précédente, et de compléter ainsi notre exposé. Il nous paraît qu'en cette matière, des auteurs très estimables pèchent ici par excès de sévérité, en voulant que notre choix, s'il est fixé pour un précepte, nous lie pour tous les autres préceptes où entre en jeu la considération de l'heure.

Le c. 33, § 1, qui nous permet d'adopter pour la célébration privée de la messe, pour la récitation privée de l'office divin, pour la sainte communion, pour le jeûne ou l'abstinence, soit le temps usuel, soit le temps astronomique vrai, soit le temps moyen, soit le temps légal, ne contient aucune clause qui nous oblige à l'uniformité dans nos choix. De quel droit l'imposerait-on, sans aucun texte? Cette rigueur n'est-elle pas réfutée par la bizarrerie des conséquences où elle nous ferait aboutir? Il est 12 h. 1/2, temps légal; 11 1/2 temps moyen. Se réglant sur l'heure légale, un sous-diacre affamé se sert d'un pain fourré; un sien compagnon se contente d'un petit pain beurré. Nous sommes dans la nuit du vendredi au samedi. Tous les deux avaient encore à dire Complies du vendredi. Le premier ne sauro

plus(d'après l'interprétation rigoriste) remplir son obligation; le second y satisfait sans la moindre difficulté. Tous les deux cependant ont mangé à la même heure! Le premier ne peut plus aller à communion; l'autre peut satisfaire sa dévotion!

Quel motif, d'ailleurs pour cette sévérité? Nous n'en voyons pas d'autre au fond, que celui-ci : en faisant gras, le premier séminariste a dû se dire : il est samedi. Et comme il ne saurait être à la fois vendredi et samedi, il s'interdit par là même de se comporter comme s'il était encore vendredi. Seulement, aucune nécessité ne le forçait à ce langage. Il lui suffisait de constater que, suivant l'heure légale, minuit était passé, ce qui n'empêchait pas de remarquer aussi qu'une autre heure, également admise, permettait encore la récitation de Complies.

Mais n'est-ce pas là établir un temps *neutre*, où il ne serait ni vendredi, ni samedi, de manière que, même aux Quatre-Temps, un repas gras n'enfreindrait aucune loi? N'abusons-pas de cette expression: *temps neutre*, qui, de fait, a été employée. Nul n'a entendu lui donner une portée absolue. Mais de même qu'un territoire neutre entre deux pays (*Moresnet* par exemple, avant la guerre, entre la Belgique et l'Allemagne) permet à l'un et à l'autre d'y exercer ses droits, mais n'autorise l'intervention d'aucune autre nation, de même la neutralité ne signifie pas que, durant un certain intervalle, il n'est ni vendredi, ni samedi, mais qu'on se trouve à la fois sous le régime du vendredi et du samedi; en d'autres termes, qu'il est indifféremment, pour la pratique, vendredi ou samedi.

Ces mêmes bons auteurs, dont nous nous séparons à regret, sont-ils bien logiques, quand ils admettent avec nous, qu'*au même moment* deux testaments informes peuvent être traités diversement par le même intéressé?

Pourquoi deux préceptes seraient-ils moins séparables? Quel grave inconvénient doit-on redouter d'un peu plus de latitude dans l'estimation de la circonstance, tout extérieure, du temps?

N'est-il pas plus simple et plus conforme au texte du c. 33, § 1 d'admettre les règles suivantes :

Le jeûne eucharistique nous oblige strictement à partir du « minuit » le plus en retard; l'obligation du bréviaire peut être accomplie jusqu'à ce même « minuit »; dans la nuit d'un jour maigre qui précède un jour gras, l'obligation de l'abstinence cesse à partir du « minuit » le plus en avance.

V. La valeur morale du Probabilisme et son emploi rationnel. — 1. — Harnack, dans sa *Dogmengeschichte* (III, p. 748), a osé représenter le probabilisme comme l'art de convertir, dans les cas particuliers, presque tous les péchés mortels en péchés véniels. — Henry Lea, dans son *Histoire de la Confession auriculaire et des Indulgences* (*A History of auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*, 3 vol. Philadelphia, 1896, II, p. 291 ss.), le fait passer pour un moyen à l'usage des confesseurs, qui leur permet de diminuer les obligations morales et d'excuser ingénieusement toute sorte de péchés.

Le lecteur a pu se convaincre que le probabilisme n'est pas tout à fait cela; et s'il lui arrive de prendre en main l'ouvrage du savant allemand, il partagera notre surprise de trouver une profession très nette de tutiorisme à l'endroit même où se commet la témérité de pareille calomnie. Il se demandera aussi, avec nous, en feuilletant les volumes de Lea, comment le souci de l'exactitude abandonne à ce point l'érudit américain, dans un livre où il étale le fruit de tant de patientes recherches.

2. — Le probabilisme vrai se recommande de la *prudence*, c'est-à-dire de la vertu cardinale qui doit guider l'homme dans tout le déploiement de son activité libre. Le probabilisme en impose le *devoir*, en répudiant les raisons futiles, en exigeant la poursuite sérieuse de la vérité; il en revendique les *droits*, en se contentant de la signature de la prudence au bas de notre permis d'agir.

L'honnêteté elle-même, il va la puiser à sa source suprême, la volonté divine; se préoccupant de l'accord formel et certain de nos vouloirs avec cette volonté, là même où sur la matérialité des préceptes ne se présentent que des probabilités en conflit.

Etabli sur la prudence, le probabilisme peut alléguer d'excellents titres de crédit : l'exactitude impeccable de sa philosophie; la modération raisonnable de ses conclusions; la faveur qu'il a rencontrée chez les plus grands moralistes; l'usage pratique qu'en firent et qu'en font même à leur insu ceux qui professent théoriquement des principes tutioristes; la longue vogue dont il jouit sous les yeux du Saint-Siège, gardien vigilant de l'honnêteté morale comme de l'orthodoxie dogmatique; l'impossibilité de trouver un tiers parti entre le tutiorisme et le système probabiliste.

3. — D'où vient pourtant que certains probabilistes ont encouru le reproche de ne pas favoriser la vertu, et de cultiver une honnêteté plutôt douteuse et suspecte que franche et recommandable?

Il n'est si bonne chose dont l'homme ne puisse abuser : la mystique a fait des révoltés, le rigorisme a enfanté l'hérésie. L'abus consistera ici dans une fausse application du probabilisme aux questions qu'il n'est pas appelé à résoudre; ou bien encore dans une facilité trop grande à inscrire des opinions risquées au catalogue des doctrines vraiment probables; ou même à soutenir trop longtemps comme probables des thèses vieillies, démodées. Retenons bien que le probabilisme intervient à défaut de certitude directe; que la science morale n'est, pas plus qu'une autre, une science au repos : les études des philosophes et des théologiens la font constamment progresser; ce progrès apporte des lumières qui dissipent des doutes en même temps que les obscurités.

4. — Ensuite, ne l'oublions pas, le probabilisme résout les questions d'un seul point de vue : celui du licite et de l'illicite; il n'en connaît pas d'autre. Or, ce point de vue ne suffit pas au dynamisme nécessaire de notre vie présente. Qu'il s'applique aux affaires, aux sciences, à la politique : l'homme tend au mieux toujours. Sa vie morale pourrait-elle seule ne pas être progressive?

L'enseignement de Notre-Seigneur nous apprend formellement le contraire. Et le Souverain Pontife vient de le rappeler en termes excellents dans son Encyclique du 26 janvier dernier, consacrée à S. François de Sales. « Tous ceux qui prennent l'Eglise pour guide et pour maîtresse doivent, par la volonté divine, tendre à la sainteté de la vie. « C'est la volonté de Dieu, dit S. Paul, que vous vous sanctifiiez. » Quel genre de sainteté faut-il? Le Seigneur le déclare Lui-même ainsi : « Soyez parfait comme votre Père céleste est parfait. » Que personne n'estime que cette invitation s'adresse à un petit nombre très choisi, et qu'il est permis à tous les autres de rester dans un degré inférieur de vertu. Cette loi oblige, comme il est clair, absolument tout le monde, sans aucune exception... « Vénérables Frères, continue-t-il, faites comprendre aux fidèles que la sainteté n'est pas un don rarement concédé à quelques-uns et refusé aux autres; mais le partage de tous et un devoir commun. »

Outre cette obligation commune, l'Eglise reconnaît

et ratifie des engagements spéciaux à la sainteté, comme ceux de ses prêtres et de ses religieux. Bien des actes, en eux mêmes licites, ne cadrent pas avec leur genre de vie.

Il y a plus : noblesse oblige. Les plus avancés dans la carrière sont tenus par un devoir de constance, qui ne leur permet pas de se comporter comme des commençants. La vertu acquise crée des nécessités de persévérance auxquelles on ne peut se dérober. Des actes qui ne messeyent pas dans un chrétien, dans un religieux, dans un prêtre ordinaire, choqueraient, scandaliseraient dans la vie d'un saint.

« Tout m'est permis, s'écriait S. Paul, mais tout ne m'est pas expédient » (I *Cor.*, vi, 12 et x, 22).

Les réponses probabilistes ne sauraient suffire. Qui s'en contenterait, confondrait le bien avec le mieux, la solution abstraite et la pratique concrète, la conduite tolérable et la conduite à conseiller.

Il serait minimiste, et la grâce de Dieu nous porte au maximum. Le probabilisme nous fournit des données précieuses, indispensables; il ne saurait prendre la direction de notre vie. Savoir quels actes sont honnêtes; le savoir avec exactitude, est un présupposé nécessaire. Le concours du probabilisme nous vient ici fort à propos. En possession de ce renseignement, une seconde question se pose : vu ma personne, mon état, mon passé, les appels de Dieu et les circonstances extérieures, cet acte, que je connais comme honnête, s'insère-t-il bien dans ma vie? Là-dessus, le probabilisme ne me donne pas de réponse. Nous la demandons à la grâce et aux directions évangéliques.

Le probabilisme que nous avons voulu exposer et justifier, n'est pas un probabilisme téméraire et usurpateur : c'est un probabilisme prudent et modeste, qui se garde des assertions non fondées et des empiétements, qui se renferme dans son propre rôle, et seconde, loin de la contrarier, l'aspiration au plus parfait.

Bibliographie. — Nous croyons pouvoir nous borner à ajouter quelques livres ou traités à la liste qui termine l'Exposé historique. Suarez, *De Bonitate et malitia humanorum actuum*, disp. xii, sect. 3. 5. 6. — Jean de S. Thomas, *Cursus theol. Tract. de actibus humanis*, d. xii, art. 3. 4. — Esparza, *Cursus theol.* l. 3. *De actibus humanis*, Appendix ad q. 23. — Terillus, *Fundamentum totius theologiae moralis*, seu *De opin. prob.* — Lacroix, *Theol. mor.* L. I. — Neubauer dans *Theologia... in Univers. Wirceburgensi accommodata*, *Tr. de act. hum.* c. iv. — Bouquillon, *Theol. mor. fundam. Tr. De conscientia.*

Pour la controverse plus récente : De Caigny, C. SS. R., *Apologetica de aequiprobabilismo Alphonsiano historico-philosophica dissertatio iuxta principia Angelici Doctoris*, Tournai, 1894. — Arendt, S. I., *Crisis aequiprobabilismi hodierni.* Friburgi-Brisg. (réponse au précédent ouvrage), 1897; Arendt, *De conciliationis tentamine nuper iterato Aequiprobabilistas inter et Probabilistas*, Romae, 1902. — L. Wouters, C. SS. R., *De minusprobabilismo seu de usu opinionis quam quis solide sed minus probabilis esse iudicet*, Parisiis, 1905. — Arendt, S. I., *Aequiprobabilismus ab ultimo fundamento discussus*, Romae, 1909. — Lehmkuhl, S I., *Probabilismus vindicatus*, Friburg. Brisg., 1906. — P. Harmignie (Abbé), *Notes sur le probabilisme*, *Revue néoscolastique*, Louvain, 1921, p. 41 ss. — E. Janssens, *Réponse à un plaidoyer probabiliste*, ibidem, p. 267 ss.

A. Vermeersch, S. J.

PROPAGATION DE L'ÉVANGILE.

La façon dont s'est propagée la religion chrétienne intéresse l'apologiste à des titres divers. D'abord cette propagation, au moins dans les premiers siècles, est revendiquée par le Concile du Vatican comme un « grand et perpétuel motif de crédibilité » (Const. *Dei Filius*, ch. 3). Ensuite, Jésus ayant donné l'ordre : *Euntes, docete omnes gentes*, et ayant par là non seulement imposé un devoir à son Eglise, mais lui ayant du même coup conféré et des droits et des aptitudes, il importe de savoir comment ces aptitudes se sont réalisées, ces droits ont été appliqués, ce devoir exécuté. Et c'est toute l'histoire des missions. Nous ne pouvons en donner qu'une vue d'ensemble très sommaire. Elle serait à compléter par les articles déjà consacrés ici à l'Eglise (surtout t. I, col. 1285), au Martyre, aux Apôtres; à la traite des Nègres.

§ 1. — Jusqu'aux Invasions

1. — Le point de départ est la Pentecôte, et la première période est celle des Douze. Le mot d'ordre était : *Judaeo primum et Graeco.* A mesure que les Juifs se récusaient, on allait aux infidèles. Avec Jérusalem d'abord, puis Antioche pour centre, la foi se répand si bien que dès avant 60 saint Paul peut dire qu'elle est connue du monde entier (*Rom.*, i, 8 ; *Col.*, i, 6-13). Grossissement oratoire d'un fait réel. Les textes établissent que, à la fin du premier siècle, il y avait des groupements chrétiens dans les pays suivants : Syrie, Phénicie, Arabie, Cilicie, Chypre, Galatie, Cappadoce, Bithynie, Pont, Phrygie, Macédoine, Epire, Attique, Crète, Illyrie, Dalmatie, Italie du Sud, Espagne, Egypte, enfin à Rome.

2. — La liste s'allonge au iie et au iiie siècles. Saint Justin parle des Scythes nomades, saint Irénée des Germains, des Celtes, des Ibères (Espagne); Tertullien des Maures, des Marcomans, des Parthes, des Gétules, des Bretons, des Sarmates, des Daces, des Scythes. Origène dit que l'Evangile n'a pas encore été prêché à tous les Ethiopiens, à tous les barbares : il a donc été prêché à quelques-uns. Il a déjà franchi les limites de l'Empire.

Et voici les principaux centres de rayonnement. Antioche pour les pays syriens, Chypre, la Cilicie, l'Asie mineure et tout l'Orient. Des centres commerciaux de l'Asie antérieure, Smyrne, Milet, etc., partent pour l'Occident les missionnaires avec les marchands, et c'est l'origine des Eglises de la Gaule méridionale. Edesse est le point de départ pour la Haute Asie, l'Inde, la Perse ; Alexandrie pour l'Egypte et l'Abyssinie, Rome pour l'Italie, l'Afrique, l'Espagne.

Au total, dans le début du ive siècle, il pouvait y avoir de 8 à 900 évêchés en Orient, et de 6 à 700 en Occident.

Expansion géographique ; mais aussi pénétration sociale. L'Evangile ne conquiert pas que les pauvres et les déshérités de ce monde. Dès les débuts, il a ses recrues parmi les riches et jusque dans la famille impériale (Flavius Clemens). Pline rencontre en Bithynie des chrétiens de toutes conditions. Sous Dioclétien, le palais en était rempli. « Nous sommes d'hier, disait avant la fin du iie siècle Tertullien, et nous remplissons vos villes, vos municipes, jusqu'à vos armées, le sénat, le forum ; nous ne vous laissons que vos temples » (*Apol.*, xxxvii).

Au début du ive siècle, les chrétiens sont assez les maîtres de la situation pour que le vainqueur du jour croie sage de se ranger parmi eux. Et c'est la paix de l'Eglise (314).

3. — En trois siècles, le christianisme a virtuelle-

ment conquis l'Empire romain, et pénétré en Perse. Expansion « étonnante », dit HARNACK. « Etonnant » est faible, quand on voit dans quelles conditions tout s'est fait. Le moins qu'on puisse dire, c'est qu'il y a là un cas unique dans l'histoire de l'humanité.

On peut faire large la part de certaines facilités matérielles, intellectuelles et même morales : diffusion de l'hellénisme, uniformité relative des langues, idées, mœurs, unité politique, sans parler d'une certaine facilité de communications : toutes choses que ne connaîtront guère les missionnaires du XVIe et du XVIIe siècles. Encore pourrait-on dire que ces conditions favorisaient à la fois et l'apostolat et la persécution.

Quoi qu'il en soit, rien de tout cela n'atténuait le gros obstacle, les multiples intransigeances du christianisme : — intransigeance du dogme aux prises avec le paganisme, et aussi le scepticisme, le syncrétisme, le dilettantisme, le *Quid est veritas ?* de Pilate, qui est au fond de tous les cœurs, sans parler du fanatisme des foules ; — intransigeance de la morale, aux prises avec une dissolution effroyable des mœurs, laquelle s'alimente dans les arts et les lettres d'une perfection sans rivale ; — intransigeance des prédicateurs (*Non possumus non loqui*), aux prises avec les susceptibilités grandissantes d'un pouvoir qui veut être adoré. Le grand ennemi de Jésus n'est pas Jupiter, c'est César. Et cela est de tous les siècles.

On a pu exagérer la continuité des persécutions et le nombre des martyrs, mais RENAN avoue : « Même dégagées des exagérations de la légende, les persécutions restent une page des plus sombres de l'histoire, et la honte de l'ancienne civilisation » (*Eglise chrétienne*, c. XVI, p. 316). Opposition populaire, toujours prête aux dénonciations et aux violences ; législation impitoyable, constamment mise à jour, oubliée parfois, jamais abolie ; effort des stoïciens (Marc-Aurèle), des néo-platoniciens, des lettrés, les uns menant la persécution, les autres essayant de sauver le paganisme en l'épurant, les autres encore gardant le monopole de la science et de l'art : c'est au milieu de tous ces obstacles que la foi chrétienne fait son chemin. Cela, sans violence et sans concession aux faiblesses humaines. — Voir article PERSÉCUTIONS.

On a dit que la persécution est un moyen de propagande. Oui, quelquefois *semen est sanguis christianorum* (TERTULLIEN, *Apolog.*, L). Cela n'est pas vrai toujours. La violence fait bon nombre de martyrs, quelques convertis et beaucoup d'apostats. La persécution musulmane en Afrique, protestante en Angleterre, bouddhiste au Japon n'a fait que des ruines. Pourquoi la persécution des Césars a-t-elle abouti au triomphe ? Les explications humaines se dérobent, et il reste le mot de Jésus : *Si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum* (*Joan.*, XII, 32).

Voir HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 1906. — J. RIVIÈRE, *La Propagation du Christianisme dans les premiers siècles*, 1907. — P. ALLARD, *Dix leçons sur le martyre*, 1905. — D. H. LECLERCQ, *Expansion du Christianisme*, dans le *Dict. d'Archéologie Chrétienne*, 1922.

4. — L'empire romain est conquis, ou du moins occupé. L'Espagne, la Gaule, la Germanie, la Grande-Bretagne ont leurs Eglises. Il reste à exterminer le paganisme qui, chassé des villes, persiste dans les campagnes : les évêques organisent des missions intérieures. Citons ici saint MARTIN († 397). Sur les frontières, la foi continue à s'étendre.

L'Eglise d'Irlande s'ébauche vers 430 avec le diacre romain PALLADIUS, et est vraiment fondée par saint PATRICE, mort en 465. L'heure n'est pas encore venue pour l'Ecosse, où les Pictes et les Scots sont toujours en guerre avec les Romains.

De même, au delà du Rhin et du Danube, où la guerre est incessante avec les Francs, les Alamans, les Saxons. On parle beaucoup plus d'Eglises détruites en deçà des frontières que d'Eglises fondées au delà. Mais la Germanie romanisée a son épiscopat, ainsi que le Norique, la Rhétie, le Pannonie, région non germanique encore et de culture romano-celtique. Ici se place, vers 450, l'apostolat de saint SÉVERIN, défenseur contre les Germains de ce qui est aujourd'hui la Basse Autriche.

Plus à l'est, et jusqu'au Pont-Euxin, les Goths. Des exilés et des captifs grecs ont porté chez eux l'Evangile. Malheureusement, c'est l'Evangile des Ariens. Leur premier évêque, ULFILA, ne leur a prêché que l'hérésie, et c'est par eux que le christianisme, sous la forme arienne, se répandra chez les Burgondes, les Suèves, les Vandales, les Lombards.

Sur le littoral nord du Pont-Euxin, en Crimée et aux environs, la religion chrétienne était connue depuis longtemps : mais au Caucase, c'est une captive qui porte la foi chez les Ibères (Tiflis), sous Constantin. Vers le même temps, saint GRÉGOIRE L'ILLUMINATEUR (mort en 331) conquiert l'Arménie, baptise le roi Tiridate et fonde la première Eglise franchement nationale.

En Perse, l'extension, commencée plus tôt encore, gagne le pays des Parthes et la Bactriane. Eglise terriblement éprouvée depuis que, dans l'Empire romain, le Christianisme est devenu religion d'Etat, donc pour les Perses religion ennemie. La persécution de Sapor II (309-381) dura 37 ans, fit, rien que parmi les clercs, les religieux, les religieuses, 16.000 victimes. Elle reprit au siècle suivant et dura 30 ans encore.

En Arabie, ce sont les solitaires qui introduisent le Christianisme chez les nomades. Le Hedjaz ne fut pas évangélisé ; mais vers le milieu du IVe siècle, des Missionnaires entrent dans le Yemen méridional, baptisent une grande partie de la nation Homérite. Jusqu'à la conquête de Chosroès II, le Yemen eut des rois chrétiens.

On signale des chrétientés encore, dans le temps de l'empereur Constance, sur les côtes occidentales de l'Inde, à Ormuz, à Sokotora, Aden, Safar. Les deux côtés du détroit de Bab-el-Mandeb sont couverts d'Eglises. Le Tyrien saint FRUMENTIUS, sacré évêque par saint Athanase, évangélise le pays d'Axoum en Ethiopie. En Egypte, on trouve des vestiges chrétiens jusqu'aux environs de Khartoum. On ne sait jusqu'où s'étendaient, vers le désert, les Eglises africaines.

Voir : collection *Les Saints*, vies de *S. Patrice* par RIGUET, 1911, de *saint Martin* par A. REGNIER, 1907, de *S. Séverin* par A. BAUDRILLART, 1908 ; — D. GOUGAUD, *Les Chrétientés celtiques*, 1911 ; — LABOURT, *Le Christianisme dans l'Empire Perse* 1904 ; — HAUCK, *Kirchengeschichte Deutschlands*, 1887-1911 ; — TOURNEBIZE, *Hist. polit. et religieuse de l'Arménie*, s. d. ; — DUCHESNE, *Eglises séparées*, ch. VII, 1896 ; *Hist. de l'Eglise*, II, p. 566, III, 519. *Dict. d'archéologie*, articles *Arménie*, *Celtes*, *Caucase*, etc., etc.

§ 2. — La conquête de l'Europe barbare

1. — Jusqu'ici l'Evangile s'est propagé de proche en proche, faisant tache d'huile, les Eglises essaimant d'une ville à l'autre, d'un pays à l'autre. A quoi servaient grandement les relations commerciales et administratives. Et cette foi qui s'étendait était la foi catholique. Avec l'arianisme, les conditions chan-

gent. C'est l'hérésie qui se répand chez les barbares; puis les grandes controverses aboutissent à séparer de l'unité plusieurs nations. Le monophysisme s'empare de l'Arménie et de l'Ethiopie, le nestorianisme de la Perse, de l'Arabie, de l'Inde. Plus tard le schisme grec achèvera l'émiettement des Eglises d'Orient. La rupture avec l'unité ne leur enlèvera pas toute force de propagande : on le voit par le succès de l'arianisme chez les peuples germains. Les Nestoriens auront des colonies religieuses en Khorassan, en Transoxiane, en Chine. On connaît la fameuse stèle sino-syriaque de Si-ngan-fou (781) (article *Chine* dans le *Dict. d'archéol. chrét.*, R. Grousset, *Hist. de l'Asie*, II, p. 273 278). Surtout, ces Eglises séparées opposeront une première barrière aux missionnaires qui pourraient venir d'Occident. Il y en eut bientôt une autre, l'Islam.

La conquête musulmane, commencée en 622, année de l'hégire, dure cent ans du côté de l'ouest, mais elle est arrêtée en 732 par Charles Martel. A l'est, elle se poursuit tant qu'il y a des peuples devant elle, jusqu'en Chine, à Java, aux Moluques. A l'heure qu'il est, elle continue en Afrique. Du coup, c'est l'Arabie, la Syrie, la Palestine, l'Egypte, l'Afrique du Nord, l'Espagne, la Perse, plus ou moins enlevées à l'Eglise. Ce sont les florissantes chrétientés d'autrefois, à tout le moins anémiées, trop occupées à ne pas mourir pour songer à des conquêtes. C'est, à peu près sur toutes les frontières de l'est et du sud, une muraille infranchissable aux missionnaires. D'autant plus infranchissable que les musulmans eux-mêmes, — qu'on explique le fait comme on voudra, — sont plus réfractaires à l'Evangile.

Refoulée ainsi sur plusieurs de ses frontières, la force expansive du Christianisme trouve ailleurs ses compensations. Il y a les barbares à convertir.

2. — Les invasions, en même temps qu'elles disloquaient l'Empire, superposaient aux anciennes Eglises latines des groupes païens ou des communautés ariennes. Avant d'aller au delà du Rhin chercher des âmes à conquérir, il fallait d'abord, sur place, convertir les maîtres du jour. Ce fut l'œuvre du VIe siècle. Il suffit de marquer les étapes.

496. Clovis ouvre la série et mérite à la France le nom de Fille aînée de l'Eglise. 507, la bataille de Vouillé met fin à la domination des Visigoths ariens en Gaule. 517, c'est le tour des Burgondes, convertis avec leur roi Sigismond. En 533, c'est la puissance arienne des Vandales en Afrique, — des persécuteurs odieux, ceux-là, — qui disparaît devant les armées de Justinien, et en 568 celle des Ostrogoths en Italie, ariens aussi mais tolérants, malheureusement remplacés par les Lombards ariens et persécuteurs. En 589, les Visigoths d'Espagne suivent l'exemple de leur roi Récarède et se font catholiques, bientôt imités par leurs voisins les Suèves. Tous ceux-là, sauf les Francs, sont des hérétiques qui reviennent à l'unité. La série se clôt en 597 par le baptême du premier roi Anglo-Saxon, un païen lui, le roi Ethelbert de Cantorbéry.

L'œuvre se continuera ensuite par la conquête du reste de l'Angleterre, en attendant le dernier coup porté par saint Colomban à l'arianisme germain chez les Lombards, et la conversion du roi Grimoald († 671).

Abstraction faite des agents politiques, dont il faut cependant tenir compte, cette élimination du paganisme et de l'hérésie fut avant tout l'œuvre des anciens clergés formés à la discipline romaine : saint Remi qui baptisa Clovis, saint Avit qui baptisa Sigismond, saint Martin de Braga qui gagna les Suèves, etc. Il y a aussi les missionnaires au sens moderne du mot, venus de loin parfois. Missionnaires romains comme Augustin de Cantorbéry et ses compagnons. Missionnaires irlandais ; à peine convertie, l'Irlande est devenue pépinière d'apôtres. En 563, saint Columba se lançait dans l'évangélisation des Pictes et des Scots inabordables jusque-là. A leur tour, les Scots et les Irlandais descendirent chez les Anglo-Saxons de Northumbrie, venant en aide aux moines romains. Bientôt, il passeront sur le continent, et les Anglo-Saxons les suivront pour évangéliser la Germanie. On voit apparaître les peuples missionnaires.

Grégoire de Tours, *Historia Francorum*; — Bède le Vénérable, *Hist. Ecclesiastica*; — Montalembert, *Moines d'Occident*; — Ozanam, *Civilisation au ve s.*, *Etudes Germaniques*; — G. Kurth, *Origines de la civilis. moderne*, 1886; *Clovis*, 1901; *sainte Clotilde* (*les Saints*); — A. Brou, *Saint Aug. de Canterbury* (*les Saints*), 1896; — D. Cabrol, *L'Anglet. chrétienne avant les Normands*, 1909; — D. Gougaud, *Chrétientés celtiques*, 1911; — D. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, (1906), *L'Afrique chrétienne* (1904).

3. — Ce travail fait, il fallait aller chercher les barbares chez eux, au delà des frontières de ce qui avait été l'empire romain, parfois sur les terres conquises par les princes francs.

Un premier groupe à signaler est celui des évêques missionnaires, fixés dans les « marches » de la Chrétienté, et qui évangélisent les vallées de l'Escaut, de la Meuse, du Rhin, de la Moselle. Dès le milieu du IVe siècle, on signale saint Servais de Tongres. Viennent ensuite saint Eloi de Noyon au VIIe siècle, et les trois évêques de Maestricht, saint Armand, saint Lambert, saint Hubert.

Puis c'est la petite armée des moines celtes venus avec saint Colomban (fondation de Luxeuil en 590). Leur champ de travail est un peu au sud, Colomban descendra jusqu'en Lombardie, Trudpert, Magnoald, Gall prêchent en Alsace, en Souabe, en Suisse, dans la Forêt-noire. Kilian, le martyr de Wurtzbourg, est un celte également. Tous, apôtres ardents mais peu disciplinés, portent dans leurs conquêtes l'esprit individualiste de la race. Il faudra reprendre et corriger leur œuvre, organiser les diocèses.

Près d'eux travaillent les missionnaires francs, saint Rupert à Salzbourg, saint Emmeran à Ratisbonne, saint Corbinien à Freising. Pirminus, qui fonda Reichnau, est un bénédictin franc. Au milieu du VIIIe siècle, toute la région entre les Vosges et le Trentin est conquise, organisée et munie d'évêchés.

Mais voici que d'autres missionnaires arrivent encore, fils de saint Benoît ceux-là, et qu'envoie l'Angleterre. Allant au plus près, ils débarquent en Frise, pays encore païen. Saint Wilfrid, archevêque d'York, ne fit que passer, mais baptisa le roi Aldgid (679). Saint Willibrord, pendant un demi-siècle, évangélisa la basse Allemagne, du Rhin au Danemark, et pénétra dans les îles les plus inaccessibles de la côte. Il fonda le siège d'Utrecht. Enfin paraît saint Boniface.

E. Martin, *Saint Colomban* (*Les Saints*), 1905. — Montalembert, Ozanam, G. Kurth, ouvrages cités. — *Dict. d'hist. et de géographie ecclésiastique*, art. *Allemagne*, col. 500. — U. Berlière, *L'Ordre monastique*, 1922.

4. — Saint Boniface, de son nom anglais Winfrid, est un des très grands noms de l'apostolat. Tout comme un autre il défriche, mais il cultive surtout et il organise. Cet Anglo-Saxon est à l'antipode des Celtes : il a l'instinct de la hiérarchie, et son premier soin, après avoir pris contact en 716 et 718 avec les infidèles de la Frise, est de s'en aller à Rome se mettre au service du pape (Grégoire II). Il revient en Frise, mais tout à côté il y avait la Germanie trans-

rhénane, alors aux mains des Francs et encore païenne, et, au delà, la terre des aïeux, la Saxe farouchement idolâtre. Le Saxe surtout l'attire, mais avant de l'aborder, il commence par établir en Germanie une ligne solide de centres religieux, qui sera comme le rempart de l'apostolat. D'abord il étudie son terrain, trouve des vestiges de missions celtiques, des restes de catholicisme mal dégagés des superstitions païennes. Son inspection faite, il retourne à Rome et en revient évêque. Il organise son église amorphe de Germanie. Son programme est net : apostolat monastique pour commencer, union étroite avec Rome, appui du prince franc, et relations suivies avec l'Angleterre d'où lui viennent assez de recrues pour fonder des monastères d'hommes et de femmes. Sa méthode est impeccable. Il s'adresse d'abord à des populations bien disposées, chez qui un retour violent vers le passé n'est pas à craindre. Il établit parmi elles des écoles claustrales de formation et de recrutement. Un réseau de monastères fut l'ébauche de l'organisation hiérarchique. Il reprenait ainsi pour la rendre viable l'œuvre des Celtes. Ainsi se créa toute une province dont la métropole fut Mayence et qui s'étendait sur la Bavière, l'Alamanie, la Hesse et la Thuringe.

Il n'eut pas le temps d'achever son œuvre et d'attaquer directement la Saxe. Du reste, devenu vieux, il fut pris par la nostalgie de la vie de missionnaire. Résignant sa charge, il retourna en Frise, et y trouva le martyre. Le 5 juin 754, à Dokkum, il fut massacré par les infidèles avec 52 compagnons. — Voir G. KURTH, *Saint Boniface* (*Les Saints*), 1902. — BERLIÈRE, op. cit., p. 62-69.

5. — Il fallait maintenant faire un pas de plus et aborder les Saxons. Tâche difficile. Le Christianisme leur venait des Francs, et les Francs étaient l'ennemi héréditaire, avec le Christ pour protecteur. Tout pays converti était par eux condamné, envahi, ravagé. Les missionnaires étaient massacrés ou devaient reculer. Impossible pour les Francs de subir pareil voisinage ; la conquête s'imposait : elle dura de 772 à 804, mêlée de missions, de créations monastiques et épiscopales, et aussi de révoltes, de représailles quelque fois excessives (massacre de Werden, 783). Ces Germains étaient de ceux qui ne se rendent qu'à l'argument de la force. Vaincus, ils se laissaient évangéliser. Leurs principaux apôtres furent l'abbé de Fulda, saint STURM, les évêques de Brême et de Munster, saint WILLEHAD et saint LUDGER. C'est toujours l'apostolat monastique, appuyé sur de fortes abbayes, surtout Werden et la Nouvelle Corbie.

KURTH, OZANAM, BERLIÈRE, op. cit. — J. DE LA SERVIÈRE, *Charlemagne et l'Eglise* (*Science et Religion*), 1904.

6. — La Nouvelle Corbie fut ce qu'avait été Fulda au temps de saint Boniface, un séminaire de missions, un point d'appui pour les entreprises à pousser vers le Nord. Il fallait, au delà de l'Elbe, aborder les Scandinaves, en ces régions d'où partaient vers toutes les mers d'Occident les redoutables Northmen (Normands). Eux et les Danois sont, en barbarie et en paganisme obstiné, les dignes frères des Saxons. Le meilleur moyen pour défendre contre eux les jeunes Eglises de Frise et de Saxe était encore de les convertir. Saint WILFRID, saint WILLIBRORD, et plus tard EBBON, archevêque de Reims, n'aboutirent à rien de sérieux. Louis le Pieux recourut à un moine de Corbie en Picardie, saint ANSCHAIRE. Zélé, endurant, patient, il arrivait trop tard, et les résultats furent maigres : deux Eglises en Sleswig et un poste en Suède. Il mourut en 865, laissant tout à refaire.

On ne reprit le travail que 80 ans plus tard, sous l'impulsion du roi de Germanie Henri Ier. L'an 1013 marqua la victoire du Christianisme en Danemark, suivie du règne de saint CANUT le Grand (1014-1036). En même temps la Norvège cédait, avec ses deux OLAF, Olaf Trygwesen (995-1000) et Olaf Haraldson (1014-1030). Le premier porta la foi en Islande où, dès l'an 1000, il y avait deux évêchés, et dans les Hébrides, les Orcades, l'Ecosse du Nord, les Feroé. D'Islande, la foi passa jusqu'au Groënland, qui eut un évêché au XIe siècle. — De son côté, la Suède entrait dans l'Eglise, avec un autre OLAF († 1024), et les rois INGE et saint ERIC († 1160). Au milieu du XIIe siècle ERIC JEDVARDSSON envoyait saint HENRI D'UPSAL porter la foi en Finlande : ce missionnaire y trouva le martyre.

BERLIÈRE, op. cit., p. 85 ; MAURER, *Die Bekehrung des norwegischen Stammes*, Munich, 1856 ; DAHLMANN, *Gesch. Daenm.*, I, Hambourg 1840 ; GEIJER, *Gesch. Schwedens*, I, Hambourg, 1832 ; REUTERDAHL, *Ges. der schwed. Kirche*, I, Berlin, 1837 ; L. BRIL, *Les premiers temps du Christianisme en Suède*, *R. Hist. Eccl.*, t. XII.

7. — Parallèlement se développait la conquête des Slaves. Ils occupaient, en arrière du monde germanique, un vaste territoire, s'étendant de la Baltique à l'Adriatique, mais coupé en deux (900) par l'enclave hongroise. C'était les marches de l'Elbe la Poméranie, la Prusse propre, la Lithuanie, presque tout le grand-duché de Russie, la Pologne, la Moravie, la Bohême ; au sud, la Styrie, la Carinthie, la Carniole, la Croatie, la Serbie. Les Slaves étaient encore en Bulgarie, soumis aux Bulgares et se les assimilant. Trois catégories de missionnaires s'attaquèrent au paganisme slave : Allemands, Romains, Byzantins.

D'abord les Slaves du sud-ouest, Carinthie, Carniole, Styrie, furent entrepris par les évêques des diocèses allemands voisins, et les abbayes. Innichen et Schledorf furent fondées dans ce but : missions allemandes. Mais c'est de Rome que, sous Nicolas Ier, vinrent les apôtres des Slaves établis dans l'ancienne Pannonie méridionale.

La Bulgarie avec son roi BORIS, ou Bogoris, fut convertie par les Byzantins. Pour des motifs mêlés, cependant, c'est à Rome qu'il voulut se rattacher. Il faut le reconnaître, tout n'est pas toujours purement religieux dans ces changements de religion, et la politique y a parfois sa part, les favorisant, mais les contrecarrant aussi à l'occasion. Ce fut le cas pour la Moravie.

Des missionnaires y étaient venus d'Allemagne : ils n'étaient pas seuls, par malheur. Avec eux se présentaient des soldats et des colons, pillards et durs. On christianisait, mais on germanisait aussi. Le duc Ratislav ne voulut pas des prêtres germains ; il se refusait à l'incorporation dans l'Empire, et ce fut à Byzance qu'il demanda des catéchistes. On lui envoya deux frères, CYRILLE et MÉTHODE, moines instruits et zélés, qui déjà s'étaient fait la main chez les Khazars de Crimée.

La Moravie, chrétienne, reçut de ses apôtres la liturgie grecque, mais traduite en Slavon. Accusés de ce chef en cour de Rome par les Allemands, les deux missionnaires se justifièrent. Cyrille étant mort, Méthode fut nommé par Rome archevêque de Pannonie et de Moravie. Il disparut en 885. Lui et son frère sont considérés comme les grands apôtres de l'Eglise slave. Cependant les résultats immédiats de leur mission furent médiocres. Il leur manquait, ce qu'avait eu saint Boniface, des réserves et des points d'appui. Byzance, qui les avait envoyés, ne les soutint pas (on était au temps de Photius). La papauté traversait des jours sombres. L'Allemagne voyait d'un mauvais œil cet apostolat, où elle n'était pas ouvrière. Les missionnaires n'avaient point à

portée d'abbayes leur servant de soutien. Ils étaient isolés. Enfin l'empire morave ne dura pas; en 894, il succombait.

Néanmoins, c'est bien là le point de départ de la conquête religieuse de l'Europe orientale. La Moravie avait entraîné la Bohême, dont le duc Borziwoi fut baptisé par saint Méthode. Des réfugiés moraves portèrent l'Evangile en Pologne, qui fut définitivement gagnée sous Boleslas le Fort (992-1025). La Hongrie suivit sous saint Etienne (979-1038).

Le grand missionnaire à la fin du xe siècle est saint Adalbert, moine romain, évêque de Prague, qui prêcha en Pologne, en Bohême, en Hongrie, en Prusse; âme ardente, tiraillée entre l'amour de la solitude et le désir du martyre. Il fut martyr en effet chez les Prussiens idolâtres, 23 avril 997. Malheureusement, il travaillait sans plan d'ensemble; aussi fallut-il reprendre son œuvre au xiie et au xiiie siècles.

La germanisation, qui avait failli tout compromettre en Moravie, semble au contraire chez les Slaves du nord avoir favorisé l'apostolat. Mais il s'agissait de peuples restés beaucoup plus barbares. La Poméranie, la Prusse, la Livonie, la Courlande, l'Esthonie finirent par entrer dans l'Eglise. Les missionnaires ne leur manquèrent pas, car le martyre de saint Adalbert suscita bien des vocations, même chez les ermites d'Italie. Le Camaldules se précipitèrent vers les Slaves et les Magyars encore payens. Saint Romuald lui-même partit pour la Hongrie avec vingt-quatre compagnons. Plus tard, saint Norbert de Magdebourg enverra ses Prémontrés chez les Wendes.

Ces peuples, convertis par des Occidentaux, ou sous le contrôle de Rome, restèrent fidèles au catholicisme romain. La Russie fut moins heureuse. La foi lui était venue de Byzance. C'est à Constantinople même que furent baptisés la duchesse Olga en 955, et le roi Vladimir en 998. Les Russes échappaient ainsi à l'action de Rome, et, à l'heure du schisme, suivirent Byzance dans sa rupture. — Voir J. Pargoire, *L'Eglise byzantine*, 1905; — A. Lapôtre, *L'Europe et le Saint-Siège à l'époque carolingienne*, 1895; — E. Horn, *Saint Etienne de Hongrie*, 1898; — U. Berlière, op. cit., p. 70-75; — Rambaud, *Histoire de la Russie*, 1893. — Guerin Songeon, *Hist. de Bulgarie*, 1913. — E. Maire, *Saint Norbert*, 1922.

8. — Au xiie siècle l'Europe chrétienne était constituée. Il n'avait pas fallu moins de six siècles pour gagner à la foi le quadrilatère formé par les mers du Nord, le Rhin, le Danube et la Vistule. Mais aussi le travail avait été dur, et le succès plus d'une fois acheté du sang des missionnaires. Si quelques peuples se laissèrent assez facilement gagner, d'autres opposèrent une longue résistance. Plus d'une conversion fut suivie d'apostasies en bloc.

Par contre il faut noter ce fait : ces peuples si rudes ne sont pas plutôt chrétiens qu'ils sont pris de l'esprit d'apostolat. Celtes, Francs, Anglo-Saxons, Germains, Danois, Suédois, Slaves, tour à tour fournissent les bandes de travailleurs qui vont se joindre aux Latins et aux Grecs. A quoi servent grandement les monastères. A mesure qu'on avance, l'armée conquérante se recrute sur place; des moines d'abord, le clergé ensuite. Cinquante ans après l'arrivée de saint Augustin à Cantorbéry, l'Angleterre commence à avoir des évêques anglais, et à envoyer des escouades de missionnaires en Germanie.

De leur côté, les princes comprennent que leur devoir est de soutenir l'Eglise dans son expansion. Pépin, Charlemagne, Louis le Débonnaire, saint Henri, d'autres encore, Francs, Scandinaves, Slaves, ont compris leur rôle, fondant des évêchés et des abbayes à portée des peuples à gagner, imposant aux rois infidèles, leurs alliés ou leurs vaincus, au moins un peu de tolérance religieuse, parfois aussi dépassant les limites permises. Ce fut le tort des princes allemands de trop lier la conquête des âmes à la conquête du sol. Il y eut des conversions forcées et qui ne durèrent pas. Barbares hier, les convertisseurs d'aujourd'hui gardaient leurs façons brutales. Bien des difficultés vinrent de là.

Avouons que la situation était difficile. D'une part, il est évident que l'Evangile ne peut être imposé par la violence. Il y faut douceur et discrétion, même dans la controverse. Le vieil évêque de Winchester, Daniel, avait prévenu saint Boniface qu'il ne devait point attaquer violemment les erreurs païennes, mais laisser les infidèles exposer librement leurs croyances et leur montrer tranquillement qu'ils se trompent. Opposer à ces dogmes une exposition simple de la vérité, pour « qu'ils demeurent confus plutôt qu'exaspérés ». Surtout, jamais d'insulte ni de provocation (*P. L.*, LXXXIX, col. 707-709).

D'un autre côté, certains de ces peuples étaient de ceux à qui tout d'abord il fallait imposer le respect du droit d'autrui. Et c'était bien la pensée de tout le siècle que traduisait le *Poeta Saxo* anonyme, quand il disait : « L'Eternel, qui, dans sa miséricorde, veut le salut du genre humain, avait connu que rien ne pouvait adoucir la dureté de ces peuples; et, afin de les forcer à subir le joug doux et léger du Christ, il leur donna pour maître et docteur de la foi le glorieux Charles, qui, les domptant par la guerre, sinon par la raison, devait les sauver malgré eux. » Sans doute, et l'on comprend que ce « malgré eux » porte, non sur la conversion elle-même, mais sur certains préliminaires. Reste que Charlemagne, par ses sévérités excessives, s'attira les remontrances d'Alcuin et d'Adrien Ier.

La politique ne fut pas toujours étrangère aux conversions de rois, et ces conversions elles-mêmes furent d'un grand poids souvent dans la conversion des sujets. Ce n'est pas une raison pour en suspecter la bonne foi. Des intentions mêlées ne sont pas nécessairement des intentions mauvaises, et peuvent avec le temps se purifier.

Notons encore que, dans la conversion des barbares, peuples rudes et sans culture, il dut entrer une part d'instinct « grégaire », phénomène qu'on ne remarque point dans la conquête de l'empire romain : conversions par familles, par tribus, par nations, la masse entraînant les individus. Aussi, l'année qu'on assigne à la conquête d'un peuple souvent n'indique qu'un point de départ. C'est le moment où commence le travail en profondeur, celui qui arrive avec le temps à changer les âmes, et ce travail a pu durer des siècles. Ici, il n'y a guère d'histoire possible. Comment raconter l'influence d'un monastère sur les populations groupées à son ombre?

§ 3. — Missions du bas Moyen Age

1. — Au xiiie siècle, on peut considérer la tâche comme à peu près finie en Occident. Elle recommence ailleurs, et en des conditions nouvelles. L'ère de l'apostolat monastique est terminée. Ceux qui entrent en ligne sont les religieux mendiants, fils de saint Dominique et de saint François. Milice plus mobile, plus souple, plus apte aux grands déplacements. Aussitôt fondés, les deux ordres se mettent au travail. Les uns s'en vont vers le nord-est en Prusse, en Courlande, en Livonie, jusqu'en Finlande. Le grand missionnaire en ces quartiers est le dominicain saint Hyacinthe († 1257).

Les Franciscains, aussi avides du martyre,

dirait-on, que de conversions, vont droit aux musulmans les plus voisins. François en personne prêche devant le sultan d'Egypte. En 1220, l'ordre nouveau ouvre au Maroc la longue liste de ses martyrs par la mort de cinq frères Mineurs. Il fonde une mission en Palestine, où les Frères Prêcheurs ne tardent pas à arriver. Missions encore chez les musulmans d'Espagne, et c'est en vue de controverses avec les docteurs de l'Islam que saint Thomas écrit la *Summa contra Gentes*. Car les missions en ce pays ne vont pas sans polémique. Aussi, saint Raymond de Pennafort O. P. et Raymond Lull, tertiaire franciscain, projettent de fonder dans les universités quelque chose comme des « instituts orientaux » en vue de l'apostolat chez les sectateurs du Coran. Lull sera de plus un grand missionnaire itinérant chez les Tartares, en Arménie, en Egypte, en Ethiopie. Il mourra martyr à Bougie en 1315.

Franciscains et Dominicains, au xiiie siècle, vont partout où il y a des infidèles à convertir, en Cilicie, en Arménie, sur tout le littoral de la mer Noire, à Tauris, en Serbie. Il y avait longtemps qu'une telle activité apostolique n'avait remué les âmes en Occident. Mais cela n'était rien au prix du champ d'apostolat qui s'ouvrit tout à coup. — Voir J. Thaddée Ferré, *Hist. de l'ordre de S. François*, 1920; — M. André, *Le B. R. Lulle* (*Les Saints*), 1900; — Flavigny, *Saint Hyacinthe et ses compagnons*, 1899; — Mortier, *Hist. des maîtres généraux de l'ordre de S. Dominique*.

2. — Au delà des Slaves désormais chrétiens, au delà même des Turcs, il y avait, débordant à l'est, à l'ouest et au sud de la mystérieuse Asie, les Tartares ou Mongols, ceux-là qui déjà s'étaient montrés à l'Europe sous le nom de Huns, d'Avares, de Hongrois. Les Huns avaient disparu, les Avares s'étaient fondus dans les peuples voisins, les Hongrois, devenus Européens, étaient chrétiens. Mais, au début du xiiie siècle, les Tartares fondaient, entre la mer Noire et les mers de Chine, un formidable empire. Ils conquéraient la Russie, envahissaient la Pologne et la Hongrie, paraissaient devant Vienne, poussaient leurs raids jusqu'à l'Adriatique. Puis la menace s'évanouit comme par enchantement. Les généraux envahisseurs avaient été ramenés en arrière par la mort du grand Khan. Il importait de prévenir leur retour. Ne pourrait-on même les utiliser contre l'ennemi commun, les Turcs, et les forcer pour ainsi dire à collaborer à la croisade? Ils n'étaient pas musulmans : assez peu religieux, leurs princes favorisaient également les musulmans, les bouddhistes et les nestoriens. Pourquoi ne pas essayer de les convertir ? L'idée était d'autant plus naturelle qu'on avait, de l'Asie centrale, des notions fantastiques. On savait qu'il y avait là d'importantes chrétientés nestoriennes, mais on les imaginait groupées autour d'un roi mystérieux, sorte de Melchisédec, le Prêtre Jean.

C'est donc vers les héritiers du terrible Gengis-Khan et d'Ogodaï que les papes et Louis IX dépêchaient en ambassadeurs des Franciscains et des Frères Prêcheurs : Jean de Plan-Carpin, O. S. F. (1245-47), Nicolas Ascelin, O. P. (1247), André de Longjumeau, O. P. (1248), Guillaume de Rubruquis, O. S. F. (1253). Les résultats politiques furent assez décevants. Mais, pendant un bon demi-siècle, on put espérer quelque chose pour les progrès de la foi.

3. — Ces apôtres allèrent jusqu'en Chine. Les Tartares, qui régnaient à Pékin, officiellement bouddhistes, toléraient, protégeaient même les Nestoriens du pays. Ils protégèrent de même les catholiques, quand ils se présentèrent. En 1293, le Franciscain Jean de Montecorvino était à Pékin et Timour-Khan lui accordait pleine liberté. Si des obstacles surgirent, ils venaient des Nestoriens. En 1307, Clément V le nomma archevêque de tout l'Extrême-Orient, avec pouvoir d'organiser sa province au mieux des intérêts de la foi. Pour le consacrer, il lui envoyait sept Frères mineurs, tous évêques. En 1312, l'Eglise de Chine avait ses cadres prêts : onze évêques et d'assez nombreuses chrétientés, groupées autour des couvents de Franciscains. Jean XXII fit tout ce qu'il put pour organiser solidement l'Eglise nouvelle. On lui assurait une base d'opérations à moitié chemin, en Perse et en Arménie. Si les Franciscains avaient la Chine, les frères Prêcheurs gouvernaient les Eglises de Perse et de l'Inde. L'Inde chrétienne était fort peu de chose. Mais en Perse, la métropole de Sultanyeh groupait six diocèses. De là, les missionnaires se répandaient jusqu'en Dzoungarie, en Géorgie et dans le Dekkan.

Malheureusement cette prospérité ne dura pas. En 1368, la dynastie mongole fut renversée par la dynastie purement chinoise des Ming, et, avec ses protecteurs, l'Eglise franciscaine disparut. Puis les Tartares de Perse et pays voisins passaient à l'Islam. C'est l'Islam qui triomphait avec Tamerlan. (1365-1404). La guerre sainte menée par lui causa la ruine à peu près complète des missions d'Asie centrale.

Ici se place une assez longue interruption dans l'histoire de l'apostolat. Plus que jamais, les musulmans barrent la route du côté de l'est. L'Extrême Orient est inabordable par terre. Le nord-est de l'Europe est aux Moscovites schismatiques, et l'on ne voit pas trop ce qu'ils ont pu faire pour gagner à la foi les tribus tartares, ordinairement musulmanes, de Saraï, de Kazan, de Crimée. — Voir Marcellino de Civezza, *Storia universale delle missione Franciscane*, 1857-1895. — L. Bréhier, *L'Eglise et l'Orient au M. A.*, 1907; — R. Grousset, *Histoire de l'Asie*, t. II, 1922; — H. Cordier, *Histoire de la Chine*, 1922; — A. Brou, *Evangélisation de l'Inde au M. A. Etudes*, 1901.

§ 4. — L'ère des découvertes

1. — Avec l'ère des découvertes, s'ouvrit une période nouvelle. Les gouvernements pour lesquels travaillaient les navigateurs entendaient bien ne pas séparer leur gloire de la gloire de Dieu. Conquérir pour les rois chrétiens les terres des infidèles, c'était les conquérir pour le Christ. Une idée de croisade n'était pas étrangère à ces expéditions, surtout du côté de l'Inde, où partout l'on rencontrait l'Islam. La pensée d'un devoir apostolique incombant aux princes était présente aux esprits. En 1492, Ferdinand et Isabelle, authentiquant la mission de Colomb, disaient : « (Il se rend) en certaines parties de la mer océane pour des affaires très utiles au service de Dieu et au nôtre. » Partout où les Portugais fondaient une forteresse, ils plantaient la croix.

Ce devoir, les papes savaient le rappeler. En 1493, quand, pour prévenir des conflits possibles, Alexandre VI traça la fameuse ligne de *marcation*, assignant, à partir d'un certain méridien, l'est aux Portugais, l'ouest aux Espagnols, il leur disait :

« Nous vous ordonnons, au nom de l'obéissance, d'envoyer dans les terres fermes et les îles mentionnées, des hommes probes, craignant Dieu, habiles, capables d'instruire les habitants des dits lieux dans la foi catholique et les bonnes mœurs. » Et, pour encourager les bonnes volontés, Rome octroyait aux souverains le droit de patronage.

2. — Tout de suite, les missionnaires affluèrent. Franciscains et Dominicains sont aux côtés de Vasco

de Gama, d'Albuquerque. Il y a bientôt des Eglises au Congo, à Mozambique, à Goa, Cochin, Malaca, et jusque dans les lointaines Moluques. On baptise souvent à la hâte ; tout le monde s'y met, y compris les marchands. Il ne manque pas de semeurs ; ce sont les bras pour cultiver qui font défaut.

De même en Amérique, et sur une bien plus vaste échelle. La première Eglise a été inaugurée, on ne peut plus modeste, à Hispaniola, le jour de l'Epiphanie 1494. Or en 1511 on pouvait déjà créer trois évêchés, Saint-Domingue, Porto Rico, Hispaniola. L'évêché de Goa ne sera créé qu'en 1534. Lima et Mexico étaient métropoles. En 1555 et 1567, se tenaient les premiers conciles américains. En 1600, les colonies espagnoles d'Amérique comptaient 5 archevêchés, 27 évêchés, 400 monastères et couvents et autant de paroisses. Puis ces Eglises essaimaient. Dès 1521, les Castillans avaient touché aux Philippines; Manille, en 1595, était archevêché avec deux suffragants.

Sans doute, les pages sombres ne manquent pas dans cette histoire. Beaucoup d'injustices se mêlèrent à l'héroïsme des conquérants. L'humanité n'a pas toujours présidé à la colonisation, ni la pureté du zèle à l'utilisation du patronat. Sur les guerres, le douloureux traité *De Jure belli et Indis* du Dominicain Fr. de Vittoria (1585) en dit aussi long que bien des chroniques. L'esprit de lucre, dans les deux Indes, entrava les missionnaires, qui, plus d'une fois, payèrent de leur vie les fautes de leurs compatriotes. On connaît la campagne de Las Casas en faveur des Américains. Ce qu'il fit pour les sauvages, d'autres durent le faire pour les noirs importés d'Afrique. — Article Esclavage, par P. Allard.

3. — Cependant, d'autres missionnaires entraient en ligne. La Compagnie de Jésus avait été approuvée en 1540. Un des points essentiels de sa règle était que ses profès se tenaient à la disposition du pape pour toute « mission » qu'il leur confierait. En conséquence, le 7 avril 1541, François Xavier partait pour les Indes; en 1547, des Jésuites sont envoyés au Congo, d'autres au Brésil en 1549. En 1555, une tentative est faite sur l'Ethiopie.

Le nom de Xavier domine tout l'apostolat moderne. Chargé par le roi Jean III d'inspecter les Eglises de son empire colonial, on le voit passer par Goa, Cochin, Malaca, les Moluques, réformant de son mieux les mœurs fort relâchées des colons. Puis il reprend l'évangélisation de peuplades baptisées à la hâte et restées sans pasteurs : ainsi à la Pêcherie, aux Moluques. Il conquiert ou essaie de conquérir des terres nouvelles, le Travancore, le Japon. Cela remplit dix années, pas davantage, 1542-1552; et il meurt en face de la Chine, montrant la terre qu'il importe d'attaquer. On lui reproche d'avoir été trop vite, de ne s'être fixé nulle part, de n'avoir pas organisé la mission, etc. Autant lui reprocher d'avoir exécuté les programmes qu'il avait reçus, d'avoir exploré avant de fonder, et fondé avant d'organiser, et aussi de n'avoir eu que dix années devant soi. Par ailleurs, on a exagéré le nombre de ses convertis, lui attribuant le résultat de travaux exécutés par ses successeurs. Son rôle providentiel fut, avant tout, d'ouvrir des voies et de donner l'exemple. Il est le vrai fondateur des missions de l'Inde méridionale et du Japon, le précurseur de celles de Chine. Par son zèle incomparable, par ses vertus héroïques, par le don des miracles qui lui fut largement accordé, par les conseils pratiques laissés à ses disciples, et aussi par l'ampleur des résultats, il est le grand missionnaire moderne, père et modèle des autres qui marcheront à sa suite. — A. Brou, *Saint François Xavier*, 1912.

3. — Durant le siècle qui suivit la mort de Xavier, l'Eglise de l'Inde se développa lentement. Sur les territoires soumis effectivement au Portugal, s'organisa l'Eglise goanaise, dont les prélats étaient portugais, mais dont le clergé séculier, nombreux, strictement indien, se recrutait surtout chez les brahmes du Konkan. De fortes chrétientés indigènes, au sud, finissaient par se constituer en castes à part (Pêcherie et Travancore). Dans la même région, la vieille Eglise Syro-malabare, rattachée au centre hétérodoxe de Babylone, revenait par lambeaux à l'unité. Des essais, ordinairement peu heureux, étaient faits dans la région de Bombay et jusqu'à Ormuz, au Bengale, au Pégu. En 1580, le futur martyr Rodolphe de Aquaviva, fondait la mission du Mogol, attiré, protégé par le célèbre Akbar le Grand. Il y eut là, jusqu'à la suppression de la Compagnie de Jésus, une chrétienté modeste, dont le centre était Agra, et qui servait de point de départ pour les tentatives sur le Tibet.

Au sud, à peu près dans le même temps, Robert de Nobili faisait une expérience mémorable. Il constatait qu'en ce pays de castes, avec les méthodes suivies jusque-là, on aboutissait à un double résultat : d'abord le christianisme restait la religion des castes méprisées, ne parvenait pas à se faire accepter des castes supérieures, par où il se discréditait jusque dans les castes intermédiaires; — puis, il était une importation étrangère : pouvait-on être à la fois chrétien et indien, passer au christianisme sans devenir *prangui*, c'est-à-dire portugais ? Pour venir à bout de ces préjugés, Nobili se fit aussi indien qu'il le put, vécut à la façon des pénitents brahmes, tandis que d'autres de ses confrères vivaient en parias. Des usages indiens, il conservait tout ce qui ne lui semblait pas superstitieux. Il eut d'ardents contradicteurs, même parmi ses confrères, effrayés de son audace. Mais en 1623, Grégoire XV décida provisoirement en faveur du missionnaire. A partir de ce moment, le christianisme se recruta dans toutes les castes sans exception. — Voir Jos. Bertrand, *La mission du Maduré*, 4 vol. 1847-1854. — Jos. Brucker, *Rites malabars. Catholic Encyclop.*, t. IX, p. 558-62. — L. Besse, *La mission du Maduré*, Trichinopoly, 1914.

4. — D'autres missions créées par Xavier furent moins heureuses. Celle des Moluques, Eglise de sauvages et de demi-civilisés, après de rudes persécutions musulmanes, disparut devant les calvinistes dans la conquête hollandaise.

Le Japon avait donné d'immenses espérances. Pas une terre de mission ne lui était comparable. Tous les ans, le nombre des néophytes s'augmentait de plusieurs milliers, et des néophytes fervents, intelligents. « *Deliciae meae Japones* », disait Xavier. Le progrès était favorisé par l'émiettement féodal qui empêchait toute réaction d'ensemble. Mais l'unité nationale finit par se constituer. Alors les persécutions générales devinrent possibles. La première fut courte, causée par les paroles imprudentes d'un capitaine espagnol naufragé, lequel présentait les missionnaires comme précurseurs des armées castillanes. L'accès de xénophobie qui en résulta aboutit au grand martyre du 5 février 1597. La paix revint, mais la défiance resta. Le bouddhisme, exaspéré par les succès de l'Evangile, suscita une persécution nouvelle qui fit des martyrs par milliers, des apostats aussi, amena la ruine de l'Eglise japonaise et constitua autour de l'empire l'isolement le plus systématique. Cependant, chez plusieurs milliers de chrétiens, la foi subsista en dépit de tout et malgré l'absence complète de clergé.

Chassés du Japon, les missionnaires jésuites se

rabattirent sur l'Indo Chine. Le pays avait déjà été touché par d'autres apôtres. Mais on peut marquer à l'an 1615 le commencement de l'Eglise de Cochinchine, et à 1624 celui de l'Eglise du Tonkin. Le plus célèbre des ouvriers fut le P. ALEXANDRE DE RHODES. En 1663, le Tonkin à lui seul comptait déjà 350.000 fidèles, et d'ores et déjà ces missions étaient terres de persécution et de martyre. — Voir DU JARRIC, *Histoire des choses plus mémorables advenues... es Indes Orientales*, Bordeaux, 1610; — CHARLEVOIX, *Histoire du Japon*, 1736; — L. PAGÈS, *Hist. de la Religion chrétienne au Japon depuis 1598 jusqu'à 1651*; 1869; — L. DELPLACE, *Le Catholicisme au Japon*, Bruxelles, 1902; — ALEX. DE RHODES, *Voyages*; — DE MONTEZON, *Mission de la Cochinchine et du Tonkin*, 1858.

5. — En Chine, la grande difficulté fut d'abord d'entrer. Impossible de dépasser le rocher de Macao. En 1579 seulement, le jésuite RUGGIERI, bientôt suivi de MATHIEU RICCI, parvint à prendre pied à l'intérieur. En 1601, Ricci se fixait à Pékin.

On l'accueillait, lui et ses confrères, comme savants. Désormais, grâce à leur situation privilégiée et aux services rendus, corrigeant le calendrier, dressant les cartes, fondant des canons, etc., etc., ils parvenaient à maintenir entr'ouverts les ports de l'empire. Alors purent entrer Franciscains, Dominicains et autres. On sait les dissentiments qui s'élevèrent, là comme au Maduré et pour les mêmes causes. Les Jésuites tenaient pour purement civils des rites que d'autres jugeaient suspects. Explications données, Rome jugea pouvoir tolérer. Tolérance provisoire, mais qui permit de nombreuses conversions, même chez les lettrés et les mandarins. — M. RICCI, *I commentari della Cina*, Edit. Tacchi Venturi, 1911; — J. BRUCKER, art. *Chinois (Rites)*, dans le *Dict. de Théol.*

6. — Signalons, en courant, les missions d'Afrique, Congo, Angola, Zambèze, essayées, parfois assez florissantes, partout où le Portugal faisait sentir son autorité. Dans l'Ethiopie, les Jésuites d'abord, puis les Franciscains connurent toutes les alternatives de succès et de persécutions, y compris le martyre. — BECCARI, *Rerum Aethiopicarum scriptores*, 15 vol., 1905-1917.

7. — Dans le même temps se développent les missions d'Amérique. Au Brésil, en Floride, au Mexique, au Pérou, en Californie, etc., etc., les Jésuites ont rejoint et quelquefois précédé les anciens missionnaires. Entre beaucoup de héros, citons trois saints canonisés : le Dominicain LOUIS BERTRAND († 1569) qui évangelisa la Nouvelle-Grenade, le Franciscain FRANÇOIS SOLANO († 1610), apôtre du Pérou et de l'Argentine, le Jésuite PIERRE CLAVER († 1654), le « père des nègres », à Carthagène.

L'œuvre la plus originale fut celle des Jésuites au Paraguay. Officiellement constitués protecteurs des Indiens, ils les défendaient de leur mieux contre la rapacité et l'immoralité des exploiteurs européens. Pour cela, ils les isolaient, les groupaient en petites républiques chrétiennes ou *réductions*. On y faisait leur éducation d'hommes et de chrétiens, car souvent c'était à la plus absolue barbarie qu'on les arrachait. On leur apprenait les premiers éléments d'une vie vraiment sociale. Il fallait suppléer à leur incapacité de se gouverner, leur apprendre à bâtir des maisons, à travailler pour vivre, à prévoir les années de disette.

Hier coureurs des bois, toujours grands enfants, ils entraient peu à peu dans la civilisation, et les résultats obtenus faisaient l'admiration des voyageurs. Les premiers villages furent créés en 1609. Les Jésuites avaient, dans cette tâche, de nombreux émules, surtout chez les Franciscains, lesquels, par des méthodes un peu différentes, visaient au même résultat. — Voir PATRINO FERNANDEZ, *Relación historial de Indios del Paraguay* (1726), Madrid, 1895; — F. SAGOT, *Le Communisme au Nouveau Monde*, Dijon-Paris, 1900; — CHARLEVOIX, *Hist. du Paraguay*, 1757; — M. MURATORI, *Relation des Missions du Paraguay*, trad. de l'italien, 1826.

§ 5. — Dix-septième et dix-huitième siècles

1. — Dans l'histoire que nous esquissons, l'année 1622 marque une date. GRÉGOIRE XV fondait la congrégation *De Propaganda Fide*. Jusque-là, l'apostolat semblait exiger la coopération des grandes puissances colonisatrices, l'Espagne et le Portugal. Le travail des missions n'était matériellement possible que parallèle au progrès des colonies. De là le *patronat*. Le pape envoyait les missionnaires, érigeait les évêchés, conférait les pouvoirs, et se réservait le contrôle suprême. La couronne assurait les voyages, l'entretien des ouvriers, désignait les sujets pour les bénéfices; rien, en somme, ne se faisait que par son intermédiaire. Aucun missionnaire ne s'embarquait s'il ne figurait sur la liste approuvée par le Conseil des Indes. Le système avait de gros avantages : il avait ses inconvénients aussi, la liberté de l'apostolat n'était pas entière, et qu'arriverait-il le jour où la couronne cesserait d'avoir la pleine intelligence de ses devoirs? Mais quand tout se passait normalement, une mission était tout d'abord ouverte en pleine infidélité. Les conversions se multipliant, la mission devenait diocèse; le titulaire de l'évêché était un Européen, parfois un métis, rarement et seulement sur le tard, un indigène. La mission proprement dite n'était pas supprimée, elle restait une extension du diocèse, et ne disparaissait qu'avec le dernier des infidèles. Normalement, un pas restait à faire : développer le clergé indigène et aboutir à une Eglise se suffisant et pour les ressources matérielles et pour le personnel. Ce programme idéal se réalisa en partie, mais en partie seulement, dans l'empire colonial espagnol, cela grâce à une abondante population métisse. Ce fut en particulier le cas pour les Philippines.

Moins compact, l'empire portugais resta plus loin du but. Si l'Eglise goanaise eut un clergé inférieur indien suffisant, l'épiscopat fut toujours fourni par la métropole. Puis, pour des raisons diverses, les évêchés restèrent clairsemés. En 1622, il n'y en avait encore que six pour tout l'Extrême-Orient; encore celui du Japon (Funaï) était-il purement nominal. Et les sièges restaient parfois des décades entières, sans titulaires. De très belles missions demeuraient sans pasteurs. Plus on avançait, plus on sentait les inconvénients du patronat.

C'est pour y remédier en partie que fut organisée la *Propagande*. Il s'agissait de dégager, sans manquer aux contrats passés entre les couronnes et le Saint-Siège, la juste liberté de ce dernier en matière de missions, de relâcher la sujétion exagérée des apôtres à l'égard du pouvoir laïque, d'assurer au pape d'une façon plus efficace la haute direction des Eglises d'outre-mer, de suppléer à ce que l'Etat ne faisait pas et d'organiser une hiérarchie plus complète. En somme, on voulait concentrer et centraliser un travail jusque-là trop dispersé. Peu à peu seulement, le programme sera exécuté, à mesure que s'affaiblira la puissance du Portugal en Asie. Car, en Amérique, les missions, étant presque partout appendices de diocèses réguliers, ne dépendaient pas ordinairement de la Propagande. — A. HUONDER, *300 Jahre Propaganda (1622-1922). Die Katholischen Missionen* 1921-1922. N. 4, p. 65.

2. — Cependant, les pouvoirs coloniaux continuaient à s'intéresser aux œuvres d'apostolat. Les pays catholiques qui n'avaient pas de colonies, Italie, Autriche, Pays-Bas, envoyaient leurs missionnaires chez les Portugais et les Espagnols. La France, vers ce temps-là, ébauchait son empire colonial. Elle eut donc immédiatement à créer et administrer des Eglises lointaines. En 1614, Champlain débarquait au Canada avec des Franciscains récollets. Les Jésuites qui avaient déjà paru en Acadie dès 1611, revinrent en 1625. Alors commence chez les Hurons, les Iroquois, les Algonquins et autres sauvages, un apostolat qui, de proche en proche, devait s'étendre au nord jusqu'au cercle polaire, à l'ouest jusqu'à l'Océan, au sud jusqu'au golfe du Mexique, rejoignant là et en Californie l'apostolat des Espagnols. Et l'on sait quelles belles pages d'héroïsme et de martyre furent alors écrites par les Pères Jogues, de Brébeuf, Lallemant, Daniel.

C'est encore l'apostolat français qu'on rencontre aux Antilles, au Sénégal, en Guyane. La France soutient les missionnaire latins dans tout le Levant, de Constantinople au Caire, et cela de par les droits que lui confèrent les traités passés avec la Porte. Plus tard, Louis XIV forcera le Portugal à tolérer des missions françaises à côté de celles du *Patroado* en Chine, au Siam, en Indo-Chine, aux Indes (Pondichéry). A quoi il faut ajouter l'envoi par saint Vincent de Paul des prêtres de la Mission aux pays barbaresques et à Madagascar. — Voir J. G. Shea, *History of the Catholic missions among the Indian tribes of the United States;* — O. Jouve, *Les Frères mineurs à Québec;* — *Relations de la Nouvelle France;* — C. de Rochemonteix, *Les Jésuites de la Nouvelle France*, 5 vol., 1895-1906.

3. — Autre nouveauté, qui donne à l'apostolat français sa note originale. En 1649, le P. Alexandre de Rhodes était venu réclamer pour l'Indo-Chine des secours en hommes, surtout des évêques. Le résultat fut d'abord la création de *Vicaires apostoliques*. Le Portugal semblant se refuser à créer les diocèses nécessaires, Rome décida de se passer de lui. Elle envoya en Extrême-Orient des missionnaires ayant caractère épiscopal, mais non tous les pouvoirs des évêques résidentiels. Il s'agissait, avant tout, de multiplier les prêtres chinois, siamois, tonkinois, de donner à ces jeunes Eglises ce qu'on n'avait pas eu le temps de fournir au Japon, un clergé.

Les premiers prélats furent choisis dans une congrégation d'ecclésiastiques que dirigeait à Paris le Jésuite Bagot. Leur entrée dans les territoires qu'on leur assignait fut contrecarrée par les autorités portugaises. Tels de leurs prêtres connurent les prisons de Goa et de Macao. Il s'ensuivit, entre les « Propagandistes » et les missionnaires de *patroado*, de longs et pénibles conflits.

Dans le même temps, d'autres disciples du P. Bagot, par suite aussi de l'impulsion donnée par A. de Rhodes, fondèrent le *Séminaire des Missions Etrangères*, lequel ouvre la série des sociétés consacrées exclusivement aux missions lointaines. Ce n'est pas une congrégation religieuse, mais un groupe de prêtres séculiers ne relevant que de l'évêque qui les emploie. Enfin Rome leur assignait la tâche très spéciale de créer, partout où ils iraient, un clergé indigène. Sur ce dernier point, s'ils n'ont pas réalisé dans toute son ampleur le programme des premiers jours, celui-là même qu'avait proposé le P. Alexandre de Rhodes, ce n'est pas faute d'avoir tout essayé, y compris l'épiscopat chinois et annamite. — A. Launay, *H. Génér. de la Soc. des M. Etr.*, 3 vol., 1894.

4. — La façon étroite dont le Portugal entendait son patronat fut un obstacle sérieux au progrès de la foi. Il y en eut d'autres.

Les rivalités politiques et commerciales d'abord, entre Castillans et Portugais. Le Japon eût-il tant souffert, si les Espagnols des Philippines n'eussent pas paru sur ses côtes?

Puis surgissent Anglais et Hollandais contre Portugais: il en résulte la disparition des missions de Malaca et des Moluques. Peu s'en fallut que Ceylan et l'Inde méridionale eussent le même sort.

Puis encore, rivalités d'ordres religieux: certains ajoutant à leurs préjugés nationaux les prétentions, parfois exorbitantes, de leur ordre, entrant de force sur le terrain d'autrui ou excluant les étrangers de leur propre terrain. Conflits de juridiction, les limites géographiques et morales des pouvoirs n'étant pas nettes. Conflits de méthodes surtout. Les uns étaient pour la prudence, les marches lentes, les conversions longuement préparées, le soin à éviter les éclats inutiles; d'autres préconisant les procédés rapides, sommaires, et aussi les attaques violentes et directes aux préjugés et aux coutumes locales, tenues quelquefois un peu vite pour superstitieuses. De là, des polémiques. A cela se rattache la querelle des rites chinois et malabars. Assoupie depuis la décision de tolérance dont nous avons parlé, elle se ranima et Rome crut devoir revenir sur les concessions. Elles furent retirées en 1715 par Clément XI, et par Benoit XIV en 1742.

Il n'est pas vrai que l'œuvre des Jésuites en Extrême-Orient, « privée de sa base naturelle, se soit écroulée du coup » (Krauss, *Hist. de l'Eglise*, III, p. 252). Ce que l'on peut dire, c'est que les conversions chez les lettrés et les brahmes cessèrent. Mais les chrétientés fondées se maintinrent et continuèrent à grandir peu à peu. On a beaucoup exagéré les pertes subies de ce chef. Si la décadence survint, elle fut due à d'autres causes. Retenons cependant la conclusion de ces tapageux épisodes: combien l'Eglise est scrupuleuse à repousser des accommodements, pour peu que la doctrine soit ou simplement paraisse être en jeu.

Benoit XIV, bull. *Ex quo Singulari* 11 juillet 1742, — P. J. Brucker, op. cit.

5. — Les persécutions violentes ne manquèrent pas. Nous avons parlé du Japon et des Moluques.

Persécutions dans l'Inde, intermittentes et locales, surtout de la part des musulmans, par exemple dans le Maïssour.

Persécutions dans l'Indo-Chine. Le premier martyre connu est de 1644. Les violences furent continues aux xviiie siècle et plus encore au xixe. Jésuites, Dominicains, prêtres des Missions étrangères, prêtres indigènes, simples fidèles, moururent par troupes avec un héroïsme admirable.

Persécutions en Chine. Au xviie siècle, rien que des épisodes isolés. Avec Yong-Tcheng, en 1724, la persécution générale commence. Elle dura plus d'un siècle, et fut marquée par une xénophobie aiguë. Elle ne cessa qu'en 1844, par suite des traités imposés par la France, non sans avoir fait de nombreux martyrs.

Persécution en Abyssinie, qui détruisit l'œuvre d'union, péniblement réalisée par les Jésuites, coûta la vie à plusieurs d'entre eux, à des Franciscains et à des milliers d'indigènes.

On ne peut parler de persécution en Amérique; mais tous les ordres religieux employés là dans la mission des Indiens ont leurs longues listes de prêtres massacrés par les sauvages. — P. Allard, article Martyre, col. 461-492.

6. — D'autres misères suivirent au xviiie siècle, pires que les persécutions venant des infidèles. —

D'abord la ruine de la Compagnie de Jésus. Pombal, dès 1754, s'était comme fait la main, en supprimant toutes les maisons de Jésuites au Brésil. En 1759, ce fut le tour du Portugal et des Colonies. Sans s'occuper du tort immense qu'il faisait, non seulement aux âmes, mais à son pays, il expulsa tous les Jésuites des terres portugaises. La France fut un peu moins rigoureuse. Les Jésuites restèrent à titre individuel au Canada, aux Indes, en Chine, et l'on s'occupa de leur trouver des remplaçants chez les Lazaristes et les prêtres des Missions étrangères. L'Espagne de Charles III fut presque aussi brutale que Pombal. L'Amérique fut vidée de Jésuites. On jugera du désastre par quelques chiffres; il y avait, réunis en villages chrétiens, 112.000 Indiens au Mexique, 55.000 au Pérou, 7.718 au Chili, 7.586 à Quito, 6.594 en Nouvelle Grenade, 134.934 au Paraguay (avant le démembrement de 1754). Les Jésuites partis, remplacés vaille que vaille, parfois pas remplacés du tout, bientôt de tout cela il ne resta presque rien. Mêmes ruines en Afrique; et la destruction fut consommée quand, en 1845, furent arrachés à leurs Eglises les Dominicains du Zambèze et les Capucins du Congo. — Le dernier coup fut porté à la Compagnie en 1773: du jour au lendemain, près de 3.000 missionnaires étaient mis hors de service. Et qui les remplacerait? L'heure était au philosophisme; les couvents et les séminaires se vidaient. Puis venait la Révolution suivie des guerres de l'Empire. — J. Brucker, *La Compagnie de Jésus*, p. 794-832.

7. — Qu'y avait-il comme population chrétienne dans les pays de mission aux environs de 1700, et qu'en restait-il, vers 1800, après les grandes épreuves? Impossible de répondre. On n'avait point assez autrefois le goût des statistiques précises, et un peu trop celui des grossissements oratoires. Quand on veut vérifier les chiffres qu'on se passe d'auteur à auteur, et recourir aux sources abordables et sérieuses, on voit qu'il faut beaucoup se défier. Il est fort douteux, par exemple que le Japon ait jamais eu les 1.800.000 fidèles que lui attribue Charlevoix. A consulter les *Litterae annuae* des Jésuites, qui donnent année par année le chiffre des conversions, c'est 500.000, 800.000 au plus qu'il faudrait dire. — Est-il vrai qu'en Chine, ce nombre des Chrétiens soit descendu en cent ans de 800.000 à 187.000? Le P. Louis le Comte, en 1697, ayant parcouru à peu près toutes les provinces, estimait qu'alors le nombre total des chrétiens ne dépassait pas 300.000 (*Mémoires sur l'Etat présent de la Chine*, t. II, 291). L'Inde aurait, au commencement du xviiie siècle, compté de 1.200 à 1.500 mille baptisés, avant la querelle de rites malabars; — et en 1841, il en restait 837.000. Ce dernier chiffre paraît sérieux: les autres sont de fantaisie. La preuve en est qu'en 1699 la mission du Maduré, une des plus florissantes de l'Inde, ne comptait pas plus de 150.000 fidèles.

Un chiffre, même approximatif, des gains de l'Eglise en terres d'infidèles, entre 1500 et 1800, est donc impossible à fixer. Du moins a-t-on essayé de discerner dans la population actuelle des pays qui furent alors pays de mission et ne le sont plus, comme les Philippines ou l'Amérique latine, le nombre de baptisés, attestant l'activité des anciens missionnaires.

On arrive au chiffre de 22 millions: entendez que, par les naissances, en 150 ans, la population baptisée depuis 1500 a fourni 22 millions de catholiques actuels. Chiffre trop fort, car il en faudrait déduire les éléments d'émigration. Chiffre trop faible, car il y faudrait ajouter tous les vieux chrétiens des missions actuelles, reprises par l'apostolat. — Voir Krose, *Katholische Missionstatistik*, 1908; — Castets, *Ancient missions statistiks* (*Examiner* de Bombay, 20 août 1921, 11 févr. 1922 et *The Portuguese missions of Goa Cochin and Ceylan*, 18 mai, 24 juin. 1922).

§ 6. — Dix-neuvième et vingtième siècles

1. — Les mauvais jours passés, l'Eglise se remit au travail. Mais les conditions sont changées. Les voyages deviennent rapides et sûrs. L'Océanie et l'Afrique noire sont explorées, colonisées, partagées. Le Japon s'européanise. La Chine s'ouvre et est contrainte à la tolérance. Partout les persécutions cessent au bruit des canons européens. L'Inde est mise au régime de la *pax Britannica*. Par ailleurs les races sauvages reculent et disparaissent devant l'envahissement des blancs. Tout cela, et bien d'autres causes encore, font à l'apostolat et des facilités et des difficultés nouvelles. Notons seulement les grands faits généraux.

2. — D'abord l'augmentation du personnel. Les ordres anciens sont tous ou restés ou revenus à leur poste, Franciscains, Dominicains, Jésuites, Lazaristes, Carmes, Augustins, etc., etc. Une vingtaine de congrégations nouvelles ont été fondées, consacrées exclusivement ou en partie aux missions: Pères de Picpus, Maristes, Salésiens, Pères du Verbe Divin, du Sacré-Cœur de Marie (Scheut). Les besoins de l'Afrique noire ont provoqué la création des Palottins, des Pères Blancs, des Pères du Saint-Esprit, des Missions Africaines de Lyon. Il n'y avait qu'un séminaire des missions au début du xixe siècle; il y en a maintenant une douzaine, et un peu dans tous les pays. A ce contingent européen, il faut ajouter les prêtres, religieux, catéchistes indigènes. En 1918, le *Handbuch* du P. Arens donnait le tableau suivant:

12.377	prêtres, dont	4.541	indigènes
3.200	« frères »	477	»
19.373	religieuses	9.198	»
—	catéchistes	35.263	»
—	grands séminaristes	2.335	»

Les missionnaires sont certainement plus nombreux qu'ils n'ont jamais été. On en peut juger par ce détail: de la mort de saint François-Xavier à la suppression de la Compagnie de Jésus — deux siècles, — 456 Jésuites travaillèrent en Chine; et 401, de 1842 à 1892, — 50 ans. De même au Maduré. De 1600 à 1800, la mission vit passer 122 Jésuites, tous prêtres, et de 1840 à 1913, 486, dont 319 prêtres.

3. — Le nombre des Eglises de mission (préfectures, vicariats, etc.) a singulièrement grandi au xixe siècle. En 1800, il y avait 3 de ces Eglises dans l'Inde, 6 dans la Birmanie, le Siam et l'Indo-Chine, 5 en Chine, 4 aux Philippines, rien au Japon, en Corée, en Océanie, en Afrique. Vers 1840, le progrès s'accuse: Inde, 10; Chine, 11; Afrique, 5; Amérique, 8; Océanie, 3. En 1922, les *Missiones Catholicae* énumèrent pour l'Inde 30 missions, auxquelles il faut ajouter quatre vicariats syro-malabars et 4 diocèses goanais; 18 pour l'Indo-Chine, 62 pour la Chine; 9 pour le Japon; 3 pour la Corée; 76 pour l'Afrique, y compris les îles, 10 pour l'Amérique du Nord, 10 pour l'Amérique centrale, 28 pour l'Amérique du Sud, 27 pour l'Océanie, etc.

Entre ces diverses Eglises, existe une hiérarchie spéciale. Elles sont d'abord *missions*, plus ou moins autonomes. Quand elles ont grandi, elles deviennent *préfectures* apostoliques, ayant ordinairement à leur tête un prélat, régulier ou séculier, sans caractère épiscopal; — puis *vicariats apostoliques*, dont le chef est évêque, mais sans jouir de tous les droits des évêques proprement dits. Enfin, quand le Saint-Siège le juge utile, les vicariats deviennent

diocèses, et se groupent en provinces (Japon, Indes anglaises). Sous le nom de *délégués apostoliques*, des envoyés spéciaux du Saint-Siège exercent sur les missions un haut contrôle, et servent, au besoin, d'intermédiaires diplomatiques avec les puissances (Indes, Japon, Chine, Philippines, etc.).

En tout, la Propagande, à l'heure qu'il est, a sous sa juridiction 39 archidiocèses, 61 diocèses, 198 vicariats, 63 préfectures, 3 abbayes *nullius* (indépendantes), 7 « missions ». Tout ici n'est pas mission chez les infidèles. Plusieurs de ces Eglises sont en terres protestantes ou schismatiques. Par ailleurs il y manque les missions dépendant de diocèses ordinaires, par exemple les missions indiennes relevant des évêques des Etats-Unis, toutes les Eglises orientales, y compris les quatre vicariats syro-malabars, les diocèses portugais de l'Inde et de Chine au nombre de 5, ainsi que ceux d'Afrique, Angola, Congo, etc.

4. — La création de vicariats nouveaux, et le démembrement des Eglises est souvent, mais pas toujours, la suite des accroissements de la population chrétienne.

Le progrès numérique est constant. Il est impossible de savoir, même en gros, le nombre des baptisés que, à la reprise des missions, les anciennes Eglises léguaient aux nouvelles. On n'a que des chiffres approximatifs, et même contradictoires. Voici pourtant quelques détails. Il pouvait y avoir de 2 à 300.000 chrétiens en Chine vers 1800; on en compte 330.000 en 1850; 576.440 en 1890; 800.000 en 1906. L'exercice 1921-1922 accuse un accroissement de 61.855 pour un an et un total de 2.056.338. Ajoutons un demi-million de catéchumènes. — En Corée, rien il y a cent ans; aujourd'hui 92.337 baptisés. — Le Japon, en 1865, débutait avec 10 ou 15.000 vieux chrétiens : aujourd'hui, 77.615 catholiques. — A peu près rien dans les Indes néerlandaises, en 1808, année où s'ouvrit la mission de Batavia; aujourd'hui 112.600. — L'Indo-Chine est montée de 314.800 baptisés en 1800 à 597.110 en 1890, 1.196.600 en 1921. — Pour l'Inde, on peut porter le nombre des catholique à 837.000 en 1841 : il est aujourd'hui, y compris la Birmanie et Ceylan, de 2.970.000.

Impossible de savoir ce qu'il y avait au juste de catholiques indigènes en Afrique en 1800. En bloc, l'Afrique noire était infidèle, exception faite pour les débris à peu près abandonnés des anciennes missions portugaises. En 1907, le P. Krose, sur 3 millions et demi de catholiques vivant en Afrique, discernait 850.931 gagnés par la mission moderne. Aujourd'hui, les *Missiones Catholicae* fourniraient un total d'environ 2.240.000, sur lequel il faudrait prélever, sans doute, 3 à 400.000 Européens.

En Océanie, on peut dire qu'il n'y avait rien en 1800, en 1921, toujours d'après les *Missiones Catholicae*, il y a plus de 325.000 indigènes catholiques. Tous ces chiffres globaux sont approximatifs, car il s'en faut que toutes les missions fournissent des statistiques où les divers éléments de la population chrétienne soient nettement distingués. Il reste du moins ceci : à peu près partout, le progrès est sensible et supérieur à ce qu'il était dans les missions d'ancien régime. Il va de soi que c'est encore bien peu de chose, au prix de ce qui reste à faire.

5. — Ces conquêtes n'ont pas eu lieu sans grosses difficultés. Il y a eu au Japon, en Corée, dans l'Annam, en Chine, dans l'Ouganda, des persécutions violentes, et des martyres. — Il y a partout la rivalité protestante, soutenue de l'or anglais, allemand, américain, norvégien. Rivalité qui s'accuse par l'abondance des fondations scolaires et charitables. Sur ce terrain, il est difficile aux catholiques de soutenir la concurrence. Mais le résultat de l'effort protestant est de compromettre la foi par le spectacle des contradictions doctrinales. Ils sont les premiers à l'avouer, le « dénominationalisme » est la peste de leurs missions, et cette peste n'est pas funeste à eux seuls. — Il y a, sous des formes diverses, le nationalisme, allant jusqu'à la xénophobie et à la guerre (Chine, les Boxers), ou confondant le patriotisme avec les cultes du pays (Japon, le Shintoïsme), ou du moins développant à l'excès chez les chrétiens le désir d'autonomie, non sans danger de schisme. — En Afrique, il y a la conquête sourde du continent noir par l'Islam. — De tous les côtés, il y a l'exploitation des indigènes par les blancs, aboutissant à un esclavage masqué, et par suite, la désaffection pour tout ce qui est étranger. — Il y a les législations « laïques », entravant par exemple, l'éducation chrétienne (Japon, Philippines, etc.). L'énumération des obstacles est loin d'être complète; il y faut ajouter ceux qui sont venus des gouvernements européens.

6. — Presque tous ont eu à faire avec la mission. Quelques-uns, sincèrement catholiques, eurent à cœur de collaborer à l'apostolat dans les terres qui leur étaient soumises. Ainsi, naguère, l'Espagne aux Philippines. Ainsi, la Belgique, partageant le Congo entre toutes les congrégations du royaume. Récemment, l'Italie inscrivait à son budget la part des missions dans ses colonies. D'autres ont été carrément persécuteurs. Ainsi le Portugal, qui, par deux fois, en 1834 et 1910, expulsa les missionnaires. Quant aux Etats protestants, on sait que l'Angleterre laisse toute liberté, qu'au besoin elle protège les œuvres scolaires et charitables. Il n'en a pas toujours été ainsi : ses agents furent responsables de plusieurs persécutions (Ouganda, Madagascar, etc.). Si, en certains endroits, qui disait Français disait catholique, par contre Anglais signifiait protestant. L'Allemagne appréciait et utilisait méthodiquement le concours apporté par les missionnaires, quels qu'ils fussent, à son œuvre impérialiste. D'autres Etats, aujourd'hui libéraux et protecteurs, ont commencé par être taquins. La Hollande, pour tenir balance égale, assignait aux catholiques et aux protestants leur territoire avec défense d'en sortir; et il se trouvait qu'ordinairement la part des catholiques n'était pas la meilleure. De même aux Etats-Unis, pour les « réserves » indiennes.

En France, la politique des missions fut souvent incohérente. Protection des chrétiens en Chine et en Turquie, mais protection des musulmans en Afrique, et du bouddhisme en Indo-Chine. Subvention à des universités catholiques en pays d'influence française, mais, en terres proprement françaises, établissement d'écoles sans Dieu. Intervention armée et diplomatique en faveur des missionnaires, et lois anticléricales entravant leur recrutement, etc.

Mais, à côté du gouvernement, il y a les peuples, et il serait curieux ici d'établir des statistiques précises. La part prise à l'apostolat par les diverses populations catholiques n'est pas facile à apprécier. Au XIXe siècle pourtant, c'est la France qui a envoyé le plus de missionnaires chez les infidèles. On calculait en 1900 que la population catholique française, double à peu près alors de la population catholique allemande (37 millions contre 18), fournissait 7 fois plus de missionnaires et 17 fois plus de religieuses (7.745 prêtres et religieux contre 1.100, 9.150 religieuses contre 500) — Kannengieser, *Les missions étrangères, France et Allemagne*, p.266. Des causes diverses ont modifié la proportion, mais ne l'ont pas renversée. Par ailleurs, quoi qu'il en soit du nombre

absolu des ouvriers, c'est en Hollande, ce semble, que le pourcentage des missionnaires, par rapport à la population catholique, est le plus élevé. — Notons encore qu'à l'heure présente, de divers côtés, aux Etats-Unis, en Irlande, l'intérêt pour les missions, languissant jusqu'ici, va s'éveillant.

7. — En même temps que des hommes, les pays catholiques envoient aux missions des ressources en argent. Dans les siècles passés, ces ressources étaient fournies par les princes, et il s'y ajoutait les dons particuliers. Ce qu'il y eut de neuf au XIXe siècle, ce fut la création d'œuvres au caractère nettement catholique : tous les fidèles, quels qu'ils fussent, contribuant à soutenir toutes les missions sans distinction. Telle l'œuvre de la *Propagation de la Foi*. En cent ans (1822-1922), elle a réparti, chez les missionnaires du monde entier, 300 millions de francs. Et comme, ces temps derniers, pour des raisons diverses, surtout d'ordre nationaliste, certains pays tendaient à rompre l'unité vraiment catholique de cette fondation lyonnaise, le Souverain Pontife l'a directement annexée à la Propagande, soulignant ainsi son caractère purement catholique. D'autres œuvres, catholiques dans le même sens, c est-à-dire universalistes, ont des objets plus spéciaux. La *Sainte-Enfance*, fondée en France en 1843, s'occupe des orphelinats et des écoles en pays infidèles, mais du monde entier. Citons encore, l'œuvre des *Ecoles d'Orient* (1856), celle de *Saint Pierre* pour les clergés indigènes (1883), celle de *Saint Pierre Claver* pour les noirs d'Afrique. Le manuel du P. ARENS énumère 220 sociétés de ce genre, apportant leur obole au budget des missions.

8. *Conclusion.* — On le voit par ce qui précède, à toutes les époques, l'Eglise a toujours fait ce qui était moralement et matériellement possible pour exécuter son programme divin : *Docete omnes gentes*. Aucun échec ne l'a rebutée, ses reculs n'ont jamais été définitifs. Elle a toujours été l'infatigable « recommenceuse ». De plus, les missions ont toujours été pour elle un moyen d'afficher : 1° sa catholicité, par l'effort constant qu'elle a fait de porter la lumière partout, effort qui n'a point été stérile ; — 2° son unité, car, à l'encontre des sectes, qui partout étalent leurs contradictions, elle s'est montrée partout la même, ne cédant au nationalisme que ce qui pouvait être cédé ; — 3° sa sainteté, tant par l'héroïsme constant de ses missionnaires, héroïsme allant jusqu'au martyre, que par l'idéal de vie proclamé partout.

BIBLIOGRAPHIE. — La littérature des missions est trop considérable pour trouver place ici. D'utiles indications se rencontrent dans les Histoires générales de l'Eglise et dans les grands dictionnaires : *Catholic Encyclopedia*, *Dict. d'histoire et de géogr. ecclésiastique*, *Herders Konversation Lexicon*, *Kirchenlexicon* de Weltzer, etc., etc. Voir spécialement B. ARENS, *Handbuch der Katholischen Missionen*, Fribourg, 1920, p. 2, 29, 97, 153, 188, 280-371, etc. Aux livres cités au cours de l'article, nous ajoutons seulement quelques ouvrages d'intérêt général.

1° *Annuaires et Manuels* (ARENS, p. 153). *Annuario Pontificio*, Rome ; — *Annuaire Pontifical* de BATTANDIER, Paris, depuis 1897 ; *Orbis catholicus* du chan. GLANCEY, Londres, depuis 1916 ; — *Missiones Catholicae*, publiées par la Propagande, 1886, 1907, 1922 ; — Ugo MIONI, *Manuale di Missionologia*, Milan, 1921.

2° *Atlas* (ARENS, p. 154-155). O. WERNER, Atlas des *Missions catholiques*, trad. de l'allemand, Lyon, 1886 ; — Ch. STREIT, S. V. D., *Atlas des M. cath.*, Steyl, 1906, et *Atlas hierarchicus*, Steyl, 1913 ; — A. LAUNAY, *Atlas de la Société des Missions étrangères*.

3° *Histoires générales*. HENRION, *Hist. génér. des Missions catholiques* (1219-1844), 2 vol., Paris-Lyon, 1844. — LACROIX et E. DE DJUNKOVSKY, *Dict. des Miss. cathol.*, 2 vol., Paris, Migne, 1863-64 ; — T. W. M. MARSHALL, *Les Missions chrétiennes*, Paris, 1865. — E. LOUVET, *Les M. cath. au XIXe s.*, Lyon, 1894 ; — PIOLET, *Les M. cath. françaises au XIXe s.*, 6 vol., 1902 (Introduction par Et. Lamy).

4° *Ordres religieux et Sociétés* (Arens, p. 27), MARCELLINO DE CIVEZZA, *Storia universale delle Missione Franciscane* (1212-1800), Rome, 1857-1895. — J. FERNANDO, *Historia de los Dominicanos en las Islas Filipinas y... Japon, China, etc.*, Madrid, 1870-72 ; — A. LAUNAY, *Hist. génér. de la Société des Missions étrangères*, Paris, 1894 ; — J. BRUCKER, *La Compagnie de Jésus*, Paris, 1919 ; — A. BROU, *Les Jésuites missionnaires du XIXe siècle*, Bruxelles, 1908 ; — THADDÉE FERRÉ, *Hist. de l'ordre de S. François*, 1921.

5° *Monographies*. Elles sont innombrables. On peut citer comme particulièrement importantes, celles que A. LAUNAY a consacrées à presque toutes les missions du séminaire de Paris, spécialement à celles des Indes (1898). — MARNAS, *La Religion de Jésus ressuscitée au Japon* (1897) ; — L. BESSE, *La Mission du Maduré. Histoire de ses Pangous*, 1914 ; — DE LA SERVIÈRE, *Hist. de la Mission du Kiang-Nan* (1914) ; — COLIN, *Labor evangelica en las Islas Filipinas*, édit. PASTELS, 3 vol., 1900-1902 ; — Z. ENGELHARDT, *Missions and Missionaries of California*, 4 vol., 1908-1916 ; — H. JOSSON, *Hist. de la mission du Bengale*, 2 vol., 1920, etc., etc. A quoi il faudrait ajouter d'innombrables biographies de missionnaires.

6° *Collections. Lettres édifiantes et curieuses*, 1702-1776 ; — Stocklein, *Neuer Weltbote*, 1642-1753. — *The Jesuit Relations and allied Document*, 53 vol., 1896-1991. — *Annales de la Propagation de la Foi*, depuis 1823. — *Les Missions catholiques*, depuis 1868. — *Die Katholischen Missionem*, depuis 1873, etc., etc. (ARENS, p. 308-349).

7° *Etudes diverses*. A. KROSE, S. J., *La Statistique des Missions catholiques*, traduit de l'allemand, Bruxelles, 1911. — A. HUONDER, S. J , *Der einheimische Klerus in den Heidenländern*, 1909. — Adelhem JANN, O. M. Cap., *Die Katholischen Missionen in Indien, China und Japon. Ihre Organisation und das portugiesische Patronat, vom 15 bis ins 18 Jahrhundert*, Paderborn, 1915. — B. ARENS, *Die katholischen Missionsvereine*, Fribourg, 1923.

APPENDICE. — **Les Missions protestantes.** — Les hétérodoxes n'ont pas absolument ignoré l'apostolat. Nous avons fait une rapide allusion aux missions nestoriennes d'extrême Asie au VIIIe siècle. L'Eglise russe, avant la révolution, avait ses missions en Chine, au Japon, jusqu'en Alaska. Quant aux protestants, pendant longtemps, presque deux siècles et demi, ils se sont désintéressés de l'évangélisation chez les infidèles (voir article RÉFORME). La colonisation hollandaise, c'est-à-dire calviniste, a même amené, ou failli amener la disparition du christianisme là où il avait été porté par les catholiques (Moluques, Malaca, Ceylan). Dans la première moitié du XIXe siècle, les protestants se sont ravisés et aujourd'hui leurs œuvres sont importantes. L'ouvrage de MARSHALL, qui mettait en parallèle leurs missions et les nôtres, a cessé depuis longtemps

d'être au point. Il montre seulement l'état de choses en 1865, et cet état n'était pas brillant

Depuis, l'intérêt porté aux missions étrangères s'est singulièrement accentué dans les Eglises séparées. On en peut juger par le chiffre des aumônes. Pour nous en tenir aux données d'avant-guerre, alors que le change était normal, le budget de nos deux grandes œuvres catholiques, la Propagation de la Foi et la Sainte-Enfance, atteignait 8.114.983 et 4.290.522 francs. Ajoutant à ces 12 millions les ressources venues d'ailleurs, on atteindrait au chiffre de 20 millions, certainement supérieur à la réalité, pour l'ensemble du budget catholique annuel des missions. Or en 1909, le congrès mondial protestant d'Edimbourg accusait un total minimum de 126.780.725 francs.

Les résultats sont-ils proportionnés à cet effort financier? Pour les résultats matériels, églises, résidences, écoles, universités, collèges, hôpitaux, population scolaire, malades soignés, personnel de toute espèce, etc., il n'est que trop certain, les catholiques n'ont rien de semblable à montrer. Ils sont pauvres, et les protestants sont riches. Un simple détail : les catholiques n'ont encore en Chine qu'un seul établissement d'enseignement supérieur, et les protestants en ont onze.

Pour le nombre des baptisés, le catholicisme en général maintient son avance. En 1909, le congrès d'Edimbourg accusait 1.925.205 « communiants », 3.006.373 baptisés, 5.281.871 adhérents. Les statistiques catholiques ne faisant état en général que des baptisés, aux trois millions de protestants, nous opposions un total de 30.309.900, dont 21.980.000 dans les anciennes missions devenues Eglises normales, et 8.321.000 dans les missions actuelles. Donc 8 et 3 millions : des ressources au moins six fois supérieures et un résultat numérique inférieur dans la proportion de 3 à 8 (voir le livre de P. Krose et *Etudes*, 20 juillet 1908).

Mais les chiffres sont peu de chose, et, en somme, prouvent peu. Ce qu'il faudrait pouvoir apprécier c'est la valeur des conversions. Seulement, qui croire ? les optimistes ou les pessimistes ? En ce qui concerne les protestants parlant d'eux-mêmes, les orateurs de congrès, ou les voyageurs, les journalistes ? les missionnaires découragés ou les autres? Voici du moins ce qui est hors de conteste. D'un côté les missions protestantes ajoutent quelques millions de plus au chiffre de ceux qui croient à Dieu et à son Verbe incarné. D'autre part, cette foi se manifeste en des symboles contradictoires, grand scandale pour beaucoup. On essaie de remédier au funeste et inévitable « dénominationalisme », comme ils disent, par une coordination plus effective sur le terrain moins compromettant de l'enseignement, de la philanthropie, de la presse. Ce n'est qu'atténuer le mal. Mais on l'accentue par des concessions peu prudentes au nationalisme. Les Eglises sont invitées à se faire plus chinoises, plus japonaises, plus indiennes, à élaborer leur credo. Et les promoteurs occidentaux de ce beau mouvement ne s'aperçoivent pas que c'est augmenter encore le nombre des « dénominations », et presque inviter les divers christianismes à s'imprégner d'idées shintoïstes, bouddhistes, confucianistes, hindouistes, théosophistes. Mais ne faut-il pas être conséquent avec le principe de libre-examen ?

Statistical Atlas for Christian Missions, Edinburg 1910, et les huit volumes publiés par le Congrès de 1910; — B. Wolferstan, *The Catholic Church in China from 1860 to 1909*, Londres 1910 (sur le gaspillage des aumônes protestantes). — *The Christian occupation of China*, Chang-hai 1922; — *Interchurch World Movement of North America, World Survey Conferences*, Atlantic City 1920. Dans les *Etudes religieuses*, articles du 20 juillet 1908, 5 janvier 1909 20 janv. 1911, 5 mai 1921, 20 mars 1922, 5 fév. 1923.

Alexandre Brou, S. J.

PROPHÉTISME ISRAÉLITE

I. Le nom et les fonctions du Prophète : *Interprète de Dieu. Prédication et prédiction.*
II. Origines prétendues de la Prophétie israélite : *Origine arabe, cananéenne, égyptienne.*
III. Les prétendues « Ecoles de Prophètes ».
IV. La vocation surnaturelle des Prophètes. *Témoignages des Prophètes sur leur mission. Réfutation des interprétations rationalistes de Kuenen, Auguste Sabatier, William James, etc.*
V. Les prédictions des Prophètes. *Réfutation de six théories rationalistes.*
VI. Les divers modes de la Révélation divine : *Visions et paroles intellectuelles; visions imaginatives; le songe; l'extase.*
VII. Le langage prophétique : *Actions symboliques; prophéties écrites; poésie.*
VIII. L'authenticité des écrits prophétiques. *Théories d'Ernest Havet, M. Vernes, Ed. Naville. Importance de la division strophique dans les questions particulières d'authenticité.*
IX. Les prophéties messianiques.
X. Les Prophètes et le Socialisme.

I. — Le nom et les fonctions du prophète

Le prophète, suivant l'acception commune, est *celui qui prédit l'avenir*. Quand il s'agit des prophètes d'Israël, cette définition est incomplète et inexacte, bien qu'elle soit donnée par le dictionnaire de l'Académie française : « Prophète : Celui qui prédit l'avenir. En parlant des Hébreux, il se dit de ceux qui, par inspiration divine, prédisaient l'avenir ou révélaient quelque vérité cachée aux hommes. » Littré dit aussi : « Prophète : 1. Celui qui, chez les Hébreux, inspiré de Dieu, prédisait l'avenir. » C'est qu'on expliquait autrefois προφήτης comme dérivé de πρόφημι dans le sens de *prae-dicere*. De plus, du point de vue chrétien, parmi les prophéties de l'Ancien Testament on ne retenait guère que les *prédictions* messianiques. Tout au contraire, dans un paradoxe hardi, M. James Darmesteter a prétendu que « en fait, la prédiction proprement dite est la marque qui distingue l'apocryphe du Prophète. Le Prophète ne prédit jamais » (*Les Prophètes d'Israël*, Paris, 1895, p. 137).

En réalité, le prophète chez les Hébreux prédit; mais il ne fait pas que cela. Son nom ordinaire, *nābî*, marque sa fonction. Suivant le sens étymologique le plus probable (cf. assyrien *nabû*, « annoncer, proclamer »; arabe, *naba'a*, « proférer »; éthiopien *nababa*, « parler »), le *nābî* est l'interprète, le porte-parole, le héraut de Iahvé. Ce sens est mis en pleine lumière par le passage de l'Exode où Dieu dit à Moïse : « Aaron, ton frère... parlera pour toi au peuple; il te servira d'organe (littér. : il sera ta bouche) et toi tu seras son Dieu » (IV, 14-16); et un peu plus loin (VII, 1) : « Voici que je t'ai fait le Dieu de Pharaon; et Aaron, ton frère, sera *ton prophète*. » Moïse, à la place de Dieu, donnera des ordres, annoncera et déchaînera les fléaux; Aaron sera « son prophète », c'est-à-dire son organe pour transmettre ses décisions. Saint Augustin, à propos de ce passage, donne la vraie définition : « Hic insinuatur nobis, ea loqui prophetas Dei quae audiunt ab eo, nihilque aliud esse prophetam Dei, nisi *enuntiatorem verbo-*

rum Dei hominibus » (*Quaest. in Hept.*, l. II, q. 17; *P. L.*, XXXIV, 601).

Dans la version des Septante, προφήτης répond presque toujours à *nābî* (à peu près 260 fois). « Interprète d'une divinité », tel est le sens premier et principal de προφήτης (Dictionnaire grec-français d'Anatole Bailly, Dict. de Liddell et Scott; Bouché-Leclercq, *Histoire de la Divination dans l'Antiquité*, t. II, p. 11). On reconnaît généralement aujourd'hui que la préposition πρό n'a pas dans ce mot le sens temporel, *avant*, comme si le prophète était l'homme annonçant d'avance les événements. Plusieurs l'expliquent par « *pro aliquo loqui* », parler *à la place* de quelqu'un, ce qui s'accorderait bien avec le sens d' « interprète » ; mais on ne remarque pas assez que πρό, en composition dans les verbes, ne signifie jamais *à la place*. Le sens est *proférer*, *proclamer* (*pro* = *devant*), et il convient fort bien à la fonction du *nābî*.

Le prophète est appelé aussi *rō'è*, *ḥōzè*, c'est-à-dire « voyant »; ou encore « homme de Dieu », à cause de son union à Dieu, et « serviteur de Iahvé », pour marquer son rôle de messager, d'intermédiaire entre Dieu et les hommes. Tandis que le prêtre de l'ancienne Loi est intermédiaire aussi, mais s'adressant à Dieu de la part des hommes, pour offrir les prières et les sacrifices, le prophète va de Dieu aux hommes, chargé de leur communiquer les volontés divines; cette mission lui confère l'autorité sur tout le peuple, sur les grands, sur les rois, sur les prêtres eux-mêmes. De la part de Dieu, il condamne les pratiques idolâtriques, il menace les impies et annonce le châtiment, il exhorte à la pénitence et à la justice; il s'élève contre tout ce qui peut compromettre la destinée religieuse du peuple élu; il réprouve, en général, les alliances politiques avec les nations païennes. Dans les dangers il prêche la confiance en Iahvé, il prédit la délivrance et le triomphe d'Israël, le règne du Messie, la conversion des peuples à la religion du vrai Dieu. Son rôle peut donc se résumer en deux mots : *prédication* et *prédiction*. Réduire l'œuvre du prophète à la prédiction, c'est la restreindre arbitrairement : « Arctioribus igitur, quam par est, limitibus *munus prophetarum* circumscribitur, si *futurorum praedictores* fuisse dicuntur. » (R. Cornely, *Hist. et crit. Introd. in U. T. Libros sacros Compendium*, ed. 3ᵃ, p. 364). D'autre part, méconnaître la prédiction, c'est être victime du préjugé rationaliste qui sera réfuté plus loin.

On ne s'étonnera pas de l'intervention perpétuelle des prophètes hébreux dans les affaires politiques, si l'on se rappelle que chez les anciens, et particulièrement chez les Sémites, il y avait une connexion étroite entre la religion et l'Etat. En Israël, même au temps des rois, le gouvernement est toujours théocratique : le roi est le mandataire de Dieu; Dieu lui envoie ses interprètes pour le conseiller, le diriger, le menacer, le blâmer. Les prophètes expliquent, à l'occasion, l'action providentielle de Dieu sur le peuple élu: la défaite, l'exil, divers fléaux seront les châtiments de l'infidélité, mais, à cause de la mission d'Israël et en vertu des anciennes promesses, dans les plus grands dangers un secours d'en haut empêchera la ruine. Iahvé est le vrai Dieu, le seul; il gouverne le monde entier, il se sert des nations ennemies comme d'instruments de sa justice (*Am.*, IX, 7, 8; *Is.*, X, 5-15; *Jer.*, XXVII, 1-15, etc.). En scrutant le sens des événements et leurs causes profondes, les prophètes ont inauguré la « philosophie de l'histoire ».

Chargé avant tout des grands intérêts de la nation, le prophète donnait-il, de plus, des réponses aux simples particuliers sur les affaires de leur vie privée ? On lit dans I *Sam.*, IX, 9, à propos de Saül, qui va consulter Samuel pour retrouver des ânesses perdues : « Autrefois en Israël lorsqu'on allait consulter Dieu, on disait : Venez, allons trouver le Voyant ! Car celui qu'on appelle aujourd'hui *Prophète* s'appelait autrefois *Voyant*. » Et quand le roi d'Israël, Ochozias, envoie interroger Beelzébub sur les suites d'une chute dangereuse, le prophète Elie dit aux messagers : « Est-ce qu'il n'y a pas de Dieu en Israël, pour que vous alliez consulter Beelzébub, dieu d'Accaron ? » (II (IV) *Reg.*, I, 3, 6). On voit çà et là un prophète prononcer sur quelque événement d'ordre privé; mais c'est surtout à l'époque ancienne, et le plus souvent au sujet d'un personnage important. Saint Jérôme semble donc généraliser trop en disant « ... hanc fuisse consuetudinem populi Israel, ut *quidquid scire cupiebant a Domino quaererent per prophetas*, multa exempla testantur » (*In Ez.*, XX, 1).

Le recours aux prophètes, comme la consultation de l'oracle *Ourim* et *Thoummim* par le grand prêtre, étaient autorisés par Iahvé pour tenir éloigné des superstitions païennes le peuple encore grossier des premiers temps de l'Alliance. Les pratiques de la divination avaient pris chez les païens un développement considérable, en particulier à Babylone. Elles témoignent d'un désir passionné, très humain, de savoir les choses futures pour mieux diriger son activité, joint à la persuasion qu'une divinité connaît l'avenir, peut le révéler, et le révèle de fait, non point à tous indistinctement, mais à certains hommes choisis qui communiqueront à d'autres cette révélation. Art des présages, magie, évocation des esprits, sorcellerie, nécromancie, tous les moyens de divination sont rigoureusement interdits en Israël; et la loi ajoute que les communications divines se feront par les prophètes (*Deut.*, XVIII, 9-22). Iahvé, souverainement indépendant, peut refuser de répondre; sa parole a toujours un but moral et religieux, et ne se met pas au service d'une vaine curiosité; elle est une faveur dont on peut se rendre indigne. Saül, menacé par les Philistins, consulte sans résultat les songes, l'*Ourim* et les prophètes; alors il se tourne vers la pythonisse d'Endor ! (I *Sam.*, XXVIII, 6, 7)

II. — Origines prétendues de la Prophétie israélite

Il n'y a pas à s'arrêter à l'hypothèse qui place en Arabie les origines du Prophétisme israélite : appuyée sur des raisons dérisoires, elle n'a eu aucune vogue. C. H. Cornill apportait comme preuve l'étymologie du nom du prophète, *nābî* : entre les langues sémitiques l'arabe lui semblait en fournir la meilleure explication (*Der Israelitische Prophetismus*, 2ᵉ éd., Strasbourg, 1896, p. 12). Rien de plus trompeur que de telles étymologies, surtout pour des mots d'une pareille antiquité. T. K. Cheyne a suggéré l'idée de l'Arabie du nord; à son sentiment, le manteau de poil porté par le prophète (I (III) *Reg.*, XIX, 13; II (IV) *Reg.*, I, 8; comp. *Zach.*, XIII, 4) rappelle le manteau de poil de chèvre des Bédouins; et les incisions sur le front (I (III) *Reg.*, XX, 41) sont probablement une survivance de l'ancienne marque distinctive de la tribu des Kénites [?] (*Encyclopaedia Biblica*, col. 3857).

Origine cananéenne affirmée par Abraham Kuenen. — Un critique hollandais, Abraham Kuenen, a exploité les passages de la Bible relatifs aux « fils des prophètes », dont il sera question plus loin, où l'on voit, au temps du prophète Samuel (XIᵉ s. av. J.-C.), des troupes d'enthousiastes se livrer à des manifes-

tations extatiques accompagnées de chants et de musique. Il en a tiré la théorie exposée par lui à la fin d'un volumineux ouvrage, traduit du hollandais en anglais et intitulé *The Prophets and Prophecy in Israel. An historical and critical Enquiry* (Londres, 1877) : l'éclosion du prophétisme daterait du temps de Samuel. L'époque des Juges, explique ce critique, fut remplie par les luttes entre Hébreux et Cananéens, avec des résultats divers sur les différents points du pays : la religion du vainqueur supplantait l'autre, ou une sorte de fusion s'opérait. A la fin de cette période, il y eut en Israël un renouvellement religieux. « La prophétie fut une des formes sous lesquelles ce réveil religieux se manifesta. Les phénomènes d'exaltation extatique, qui, jusqu'alors, ne s'étaient vus que chez les sectateurs des dieux du pays, et qui certainement n'avaient point passé inaperçus pour les Israélites, se propagèrent chez les serviteurs du Dieu national Iahvé. Il se forma des associations de prophètes de Iahvé. Comme les associations pareilles des Cananéens, elles excitent l'enthousiasme de leurs adeptes par la musique et par le chant. Une ressemblance extérieure a pu exister encore à d'autres points de vue. Mais ce qui se passe chez ces prophètes de Iahvé est attribué à l'opération de l'esprit de Iahvé ; c'est, pour ainsi dire, au service de Iahvé ; et, par conséquent, cela favorise le Iahvisme et le réveil de l'esprit national. » (p. 556). Kuenen repousse l'étymologie qui donne à *nābi* le sens d'« interprète », « porte-parole » ; il préfère la racine *nāba'*, avec le sens de *bouillir*, *bouillonner*, exprimant l'agitation, l'effervescence, l'exaltation prophétique ; car cela (déclare-t-il ingénument) s'applique très bien aux prophètes de Baal, tandis que l'autre sens ne pourrait convenir qu'aux prophètes de Iahvé (p. 41, 46). Ce sens étymologique une fois adopté, Kuenen juge très probable l'origine étrangère du mot *nābi* : les Hébreux l'ont emprunté aux Cananéens (p. 554, 555).

Il est affligeant de voir une hypothèse creuse, accueillie sans contrôle et répandue partout, s'accréditer de plus en plus et se proclamer certaine par le seul fait d'être répétée : telle, la rumeur confuse d'une fausse nouvelle prend consistance en se propageant, *vires acquirit eundo*. Par une étrange fortune, la théorie précaire de Kuenen a été enregistrée par quantité d'auteurs, à titre de conclusion scientifique. Les historiens de la religion et du prophétisme, Kayser, Smend, Wellhausen, Kautzsch, Kraetzschmar, Ottley, s'en sont emparés ; elle a passé dans le manuel d'histoire d'Israël de Guthe, dans le commentaire d'Amos et d'Osée par W. R. Harper, dans des articles de dictionnaires, des études d'archéologie et des opuscules de vulgarisation.

Le malheur est que, de l'aveu même de son auteur, cette théorie repose sur des conjectures en l'air et sur une pétition de principe. « *Faute de données historiques*, écrit Kuenen, *nous devons nous contenter de conjectures probables, qui se recommandent par le fait même qu'elles nous donnent une explication satisfaisante* [= excluant le surnaturel] *de la première apparition du prophétisme en Israël* » (*l. c.*, p. 555). Dans le même esprit, M. Jean Réville se contente aussi à peu de frais : il décrit longuement le caractère, le rôle des anciens prophètes de Iahvé, « semblables à ceux des Baals cananéens » et vulgaires sorciers, — dont *on ne sait rien*, d'après lui, car il ajoute naïvement que les prophètes écrivains des siècles suivants « *sont les seuls sur lesquels nous soyons quelque peu renseignés* » (*Le Prophétisme hébreu*, Paris, 1906, p. 17).

Mais on est peiné de voir un savant de la valeur de Kautzsch souscrire à cette thèse, après avoir constaté qu'elle se fonde sur de « purs conjectures » (J. Hastings' *Dictionary of the Bible*, Extra volume, 1904, p. 653a). Dans l'article *Prophecy and Prophets* du même dictionnaire, A. B. Davidson s'étonne de la hardiesse avec laquelle certains critiques, Kuenen et Wellhausen spécialement, ont créé de toutes pièces et introduit dans l'histoire les prophètes cananéens. L'existence de ces bandes de fanatiques semblables à des derviches est une *pure conjecture*. Il n'est question de pareils « prophètes » que deux cents ans plus tard, et encore ne sont-ils pas cananéens, mais prêtres-prophètes du Baal tyrien, entretenus aux frais de Jézabel. — De plus, il est inadmissible que le nom de *nābi* ait été emprunté aux Cananéens par les Israélites. Si le mouvement prophétique du temps de Samuel était un mouvement religieux et national, est-il vraisemblable que, pour le désigner, les Hébreux aient emprunté des termes aux Cananéens, alors leurs ennemis, probablement ligués contre eux avec les Philistins ? (Davidson, Kœnig). — D'ailleurs, il n'y avait nul besoin d'emprunter quoi que ce soit en ce genre aux peuples voisins, car le prophétisme existait en Israël bien avant cette époque. Il serait trop arbitraire de révoquer en doute sur ce point toutes les anciennes traditions consignées dans le *Pentateuque* et le livre des *Juges*, sur Moïse, Marie, sœur de Moïse (*Ex.*, xv, 20), les soixante-dix anciens du peuple (*Num.*, xi, 24-30), Débora (*Jud.*, iv, 4), et les Juges, Othoniel, Gédéon, Samson (*Jud.*, iii, 10 ; vi, 34 ; xiv, 6, 19 ; xv, 14).

Pour toutes ces raisons, l'opinion de Kuenen est abandonnée peu à peu, attaquée par les uns, laissée dans l'ombre par les autres. Elle a pour adversaires déclarés K. Budde (*Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung*, 1900, p. 104), Elred Laur (*Die Prophetennamen des A. T.*, Fribourg (Suisse) 1903, p. 45 *sqq.*), E. Sellin (*Der alttestamentliche Prophetismus*, Leipzig, 1912, p. 12) et surtout Ed. Kœnig (*Der ältere Prophetismus*, 1905, p. 7 *sqq.* ; *Geschichte des Reiches Gottes*, Leipzig, 1908, p. 196, 197 ; *Das alttestamentliche Prophetentum und die moderne Geschichtsforschung*, Gütersloh, 1910, p. 12-17 ; *Geschichte der Alttestamentlichen Religion*, Gütersloh, 1912, p. 110) ; récemment Ed. Koenig l'a encore réfutée dans l'article « *Prophecy* » de J. Hastings' *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. X, 1918 et dans *Theologie des Alten Testaments*, 1922, p. 58-59. Il faut mentionner tout spécialement B. Stade : il avait adopté d'abord les vues de Kuenen (*Geschichte des Volkes Israel*, t. I, 1887, p. 476-477) ; il les a rejetées plus tard et a reconnu que le prophétisme appartenait dès l'origine à la religion d'Israël (*Biblische Theologie des Alten Testaments*, t. I, 1905, p. 66).

Origine égyptienne supposée. — Quelques fragments de papyrus mal interprétés ont donné le jour à des hypothèses merveilleuses. Il y a une vingtaine d'années, H. O. Lange crut reconnaître des prophéties dans un texte de la XIXe dynastie assez mal conservé. La communication qu'il fit de cette découverte est consignée dans les *Sitzungsberichte der Berliner Akademie*, 1903, p. 601 *sqq.* Ipouwer — c'est le nom du prophète — annonce un malheur à venir, une révolution sociale, des invasions de peuples étrangers, puis un libérateur qui apportera le salut en rétablissant l'ordre. On avait donc la preuve qu'il existait des prédictions en Egypte à une époque assez ancienne ; on possédait même le « schéma » de la prophétie messianique adopté plus tard par les prophètes d'Israël ! — Eduard Meyer pense que ce « schéma » est parfaitement le même de part et d'autre, dans les grandes lignes. (*Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, Halle a. S., 1906, p. 451-453). —

Maspero, à propos de cette découverte de Lange, parlait avec confiance d'un livre égyptien de prophéties; il espérait qu'on trouverait, dans le même genre, d'autres œuvres plus remarquables, dignes d'être mises en parallèle avec les grandes prophéties hébraïques (*New Light on ancient Egypt*, trad. par E. Lee, Londres, 1908, ch. xxxi, p. 228-233). — J. H. Breasted, égyptologue américain de grand mérite, fait remonter à la XII° dynastie cette « prophétie » d'Ipouwer, et il ne manque pas de la signaler dans un manuel intitulé *A History of the Ancient Egyptians*, Londres, 1908, p. 168. Il existe, dit-il, d'autres spécimens de ce genre ; « la conclusion s'impose : c'est là que les Hébreux ont pris la forme, et même, dans une mesure étonnante, le contenu de la prophétie messianique ». Sur le témoignage de Breasted, Ch. F. Kent insère le plus beau passage de la prophétie d'Ipouwer dans l'introduction de son commentaire des Prophètes (*The Sermons, Epistles and Apocalypses of Israel's Prophets*, Londres, 1910, p. 5).

Mais en 1909 l'égyptologue A. H. Gardiner a soumis ce texte à une étude sérieuse, et n'y a rien trouvé de plus que la description d'une grande détresse, causée par des discordes civiles, et, semble-t-il, par une invasion, avec requête adressée au roi pour le prier de remédier à cet état de choses et d'offrir tout d'abord aux dieux des sacrifices. Le texte paraît dire ensuite que le dieu solaire *Râ* ne donne aucun secours et que le roi est responsable du malheur. — Au jugement de A. Wiedemann, professeur d'égyptologie à l'Université de Bonn, il est maintenant démontré que « aucune partie de cette pièce ne présente un caractère prophétique, ni surtout messianique... Il faut donc renoncer aux conclusions à longue portée fondées sur la première interprétation de ce texte. » (*Archiv für Religionswissenschaft*, t. XIII, 1910, p, 349-351). Wiedemann remarque, à ce propos, que trois autres pièces données par H. Ranke parmi les textes égyptiens dans *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testamente* (Tubingue, 1909) ne méritent pas de figurer sous le titre de « Textes prophétiques » : la prédiction d'un agneau sous le roi Bocchoris, écrite au temps d'Auguste, et les prophéties d'un potier du temps d'Aménophis, dans un papyrus grec du III° siècle après Jésus-Christ, ne remontent peut-être pas à un original égyptien ; enfin, le texte incomplet et mutilé des « prophéties d'un prêtre sous le roi Snéfrou » ne prouve pas ce qu'on veut (*ibid.*, p. 350, note 1).

L'article de ce dictionnaire, Babylone et la Bible, n. VI. col. 373 *sqq.*, signale quelques malheureux essais de rapprochement entre les devins de Babylone et les prophètes hébreux.

Il y a, d'ailleurs, beaucoup de confusion dans les jugements portés par les critiques rationalistes sur les origines du prophétisme israélite. Cette institution, pensent-ils, a été empruntée à un peuple étranger, mais complètement transformée en Israël; c'est comme une création nouvelle (Cornill, J. Réville). Suivant Reuss « le génie des autres nations, même des plus favorisées à cet égard, n'a rien produit qui puisse être comparé aux œuvres des prophètes hébreux »; « la différence est radicale ». Tel autre commencera par dire que la prophétie se trouve chez toutes les nations de l'antiquité ; mais il notera plus loin, dans le prophétisme hébreu, trois caractéristiques capitales, qui en font un phénomène essentiellement différent : le Dieu qui parle ; les vérités qui sont proclamées ; l'état d'âme du prophète (F. C. Eiselen, *Prophecy and the Prophets*, New York, 1909, p. 18, 22).

III. — Les prétendues « Ecoles de Prophètes »

Pour l'époque de Samuel (vers la fin du XI° siècle avant Jésus-Christ) et, un siècle et demi après, plusieurs récits bibliques mentionnent des groupements de prophètes, à Gabaa, aux environs de Rama, à Béthel et sur les bords du Jourdain. Samuel, après avoir donné l'onction royale à Saül, lui dit : « En entrant dans la ville, tu rencontreras une bande de prophètes descendant du haut-lieu, précédée de joueurs de harpe, de tambourin, de flûte et de cithare, et en train de prophétiser. L'esprit de Iahvé fondra sur toi et tu prophétiseras avec eux, et tu seras changé en un autre homme » (I *Sam.*, x, 5, 6). Tout se passa comme Samuel l'avait annoncé. Plus tard, en présence d'une « bande de prophètes » qui prophétisent, des émissaires de Saül se mettent eux-mêmes à prophétiser: à deux nouvelles reprises, d'autres émissaires sont envoyés, et la même chose leur arrive ; Saül se rend auprès d'eux ; il est également saisi de l'esprit prophétique. C'est, semble-t-il, un enthousiasme religieux dont la contagion est irrésistible (I *Sam.*, XIX, 19 24). — Vers le milieu du IX° siècle, dans le royaume du nord, nous voyons des prophètes groupés, au nombre d'une centaine, ou davantage, vivant en communauté, sous la direction d'Elie et d'Elisée (I (III) *Reg.*, XVIII, 4, 13, 22 ; XIX, 10, 14; XX, 35; II (IV) *Reg.*, II, 3-7, 15-18; IV, 1-7, 38-44; V, 22; VI, 1-7; IX. 1-10).

On voit tout de suite combien il était facile d'abuser de ces textes dans le sens de diverses thèses évolutionistes et naturalistes. D'abord, à la suite de David Kimchi (1160-1235) et d'Abarbanel (1437-1508) — il semble que cette interprétation fausse soit due, comme tant d'autres, à des rabbins, — on a imaginé que ces « fils des prophètes » se préparaient par l'étude à instruire le peuple ou à remplir les fonctions prophétiques ; et l'on a désigné leurs associations sous le nom d' « écoles de prophètes ». Les déistes anglais du XVIII° siècle ont même dressé le programme des matières enseignées dans ces écoles: c'était l'histoire, la rhétorique, la poésie, les sciences naturelles et la philosophie. (Cf. Mangenot, « Ecoles de Prophètes » dans le *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux). Reuss dit encore : « Nous estimons que le nom d'écoles, qu'on a choisi pour les caractériser, ne leur est pas appliqué à tort » ; suivant lui, on y apprenait la musique, la lecture, l'écriture, la morale sociale et les principes du droit; là « se conservaient les quelques connaissances médicales qu'on possédait » [elles n'allaient pas loin, si l'on se rappelle la dangereuse initiative du fils de prophète qui faillit empoisonner ses compagnons : « mors in olla », II (IV) *Reg.*, IV, 39-41).] « C'est dans cette école, continue Reuss, que la croyance monothéiste s'affirmait, se propageait et se spiritualisait » (*Les Prophètes*, t. I, 1876, p. 10-11). J. Darmesteter écrivait aussi : « C'est dans l'école de prophètes qui se forma à son ombre [à l'ombre d'Elie], que fut forgé, comme une barre de fer, le monothéisme d'Israël » (*l. c.*, p. 28, 29). Pour Renan, ces écoles sont « des espèces de séminaires » (*Histoire du peuple d'Israël*, t. I. p. 379). — A *Nayoth* il y avait des « fils des prophètes » (I *Sam.*, XIX, 18-24). L'illustre Ewald a échafaudé une démonstration sur l'étymologie, totalement inconnue, de ce nom; il le rattache à un verbe arabe qui signifie « se proposer quelque chose », « fixer son attention sur un point », d'où il infère le sens d'« étudier » : *Nayoth* est donc un « lieu d'étude », une « école » ! (cité par S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel*, Oxford, 2° éd. 1913). Renan paraît adopter

un raisonnement de ce genre (t. I, p. 379 note 1, t. II, p. 279, note 3).

On s'aperçoit, depuis quelques années, que les données bibliques ne fournissent aucune base à cette construction des « écoles de prophètes », et qu'elle repose tout entière sur l'expression « fils des prophètes » mal comprise. On donnait au mot « fils » le sens de « disciple », tandis qu'il signifie ici « membre d'une association », individu appartenant à telle classe d'hommes, à telle profession, comme en assyrien, *mār ummāni*, « fils d'artisan » = artisan, *mār išpari*, « fils de tisserand » = tisserand, en syriaque *bar naggārê*, « fils des menuisiers » = menuisier, et en grec, παῖδες ζωγράφων, ῥητόρων, ἰατρῶν, etc. (Cf. Gesenius-Brown, *A Hebrew and English Lexicon of the O. T.*, בן, 7ᵃ; Driver in *Am.*, vii, 14, A. B. Davidson, Hastings' *Dict. of the Bible*, t. IV, p. 109ᵃ; Kautzsch, *ibid.*, *Extra Vol.*, p. 656ᵇ). Ces « fils des prophètes » sont donc simplement des prophètes d'un genre spécial, groupés ensemble.

De nos jours, au lieu de voir en eux des étudiants d'Université, l'histoire comparée des religions en fait plutôt des sauvages s'exaltant par la danse et le son du tambourin. Il est de mode, en effet, de les comparer aux *chamans* des tribus mongoles (Reuss et Auguste Sabatier), aux faquirs musulmans (Cornill), aux sorciers, aux frénétiques des cultes orgiastiques (Jean Réville), aux bacchantes, aux corybantes, mais surtout aux derviches danseurs et hurleurs (Noeldeke, Wellhausen, Renan, Kittel, Maspero, Ottley, etc.). Sans renoncer aux écoles, dont il fait même des séminaires ou des noviciats, Renan exploite avec sa légèreté ordinaire ce nouveau côté de la question, avec l'intention évidente d'en tirer le tableau le plus grotesque possible. « Leurs secrets, dit-il, pour se procurer une ivresse orgiastique, en faisaient des espèces de corybantes. Ils parcouraient le pays en grandes bandes, « en corde », en monome, comme on dirait dans l'argot parisien, avec des chœurs de danses, au son de la cithare et du tympanum. C'était quelque chose de très analogue aux derviches hurleurs et aux *Khouan* des pays musulmans » (*Hist. du Peuple d'Israël*, I, p. 379). Et pour le temps d'Elie: « des bandes d'énergumènes couraient le pays, peu différents de ces moines des environs d'Antioche qu'on vit, douze ou treize cents ans plus tard, piétiner « comme des éléphants » le nord de la Syrie, pour détruire la civilisation gréco-romaine. Ces prophètes étaient avant tout des iahvéistes fougueux, acharnés contre le culte de Baal » (II, p. 278). — Dans un ouvrage qui est une protestation indignée contre la caricature de David tracée par Renan, Marcel Dieulafoy s'est laissé entraîner, lui aussi, à des descriptions fantaisistes : « L'extase fatidique, dit-il, telle qu'elle est décrite dans la Bible, avait pour caractères apparents l'éclat des yeux, les convulsions du visage et des membres, allant chez certains jusqu'à l'apparence de la folie, et, dans l'ordre moral, la malédiction des plaisirs innocents, l'horreur de la parure et des vêtements aux couleurs vives ». Pour justifier ce dernier trait, une note renvoie à *Is.*, iii, 16-24, où Isaïe condamne le luxe excessif des femmes de Jérusalem! C'est le procédé de Renan : généraliser, en s'appuyant sur un seul texte, parfois mal compris. A la page suivante on montre comment tous ces traits répondent aux manifestations de la *Grande hystérie* (*Le Roi David*, Paris, 1897, p. 126-127). Dieulafoy classait à part Samuel, Elie, Elisée, sans se douter que ces grands prophètes auraient été responsables et solidaires de ces phénomènes étranges d'un caractère morbide, qui se produisaient chez leurs disciples et sous leur direction.

Qu'étaient donc ces « fils des prophètes »? Ils vivaient en communauté; ou du moins, dans la même localité, car ils pouvaient être mariés, comme on le voit dans II (IV) *Reg.*, iv, 1 (*seul* témoignage sur ce dernier point; Renan généralise: « Quoique mariés, ils vivaient dans des cellules » (*l. c.*, t. II, p. 279); les « cellules » sont de son invention). Puisqu'ils reconnaissaient pour chefs Samuel, Elie, Elisée, ils étaient sans doute réunis dans un but religieux, probablement pour défendre et maintenir intacte la religion de Iahvé, pour lutter contre l'entraînement vers le culte de Baal. Dès lors, l'enthousiasme sacré, traduit par des chants de louange, avec accompagnement d'instruments de musique, est tout à fait naturel; et les divers textes cités plus haut s'expliquent fort bien dans ce sens. Si l'on tient à une comparaison, au lieu de parler de derviches hurleurs, qu'on pense plutôt aux prédications et aux processions du temps de la Ligue et, de nos jours, aux manifestations de l'Armée du Salut.

En certaines circonstances, ils sont « saisis par l'esprit de Iahvé ». S'agit-il d'une influence d'ordre strictement surnaturel? « Ou bien faut-il y voir seulement un brusque saisissement d'enthousiasme religieux, naturel dans son origine, mais rattaché cependant par l'écrivain sacré à l'esprit de Dieu comme à sa cause? L'étude attentive de nombreux textes similaires montre que cette dernière explication peut être proposée en toute sécurité » (E. Tobac, *Les Prophètes d'Israël*, I, p. 22). Comparons ce qui est dit de Samson (*Jud.*, xiv, 6): « L'esprit de Dieu le saisit », explique S. François de Sales, « c'est-à-dire Dieu luy donna le mouvement d'une nouvelle force et d'un nouveau courage »; et « il mit en pièces le lion, comme il eust fait un chevreau » (*Traité de l'Amour de Dieu*, l. IV, c. 11). Quand on voit qu'ils « prophétisent », il faut se rappeler que le verbe *nābā*, surtout à la forme *hithpael*, signifie d'ordinaire *manifester un enthousiasme religieux par des paroles, des chants, des gestes, dans un état d'exaltation ou d'extase*, soit sous l'influence de l'esprit de Iahvé (*Num.*, xi, 25-29; I *Sam.*, x, 5-13, xix, 20-24), soit sous l'influence d'un mauvais esprit (I *Sam.*, xviii, 10), soit même en parlant des prophètes païens de Baal (I (III) *Reg.*, xviii, 29). Il signifie plus rarement : parler au nom de la divinité en dehors de l'état d'extase ou d'exaltation (*Ez.*, xxxvii, 10), même s'il s'agit de faux prophètes (I (III) *Reg.*, xxii, 10; *Jer.*, xiv, 14). « On n'est donc pas autorisé à conclure [de ces textes]... que ces personnages furent favorisés d'inspirations ou de révélations surnaturelles » (E. Tobac *l. c.*, p. 23). Il y a une différence essentielle entre les membres de ces groupes et les prophètes dont il va être question dans cet article. Quant aux phénomènes extatiques, il n'en est question que pour l'époque de Samuel; et le premier passage surtout (I *Sam.*, x, 6) ne permet pas d'y voir des phénomènes morbides. « Dieu a pu vouloir multiplier ces signes à cette époque où son culte était particulièrement menacé, de même qu'il a multiplié les charismes dans l'Eglise naissante où la présence sensible de son Esprit était particulièrement nécessaire » (J. Nikel, dans *Christus*, éd. de 1916, p. 881).

Que devinrent plus tard ces corporations de prophètes improprement dits? *On n'en sait rien.* Le mot d'*Amos*, vii, 14: « Je ne suis ni prophète ni fils de prophète », permet de conjecturer qu'il existait peut-être encore de son temps quelque association de ce genre ou que, du moins, le souvenir en était encore vivant. On a construit parfois de larges hypothèses sur des textes obscurs et isolés. « Les exemples d'Elie et d'Elisée, et bien d'autres, a dit Van Hoonacker, prouvent que du sein de ces corporations de *nebi'îm*

sortaient souvent de vrais « hommes de Dieu », distingués par une vocation personnelle » (*Les Douze Petits Prophètes*, 1908, p. 269). Le savant Ed. Koenig pense, tout au contraire, que les documents bibliques ne présentent *pas un seul* prophète proprement dit « comme ayant fait partie d'une corporation prophétique; ainsi Elisée a été appelé lorsqu'il labourait » (1 (III) *Reg.*, xix, 19) (*Encycl. of Relig. and Ethics*, vol. X, 1918, p. 386 a). On ne voit nulle part non plus qu'Elie en soit sorti. Enfin, pour établir la permanence et la légitimité de « l'institut des prophètes professionnels » jusqu'au delà du temps de l'exil (en les distinguant des « prophètes de vocation personnelle »), il est extrêmement aventureux de s'appuyer (avec Van Hoonacker) sur le texte énigmatique de *Zach.*, xiii, 2-6; il s'agit là, selon toute vraisemblance, des *faux prophètes*, qui doivent disparaître en même temps que les idoles et l'esprit impur (v. 2); ainsi l'ont compris les Septante (τοὺς ψευδοπροφήτας), le Syriaque et le Targoum.

Mais depuis les temps anciens jusqu'à Malachie, au milieu du ve siècle, Dieu n'a jamais cessé d'envoyer des prophètes pour diriger son peuple, surtout dans les circonstances critiques, selon la promesse de *Deut.*, xviii, 15-22 (cf. *Jer.*, vii, 25 : « Depuis le jour où vos pères sont sortis de la terre d'Egypte jusqu'à ce jour j'ai été zélé pour vous envoyer chaque jour mes serviteurs les prophètes »). On peut donc, avec Cornely, conclure d'une part « munus propheticum velut ordinarium a Deo esse promissum »; et, d'autre part, en considérant la manière dont Dieu conférait la mission prophétique, on doit l'appeler, avec le même auteur, « munus extraordinarium ».

IV. — La vocation surnaturelle des Prophètes

Les prophètes d'Israël sont-ils simplement des hommes *providentiels*, tels qu'on a pu en voir, à diverses époques, chez les autres peuples de l'antiquité, des réformateurs religieux, des sages, des génies, comme Confucius, le Bouddha, Zoroastre, Platon? Ou bien sont-ils des hommes envoyés de Dieu d'une manière extraordinaire, c'est-à-dire non seulement comme des exceptions par rapport à la masse de l'humanité, mais suscités par une intervention de Dieu *directe*, *miraculeuse*, en dehors des lois de la Providence ordinaire? Le langage vulgaire entend par « surnaturel » ce qui est, d'une façon générale, supérieur à la nature; il comprend sous cette dénomination les êtres invisibles et leurs œuvres; ainsi, pour beaucoup de gens, une action providentielle de Dieu est une « action surnaturelle ». Mais, quand nous parlons de vocation surnaturelle des Prophètes, nous prenons ce mot dans le sens théologique strict, pour signifier ce qui dépasse les forces et les exigences de la nature.

Kuenen a posé la question avec une admirable netteté : « Quiconque, dit-il, croit en un Dieu vivant, reconnaît aussi que son action, de quelque façon qu'il la conçoive, ne saurait être limitée à une partie de l'humanité, mais l'embrasse tout entière; de sorte qu'aucun peuple, aucun individu ne peut s'y soustraire un seul instant. Cette influence divine qui embrasse tous les hommes, ceux dont je parle la reconnaissent aussi dans le développement des peuples anciens, mais spécialement dans leur développement religieux, *de telle sorte* [je souligne] *qu'on n'est jamais en état de distinguer l'action divine de l'action humaine*, de façon à pouvoir dire où commence l'une et où finit l'autre et réciproquement. Tous, par exemple, voient dans l'histoire de la Grèce, et particulièrement dans l'histoire de l'esprit grec, le *theatrum providentiae divinae*, et pourtant personne ne se croit autorisé à dire : ceci est l'œuvre de Dieu et non celle du génie grec, ou le contraire. *Eh bien*, [je souligne] *la grande question, la voici : En est-il de même du développement, surtout du développement religieux d'Israël?* Une réponse négative, voilà, si je ne me trompe, le critérium de la conception surnaturelle; une réponse affirmative, voilà celui de la conception naturelle. » Et Kuenen répond, avec tous les critiques rationalistes : « La conception naturelle est la seule qui nous paraisse admissible » (*Histoire critique des Livres de l'Ancien Testament*, trad. par A. Pierson, t. II, 1879, p. 594).

Les auteurs qui repoussent la notion traditionnelle de la prophétie ne se sont point mépris sur la valeur des termes. S'ils continuent à parler de « révélation », de « miracle » et de « surnaturel », il faut bien prendre garde au sens qu'ils attachent à ces mots; ils les ont vidés de leur contenu classique, pour y loger leurs conceptions naturalistes. A la suite des protestants allemands du xixe siècle (cf. G. Goyau, *L'Allemagne religieuse; le Protestantisme*, 1898, p. 98-102), Renan, Auguste Sabatier, Loisy et les modernistes font un usage constant de cette terminologie équivoque et perfide, démasquée dans l'encyclique *Pascendi Dominici gregis*, qui signale spécialement la falsification des notions de foi, de révélation, d'inspiration des Livres saints (Denzinger-Bannwart, n. 2074, 2075, 2090). Renan, dans la préface de son *Histoire du peuple d'Israël*, parle d' « intervention surnaturelle », d' « histoires providentielles », alors qu'à la fin de cette même préface il professe l'agnosticisme et un vague panthéisme. Auguste Sabatier écrivait : « Il se fait donc une révélation constante de Dieu dans l'âme humaine... Si j'admets une révélation de Dieu en Israël, pourquoi nierais-je qu'il y en ait eu une pour les Grecs, pour les Romains ou pour les Chinois? » (*Annales de Bibliographie théologique*, 15 juin 1900, réponse à M. Stapfer; cf. *Esquisse d'une philosophie de la religion*, 4e éd., p. 39 *sqq.*)

Question souverainement importante. Si les prophètes sont seulement des hommes « providentiels », sans mission surnaturelle proprement dite, toute l'économie de l'Ancien Testament croule par la base. La mission du Messie, la religion du Nouveau Testament s'appuient sur les prophéties, auxquelles Notre-Seigneur et les apôtres font constamment appel. Or, les prophéties, dans cette hypothèse, ne seraient plus que les prévisions de quelques hommes de génie, les espérances religieuses de quelques saintes âmes, des aspirations vers un avenir idéal, en somme, de pures conjectures dont la réalisation prouverait seulement la perspicacité de leur auteur. Si, au contraire, les prophéties sont réellement un *témoignage divin*, comme la doctrine apostolique et la tradition catholique l'enseignent, il faut y reconnaître une parole de Dieu très distincte des convictions humaines du prophète; il faut, avec saint Paul, proclamer que le peuple d'Israël a été favorisé de ces communications divines d'un ordre spécial, appelées proprement « révélations » : « Quel est donc l'avantage du Juif [sur le gentil]?... Cet avantage est grand de toute manière : *d'abord c'est à eux que les oracles de Dieu ont été confiés* » (*Rom.*, iii, 1-2).

Si l'on veut étudier cette question à fond et méthodiquement, il est logique de demander tout d'abord aux prophètes eux-mêmes ce qu'ils pensaient de leur mission. Kuenen l'a parfaitement compris. Dans le gros volume où il entreprend d'examiner le problème de l'origine surnaturelle des prophéties il écrit : « . . . Le prophète est pleinement convaincu qu'il est poussé par l'esprit de Iahvé et qu'il exprime la parole de Iahvé. » « Cette conviction intime des

prophètes israélites est un fait de la plus grande importance. Nous voyons là des hommes qui ne peuvent pas trouver d'expressions assez fortes pour représenter la puissance et la majesté de Iahvé, qui ont un sentiment vif et profond de leur néant devant lui; néanmoins, malgré la distance qui les sépare de lui, ils déclarent solennellement qu'ils sont admis à ses conseils et transmettent sa parole. » De quelle impulsion parlent-ils ? de quelle sorte de communication divine ? « Ne serait-il pas possible, demande Kuenen, de laisser *les prophètes eux-mêmes* répondre et s'expliquer sur le point capital de leur prédication; puis, de préciser d'après cela ce qu'il faut entendre par « la parole de Iahvé » ? Sans doute, on pourrait procéder ainsi et, avant tout, étudier leurs écrits de ce point de vue. Néanmoins, [je souligne] *nous avons de graves raisons pour ne point adopter cette méthode*, et pour déterminer plutôt nous-même le point principal sur lequel doivent porter nos recherches » (*The Prophets and Prophecy in Israel. An Historical and Critical Enquiry*, p. 90-91, 76, 94). Il fait porter son enquête sur la réalisation des prédictions; nous le suivrons plus loin sur ce terrain; mais d'abord analysons cette conviction des prophètes qui paraît l'embarrasser.

Il est inadmissible que, pendant une suite de plusieurs siècles, et toujours dans les circonstances les plus graves, un Israélite quelconque ait pu adresser au roi des reproches et lui tracer une ligne de conduite, accuser de prévarication les grands ou le peuple, dénoncer les prêtres coupables, en se déclarant l'envoyé de Dieu, sans être mis en demeure de produire les titres authentiques d'une mission aussi importante. Evidemment il ne suffisait pas de dire : « C'est Dieu qui m'envoie »; il fallait le prouver. Surtout quand le prophète était tout jeune, et par conséquent sans autorité, comme Jérémie ou même Isaïe au début de leur ministère, comment aurait-il pu se faire écouter sans en appeler à un témoignage divin, à un « signe », miracle ou prédiction ? Afin d'accréditer Moïse auprès du peuple d'Israël, Dieu lui donne le pouvoir de faire des miracles (*Ex.*, IV, 1-9). Moïse, pour prouver l'authenticité de sa mission divine, contre Coré, Dathan et Abiron, a recours au jugement de Dieu (*Num.*, XVI, 16-29). Isaïe est prêt à confirmer une prophétie en opérant un grand miracle devant le roi Achaz (*Is.*, VII, 11). Quand Ezéchias lui demande un signe de sa guérison prochaine, Isaïe fait reculer de dix degrés l'ombre de l'aiguille d'un cadran solaire (II (IV) *Reg.*, XX, 11 et *Is.*, XXXVIII, 7, 8). Jérémie prédit la mort prochaine du faux prophète Hananias (*Jer.*, XXVIII, 16, 17).

Ainsi les prophètes sont accrédités par Iahvé lui-même, et ils se considèrent comme les messagers de Iahvé dans un sens très spécial. Cette conviction s'affirme à chaque page de leurs écrits. Quand Amasias, prêtre de Béthel au service du roi d'Israël Jéroboam, veut congédier Amos et l'invite à retourner au pays de Juda pour y prophétiser à son aise, Amos lui répond (VII, 15):

Iahvé m'a pris d'auprès de mon troupeau,
et Iahvé m'a dit : « Va,
prophétise à mon peuple Israël... »

C'est-à-dire : ce rôle de prophète m'a été imposé par Dieu même, lorsque j'y pensais le moins; il ne dépend pas de moi d'y renoncer.

Isaïe raconte la vision qui inaugura son ministère prophétique (VI, 8, 9):

Et j'entendis la voix du Seigneur qui disait :
« Qui enverrai-je,
et qui ira pour nous ? »
Et je dis : « Me voici, envoie-moi ! » Et il dit :
« *Va, et tu diras à ce peuple...* »

Jérémie aussi entend l'appel irrésistible de Iahvé (I, 7):

« Vers tous ceux à qui je t'enverrai tu iras,
et tout ce que je t'ordonnerai tu diras. »

Un jour il annonçait, comme châtiment, la ruine de la ville sainte et du temple, si le peuple s'obstinait dans l'impiété. Accusé de blasphème et traîné devant les magistrats, en face de la mort il affirme solennellement l'origine divine de sa mission : « *Iahvé m'a envoyé prophétiser*, contre cette maison et contre cette ville, tout ce que vous avez entendu... Pour moi, me voici entre vos mains, faites de moi ce que bon vous semblera. Mais sachez bien que si vous me mettez à mort, c'est du sang d'un innocent que vous vous chargez, vous, cette ville et ses habitants : car *en vérité Iahvé m'a envoyé vers vous pour faire entendre à vos oreilles toutes ces paroles* » (XXVI, 12-15).

Ezéchiel s'exprime ainsi : « L'Esprit... me dit : Fils de l'homme, *je t'envoie vers les enfants d'Israël*, vers ces païens rebelles qui se sont rebellés contre moi... tu leur diras : Ainsi parle le Seigneur Iahvé. Pour eux, qu'ils écoutent ou non — car c'est une maison de rebelles — *ils sauront qu'il y a eu un prophète au milieu d'eux* » (II, 2-5).

« Et vous saurez, dit Zacharie, que *Iahvé des armées m'a envoyé* » (II, 13 (Vulg. 9); cf. IV, 9). Etc.

L'interprétation rationaliste de ces témoignages peut se ramener à trois chefs : 1. Ou les prophètes se réclament ouvertement et formellement d'une mission divine, surnaturelle, sans l'avoir reçue et sans y croire; alors ce sont des *imposteurs*. — 2. Ou les prophètes croient à cette mission surnaturelle, mais ils se font illusion : ce sont des illuminés, des *hallucinés*. — 3. Ou les prophètes ne voient dans cette mission qu'un devoir imposé par les circonstances, un rôle conforme aux desseins de Dieu, qu'ils se sentent appelés à jouer, et qui leur permet de se dire « envoyés de Dieu », non au sens strict et par un message direct, mais au sens large d'une mission providentielle : « Dieu m'envoie; c'est Dieu qui parle » signifierait simplement la *conviction intime* que l'on fait l'œuvre de Dieu, que l'on proclame la volonté divine connue de toute autre façon que par une révélation personnelle. C'est l'interprétation *psychologique*.

La première interprétation, celle qui accuse d'*imposture* les prophètes, ne compte plus guère aujourd'hui, parmi ses partisans, aucun exégète de quelque valeur, mais seulement tel romancier, tel médecin enlizé dans un matérialisme grossier. Le docteur Paul Garnault a publié dans la *Revue scientifique* (26 mai 1900) un mémoire intitulé « *Ventriloquie, nécromancie, divination* », où il fait de la ventriloquie la « source première de la croyance à la prophétie », où il estime que « toute la culture théologique d'un prêtre hébreu de ces époques [du temps où l'on se servait de l'*éphod*] se réduisait certainement à un entraînement ventriloquiste, c'est-à-dire à apprendre l'art de substituer avec vraisemblance sa propre voix à la voix de la Divinité ». Un esprit épais, d'une ignorance opaque, peut avec satisfaction voir sous ce jour l'œuvre des prophètes. Mais comment expliquer chez Renan des jugements du même genre, répétés avec insistance à propos d'Isaïe et de Jérémie ? « Le prophète qui devait fournir une longue carrière était obligé d'être thaumaturge à certains jours. Isaïe, si grand par certains côtés, a de la sorte des parties qu'on voudrait taire... Un tel genre de vie

entraînait forcément des poses, des manœuvres, des roueries, que nous qualifierions aujourd'hui des noms les plus sévères. Numa Pompilius, qui fut, s'il a existé, contemporain d'Isaïe, ne se montra pas plus scrupuleux sur le choix des moyens... » (*l. c.*, II, 484, 485). « La grande blessure morale du prophétisme juif est l'obligation où est le prophète d'affirmer sa mission sans preuves ou avec des preuves charlatanesques. » (III, 159). Il suffit de lire attentivement un chapitre ou deux de cet ouvrage, en se reportant aux textes allégués, pour savoir très vite de quel côté se trouve le manque de sincérité, le charlatanisme. — Inutile de s'arrêter au pamphlet récent (1920-1921) de l'assyriologue Friedrich Delitzsch, où l'on voit les prophètes contribuer à la « Grande Duperie» de l'Ancien Testament : ces pages venimeuses ont en elles-mêmes leur contre-poison dans les violences de style où la passion seule s'exprime (Voir Jean Calès, *Recherches de Science religieuse*, 1922, p. 96-101).

Entachée de partialité haineuse dans sa source, cette première hypothèse est en contradiction avec les témoignages les plus certains sur la sainteté personnelle des prophètes, avec l'élévation morale de leur doctrine, l'évidente sincérité de leur attitude et de leur langage, leur désintéressement, leur dévouement jusqu'au martyre. « Représenter les prophètes hébreux comme des trompeurs, dit Kuenen, est aussi absurde que choquant, c'est parfaitement vrai; de toute l'énergie de notre conviction nous repoussons cette manière de voir; porter sur eux un pareil jugement en face de leurs écrits, c'est s'aveugler volontairement » (*l. c.*, p. 332-333).

Seconde interprétation. Si les prophètes n'ont pas voulu tromper, est-il sûr qu'ils ne se sont pas trompés eux-mêmes ? Ils étaient sans doute de bonne foi, mais peut-être dans l'illusion. Leur zèle ardent, leur imagination surexcitée, dans des circonstances critiques, leur a fait prendre un désir, un rêve pour une réalité : ils ont cru recevoir des ordres directs de la part de Dieu; et c'était exaltation maladive, hallucination. Nous avons vu plus haut M. Marcel Dieulafoy, dans un livre original sur *le Roi David*, nous présenter les anciens prophètes comme des névropathes, des épileptiques. Il s'efforce bien de « distinguer par-dessus la foule des inspirés les grands génies tels que Debbora, Samuel, Nathan, Osée, Amos, Michée, Elisée, Elie et tant d'autres... » Mais ceux-ci, somme toute, faisaient cause commune avec les premiers, puisqu' « ils présidaient à leurs exercices pieux, à leurs chants, à leurs danses... » (p.126). — Pareille hypothèse n'offre pas la moindre probabilité, quand il s'agit d'un Isaïe, d'un Jérémie, dont le ministère a duré quarante ans. Leurs écrits, leur action, leur vie entière nous montrent dans ces hommes un tempérament sain et parfaitement équilibré, une conviction raisonnée et persistante, qui n'a rien d'un enthousiasme morbide. Il faudrait expliquer aussi la clairvoyance prophétique de ces prétendus visionnaires et les « signes » par lesquels ils attestent l'authenticité de leur mission. Enfin, il est impossible de dire pourquoi, après Malachie, dans les derniers siècles, en des circonstances analogues, à une époque de luttes ardentes comme celle des Macchabées, les mêmes phénomènes ne se sont pas produits.

La troisième explication, l'interprétation *psychologique*, est plus subtile, plus spécieuse, beaucoup plus répandue. On la trouve exposée dans une quantité d'ouvrages modernes protestants et rationalistes. Le problème à résoudre est celui-ci: Admettre les affirmations des prophètes sur la parole divine qui leur est adressée, et rendre compte de ce fait d'une façon plausible, en rejetant toute intervention surnaturelle de Dieu, tout mode de communication au-dessus des lois naturelles.

« ... Notre manière d'envisager le prophétisme, dit Kuenen, nous permet... de comprendre comment les prophètes sont parvenus à donner leur parole pour la parole de Dieu... Soudainement une idée le frappe [le prophète], une conviction s'empare de son esprit pour ne plus le quitter. Cette vérité, qu'il prend pour la parole même de Dieu, il n'y est pas arrivé, et il le sait, par la voie ordinaire du raisonnement. Il n'a donc aucune peine à la distinguer de ses propres idées... Assurément, les idées prophétiques ne sont point sorties d'une révélation surnaturelle; mais ne sont-elles pas sorties de la disposition particulière du prophète, et, quant à cette disposition, ne faut-il pas y voir l'œuvre de Dieu? Toute l'erreur des prophètes consisterait ainsi en ce que l'action de Dieu sur eux aurait revêtu à leurs yeux un caractère trop exceptionnel, trop absolu» (*Histoire critique des Livres de l'Ancien Testament*, trad. Pierson, t. II, p. 28-30). — Ewald (Commentaire des Prophètes, traduction anglaise par J. Frederick Smith, 1875, t. I, p. 29-40), et Albert Réville (*Revue des Deux Mondes*, 15 juin 1867, p. 826-832) avaient parlé dans le même sens, mais en termes moins clairs. Reuss développe aussi cette théorie dans son Introduction aux Prophètes (*Les Prophètes*, t. I, p. 25-26). Plus récemment, Auguste Sabatier exprime en peu de mots, sous une forme nouvelle, la même idée: « Bientôt cependant le *nabi* d'Israël se dégage de ces formes banales et s'élève infiniment plus haut. Le devin se transforme en orateur politique et en prédicateur religieux. Ses discours, pour être inspirés, n'en sont que plus graves, mieux raisonnés et plus éloquents. Sans doute, il affirmera toujours que ses paroles lui viennent de Jahveh; il n'est pas libre de parler autrement ni de se taire. Mais cette inspiration divine, comme chez notre Jeanne d'Arc, n'a plus rien d'équivoque ou de malsain. *Elle n'est pas autre chose* [je souligne] *que l'obsession intérieure d'une grande pensée et d'un irrésistible devoir qui remplissaient leur âme et dont l'origine psychologique échappait à leur conscience* » (*Esquisse d'une Philosophie de la Religion*, 4e édition, p. 158-159). M. Jean Réville se fait le fidèle écho de ces assertions.

Enfin William James pousse encore un peu l'analyse psychologique, en s'aidant de la théorie moderne du « subconscient ». Il donne sa pensée dans un livre au sujet duquel le P. de Munnynek a écrit : « Nous croyons pouvoir affirmer que pendant ces dernières années, peu de livres ont fait autant de ravages dans les convictions religieuses que l'ouvrage, considéré comme sympathique à la religion, de William James : *The Varieties of Religious Experience* » (*Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 20 janvier 1914, p. 6, 7). « La psychologie et la religion, dit cet auteur, sont d'accord pour admettre qu'il existe des forces extérieures à la conscience claire de l'individu, qui jouent dans sa vie un rôle rédempteur. Mais pour la psychologie, ce sont des forces « *subconscientes* » agissant par une « *incubation* » ou « *cérébration* » plus ou moins rapide, ce qui implique qu'elles sont immanentes à l'individu; tandis que pour la théologie chrétienne, ce sont les manifestations directes et surnaturelles d'un Dieu transcendant. » Au lieu d'une lumière ou d'une vérité venue du dehors, inopinément, subitement, par le moyen d'une révélation d'origine toute divine, nous aurions des « processus psychiques subconscients qui semblent mûrir dans l'ombre, puis

éclater tout à coup à la lumière de la conscience. » C'est « une maturation subconsciente d'idées suivie d'explosion ». « Les irruptions du subconscient dans la conscience claire ont pour caractère de s'objectiver et de donner au sujet l'impression qu'il est dominé par une force étrangère » (*L'Expérience religieuse. Essai de Psychologie descriptive*, trad. par Frank Abauzit, 2e éd., 1908, p. 179, 175, 196, 427). Il faut rapprocher plusieurs explications éparses pour bien comprendre cette théorie merveilleuse qui rend compte « des visions, des voix, des extases, des révélations fulgurantes », pour « tous les grands réformateurs, les grands saints, les grands hérétiques », indistinctement, comme aussi pour les prophètes hébreux. Chez ceux-ci, « l'inspiration, automatique ou semi-automatique » « paraît avoir été fréquente ou même habituelle » (*ibid*. p. 399, 400), Deux cents pages plus haut l'*automatisme* avait été défini : Certains éléments de la conscience *subliminale*[1] « peuvent subitement faire irruption dans le champ de la conscience ordinaire. Comme le sujet ne saurait en deviner l'origine, ils revêtent à ses yeux la forme d'impulsions mystérieuses d'inhibitions, d'idées obsédantes, et même d'hallucinations de la vue ou de l'ouïe... Myers, généralisant ce phénomène, appelle *automatisme*, sensoriel ou moteur, émotif ou intellectuel, tout ce qui résulte des incursions de la conscience subliminale dans le champ de la conscience ordinaire » (*ibid*., p. 198, 199).

On trouvera ci-dessus dans l'article de M. J. Lebreton sur l'encyclique *Pascendi* et la théologie moderniste (*Dict.Apol*., t. III, col. 678) un passage significatif de Tyrrell (*Quarterly Review*, octobre 1905), où la révélation divine est réduite à n'être plus qu'une réaction spontanée ou réfléchie de l'esprit du prophète. Cette manière de fausser la notion de révélation, sous couleur de psychologie, est brièvement décrite et condamnée dans l'encyclique *Pascendi* : « An non revelationem dicemus, aut saltem revelationis exordium, sensum illum religiosum in conscientia apparentem; quin et Deum ipsum, etsi confusius, sese in eodem religioso sensu animis manifestantem ?... Hinc conscientiae ac revelationis promiscua significatio » (Denzinger-Bannwart, n. 2075).

Avant de montrer comment l'interprétation « psychologique » du prophétisme porte à faux, voici quelques remarques pour prévenir tout malentendu. 1. Il ne s'agit pas de savoir *de quelle manière* a pu se faire la communication divine, si c'est par une voix qui semble parfois venir de l'extérieur et frapper les sens, ou si c'est en vision, dans un tableau offert à l'imagination, ou par une parole tout intérieure, s'adressant uniquement à l'intelligence. Qu'en vertu du caractère propre de l'esprit sémitique ou de la langue hébraïque, le prophète identifie une parole purement *intérieure* à la parole extérieure et les mentionne l'une et l'autre dans les mêmes termes, peu importe. Quelle que soit la forme de la manifestation et la voie par où elle pénètre dans la conscience, toute la question est de savoir si Dieu a *réellement* parlé, s'il a parlé de façon *à être sûrement reconnu*, et par conséquent, s'il a parlé d'une façon *miraculeuse*, en sorte qu'il soit impossible d'attribuer cette parole à l'exercice naturel des facultés humaines. — 2. La démonstration du caractère surnaturel et miraculeux de la révélation prophétique ne repose pas seulement sur des locutions comme celles-ci : « Dieu m'envoie », « Dieu m'a parlé ». Pareilles formules, *par elles-mêmes*, n'impliquent pas nécessairement une révélation proprement dite. Une bonne pensée, une clarté soudaine, peut s'appeler, dans un sens large et impropre, « la voix de Dieu »; et quand on dit : « Dieu m'envoie pour vous consoler », c'est souvent la simple interprétation probable d'un dessein providentiel ; on n'affirme pas une mission divine au sens propre. Il faut donc voir ce que les prophètes, au fond, ont voulu dire.

1. Mot inventé par Fréd. W. Myers et qui signifie *sous le seuil, sub limine*. « Dans la psychologie moderne, on appelle *seuil* le minimum d'excitation nécessaire pour produire une sensation. Le seuil de la conscience, chez un individu donné, c'est le minimun de lumière, ou de bruit, ou de pression, susceptible d'attirer son attention » (*ibid*., p. 111).

Les prophètes semblent avoir voulu protester par avance contre les explications rationalistes tirées de la théorie du subconscient. Leur mission, dit-on, n'était qu'une impulsion intérieure, dont l'origine échappait à leur conscience ; les idées qu'ils prêchent ce sont les leurs, élaborées en eux d'une façon latente. Or, cette hypothèse se trouve en contradiction directe et formelle avec une assertion constante du prophète authentique. Dans les termes les plus énergiques il déclare que la « parole de Iahvé » ne vient pas *de ses propres pensées*, (*millibbô*), « de son cœur », c'est-à-dire *de son esprit*. Il en a la conscience claire et certaine. Il ne s'agit pas pour lui d'une idée généreuse ou sublime qui aurait jailli brusquement comme une lumière intérieure. sans qu'il sache pourquoi ni comment ; au contraire, il sait exactement quand cette idée lui est venue ; il est absolument sûr qu'il la doit à une communication divine. Sa conviction s'affirme surtout dans la lutte contre les *faux prophètes*. Il leur reproche d'usurper un ministère qui ne leur appartient pas, de n'être pas vraiment les envoyés de Dieu, de donner pour « parole de Iahvé » leurs propres paroles. Ezéchiel s'élève contre les prophètes qui prophétisent *de leur chef* (*millibbâm*) :

Malheur aux prophètes insensés
qui suivent leur propre esprit !..
Qui disent : « Oracle de Iahvé !.. »
sans que Iahvé les ait envoyés...
Vous dites : « Oracle de Iahvé ! »
quand je n'ai point parlé.
(XIII, 3-7 ; cf. XXII, 28)



Jérémie dénonce également les imposteurs : « Et le prophète Jérémie dit au prophète Hananias : « Ecoute ! Hananias : *Iahvé ne t'a pas envoyé* ! et toi tu amènes ce peuple à se fier au mensonge. C'est pourquoi ainsi parle Iahvé : Voici que je te renvoie de la face de la terre ; cette année même tu mourras, car tu as prêché la révolte contre Iahvé ! » Et le prophète Hananias mourut cette année-là, le septième mois » (deux ou trois mois après la menace) *Jér*., XXVIII, 15-17).

Ainsi parle Iahvé des armées :
N'écoutez pas les paroles des prophètes
qui vous prophétisent !
Ils vous repaissent de néant ;
ils débitent les visions de leur propre esprit,
et non les paroles de Iahvé !...
Je n'ai pas envoyé les prophètes,
et ils couraient;
Je ne leur ai point parlé,
et ils prophétisaient !
S'ils ont assisté à mon conseil,
qu'ils annoncent au peuple mes paroles !
(XXIII, 16-22)

Renan exploite ce passage à sa façon : « Jérémie procède contre ses confrères par l'ironie. « Or çà,

qui donc ici a pris part au conseil de Iahvé ? Qui l'a vu ? Qui a entendu ses paroles ? » Voilà qui est bien ; mais on pouvait lui dire : « Et vous donc ! ... » Cela faisait un cercle vicieux dont il était impossible de sortir » (*l. c.*, t. III, p. 161). — Il est étonnant que Renan n'ait pas compris l'impossibilité d'une pareille attitude chez des hommes comme Isaïe, Jérémie, Ezéchiel. En effet, on pourrait parler de « cercle vicieux » grossier et révoltant, si ces prophètes n'avaient pas eu d'autres titres à faire valoir que ceux des personnages stigmatisés par eux comme « faux prophètes ». Oui, dans ce cas, leurs sévères réquisitoires contre leurs « confrères » eussent été vraiment trop faciles à rétorquer. Et il fallait au peuple les preuves les plus fortes, pour juger authentique la mission des prophètes aux paroles dures et menaçantes, et ne point se tourner vers leurs adversaires aux prédictions optimistes et au langage flatteur.

Jérémie parle et agit avec la *certitude* de sa propre mission, et aussi avec la *certitude* que Hananias se trompe et trompe le peuple en s'ingérant dans un rôle que Dieu ne lui a pas confié (c. xxviii). D'une pareille certitude la seule explication possible est qu'une révélation surnaturelle a dévoilé à Jérémie la vérité infaillible des desseins de Dieu; tout ce qui est affirmé par d'autres en sens contraire est donc à bon droit déclaré par lui « mensonge » (c. xxiii, 25-32). Si l'on s'en tient, comme Kuenen, à l'ordre purement providentiel, on reste dans le domaine des vraisemblances, des probabilités, où Hananias aurait autant de droit que Jérémie à s'attribuer une mission.

Une autre objection décisive contre l'interprétation de William James et des auteurs cités plus haut, c'est que l' « incubation » ou « cérébration » subconsciente dont ils parlent *n'existe pas chez le prophète*. Elle est indispensable cependant pour préparer lentement, sourdement l'idée claire et forte dont l'apparition brusque peut produire l'illusion d'une influence étrangère qui s'impose. Au contraire, cette phase de travail inconscient et de maturation latente prélude toujours aux intuitions soudaines, d'où naissent en général les découvertes scientifiques. Henri Poincaré a donné la meilleure description de ce phénomène, d'après son expérience personnelle. Ses observations sont tellement typiques et importantes pour notre sujet, qu'il faut en citer et en souligner quelques lignes (*Science et Méthode*, Paris, 1909, p. 51-54) : « Les péripéties du voyage me firent oublier mes travaux mathématiques ; arrivés à Coutances, nous montâmes dans un omnibus pour je ne sais quelle promenade; au moment où je mettais le pied sur le marche-pied, l'idée me vint, sans que rien dans mes pensées antérieures parût m'y avoir préparé, que les transformations dont j'avais fait usage pour définir les fonctions fuchsiennes étaient identiques à celles de la géométrie non-euclidienne... Un jour en me promenant sur la falaise, l'idée me vint, toujours *avec les mêmes caractères de brièveté, de soudaineté et de certitude immédiate*, que les transformations arithmétiques des formes quadratiques ternaires indéfinies étaient identiques à celles de la géométrie non-euclidienne... Ce qui frappera tout d'abord, ce sont ces apparences d'illumination subite, signes manifestes d'*un long travail inconscient antérieur*... Il y a une autre remarque à faire au sujet des conditions de ce travail inconscient : c'est qu'il n'est possible et en tout cas qu'il n'est fécond que s'il est d'une part *précédé*, et d'autre part suivi *d'une période de travail conscient. Jamais* (et les exemples que j'ai cités le prouvent déjà suffisamment) *ces inspirations subites ne se produisent qu'après quelques jours d'efforts volontaires*, qui ont paru absolument infructueux... » Un peu plus loin, p. 60, le savant mathématicien parle encore de « cette *période de travail conscient préliminaire qui précède toujours tout travail inconscient fructueux* ».

Or, on peut constater souvent, dans l'histoire des prophètes d'Israël, que les illuminations subites n'ont pas pu être précédées de l'incubation plus ou moins longue d'une idée dans la conscience subliminale. Balaam, appelé à l'improviste par Balac, roi de Moab, pour proférer contre le peuple d'Israël des malédictions qui seront richement rétribuées, prononce au contraire des bénédictions. A cinq reprises, malgré toutes les tentatives de Balac, il se déclare incapable de dire autre chose que ce que Iahvé voudra (*Num.*, xxiii, 8, 12, 20 26); « je ne peux rien faire contre l'ordre de Iahvé et de mon propre mouvement (*millibbî*) » (xxiv, 13). — David songe à bâtir un temple à Iahvé; il dit au prophète Nathan: « Vois-tu, moi j'habite dans une maison de cèdre, et l'arche de Dieu habite sous la tente. » Et Nathan répondit : « Va, fais ce que tu désires, car Iahvé est avec toi. » Or, *dans la nuit qui suivit*, la parole de Iahvé fut adressée au prophète Nathan, pour lui faire corriger sa réponse (II *Sam.*, vii). — Michée fils de Jemla, consulté inopinément sur une expédition prochaine des rois Achab et Josaphat, manifeste la ferme intention d'annoncer ce que Iahvé lui dira ; il annonce la défaite et il est mis en prison (I (III) *Reg.*, xxii). — Ezéchias était atteint d'une maladie mortelle. Isaïe se rendit auprès de lui et lui dit : « Voici ce que dit Iahvé: Mets ordre à tes affaires ; car tu vas mourir, tu ne guériras pas ! » Ezéchias se tourna contre le mur et se mit à prier avec beaucoup de larmes. Et Isaïe, qui était sorti, n'avait pas encore franchi la cour centrale, que la parole de Iahvé se fit entendre à lui, pour lui dicter un oracle directement contraire au premier : « Ainsi parle Iahvé... : J'ai entendu ta prière..., je te guérirai... » (II (IV) *Reg.*, xx, 1-5).

Une fois ou l'autre, en passant, William James reconnaît que sa théorie n'explique pas tout : « ...Je dois avouer qu'il y a des envahissements du champ de la conscience qui ne semblent pas correspondre à une incubation subconsciente prolongée... Je ne sais si l'incubation subconsciente explique d'une manière tout à fait satisfaisante la conversion d'un Bradley, d'un Ratisbonne, ou même celle du colonel Gardiner ou de saint Paul. Il faudrait peut-être avoir recours pour certains cas à l'hypothèse d'une sorte d'orage nerveux, purement physiologique, comparable à une crise d'épilepsie. Pour d'autres, où la crise mentale aboutit à des conséquences utiles et conformes à la raison, on pourrait invoquer une hypothèse plus mystique et plus théologique » (*l. c.*, p. 200-201).

C'est justement cette « hypothèse plus mystique et plus théologique » que l'on est en droit de revendiquer pour les prophètes, surtout si l'on remarque avec W. Sanday leurs craintes, leurs répugnances devant la charge redoutable imposée par une volonté supérieure : « On ne connaît pas d'exemple d'un prophète qui se soit offert spontanément pour sa mission. Cette mission leur est imposée comme une nécessité contre laquelle ils luttent en vain pour s'y soustraire » (*Bampton Lectures*, 1893, p. 150). « La prophétie, dit saint Pierre, n'est jamais venue d'une volonté humaine; mais c'est poussés par le Saint-Esprit que des hommes ont parlé de la part de Dieu » (II *Pet.*, i, 21). Choisi pour conduire les Israélites dans la Terre promise, Moïse recule : « Envoie qui tu voudras (tout autre que moi) ! » (*Ex.*, iv, 13). Elisée, Amos sont pris pour leur ministère sans nulle pré-

paration (*cf. supra*). Isaïe, appelé dans une vision, est d'abord terrassé par la majesté et la sainteté de Iahvé (*Is.*, vi). Jérémie allègue sa faiblesse : « Je suis un enfant » (i, 6). Plus tard, il se plaint en termes véhéments des opprobres et des menaces que lui attire l'esprit de prophétie, auquel il ne peut résister :

Je suis la risée de tous les jours,
la fable de tout le monde !...
Car la parole de Iahvé est pour moi
opprobre et honte tout le jour.
Je me suis dit : Je n'y penserai plus,
en son nom je ne parlerai plus !
Et c'était dans mon sein comme un feu dévorant,
enfermé dans mes os;
Je m'épuisais à le contenir,
et je ne pouvais le porter.
(xx, 7-9)

« Malheur à moi ! disait Baruch, car Iahvé ajoute pour moi peine sur douleur; je m'épuise à gémir, et je ne trouve point de repos ! » (*Jer.*, xlv, 3). Les conditions dans lesquelles Ezéchiel est envoyé ne sont pas attrayantes non plus (ii, 4-8 ; iii, 6-7, etc.). Nous sommes donc bien loin de la phase de travail conscient et libre qui,suivant H. Poincaré, précède toujours le travail inconscient.

Pour conclure, on peut rejeter les prétentions injustifiées des psychologues théoriciens du subconscient, constatées en d'autres champs d'études par M. Pierre Janet : « La subconscience est devenue... un principe merveilleux de connaissance et d'action..., le *deus ex machina* auquel on fait appel pour tout expliquer » (*Les Médications psychologiques*, t. II, 1919, p. 282). C. von Orelli, exégète protestant conservateur, juge avec raison que la distinction précise et ferme, établie par le prophète entre sa propre pensée et la révélation divine, crée un problème insoluble pour ceux qui, repoussant toute cause surnaturelle, attribuent l'activité prophétique au fonctionnement ordinaire des facultés psychiques (*Realencyklopaedie für protestantische Theologie und Kirche*, article *Prophetentum des A. T.*, t. XVI, 1905, p. 92).

Enfin, si l'on écarte les hypothèses vaines, et parfois bizarres, imaginées par les critiques libéraux à la recherche d'un critérium pour discerner les vrais et les faux prophètes, il ne reste, pour constituer l'interprète légitime de Iahvé, qu'une mission et une révélation surnaturelles. Quelques théologiens protestants plus éminents l'ont bien compris, Ed. Riehm, par exemple : le prophétisme de l'Ancien Testament est inintelligible, si l'on n'admet pas la révélation divine proprement dite, c'est-à-dire (Riehm souligne) « *une opération extraordinaire de l'Esprit de Dieu* sur l'esprit des prophètes... Car, c'est un fait indéniable — un fait attesté à chaque page des écrits prophétiques — les prophètes avaient la conscience claire et certaine d'exprimer non leurs propres pensées, mais les pensées de Dieu qui leur étaient révélées... C'est précisément sur ce point qu'ils insistent quand ils montrent comment ils se distinguent des faux prophètes » (*Messianic Prophecy*, trad. de l'allemand, nouv. éd. 1900, p. 15).

V. — Les prédictions des Prophètes

Ici encore le rationalisme a tout essayé pour réduire la prédiction prophétique aux proportions d'un phénomène ordinaire. Distinguons six théories principales.

1. — On nie qu'il y ait dans les écrits des prophètes des prédictions proprement dites, l'annonce précise d'un événement futur. « Le Prophète ne prédit jamais », disait J. Darmesteter, cité au début de cet article. Suivant Auguste Sabatier, « les voyants hébreux n'ont pas eu plus que les sibylles ou que le devin Tirésias, le don miraculeux de lire dans l'avenir... Appuyés d'une part sur la souveraineté de leur Dieu, de l'autre sur l'inflexible loi de la conscience morale, ils annonçaient avec assurance le châtiment des impies, la consolation des opprimés, le retour des captifs, la guérison des malades... » (*l. c.*, p. 94). — Reuss priait ses lecteurs de « renoncer... à l'opinion vulgaire qui se représente les prophètes comme des personnages qui auraient eu la mission spéciale de prédire l'avenir » (*Les Prophètes*, I, p. 4). « ... Il ne s'agit nulle part de prédictions spéciales relatives à des faits contingents. Quoi qu'en ait dit et dise encore une exégèse mal avisée, la prophétie reste dans les généralités » (*ibid.*, p. 46). — Affirmation monstrueuse en tête d'un commentaire où l'on voit Isaïe annonçant l'échec de la coalition syro-éphraïmite, l'invasion des Assyriens, la prochaine humiliation du royaume du nord, la chute de Damas, la ruine de Samarie, la délivrance miraculeuse de Jérusalem bloquée par Sennachérib, la guérison d'Ezéchias atteint d'une maladie mortelle, etc., et Jérémie prédisant la mort de Hananias à brève échéance, etc.

2. — Selon d'autres, il y a des prédictions, mais elles ont été écrites après les événements (*vaticinia post eventum*). — Cette théorie, la pire de toutes (au jugement de A. B. Davidson, *Hastings' Dict.*, IV, p. 120b), est généralement abandonnée, tant elle est contredite par l'esprit et le ton des œuvres prophétiques. « Rendons à nos adversaires cette justice, disait déjà Le Hir vers le milieu du xix[e] siècle, que tous ceux qui ont un nom parmi eux sont à peu près d'accord à rejeter cette hypothèse » (*Les Trois Grands Prophètes*, publié par M. Grandvaux en 1877, p. 12).

3. — Les prophéties ont été, sinon composées, du moins compilées, arrangées après les événements. « Les extraits des anciens prophètes, prétend Renan, ont été faits d'une manière tendantieuse... Les passages n'ont pas été fabriqués, mais ils ont été choisis » (*Histoire du Peuple d'Israël*, t. II, p. 439, note 1); et, sur Osée : « Se rappeler que la compilation fut faite *post eventum* et qu'on ne garda que ce qui s'était à peu près vérifié » (*ibid.*, p. 467, note 2). — Affirmation gratuite, qui ne tient aucun compte du caractère manifeste de sincérité des auteurs bibliques (ils ne cachent pas les fautes des plus grands personnages, Moïse, David), contredite d'ailleurs par Renan, dans le même ouvrage, t. IV, p. 127-128, à propos de la Thora, qu'on n'a pas « débarrassée des contradictions les plus choquantes ». « La bonne foi extrême avec laquelle les scribes israélites traitèrent toujours ces vieilles écritures l'emporta. On garda le désordre et les contradictions. » Dans l'ouvrage de Renan, les contradictions sont remarquables, sinon la bonne foi.

4. — Les prédictions auraient été faites avant les événements par des hommes doués d'une faculté spéciale de pressentiment, d'une sagacité exceptionnelle. — Comment explique-t-on que ces hommes aient toujours surgi à propos, dans les circonstances critiques ? De nos jours, avec d'innombrables moyens d'information, nous savons comment on a prévu la grande guerre, sa durée, ses péripéties, la défection des Russes, etc. On ne rend pas compte non plus de la brusque et complète disparition de ces hommes perspicaces dans les quatre derniers siècles avant Jésus-Christ. Le commentaire du conflit entre Hananias et Jérémie par Duhm est un bon spécimen de cette disposition d'esprit à admettre n'importe quoi

plutôt qu'une cause surnaturelle. « Jérémie a prévu réellement et en toute vérité la mort de Hananias. Il est ridicule de nier la possibilité de prévisions pareilles, innombrables[1], simplement parce qu'elles sont la plus grande énigme qui soit sur la terre. » Donc, prévision purement humaine et peut-être, ajoute-t-il, mal interprétée par Jérémie (*Das Buch Jeremia*, 1901, p. 227). Souvent chez Duhm l'acuité du sens critique est émoussée par le préjugé rationaliste : qu'on lise ses réflexions mesquines, saugrenues, portant à faux, mais fidèlement conservées dans trois éditions, sur le magnifique défi porté par Iahvé aux dieux des païens impuissants à prédire l'avenir (*Isaïe*. xli, 21-29).

5. — Pour résoudre cette question : les prophètes avaient-ils une mission surnaturelle ? Abr. Kuenen examine *si leurs prédictions se sont accomplies*. Evidemment, les prédictions non réalisées ne viennent pas d'une révélation. Quant aux autres, qui seraient accomplies, Kuenen pense pouvoir les expliquer sans recourir à une cause surnaturelle (*The Prophets and Prophecy in Israel*). — Il faudrait un volume d'égale dimension, 600 pages in-8°, pour réfuter point par point cette interprétation des prédictions de l'Ancien Testament. Qu'il suffise ici de donner quelques spécimens de la méthode.

A. *Les prédictions mal réalisées*, *d'après Kuenen*

a) Au sujet de Ninive, « sur un point les prédictions de Nahum et de Sophonie n'ont pas été confirmées par l'événement. Ninive est devenue déserte dans un espace de temps relativement court, mais pourtant pas tout d'un coup... L'annihilation complète n'a pas été subite » (p. 131-132). — Kuenen exige la réalisation littérale des détails d'une description poétique. Ici, il a contre lui le témoignage de Strabon, qui dit que Ninive disparut immédiatement après la ruine de l'empire assyrien, ἠφανίσθη παραχρῆμα (XVI, i, 3); et l'inscription de Nabonide, qui montre le roi des Mèdes anéantissant les sanctuaires des dieux d'Assour, détruisant et désolant les villes comme un ouragan (stèle déchiffrée et publiée par V. Scheil en 1895, *Recueil de Travaux relatifs à la Philologie et à l'Archéologie égyptiennes et assyriennes*, t. XVIII).

b) Les prédictions de Jérémie (xliii, 8-13) et d'Ezéchiel (xxix, 18-21, xxx), sur une campagne victorieuse de Nabuchodonosor en Egypte, ne se sont pas réalisées, écrivait Kuenen en 1877. Mais un fragment d'inscription cunéiforme, déchiffré en 1878, établit l'historicité de cette expédition. Kuenen, en 1892, avoue que « le problème est entré dans une phase nouvelle », mais il continue à soutenir que ces prophéties ne se sont pas accomplies, et, pour le montrer, il en force et fausse le sens (Voir *Le Livre de Jérémie*, par A. Condamin, 1920, p. 289-291). Les découvertes assyriologiques ont infligé à Kuenen plus d'un démenti. Son traducteur, M. A. Pierson, reconnaissait déjà en 1879 que les textes cunéiformes ont « fourni des révélations inattendues, qui ôtent leur portée à certains arguments de M. Kuenen », l'amenant à « transformer sur quelques points son ancienne manière de voir » (*Hist. critique des Livres de l'A. T.*, t. II, p. 11).

c) Michée (iii, 12) annonçait la ruine de Jérusalem et du temple comme un châtiment, (si l'on ne faisait pénitence). On implora la grâce de Iahvé, et la ville fut épargnée. C'est ainsi que « les anciens du pays », au temps de Jérémie, interprétaient cette prophétie de Michée (*Jér.*, xxvi, 18-19). Mais Kuenen n'admet pas de prophétie conditionnelle, à moins que la condition ne soit formulée expressément par le prophète : cela lui permet d'en trouver un plus grand nombre en défaut ; ainsi Michée, d'après lui, s'est trompé (p. 161-167, 333 *sqq.*). Kautzsch, au contraire, a fort bien compris que « la prédiction comminatoire, même exprimée en termes catégoriques, n'a toujours qu'un *caractère conditionnel* » [j'ajoute, pour éviter tout malentendu, *quand elle s'adresse à ceux qu'elle menace*] (*Hastings' Dict.*, Extra vol., p. 675 a). C'est en effet la doctrine générale exposée par les prophètes : Dieu veut la conversion des coupables, et non leur ruine (*Jér.*, xviii, 1-10 ; *Ez.*, xxxiii, 13-16); et c'est aussi l'enseignement très clair du livre de *Jonas* (*Jon.*, iii).

B. *Les prophéties accomplies*

a) L'échec de Sennachérib (701) prédit par Isaïe. « Comme on l'a dit avec raison, remarque Driver, jamais prophète n'avait fait une prédiction plus hardie, et jamais prédiction ne s'était réalisée d'une façon plus éclatante. » Aucune prévision ou calcul des probabilités ne peut expliquer cette prédiction certaine, précise, réitérée; ni le hasard, son accomplissement (S. R. Driver, *Isaiah* : *His Life and Times*, 2e ed. 1893, p. 82-83).

Interprétation de Kuenen : « La confiance absolue avec laquelle Isaïe annonce l'échec de Sennachérib, est-elle inexplicable à moins de supposer que l'avenir lui a été révélé d'une manière surnaturelle ? Je réponds : non. Cette confiance repose, en réalité, sur la conviction qu'Israël a été choisi par Iahvé et que Sion est la demeure de Iahvé » (*l. c.*, p. 297). — Non, cette conviction ne suffisait pas pour donner la certitude du salut, puisque d'autres prophètes, avec la même conviction, annonçaient pourtant la ruine de Jérusalem et du temple : ainsi Jérémie (vii et xxvi), Michée, contemporain d'Isaïe (iii, 12), *et Isaïe lui-même* en d'autres circonstances (iii, 25-26, et surtout xxxii, 14).

b) La guérison d'Ezéchias prédite par Isaïe (Is. xxxviii). « Il est très probable, dit Kuenen, que le prophète encouragea le roi malade, lui donna des espérances de guérison et indiqua les remèdes convenables. Quant à dire que la vie du roi serait prolongée de quinze ans, exactement, ni plus ni moins, — peut-on juger vraisemblable, qu'Isaïe ait connu qu'il en serait ainsi, et qu'il ait encouragé Ezéchias en le lui annonçant ? Une pareille déviation du cours ordinaire des événements — sans raison et sans nécessité — peut-elle bien être reconnue pour un fait réel, sur l'autorité d'un écrivain qui vivait plus d'un siècle après la mort d'Ezéchias ? » (p. 441). — Ici le critique oublie de déguiser un peu la pétition de principe : il établit une enquête pour rechercher si le surnaturel se trouve dans les prophéties, et il met en doute la valeur du récit *uniquement à cause de son caractère surnaturel*.

c) La mort de Hananias prédite par Jérémie (xxviii). « Certainement personne n'attribuera une importance capitale au récit du conflit entre Jérémie et Hananias... Mainte menace de la colère divine, comme celle que nous trouvons là, s'est réalisée d'une manière aussi frappante, ou bien parce qu'elle a produit une vive impression sur l'imagination de celui qu'elle concernait, ou bien par hasard, comme on dit. On n'a gardé le souvenir de pareilles prédictions que dans les cas où elles ont été confirmées par l'événement [alors comment Kuenen trouve-t-il tant de prophéties non réalisées ?]... Enfin, le récit de ce fait a été composé plus tard ; même s'il a été écrit par Jérémie lui-même, il ne nous a pas été conservé dans sa forme originale... Nous ne savons donc pas si la mort de Hananias, arrivée cette année-là, avait été réellement prédite en termes aussi clairs. » (p. 304 305). — Comme on voit, quand toutes les hypothè-

ses sont épuisées, il reste toujours la ressource de contester l'historicité du récit.

d) Rien de plus intéressant que les efforts de Kuenen pour venir à bout des remarquables prophéties d'Ezéchiel sur Sédécias (*Ez.*, xii, 3-13 et xvii, 15-20). Il juge d'abord « extrêmement singulier » que Dieu ait laissé ignorer au prophète des choses importantes, comme la conquête de Tyr par Nabuchodonosor, et lui ait révélé des détails comme le fait que Sédécias serait privé de la vue (p. 324). Cette raison a priori ne suffisant pas, il déclare qu'alors même qu'il n'en trouverait point d'autre, il ne pourrait pourtant pas attribuer ces prédictions à une révélation surnaturelle. « Nous serions plutôt obligés, dit-il, de les ranger dans la catégorie de ces phénomènes énigmatiques qu'on nomme « pressentiment » et « vision magnétique » (p. 325). En fin de compte, il n'imagine rien de mieux que de chicaner longuement sur la date de ces chapitres et de conclure à l'hypothèse des *vaticinia post eventum* (p. 326-330).

Ces exemples suffisent pour montrer dans quel esprit a été conduite la vaste enquête du savant critique hollandais. Il admettra tout, plutôt que la révélation; mais il a le sentiment de ce qu'il convient de révéler. Dieu ne doit pas révéler trop de détails; et cependant lui, Kuenen, s'empare des détails de la mise en scène poétique d'une prophétie et en exige l'accomplissement. Sans trop de peine, les prophéties qu'il croit prendre en défaut sont reçues par lui pour authentiques; celles qui paraissent réalisées sont facilement tenues pour composées, ou tout au moins remaniées, complétées après l'événement. Son interprétation crée un nouveau mystère: comment le peuple, si souvent trompé, a-t-il pieusement conservé ces faux oracles à titre de révélation divine?

6. — Enfin, plusieurs protestants ne rejettent pas la révélation surnaturelle, mais ils la jugent compatible avec l'erreur. M. Ch. Bruston exposait cette théorie dans l'*Encyclopédie des Sciences religieuses*, publiée sous la direction de F. Lichtenberger : « Entre les deux théories opposées du prophétisme qui ont été jusqu'ici en présence et dont l'une dit : Inspirés, donc infaillibles, tandis que l'autre dit: Faillibles, donc non inspirés, nous en concevons une autre, plus conforme aux faits, et qui se résume ainsi: Inspirés, mais faillibles; faillibles et pourtant inspirés. Nous n'admettons pas le dilemme dans lequel l'ancien supranaturalisme et le rationalisme, d'accord sur ce point, voudraient nous enfermer » (Art. « *Prophétisme* », t. X, p. 774). — Cette conception monstrueuse, d'un Dieu qui intervient directement et miraculeusement pour tromper ses créatures, suppose une altération profonde des notions de surnaturel, révélation, inspiration, avec des principes philosophiques archaïques. Un exégète allemand bien connu, Cornill, développe la même idée dans son commentaire de Jérémie (p. 86). Il prétend que les écrits prophétiques contiennent des oracles non réalisés, et cela au su de leurs auteurs, qui auraient pu facilement « casser » ces oracles ou les modifier. Ils ne l'ont pas fait, dit Cornill: « Ce qu'ils avaient dit était la parole de Iahvé, non leur parole humaine: si cela ne s'accomplissait pas, leur honneur personnel n'était pas en jeu. Conscients d'avoir dit ce que Iahvé leur avait révélé et comme Iahvé le leur avait révélé, ils pouvaient s'en rapporter tranquillement à lui pour le résultat. » — Singulier désintéressement de l'interprète de Iahvé, qui se tient tranquille dès que son honneur n'est pas en jeu, sans se soucier de l'honneur de Iahvé! Admirable logique du prophète légitime, qui s'indigne contre les mensonges des faux prophètes, et qui prononce, aussi bien qu'eux, de faux oracles!

VI. — Les divers modes de la révélation divine

Dieu a parlé par l'intermédiaire des prophètes « à plusieurs reprises et en diverses manières », πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως : ce sont les premiers mots de l'*Epître aux Hébreux*. Les prophètes indiquent assez souvent d'un mot la communication divine dont ils sont favorisés; mais en général ils ne la décrivent pas. Avec ces données vagues ou incomplètes, partir des apparences extérieures d'une manifestation religieuse, pour la juger aussitôt en la comparant aux phénomènes analogues d'autres religions essentiellement différentes, au lieu d'en rechercher d'abord le principe, l'âme, le sens profond, c'est une méthode très répandue, mais aussi peu scientifique que possible. « Avant tout, remarque justement le P. Lagrange, nous demandons qu'on n'attache pas trop d'importance aux mots, ni même à l'aspect extérieur des choses. C'est surtout lorsqu'il s'agit de religion qu'il importe de déterminer le principe intérieur qui règle les usages et qui seul fait leur valeur » (*Etudes sur les Religions sémitiques*, 2e éd. 1905, p. 146). « Les virtuoses de l'histoire comparée des religions... concluent avec audace d'un rapprochement à une identité, d'une ressemblance lointaine à une dépendance historique. Sans tenir compte des dissemblances, des divergences profondes, qui existent souvent dans la lettre, presque toujours dans l'esprit... etc. » (P. L. de Grandmaison, dans *Christus*, 1916 (10e mille) p. 35). C'est le vice radical d'un grand travail intitulé *Die Profeten. Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels*, von Gustav Hölscher, Leipzig, 1914. L'auteur commence par étudier les différentes formes d'extase, les hallucinations, le sommeil, le rêve, la suggestion, l'hypnose, la sorcellerie, la divination dans la mantique païenne, chez les Arabes, les Syriens, etc.; et il se croit admirablement préparé à comprendre les prophètes d'Israël. Il n'oublie qu'un point, c'est de traiter cette question capitale : la prétention de transmettre aux autres hommes les volontés divines s'est-elle trouvée justifiée partout, ou nulle part, ou chez un peuple à l'exclusion des autres? Est-ce le vrai Dieu qui se manifeste aux prophètes bibliques, ou ceux-ci n'ont-ils rien qui les distingue essentiellement des prophètes de Baal et des devins babyloniens? Là est le problème vraiment intéressant; en le laissant de côté, on s'amusera peut-être à collectionner des textes et à les juxtaposer, mais on n'a rien compris à l'œuvre des Prophètes.

Une fois admis le fait de la révélation, si l'on veut se rendre compte de la manière dont Dieu s'est révélé, il ne sert de rien d'étudier les grossières contrefaçons de la prophétie; mais on peut faire appel à l'expérience des saints, favorisés eux aussi de communications divines. Dieu et la nature humaine n'ont pas changé ni, dans ses caractères essentiels, leur commerce intime d'ordre surnaturel. Seulement il faut noter avec soin que, dans un cas, il s'agit de révélations *universelles* et, dans l'autre, le plus souvent, de révélations *particulières*. En celles-ci l'erreur peut se glisser de bien des manières : pendant la vision, lorsque l'imagination, la mémoire, l'intelligence mêlent leur action propre à l'action divine; après, lorsque le voyant interprète mal, par exemple, le sens d'une vision symbolique, ou s'il n'exprime pas exactement ce qu'il a vu, soit en précisant ce qui restait indéterminé, soit faute de trouver les termes convenables pour traduire des idées au-dessus de tout langage humain. (Cf. Aug. Poulain, *Des Grâces d'Oraison*, 10e éd., 1922, ch. xxi. « Illusions à craindre »).

Mais quand il s'agit d'une révélation universelle,

c'est-à-dire d'une doctrine ou d'un ordre à transmettre aux fidèles, qui exige de leur part un assentiment de foi, Dieu doit veiller à préserver de toute erreur son interprète. « *De his ergo*, dit saint Thomas, *quae expresse per spiritum propheliae propheta cognoscit, maximam certitudinem habet, et pro certo habet quod haec sunt divinitus sibi revelata... Alioquin si de hoc ipse certitudinem non haberet, fides quae dictis Prophetarum innititur, certa non esset* ». (*Sum. theol.*, IIa IIae, qu. CLXXI, art. 5). Parmi les divers moyens dont Dieu peut se servir pour communiquer à l'âme une vérité, il en est un qui, de sa nature, exclut l'illusion et l'erreur — les maîtres de la vie spirituelle sont d'accord sur ce point, — c'est la *vision intellectuelle* sans image mentale, et la *parole intellectuelle*, transmission de la pensée sans mots, sans signe sensible. Pour ce genre de paroles que saint Jean de la Croix appelle « substantielles », « l'illusion n'est pas... à craindre, parce que ni l'entendement ni le démon ne peuvent intervenir ici ». (*La Montée du Carmel*, liv. II, ch. XXXI). « Dieu parle encore à l'âme, dit sainte Térèse, d'une autre manière, que je regarde comme très sûre : c'est dans une vision intellectuelle... Cela se passe tellement dans l'intime de l'âme, on entend des oreilles de l'âme, d'une manière à la fois si claire et si secrète, le Seigneur lui-même prononcer ces paroles, que le mode même d'entendre, joint aux effets produits par la vision, rassure et donne la certitude que le démon n'en est point l'auteur » (*Le Château intérieur*. Sixièmes Demeures, ch. III, éd. de 1910, p. 193). Plus loin, parlant d'une vision intellectuelle de la Sainte Trinité : « Les trois divines Personnes se montrent distinctes, et, par une notion admirable qui lui est commuuiquée, l'âme connaît d'une certitude absolue que toutes trois ne sont qu'une même substance, une même puissance, une même science et un seul Dieu » (*Ibid.*, Septièmes Demeures, ch. I, p. 280).

Bien que, de sa nature, la vision *imaginative* soit sujette à l'illusion, elle peut cependant se produire dans de telles conditions qu'elle donne la certitude. « L'âme conserve pendant un certain temps une telle certitude que cette grâce est de Dieu, qu'on aurait beau lui affirmer le contraire, elle ne pourrait concevoir la moindre crainte d'avoir été trompée » (*Ibid.*, p. 254). Souvent les prophètes bibliques mentionnent ou décrivent les images, le plus souvent symboliques, qui ont apparu à leurs sens intérieurs. Ils ont la certitude de l'origine surnaturelle de ces sortes de visions, et la lumière pour en interpréter le sens exactement. Des menaces de châtiment sont présentées au prophète Amos en trois tableaux : dévastation par les sauterelles, par le feu, par la guerre. La vision d'une corbeille de fruits mûrs signifie qu'Israël est mûr pour le jugement (*Am.*, VII, VIII). Isaïe voit Iahvé sur son trône, au milieu des séraphins qui proclament sa sainteté (VI). Parmi les visions d'Ezéchiel, les plus célèbres sont celle du char et des chérubins, au début de son ministère (*Ez.*, I), et celle des ossements desséchés qui reprennent vie, figurant la résurrection d'Israël (XXXVII, 1-14). Jérémie est instruit aussi par des visions symboliques : la branche d'amandier, la chaudière bouillante (I), la corbeille de figues (XXIV), etc. Comme on le voit dans ces divers exemples, d'ordinaire Dieu explique aussitôt au prophète le sens de la vision.

Les anciens attribuaient aux *songes* une grande importance. Une chose vue ou entendue pendant le sommeil, lorsque le libre exercice des facultés humaines est suspendu, paraissait venir d'une puissance supérieure. Pour en découvrir la signification, on recourait à un art spécial, l'*oniromancie*. Un songe intéressant de Goudéa et son interprétation sont enregistrés dans une inscription de ce roi, vers 2.500 avant Jésus-Christ (F. Thureau-Dangin, *Les Inscriptions de Sumer et d'Akkad*, Paris, 1905, p. 136-145). On pourrait citer Homère, Hérodote, et surtout les Grecs et les Latins de la décadence. Plusieurs passages de la Bible nous montrent Dieu se révélant parfois de cette manière, soit aux patriarches et aux chefs de son peuple, soit aux païens, (on trouvera l'énumération de ces passages dans l'article « *Songe* » par M. H. Lesêtre, dans le Dictionnaire de Vigouroux).

Le texte, *Num.*, XII, 6 : « S'il y a un prophète “ parmi vous ”, c'est en vision que je me révèle à lui, c'est en songe que je lui parle », n'autorise pas à penser que le songe fut un des modes ordinaires de la révélation prophétique. « Il n'est pas certain, en effet, que [ce verset] vise aussi les prophètes postérieurs à Moïse : Dieu y met en parallèle, pour rabattre les prétentions de Marie et d'Aaron, sa manière d'agir vis-à-vis de Moïse... et des prophètes contemporains. » (E. Tobac). Après avoir rappelé ce texte et quelques autres qui parlent d'une manifestation de l'Esprit de Dieu par le moyen des songes, le P. Cornely note que dans tous les livres prophétiques nous ne trouvons qu'un seul exemple de révélation faite en songe à un prophète : c'est *Dan.*, VII, 1 *sqq*. Par contre, Jérémie reproche aux faux prophètes d'appuyer sur des rêveries leurs prétendus messages : « J'ai eu un songe ! J'ai eu un songe !... Le prophète qui a eu un songe, qu'il raconte un songe !... et celui qui a ma parole, qu'il proclame fidèlement ma parole ! » (XXIII, 25-32). L'*Ecclésiastique* dénonce la duperie de l'oniromancie et la vanité des songes : « S'ils ne sont envoyés par le Très-Haut dans une visite, n'y fais nulle attention ! » (*Eccli.*, XXXIV, 1-8).

Reste à dire quelques mots de l'*extase*, à cause des notions confuses, des définitions fausses, des étranges malentendus que l'ignorance et l'esprit de parti ont multipliés sur ce sujet. Les Pères de l'Eglise marquent soigneusement la différence entre l'inspiration des prophètes bibliques et la fausse extase des devins du paganisme ou des fanatiques Montanistes. Sous le nom d' « extase » ils entendent parfois l'état de quelqu'un qui est *hors de lui*, qui a perdu conscience et ne sait plus ce qu'il dit ni ce qu'il fait. Ainsi saint Jérôme, visant les Montanistes, écrit : « Qui autem in ecstasi, id est invitus loquitur, nec tacere nec loqui in sua potestate habet » (*Prol. in Hab.*, *P. L.* XXV, 1274). « Neque vero, ut Montanus cum insanis feminis somniat, prophetae in ecstasi sunt locuti, ut nescierint quod loquerentur et, cum alios erudirent, ipsi ignorarent quid dicerent » (*Prol.in Is.*, *P. L.* XXIV, 19). Cf. L. Schade, *Die Inspirationslehre des Heiligen Hieronymus*, 1910, p. 21-26 ; Cornely, *Introd.* II, 2, p. 294. Saint Jean Chrysostome souligne nettement le contraste : « Le devin a cela de particulier, qu'il est hors de lui, sans l'usage de sa liberté ; il est poussé, tiré, traîné, comme un insensé Pour le prophète, il n'en est pas ainsi : son esprit est lucide, son état est calme ; il sait ce qu'il dit ; apprenez à distinguer par là le devin du prophète, même avant l'événement (avant l'accomplissement de la prédiction) ». (*P. G.*, LXI, 241).

Si l'on ne confond pas l'extase avec la vision (la vision, sans doute, si son objet est très sublime, peut produire l'extase, mais souvent aussi peut n'en être pas accompagnée), il n'est guère question d'extase chez les prophètes, sinon dans le livre d'Ezéchiel. Des exégètes malavisés, très ignorants des phénomènes

mystiques, se sont adressés, pour comprendre Ezéchiel, à des médecins matérialistes. M. Jean Lajčiak écrit ingénument : « Après avoir consulté une autorité de la science thérapeutique, Klostermann est arrivé au résultat, que nous avons à faire à une catalepsie des plus caractérisées. Et les cas que Klostermann invoque à l'appui de sa thèse sont si probants que nous avons tous les droits de tenir Ezéchiel pour un malade, atteint de catalepsie. Ce que Klostermann dit à propos de la maladie du prophète de Tel-Abib, est aujourd'hui généralement admis » (*Ezéchiel. Sa Personne et son Enseignement*. Paris, sans date, — 1906 ou 1907 ?, p. 15). L'auteur, pour justifier cette dernière phrase, cite en note trois noms ; c'est peu ; on pourrait ajouter : Valeton, Budde, Giesebrecht, Kraetzschmar, A. Jeremias, Steuernagel. Mais cela ne constitue pas une opinion générale, même des exégètes allemands ; car l'hypothèse de Klostermann est repoussée par Kuenen (en termes durs, dans *Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des A. T.*, 1892, 2. Teil, p. 258-259), par E. Kautzsch (dans Hastings' *Dict.*, Extra vol., p. 673, 1904), Joh. Herrmann (*Ezechielstudien*, 1908), Ed. Koenig (*Das alttestamentliche Prophetentum*, 1910), Dieckhoff (*Zeitschr. für Religionspsychologie* I, p. 202 *sqq.*), P. Volz (*Der Geist Gottes*, 1911), etc. Parmi les exégètes anglais, A. B. Davidson estime que cette hypothèse mérite à peine d'être mentionnée (*The Book of the Prophet Ezekiel*, 1900, p. XXVIII) ; J. Skinner aussi la juge sévèrement (Hastings' *Dict.*, I, p. 817 a) ; d'autres enfin n'en parlent plus, quand ils écrivent sur Ezéchiel (Toy, Rothstein, etc.).

Ce n'est pas le lieu de résoudre ce cas particulier par une exégèse détaillée des passages d'Ezéchiel mal interprétés ; mieux vaut donner ici une solution plus générale, fournie par l'étude scientifique de l'extase. Dans un ouvrage récent, Mgr A. Farges soumet à une critique rigoureuse l'opinion des médecins et des psychiatres qui confondent l'extase et la catalepsie. Il montre combien leur jugement est superficiel : ils tiennent compte seulement de l'élément extérieur et accessoire, la suspension de la sensibilité et la rigidité musculaire (et encore négligent-ils des différences notables) ; ils oublient totalement l'élément intérieur, le plus important, la conscience qui persiste dans l'extase avec la pleine activité de l'intelligence et de la volonté. « Aussi la plupart des savants, croyons-nous, sont-ils aujourd'hui revenus de ces jugements superficiels et précipités, que le préjugé rationaliste et antichrétien n'explique que trop aisément. Tous distinguent maintenant l'extase de la catalepsie, au moins par l'exercice des facultés supérieures dans l'extase et leur totale suspension dans la crise cataleptique » (*Les Phénomènes Mystiques distingués de leurs contrefaçons humaines et diaboliques*, 1920, p. 470).

VII. — Le langage prophétique

Devenu interprète de Dieu par une vocation authentique, le prophète peut parler *au nom de Iahvé* sans avoir besoin chaque fois d'une révélation nouvelle. Soit en vertu de sa mission générale, soit poussé par l'inspiration divine, il peut instruire et exhorter le peuple, en s'appuyant sur les révélations antérieures. L'emploi fréquent de la formule *Ainsi parle Iahvé* n'implique pas autre chose ; on ne saurait en conclure que les paroles qu'elle accompagne proviennent d'une révélation immédiate et spéciale. Quand le prophète promulgue une communication nouvelle de Iahvé, il en indique ordinairement la date ou les circonstances ; il spécifie qu'elle lui est adressée *à lui*, par exemple : « Parole qui fut adressée à Jérémie de la part de Iahvé, la dixième année de Sédécias, roi de Juda, qui est la dix-huitième année de Nabuchodonosor » (*Jér.*, xxxii, 1 ; cf. I, 4, 11, 13 ; ii, 1 ; iii, 6 ; vii, 1 ; xi, 1 ; xiii, 1, xiv, 1 ; xvi, 1, etc.).

La vision symbolique était, comme nous venons de le voir, un des moyens dont Dieu se servait pour révéler une vérité. Les prophètes, pour transmettre au peuple la révélation divine, ont employé eux-mêmes assez souvent un pareil langage : l'action symbolique. Il convient de l'étudier à part, car elle se rencontre dans l'histoire d'Israël longtemps avant l'époque des prophètes écrivains ; de plus, elle offre quelques difficultés d'un caractère spécial.

Actions symboliques. — Saül, pour entraîner le peuple contre les ennemis, prend deux bœufs avec lesquels il vient de labourer, les coupe en morceaux, et en envoie des parties de tous côtés en disant : « Quiconque ne suivra pas Saül et Samuel, ainsi on traitera ses bœufs ! » A ce message, tout le peuple se leva et marcha comme un seul homme (I *Sam.*, xi, 5 — 7). Le prophète Ahias déchire en douze morceaux son manteau neuf, et il dit à Jéroboam : « Prends pour toi dix morceaux... » Il annonce ainsi en figure la scission du royaume (I (III) *Reg.*, xi, 29-32). Isaïe doit aller pendant trois ans nu (vêtu seulement d'une légère tunique) et déchaussé, pour figurer les captifs d'Egypte et d'Ethiopie (*Is.*, xx). Jérémie doit porter un joug à son cou, pour signifier qu'il faut se soumettre au joug de Nabuchodonosor (xxvii et xxviii). Ezéchiel doit prophétiser par des actions symboliques le siège de Jérusalem, la fuite du roi et du peuple (iv, xii), etc. Dans le Nouveau Testament on voit le prophète Agabus prendre la ceinture de saint Paul, et se lier les pieds et les mains en disant : « Ainsi parle l'Esprit Saint : L'homme à qui appartient cette ceinture sera ainsi lié à Jérusalem... » (*Act. Apost.*, xxi, 10-11).

On est en droit de s'étonner qu'après avoir écrit : « L'essence de la critique est de savoir comprendre des états très différents de celui où nous vivons » (*Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, 32e éd., p. 87), Renan ait divagué, comme il l'a fait, sur le caractère des prophètes et, en particulier, sur leurs actions symboliques. « Les petits drames symboliques, dit-il, par lesquels les prophètes cherchent à rendre fortement leur pensée, les actes extravagants qu'ils se font commander par Iahvé pour frapper le peuple, dépassent ce que nous sommes disposés à concéder à la naïveté antique » (*Hist. du peuple d'Israël*, t. II, p. 485), et un peu plus loin : « Un jour, on le vit [Isaïe] promener, dans les rues de Jérusalem, à la façon des hommes-affiches de nos jours, une planche sur laquelle étaient écrits en grosses lettres deux noms symboliques : *Maher-salal* (Prompt au butin), *Has-baz* (Pille vite). » (p. 510). Renan, admirateur enthousiaste du génie grec, aurait dû se rappeler l'histoire de Solon contrefaisant l'insensé, pour exhorter publiquement les Athéniens à reprendre Salamine, alors qu'il était défendu, sous peine de mort, de parler d'une nouvelle expédition. L'histoire des Romains offre des exemples analogues, et surtout celle des Orientaux. C'est d'ailleurs un fait d'expérience : ce qui frappe nos regards nous saisit davantage et se grave en nous plus profondément.

Segnius irritant animos demissa per aurem,
Quam quae sunt oculis subjecta fidelibus...

Les « hommes-affiches », à propos d'Isaïe, sont une caricature à la manière de Renan : il force le texte, pour ajouter la note grotesque, — il n'est dit nulle part que le prophète ait promené l'inscription dans les rues de Jérusalem (cf. *Is.*, viii). —

Mais, en somme, ce rapprochement montre, par un exemple de plus, que les prophètes ont bien compris la nature humaine et la mentalité de leur peuple. Tout l'art de la réclame n'est que l'application de ce principe psychologique : parler aux yeux, pour piquer la curiosité, forcer l'attention et produire par la répétition des images une sorte d'obsession. De tout temps les prédicateurs populaires l'ont compris, et ils ont employé des méthodes analogues afin de remuer les âmes. A Leipzig (1451) saint Jean de Capistran prêcha sur la mort, en tenant un crâne à la main ; à la suite de ce sermon, cent vingt étudiants environ entrèrent dans différents ordres religieux. Saint Syméon stylite, par le seul fait de demeurer debout sur sa colonne, était une prédication vivante ; et justement pour expliquer la vie de cet homme extraordinaire, Théodoret apporte l'exemple des prophètes, il rappelle les actions symboliques d'Isaïe, de Jérémie, d'Osée, d'Ezéchiel, et il conclut : « C'est le souverain de toutes choses qui a ordonné tout cela, pour exciter l'attention par l'étrangeté du spectacle, et faire entendre les divins oracles à ceux qui se rendaient sourds à sa parole » (*P. G.*, LXXXII, 1473).

Du point de vue apologétique, il importe de distinguer, dans ce langage d'action, l'accomplissement réel de la chose proposée et l'accomplissement fictif ou le simple récit de la scène montrée en vision. Le prophète ne marque pas toujours la différence par sa manière de s'exprimer. Il ne suffit pas qu'il dise : « Iahvé m'a ordonné de faire cela et je le fis », pour que l'on puisse conclure aussitôt à la réalité de la démarche. *Jer.*, xxv, 15-29 est un exemple typique : « Ainsi m'a parlé Iahvé, Dieu d'Israël : Prends de ma main cette coupe de vin 'fumeux', et fais-la boire à toutes les nations vers lesquelles je t'enverrai... Et je pris la coupe de la main de Iahvé, et je la fis boire à toutes les nations vers lesquelles Iahvé m'avait envoyé. » Il ne saurait être question pour Jérémie d'entreprendre un voyage circulaire, pour offrir une coupe de vin à une vingtaine de nations, représentées, si l'on veut, dans la personne de leurs chefs, ou (comme on l'a imaginé) de visiter quelques sujets de ces nombreuses nations alors présents, on ne sait pourquoi, à Jérusalem. Certainement tout cela s'est passé en vision, et Jérémie raconte ce qu'il a vu. Au contraire, rien ne s'oppose à l'exécution de l'ordre mentionné au chapitre xix, et, d'après la suite du récit, il fut accompli. Jérémie doit acheter une cruche d'argile et se rendre avec des témoins à l'entrée de la vallée de Ben-Hinnom : « Tu briseras la cruche sous les yeux des hommes venus avec toi, et tu leur diras : Ainsi parle Iahvé des armées : Je briserai ce peuple et cette ville comme on brise la cruche d'argile qu'on ne peut plus réparer » (10-11).

Mais, remarque Cornely, bon nombre d'actions symboliques sont de telle sorte que l'on ne sait si elles ont été seulement montrées en vision aux prophètes comme des allégories, ou s'ils les ont réellement exécutées » (*Introd.*, II, 2, 305, n. 18). Parmi les cas douteux, le plus célèbre est assurément celui qui se rencontre dans les trois premiers chapitres du livre d'Osée. Le prophète reçoit l'ordre de prendre une femme dont les adultères symboliseront les infidélités du peuple à l'égard de Iahvé; ce mariage est-il *réel* ou simplement *fictif*? Chacune des deux opinions compte des partisans également convaincus, chez les exégètes protestants comme chez les catholiques; et déjà les Pères de l'Eglise sont partagés sur cette question. Le chapitre iv d'Ezéchiel donne lieu à des discussions du même genre. Quand il est prescrit au prophète de rester couché sur le côté gauche pendant trois cent quatre-vingt-dix jours, et pendant quarante jours sur le côté droit, on se demande si l'interprétation historique s'impose. Plusieurs exégètes le nient énergiquement : tel Ed. Koenig, dans un article spécial sur les actions symboliques (Hastings' *Dict.*, Extra vol., p. 175). D'autres l'admettent, en expliquant le fait par l'hypothèse d'une paralysie.

En somme, c'est l'affaire des commentateurs de discuter les divers cas particuliers ; mais, d'une façon générale, pour bien juger et ne pas conclure trop vite à une impossibilité physique ou morale, il faut se placer dans le milieu des mœurs anciennes et orientales. Ne serait-on pas tenté de déclarer impossible, a priori, ce qu'on lit des stylites qui restèrent debout sur une colonne durant de longues années? Saint Syméon l'ancien trente-sept ans, saint Alypius, au viie siècle, plus longtemps encore: « lorsque, après cinquante-trois ans, passés debout sur la colonne, il sentit que ses pieds ne le porteraient plus, loin de songer à descendre, il se coucha sur le côté, et vécut quatorze ans encore sans changer de position » (P. H. Delehaye, « *Les Stylites. Saint Syméon et ses imitateurs* », dans la *Revue des Questions historiques*, janvier 1895, p. 52-102, v. p. 66 et 82).

Prophéties écrites. — Les livres d'Isaïe et de Jérémie paraissent bien courts pour représenter l'œuvre de ces prophètes pendant une quarantaine d'années Mais, remarquons-le avec Cornely, « la plupart des livres prophétiques semblent n'être qu'un résumé des discours adressés au peuple » ; et dans ce travail de rédaction les auteurs, sous l'inspiration divine, usaient d'une certaine liberté pour modifier leurs oracles, les abréger, comme aussi les compléter. Au jugement du même exégète, diverses pièces, parfois même assez étendues, ont été seulement écrites et jamais prononcées en public, tels, dit-il, *Is.*, xl-lxvi et *Ez.*, xl-xlviii (on en conviendra facilement), et presque tous les oracles contre les nations (ce dernier point est beaucoup moins probable). Les prophètes mentionnent quelquefois l'ordre divin qui leur enjoint d'écrire (*Is.*, xxx, 8; *Hab.*, ii, 2; *Jer.*, xxx, 2, xxxvi, 2, 27-32). Le chapitre xxxvi de Jérémie est particulièrement intéressant; c'est après vingt-deux ans de prédication orale, que Jérémie, pour obéir à Iahvé, dicte à Baruch ses précédentes prophéties.

Pour bien comprendre l'œuvre des prophètes et la juger équitablement, il faut, avant tout, se rendre compte des caractères propres du style prophétique. A propos de la prophétie messianique, c'est-à-dire sur le point le plus difficile et de beaucoup le plus important, des explications doctes et judicieuses ont été déjà données dans ce Dictionnaire par M. J. Touzard, et je suis heureux d'y renvoyer le lecteur (Art. « Juifs », col. 1639-1651). Il suffira maintenant d'insister sur la forme *poétique*, aujourd'hui généralement reconnue, des oracles de l'Ancien Testament.

Volontiers, on l'a vu, les prophètes israélites, comme tous les orientaux, s'expriment par allégories, paraboles, images symboliques ; mais, de plus, comme poètes, ils emploient des figures de langage, auxquelles une interprétation servilement littérale donnerait un sens ridicule ou monstrueux Isaïe annonçant que, dans les derniers temps, le mont Sion serait affermi au sommet des montagnes et s'élèverait au-dessus des collines (ii, 2), plusieurs rabbins pensent que le mont Thabor et le mont Carmel seront transportés à Jérusalem, pour former un piédestal à la colline du Temple. D'après *Is.*, xi, 7, des juifs et des judaïsants estiment que le lion, à la même époque, changera de mœurs et deviendra végétarien. D'autres ont imaginé trop facilement des symboles

et des allégories sous les divers traits d'un tableau prophétique. Isaïe dit que Iahvé aura son jour

Sur tout ce qui est grand et superbe,
sur tout ce qui s'élève, pour l'abaisser ;
Sur tous les cèdres superbes du Liban,
sur tous les 'hauts' chênes de Basan...
(II, 12, 13)

Bon nombre de commentateurs voient là des expressions métaphoriques : les cèdres signifieraient les hommes orgueilleux, les princes ambitieux. Mais rien n'oblige, dit Knabenbauer, à s'écarter du sens naturel, et même le contexte précédent et suivant ne le permet pas. On trouvera dans l'ouvrage de A. B. Davidson, *Old Testament Prophecy*, 1904, p. 171 et suiv., la réfutation de ce système allégorique poussé jusqu'à la nomenclature des formules et locutions symboliques.

Une autre considération intéresse davantage l'apologiste, car d'elle dépend la question de savoir si les prophéties ont été vraiment et suffisamment réalisées. Il s'agit de la liberté que le prophète pouvait prendre, en tant que poète, pour mettre une part de fiction dans le tableau des événements futurs. L'abbé de Broglie parle d'un « grand nombre de controversistes protestants », qui ont fait fausse route en interprétant les prophéties dans un sens trop strict et tout matériel, afin de bien montrer qu'elles se sont accomplies de tous points. « N'ayant pas, pour prouver l'inspiration de la sainte Ecriture et en fixer le canon, l'appui de l'autorité de l'Eglise, certains exégètes protestants ont voulu se servir de l'accomplissement des prophéties comme preuve non pas seulement de la vérité du christianisme en général, mais de l'inspiration de chaque chapitre de la Bible en particulier. Ils ont donc supposé un accord beaucoup plus complet, plus clair et plus exact que celui qui existe réellement » (*Revue des Religions*, 1895, p. 54, 56; cf. *Compte rendu du III° Congrès scientifique international des Catholiques*, II° section, 1895, p. 143). Un des travaux de ce genre les plus connus est l'ouvrage de l'apologiste protestant Keith, *Les Prophéties et leur accomplissement littéral, tel qu'il résulte surtout de l'histoire des peuples et des découvertes des voyageurs modernes*, traduit en français en 1856 : le texte anglais a eu au moins trente-sept éditions. Contre cette « école étroite et imprudente d'apologistes » les adversaires, Kuenen en particulier, comme on l'a vu plus haut, ont beau jeu : ils feront voir sans peine que ces tableaux prophétiques ne répondent pas à l'événement dans tous les détails, et ils concluront que des prédictions fausses ou inexactes ne viennent pas d'une révélation surnaturelle.

Qu'on se garde en cette matière, dit le P. Cornely, d'insister sur les détails d'une description poétique; on risquerait de se tromper en confondant avec la substance du fait ce qui n'est qu'ornement accessoire. Après avoir signalé l'excès contraire, celui des rationalistes qui trouvent seulement dans les prophéties une espérance vague enveloppée d'images poétiques, le savant et prudent exégète ajoute que, pour éviter ces deux écueils, il est bon de comparer les prédictions avec les faits qui les accomplissent (*Compend.*, 3° éd., p. 372, 373). Ailleurs (*Intr.*, II, 2, p. 305), il donne un exemple concret des plus typiques : « On s'expose à de grandes difficultés, si l'on veut voir dans *Is.*, x, 28 *sqq.* une description exacte de l'expédition future de Sennachérib, puisqu'il est certain par les monuments que le roi d'Assyrie, dans sa campagne contre Jérusalem, n'a pas suivi cette route. » L'énumération des villes dans ce passage d'Isaïe indique une marche du nord au sud ; d'après les *Annales* de Sennachérib, il semble que le pays de Juda a été attaqué par le sud-ouest, après une campagne en Phénicie et en Philistie. Mais le prophète n'a nullement l'intention de tracer un itinéraire précis de l'armée assyrienne; il annonce ce qu'il sait par une révélation divine, l'invasion soudaine du conquérant et, contre toute vraisemblance, l'échec de cette expédition (voir plus haut, V, B, *a*); sur les détails de la guerre il n'a pas de lumière spéciale; il représente donc, dans un tableau idéal et poétique, les ennemis arrivant par le plus court chemin. C'est l'opinion des commentateurs catholiques, Knabenbauer, Trochon, Fillion. A ce propos, Knabenbauer renvoie à un passage d'Ezéchiel, IX, 1-X, 8, qui lui paraît fournir un exemple excellent des caractères propres de la vision prophétique. Dans son commentaire de ce prophète (p. 104-105), il résume le récit des événements d'après les livres historiques (IV *Reg.*, XXV, 1 *sqq.*, etc.), et il le compare avec le tableau prophétique, où l'on voit intervenir les anges comme exécuteurs du jugement divin, pour tuer les idolâtres, tandis que les fidèles, marqués d'un signe, échappent à la mort. « Mais qui dira que, dans le siège et la prise de la ville, tous les impies ont succombé et aucun juste n'a été tué? Il s'agit donc de vie et de mort dans un autre ordre de choses. » Le prophète considère avant tout la Cause première; l'historien, les causes secondes. « *Quam diverso modo igitur unus idemque eventus repraesentatus cernitur apud vatem et apud sacrum narratorem! ... Unde tali comparatione instituta disce quomodo visiones et symbola prophetica sint interpretanda.* »

Quand Dieu révèle des faits à venir, c'est une faveur gratuite, et personne évidemment ne peut déterminer *a priori* dans quelle mesure et de quelle manière doit se faire cette révélation. Cela, nous ne pouvons l'apprendre que par la comparaison de la prédiction avec l'événement. Or, si l'on étudie les prédictions de l'Ancien Testament, confrontées avec l'histoire et commentées par des auteurs d'une orthodoxie éprouvée, il paraît bien que les prophètes étaient éclairés d'une lumière surnaturelle sur la substance des choses annoncées, rarement sur le temps et le mode de leur accomplissement (cf. I° *Epître de S. Pierre*, I, 10-11). Qui veut tout prendre au pied de la lettre dans *Is.*, XIII, XLVII, *Jer.*, L, LI, mettra sur plusieurs points ces prédictions de la ruine de Babylone en contradiction avec l'histoire. Car les documents les plus sûrs attestent que la conquête de Cyrus en 539 n'a pas entraîné la destruction et la désertion de la ville, et que le changement de souveraineté s'est opéré sans secousse. Dans les textes publiés par Strassmaier, trente-cinq contrats sont datés de la dix-septième année de Nabonide (= 539 av. J.-C.), et plusieurs contrats des derniers mois de cette même année portent le nom de « Cyrus, roi de Babylone ». Qu'est-ce donc que les prophètes ont connu par révélation divine? Qu'est-ce qu'ils ont *voulu prédire*? Deux faits souverainement importants pour le peuple élu : la chute de la dynastie qui régnait alors à Babylone et la fin de la captivité juive. Le reste est tout à fait secondaire. Que Babylone fût conquise d'une façon ou de l'autre, prise d'assaut, par ruse ou par trahison, détruite de fond en comble ou profondément humiliée, en somme qu'importait aux Juifs? Ce qui les intéressait, c'était la ruine de l'empire de Nabuchodonosor, le grand ennemi, et de ses successeurs, et l'avènement d'un pouvoir qui rendrait la liberté aux exilés : les prophéties le leur annonçaient et ils en ont vu la réalisation.

Si Dieu ne juge donc pas à propos de faire con-

naître par miracle toutes les circonstances d'un événement futur, les prophètes dans ce cas s'en tiennent, pour les détails de leur mise en scène, à ce qui se passe d'ordinaire; ils placent le fait prédit, qui est certain, dans son milieu probable; car ils ne peuvent pas présenter au peuple des idées abstraites : la langue hébraïque ne s'y prête pas, ni le génie des auditeurs. Comme ils font une peinture vive et passionnée, à la prédiction proprement dite ils mêleront parfois, sous forme de souhaits, leurs sentiments personnels. Quand ils n'auraient pas reçu des lumières d'ordre supérieur sur une foule de points accessoires, ils n'en sont pas moins divinement inspirés dans tout ce qu'ils écrivent et, par suite, exempts d'erreur. Mais l'inspiration n'empêche pas les prophètes d'être des hommes, des poètes, et de parler hébreu. Ainsi, n'exigeons pas des écrits prophétiques plus que ne comportent le but des auteurs, le style et le genre poétique, et nous verrons s'évanouir une foule de difficultés ou d'erreurs prétendues qui venaient seulement de notre ignorance.

Ces distinctions n'ont rien d'alarmant pour l'apologiste; au contraire, il peut en tirer un grand avantage contre les partisans des *vaticinia post eventum*. En effet, le prophète, en prédisant avec certitude un fait important, a pu, comme on vient de voir, en *conjecturer* comme *probables* les circonstances accessoires, et imaginer ainsi quelques détails pour rendre sa description plus concrète et plus vive. Mais il est bien clair que, s'il avait écrit *après l'événement*, il aurait omis ces détails dans le cas où ils ne répondraient pas à la réalité. Une prophétie de la chute de Babylone, faite après 539, se garderait de représenter la ville comme ruinée et déserte.

Autre exemple : les prophéties d'Isaïe contre Damas. Au temps de la guerre syro-éphraïmite (735), quand Jérusalem est attaquée par les rois de Damas et d'Israël coalisés, Isaïe doit donner à son fils qui vient de naître un nom symbolique, « Prompt-butin-Proche-pillage », « parce que, avant que l'enfant sache dire « mon père, ma mère », on portera les richesses de Damas et le butin de Samarie devant le roi d'Assour » (*Is.*, VIII, 3-4). Le châtiment de Damas et d'Israël est encore annoncé dans l'oracle du chapitre XVII, qui débute ainsi :

Voici Damas retranchée du nombre des villes;
  ce n'est plus qu'une ruine!
" Ses villes sont désertes à jamais " ;
  elles sont aux troupeaux,
  ils s'y couchent, nul ne les chasse.
Plus de forteresse pour Ephraïm,
  ni de royauté à Damas!...

Comparons à ce tableau les documents assyriens. « Au pays de Damas », telle est la légende du Canon B des Eponymes pour les 13ᵉ et 14ᵉ campagnes de Téglathphalasar en 733 et 732. Damas assiégée résista longtemps, et ne fut prise vraisemblablement que vers la fin de 732. Pendant le blocus l'armée assyrienne fut occupée à des razzias dans les plaines des environs. Les *Annales* de Téglathphalasar parlent de 591 places saccagées dans seize districts de Damas. Les habitants de la capitale conquise furent envoyés en captivité à Qir; Rason fut mis à mort (IV *Reg.*, XVI, 9); un gouverneur assyrien fut installé à sa place; et le territoire d'Aram de Damas fut annexé à l'empire ninivite. Les *Annales* de Sargon, pour l'année 720, nomment Damas parmi plusieurs villes révoltées et coalisées contre l'Assyrie. A la fin du siècle suivant, une prophétie de Jérémie renouvelle contre elle les anciennes menaces (XLIX, 23-27).

L'apologiste KEITH ne connaissait pas les inscriptions cunéiformes. Sa méthode préférée consiste à rechercher si une ville, menacée de ruine par un prophète hébreu, a été ruinée en un temps quelconque jusqu'à nos jours. Par exemple, il écrit au sujet de Tyr : « Sa désolation avait été prédite 2.000 ans avant l'existence du peuple qui a été l'instrument de sa destruction et de sa ruine » (*l. c.*, p. 105-106). Comme Damas existe encore, il ne dit rien des prédictions d'Isaïe; mais il n'a point de raison d'assigner un terme à leur échéance, et il peut renvoyer leur accomplissement à une époque future jusqu'à la fin des temps. Un des derniers commentateurs d'Isaïe (1912, *The International Critical Commentary*, protestant), M. G. BUCHANAN GRAY, estime que les prédictions en question ont été accomplies « pour une large part ». Il explique : « Quoique moins complète et moins durable qu'Isaïe ne l'attendait (car Damas n'est jamais devenu un lieu inhabité), la dévastation de Damas et de la contrée environnante en 732 av. J.-C. fut grande. » C'est perdre de vue le caractère poétique de ce passage, alors que M. Gray vient de l'appeler « poème » quatre lignes plus haut. Si l'on cherche à comprendre la pensée du prophète, au lieu de se faire esclave des mots, on concèdera, avec l'abbé TROCHON, que cette victoire de Téglathphalasar « suffisait pour que les rois de Damas et de Samarie fussent désormais impuissants contre Juda, et c'est là ce que Dieu voulait surtout faire connaître à Achaz et à son peuple » (*in Is.*, VIII, 4). Le début de l'oracle, XVII, 1-2, est une hyperbole poétique, une vive image pour signifier la prise de Damas, et sans doute la destruction partielle de ses remparts, mais principalement la chute de cette importante puissance; et de fait, comme Isaïe l'avait annoncé, *sa royauté fut supprimée*. Il n'en est pas moins vrai que, par ces détails mêmes de l'expression poétique, la prophétie est datée d'*avant 732* (Voir aussi CRAMPON, *La Sainte Bible*, t. V, p. 62).

VIII. — L'authenticité des écrits prophétiques

Une théorie de la « modernité des prophètes » a été présentée en 1889 par M. ERNEST HAVET dans la *Revue des Deux Mondes* (t. XCIV). Les écrits prophétiques ne remonteraient pas aux VIIIᵉ-VIᵉ siècles avant Jésus-Christ, mais auraient été composés au cours du IIᵈ siècle! L'auteur nous dit ingénument (p. 517) comment ses idées, exposées ailleurs par lui une première fois, furent accueillies : « Cette nouveauté n'eut aucun succès, ni au moment même, ni depuis. Les hébraïsants qui en ont parlé l'ont rejetée, sans daigner même la discuter, comme une fantaisie qui ne pouvait être prise au sérieux; ceux-là seulement l'ont ménagée qui n'en ont rien dit. » Cependant, à la suite de M. Havet, M. MAURICE VERNES a surgi en partisan convaincu de la même hypothèse. Il l'a soutenue dans son *Précis d'Histoire juive*, 1889, p. 803 *sqq.*, à la fin de son étude *Du Prétendu Polythéisme des Hébreux* et dans l'article « *Bible* » de la *Grande Encyclopédie*. Le P. J. BRUCKER l'a réfutée solidement dans les *Etudes*, mai 1892, t. LVI, p. 13-24. Mais l'auteur y est revenu encore dans le misérable pamphlet donné par lui à la *Grande Encyclopédie* sous le titre « *Les Prophètes et le Prophétisme en Israël* », et, en 1914, dans *Les Emprunts de la Bible hébraïque au grec et au latin*, où il conclut ses « longues, délicates et laborieuses recherches » en disant : « Dans l'ensemble, nos résultats confirment les vues sur la composition des livres bibliques que nous avons soutenues depuis vingt-cinq ans. Il n'est, selon nous, dans la Bible aucune rédaction un peu étendue, où ne se fasse sentir une connaissance du vocabulaire grec, difficilement explicable avant le cinquième siècle précédant l'ère chrétienne » (p. 227). En réalité, ces « délicates recherches » ne sont qu'un

tissu de rapprochements arbitraires, de conjectures grotesques, d'anachronismes monstrueux, fondés sur une ignorance crasse des langues sémitiques, comme on pourra s'en convaincre en lisant les quatre pages consacrées à ce volume dans les *Recherches de Science Religieuse*, 1914, p. 545-548.

Faut-il parler aussi de l'étrange théorie de M. Edouard Naville, égyptologue ? Dans un ouvrage publié en anglais, en 1913, et traduit fidèlement en français par M. Segond, *Archéologie de l'Ancien Testament* (titre trompeur, corrigé aussitôt par le sous-titre : *L'Ancien Testament a-t-il été écrit en hébreu?*), M. Naville prétend que jusqu'aux environs de notre ère *aucune page de la Bible n'a été écrite en hébreu.* Tous les anciens livres, de Moïse à Salomon, ont été, d'après lui, composés *en langue babylonienne* et écrits *en caractères cunéiformes ;* les prophètes Amos, Osée, Isaïe, Jérémie, etc., ont composé leurs œuvres *en araméen*, et ces textes araméens, avec le Pentateuque traduit d'abord du babylonien en araméen par Esdras, ont été traduits en hébreu par des rabbins juifs vers les débuts de notre ère ! — Un des meilleurs arguments de M. Naville, exposé par lui à mainte reprise depuis 1907, est fondé sur deux suppositions gratuites. Il s'agit de la découverte du « Livre de la Loi » sous Josias (II (IV) *Reg.*, xxii). 1. Suivant M. Naville, ce livre aurait été *trouvé dans les fondations* du Temple, donc mis là par Salomon. Le texte biblique dit plutôt : trouvé *près du trésor* (cf. II *Par.*, xxxiv, 14). — 2. Le grand-prêtre Helcias communique le livre à Saphan le secrétaire. M. Naville en conclut : *a*) que Helcias n'a pas pu lire le livre ! *b*) que le livre était donc probablement écrit en babylonien et en caractères cunéiformes ! — Qu'on lise l'article magistral du P. Séb. Ronzevalle, « *Langues et Ecritures en Israël* », dans les *Recherches de Science Religieuse*, oct.-déc. 1917 ; on y verra comment M. Naville ne tient nul compte de ce fait, que la version des Septante, antérieure à l'ère chrétienne, « suppose constamment un original *hébreu* ». De plus, le trop ingénieux égyptologue ne peut pas expliquer la différence de langue et de style des prophètes et autres auteurs, ni l'évolution linguistique qui se poursuit dans les divers livres de la Bible. Diluée dans de nombreuses formules de courtoisie, cette réfutation n'en reste pas moins efficace et définitive.

Evidemment, on ne saurait ici discuter en particulier l'authenticité des différents écrits prophétiques. Il faut du moins rappeler en général l'importance d'un élément beaucoup trop négligé jusqu'à nos jours dans les questions de critique textuelle et de critique littéraire. Plusieurs exégètes reconnaissent maintenant, avec M. le professeur Desnoyers, que, dans l'œuvre des prophètes, « la reconstitution des strophes, indépendamment de son intérêt littéraire, possède un intérêt critique de premier ordre : elle permet, elle contraint de conserver comme authentiques nombre de vers qu'une critique arbitraire voudrait supprimer... » Quelques lignes plus haut : « ... il a fourni, de cette théorie, des exemples si caractéristiques (voir, par exemple, les schémas du *Livre d'Isaïe*, pp. 232-239) qu'on ne peut vraiment guère douter de la valeur objective de ce système strophique » (*Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 1921, p. 69). Le P. C. Lattey, dans *The Tablet* (17 juil. 1920), M. Edward J. Kissane dans *The Irish Theological Quarterly* et le P. Sydney-Smith dans *The Month*, à la même date, M. l'abbé H. Pérennès, professeur d'Ecriture sainte, s'expriment dans le même sens ; de même, le professeur Albert Valensin (*Revue Apologétique*, 1er mars 1922, p. 687-693).

Quelques-uns, admettant en principe cette forme de poésie, croient devoir faire des réserves, un peu vagues, il est vrai, et générales ; ils insinuent qu'il pourrait y avoir exagération à rechercher partout des strophes. D'autres enfin restent hésitants et méfiants ; et l'on peut expliquer cette attitude par l'atmosphère de scepticisme que produit le désaccord persistant des innombrables essais de *métrique hébraïque*. Peut-être n'avons-nous pas les données suffisantes pour formuler ce code de métrique ; cela n'empêche pas de comprendre et de goûter, dans ses éléments essentiels, la poésie des Livres saints. Le parallélisme des membres du vers, assez facile à reconnaître, et le développement du sens, avec la symétrie du nombre des vers et les répétitions de mots symétriques ou parallèles, permettent de distinguer des strophes. Bien avant l'apparition de la plupart de ces théories de métrique, un des plus célèbres hébraïsants et exégètes du xixe siècle, Henri Ewald se prononçait catégoriquement pour une strophique dont le schéma fondamental est « saz, gegensaz, schluss, wie strophe, antistrophe, epodos » (*Die Dichter des Alten Bundes*, 2e éd., 1866, p. 137 ; la 1re édition, avec un titre différent, est de 1839). Un passage oublié de son introduction aux Prophètes mérite d'être souligné : « *Une sorte de* strophe *prédomine ; aussi bien, la structure strophique s'étend à tout l'ensemble de la poésie hébraïque. Un examen attentif, une étude sérieuse de tout ce qui reste des compositions prophétiques mène à cette conclusion* ; *et c'est un fait de la plus grande importance, aussi bien pour concevoir une idée juste du sujet en général, que pour élucider des points de détail. D'autre part, si l'on veut considérer la chose a priori, il n'y a pas la moindre difficulté à supposer l'emploi de ces strophes dans la littérature prophétique.* » Il l'explique, et il conclut un peu plus loin : « Voilà quelques-uns des principaux traits caractéristiques de la structure des strophes chez les Prophètes. [Je souligne]. *Mieux nous connaîtrons les écrits prophétiques, mieux aussi nous saisirons jusqu'à quel point cet agencement rythmique, qui leur convient si excellemment, y règne d'un bout à l'autre.* » (*Die Propheten des Alten Bundes erklärt*, 1840-1841, 2e éd., 1867-68 ; je le cite d'après la traduction anglaise de J. Fr. Smith, 1875, t. I, p. 72-73, 76).

Quand on reconstitue les poèmes prophétiques, en distinguant strophes et antistrophes, qui se répondent par le nombre et le groupement des vers, on reconnaît parfois, ici et là, quelques mots qui rompent la symétrie, une glose ; mais on voit, plus souvent encore, que des vers entiers, des groupes de vers, des morceaux considérables, pris trop légèrement pour des interpolations par les critiques radicaux, entrent bel et bien dans le cadre rythmique, et que les enlever, c'est mutiler le poème : tels *Is.*, xliv, 9-20 et xlvi, 6-8, retranchés par Duhm, Cheyne et Marti, et quantité d'autres passages. Voyez dans le livre de *Jérémie*, comme exemples les plus notables, le beau poème messianique xxx-xxxi et iii, 14-18. La distinction des neuf poèmes de la seconde partie du livre d'*Isaïe* est d'une importance capitale pour la question du *Serviteur de Iahvé*. Les exégètes qui identifient avec Israël le Serviteur souffrant font valoir avec beaucoup de force l'argument tiré du contexte. Cet argument est ruiné par la simple transposition de xlii, 1-9 après xlix, 7, d'où il suit que deux serviteurs bien distincts, d'une part le peuple d'Israël et, d'autre part, le Serviteur innocent, le Messie sauveur, se présentent dans des contextes différents. (Voir dans la *Revue Biblique*, 1908, les preuves de cette transposition, p. 170-172, et le plan des poèmes, p. 173-178 ; cf. *Revue prat. d'Apologétique*, 15 avril 1920, p. 107.)

IX. **Les Prophéties messianiques.** — Voir ce *Dictionnaire* t. II, col. 1614-1651.

X. — Les Prophètes et le Socialisme

Les Prophètes d'Israël sont les défenseurs du droit et de la justice, les protecteurs des faibles contre les exactions des puissants et des riches insatiables. On connaît assez l'histoire de la vigne de Naboth et les terribles menaces proférées à ce propos par Elie contre le roi Achab (I (III) *Reg.*, xxi). Quant aux prophètes des siècles suivants, c'est presque à chaque page de leurs écrits que l'on rencontre la condamnation de diverses sortes d'injustice. Amos adresse de vigoureuses remontrances à ceux qu'il appelle « tyrans du juste, preneurs de rançons, oppresseurs du pauvre » (V, 12),

> Qui ont vendu le juste à prix d'argent,
> Le pauvre pour une paire de sandales. (II, 6).

Isaie dénonce la perversion de Jérusalem (I, 23). Il menace les grands qui s'enrichissent aux dépens des pauvres, et qui étendent indéfiniment leurs domaines, ceux qu'on appellerait aujourd'hui « capitalistes accapareurs » (V, 8). Hardiment il attaque la pire injustice, celle qui revêt les formes légales (X, 1, 2.).

On lit des accusations du même genre dans les prophéties de Michée, contemporain d'Isaïe (III, 1-12), et un siècle plus tard, dans les écrits de Jérémie (V, 26, 27). Tel, le terrible réquisitoire contre le roi Joakim (XXII, 13).

En face de ces textes lus hâtivement et mal compris, plusieurs auteurs, à la suite du juif Karl Marx, ont vu, dans les prophètes de l'Ancien Testament, des précurseurs du socialisme. « Les Juifs, écrit M. Gustave Le Bon, ont également connu les revendications des socialistes. Les imprécations de leurs prophètes, véritables anarchistes de l'époque, sont surtout des imprécations contre la richesse » (*Psychologie du socialisme*, Paris, 1898, p. 12). Dans un livre récent, qui a eu du succès, (*Le Problème Juif*, Paris, 1921, 6e édition), M. Georges Batault signale souvent le « fanatisme » des prophètes hébreux, leur « esprit de révolte », leur attitude « révolutionnaire », leur messianisme socialiste. Déjà, au yeux de Renan, Jérémie était un « fanatique », un « agitateur », « radical démolisseur », auteur de « proclamations furibondes » et de « pièces incendiaires » (*Hist. du Peuple d'Israël* t. III, *passim*).

Si, pour être socialiste et anarchiste, il suffit de protester contre des abus, de combattre les exactions, les usurpations des grands et des riches, nous trouvons un précurseur du socialisme, bien avant les prophètes d'Israël, dans Ouroukagina, roi de Lagaš, 3.000 ans avant Jésus-Christ : ce roi réduisit diverses redevances et tarifs, il supprima les privilèges exorbitants qu'une classe puissante s'était arrogés. Socialistes aussi les Pères de l'Eglise, principalement S. Jean Chrysostome; et les prédicateurs chrétiens de tous les temps, qui s'élèvent avec force contre l'excès des richesses.

Un peu de réflexion fait voir facilement que le socialisme, au sens actuel de ce mot, ne consiste pas seulement à dénoncer les abus réels de la société, comme l'exploitation de la classe pauvre par la classe riche, la rémunération insuffisante du travail, etc., mais à chercher le remède de ces maux dans une reconstitution de la société sur de nouvelles bases économiques. Essentiellement révolutionnaire, le socialisme veut renverser l'ordre social existant, pour mettre à la place un ordre nouveau fondé sur une conception différente de la propriété. Or — c'est une chose très remarquable chez les prophètes de l'Ancien Testament — malgré leur profonde indignation en face des injustices où ils voyaient à la fois une odieuse exploitation des pauvres et un outrage à la loi de Dieu, malgré l'autorité divine dont ils étaient revêtus, jamais ils n'ont prononcé un mot pour exciter les opprimés à tirer vengeance des oppresseurs, jamais une parole pour entraîner le peuple à la révolte contre l'ordre établi. L'idéal des socialistes, le nivellement des classes, l'anarchie est, aux yeux d'Isaïe, un châtiment qui frappe Jérusalem, pour lui faire expier les exactions commises par ses chefs (III, 1-15). En condamnant l'injustice et la rapacité des accapareurs, les prophètes israélites n'ont jamais eu l'idée que le remède à ce mal consistait à supprimer la propriété privée. Ils décrivent le règne de la justice aux temps messianiques sans songer le moins du monde à une répartition égale de tous les biens entre tous les citoyens (*Mich.*, IV, 4; *Is.*, LXV, 21-23 ; et pour l'époque qui suivra la délivrance de l'exil, *Jer*, XXXII, 40-44).

Bien loin d'attiser l'envie et les convoitises du peuple, la prédication prophétique exhorte à la pratique de la justice, à l'observation du décalogue (*Am.*, V, 24; *Is.*, I, 15-17; *Jer.*, VI, 6-8; VII, 8 *sqq.* ; XXII, 3 ; *Ez.*, XXXIII, 12-20); elle tend à procurer l'amélioration de la société par l'amélioration morale des individus. Le socialisme suit une marche inverse : pour améliorer le sort des individus, il met toute sa confiance dans l'action bienfaisante de l'Etat; et d'ordinaire, au lieu de prendre la religion comme auxiliaire, il la traite en ennemie. (Voir Franz Walter, *Das Prophetenthum des Alten Bundes in seinem socialen Berufe*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1899. p. 385-422, 577-604).

Le grief principal de M. Batault contre les prophètes, c'est leur « monothéisme exclusif », d'où leur intolérance. « Il résulte de tout cela que l'exclusivisme est à la base de toute action du prophète, que tout en provient et que tout s'y rapporte : l'esprit de révolte, la démagogie, l'appel à la justice sont des armes qu'il manie...» (p. 111). — Jusqu'ici on regardait le monothéisme comme *exclusif*, essentiellement et par définition, puisqu'il est la croyance en un Dieu unique et que *l'unité exclut la pluralité*. Le raisonnement du prophète Elie paraissait concluant : « Jusques à quand clocherez-vous des deux côtés ? Si Iahvé est Dieu, suivez-le; si c'est Baal, suivez-le! » (III *Reg.*, XVIII, 21). Cette logique n'est pas du goût de M. Batault, apôtre de la tolérance. « L'intolérance, procédant directement de l'exclusivisme religieux des Israélites, est une invention juive, et purement juive, dont a hérité le christianisme qui l'a transmise au monde moderne. Pour leur part, les Grecs et les Romains ont tout ignoré de ce sentiment... » (p. 85). Cette assertion, appuyée sur un passage du roman-pamphlet *Orpheus*, néglige des faits historiques importants. Dans le *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, article *Asebeia*, M. E. Caillemer énumère bon nombre d'actes qui pouvaient être compris sous le nom général d'*asebeia* : « Beaucoup de philosophes et de citoyens libres penseurs furent, à raison de faits de ce genre, traduits devant les tribunaux et poursuivis comme coupables d'impiété » (I, p. 465) « En 415, un décret mettait à prix la tête de Diagoras, pour cause d'athéisme ; en 411, Protagoras était banni d'Athènes et ses livres brûlés sur l'agora; en 399, Socrate était condamné à boire la ciguë » (J. Huby, dans *Christus : La Religion des Grecs*, V; 1916, p. 471-472).

Enfin, l'irréligion, dont M. Batault se fait un titre à l'impartialité, le met dans une situation fausse et l'empêche de rien comprendre à l'œuvre des pro-

phètes d'Israël. S'il n'admet pas tout d'abord que le vrai Dieu puisse intervenir dans le monde en révélant ses volontés, il supprime la *raison d'être* du prophète ; et, dès lors, il n'a pas de peine à trouver intolérante et extravagante l'action d'un homme qui s'arroge le droit de parler et d'intimer des ordres en qualité d'interprète de Dieu.

Albert Condamin, S. J.

PROPRIÉTÉ ECCLÉSIASTIQUE.

I. *Origine et fondement de la propriété ecclésiastique.*

II. *Le droit de propriété de l'Eglise, spécialement en France.* A. *Ancien régime jusqu'à la Révolution de 1789.* — B. *De 1789 à la loi de séparation (1905).* — C. *Sous le régime de la séparation.*

I. Origine et fondement de la propriété ecclésiastique. — Il est d'évidence que toute société, pour subsister, doit avoir quelques biens en commun. Le droit pour les associations en général de posséder dérive de leur droit d'exister, qui est incontestable. Les collectivités peuvent, tout aussi bien que les individus, être sujets du droit de propriété (Cepeda, *Eléments de droit naturel*, traduct. française, p. 245). L'association formée par la communauté de croyance et de culte est tout spécialement placée dans la nécessité d'avoir des biens. Une religion sans culte s'affaiblirait bientôt et serait sans empire sur des êtres qui ne sont pas de purs esprits. Il faut des ressources pour subvenir aux frais qu'entraîne un culte public (Portalis, *Discours et travaux sur le Concordat*, p. 4. — Affre, *Traité de la propriété des biens ecclésiastiques*, chap. I. — Cardinal Gousset, *Du droit de l'Eglise touchant la possession des biens destinés au culte*). Historiquement il est démontré que les ministres des temples ont été, en tous lieux et à toutes les époques, entretenus par des contributions et des terres, que la libéralité des princes ou la piété des peuples leur avait attribuées. Cette coutume est aussi ancienne que le genre humain (Thomassin, *Discipline de l'Eglise*, III, liv. I, ch. I). Depuis l'antiquité la plus reculée, les prêtres ont exercé le droit de propriété, en vue de leur entretien et des frais du culte (Onclair, *De la Révolution et de la restauration des vrais principes sociaux*, t. IV, p. 129).

Le fondement de cet usage dérive de la notion du domaine souverain appartenant à la divinité sur l'homme et sur tout ordre créé; il se constate dès l'origine du monde. Les premiers hommes offraient à Dieu des fruits et le produit de leur travail (*Gen.*, IV, 34). On trouve dans les livres de l'Ancien Testament l'énumération des richesses de la tribu lévitique chez les Juifs (*Num.*, XXXV, 2, 5; *Jos.*, XXI). La loi mosaïque attribuait aux prêtres la perception des dîmes (*Levit.*, XXVIII, 30. — Fleury, *Mœurs des Israélites*, VIII. — Pastoret, *Histoire de la législation*, t. III, ch. I et XVI). L'antiquité païenne fournit de nombreux exemples de libéralités en faveur des temples et de leurs ministres. En Egypte, les prêtres jouissaient de grands privilèges et de revenus importants (Hérodote, II, XXXVII. — Pastoret, *op. cit.*, t I, ch. XX. — Horoy, *Des rapports du sacerdoce avec l'autorité civile à travers les âges*, t. I, p. 34 et les notes).

César rapporte quelle était la condition privilégiée des druides chez les Gaulois (*De Bello Gallico*, VI, XIV). Dès la plus haute antiquité, la propriété sacerdotale avait place dans les institutions helléniques. Les temples jouissaient du produit des terres consacrées aux divinités (Xénophon, *Hellenic.*, I. — Platon, *Des Lois*, VI. — Horoy, *op. cit.*, t. I, p. 157). L'ancien droit romain mentionne l'existence de biens sacrés. Un passage de Cicéron nous apprend que la loi des XII tables punissait comme parricide le ravisseur de ces biens (*De Legibus*, II, § 11). Gaius indique une classe de choses qu'il appelle *divini juris* (*Comm.*, II, § 2). Dans la législation romaine on remarque, à toutes les époques, des dispositions assurant le respect des *res sacrae* (Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, liv. III, ch. VIII). — On trouvera l'indication des nombreux textes relatifs à cette matière dans La Rivierre, *Des choses divini juris*. V. aussi Daremberg, *Diction. des antiquités*, v° *Bona templorum* et les sources indiquées. — Willems, *Droit public romain*, p. 310). Avec le christianisme, pénétra chez les Romains l'idée de charité et s'introduisit l'usage des fondations pieuses au profit des églises (Troplong, *Influence du Christianisme sur le droit civil des Romains*, p. 123). Le droit des Empereurs chrétiens contient de nombreuses dispositions relatives à la propriété ecclésiastique. L'Eglise chrétienne naissante ne pouvait échapper à cette nécessité de posséder des biens, le droit de propriété est lié à la liberté, il se confond avec le droit d'exister et de se conserver (v. dans la *Revue trimestrielle*, janvier 1882, une intéressante dissertation de Dom Chamard sur la *propriété ecclésiastique*). Ozanam, dans une étude sur les *Biens de l'Eglise* (*Mélanges*, t. II, p. 331), invoque l'autorité des prophéties d'Isaïe, dont il cite plusieurs passages. Sans doute le divin Fondateur de l'Eglise a voulu naître et mourir pauvre ; il a enseigné à ses disciples la loi du détachement personnel (*Matt.*, X, 9); mais il n'a jamais répudié, pour la société qu'il fondait, le droit de propriété (D. Chamard, *op. cit.*, III). Lui-même recevait des offrandes et en disposait. S. Augustin voyait là l'origine du patrimoine de l'Eglise — cité par Ozanam (*ubi, supra* p. 545).

L'Evangile nous apprend que le collège apostolique possédait un fonds commun (*Luc.*, VIII, 3. — *Joan.*, XII, 29). Les disciples suivirent les exemples et les préceptes du Sauveur. Ils se contentaient du strict nécessaire pour eux-mêmes ; mais recevaient des fidèles ce que ceux-ci versaient avec une pieuse libéralité pour le trésor de l'Eglise (*Act.*, II, 45; IV, 35; V, I. 2). Les Apôtres revendiquaient ce droit de recueillir des biens temporels en retour des biens spirituels qu'ils avaient distribués (S. Paul, I *Cor.*, IX, 4. 11). Ces coutumes se développèrent dans l'Eglise et aboutirent à une organisation des ressources établie sur une plus large base. La fonction d'administrer les aumônes prit place dans les hiérarchie ecclésiastique dès ses débuts (D. Chamard, *loc. cit.*). L'histoire a enregistré les progrès de la formation du patrimoine de l'Eglise, au milieu des vicissitudes par lesquelles il plaît à la Providence de la faire passer (Gosselin, *Pouvoir des Papes au moyen âge*, surtout le chapitre sur les biens du clergé pendant les premiers siècles. — Introduction, § 3). De bonne heure, les chefs de l'Eglise cherchèrent à s'assurer des biens stables pour conserver à leur destination les temples et les lieux de sépulture. Il est prouvé qu'elle possédait des immeubles pendant les trois premiers siècles (Affre, *op. cit.*, ch. I, § 1. — Allard, *Histoire des persécutions*, t. II, p. 9). Le christianisme se propagea assez rapidement à Rome (Champagny, *Les Césars*, t. II, p. 140 et suiv.). La légalité romaine et les édits des empereurs persécuteurs ne permettaient pas aux chrétiens de s'associer et deposséder collectivement. Les travaux de Rossi ont mis en lumière le mode légal employé par les communautés chrétiennes pour se réunir et posséder. Profitant de la faveur que la loi commune faisait aux tombeaux (Gaius, *Institut.*, II, § 8, D. *De*

religiosis, XI, 8), et de la liberté laissée aux associations funéraires, les Eglises primitives prirent extérieurement la forme de collèges funéraires (Rossi, *Roma Soterranea Cristiana*, et le résumé intéressant donné par Northcote ; v. aussi Allard, *op. cit.*, t. II, ch. I et appendices A et B). Après Constantin la législation impériale sanctionne le droit de propriété de l'Eglise. On ne saurait ici suivre son développement chez tous les peuples où s'est établi le christianisme, ni exposer l'état actuel de l'organisation des biens ecclésiastiques, telle qu'elle résulte des différentes législations en vigueur. — La présente étude doit se borner à résumer le sujet, en ce qui concerne la France et, pour les autres pays, renvoyer à quelques ouvrages généraux : Horoy, *Rapports du sacerdoce avec l'autorité civile à travers les âges*. — Vering, *Droit canon*, trad. française p. Belet ; on y trouve un exposé sommaire de la situation de l'Eglise dans les divers pays, notamment en ce qui concerne l'exercice de son droit de posséder. — Le *Régime des cultes en France et à l'étranger*. Recueil de travaux publiés par la Société de législation comparée : 1 vol. paru (1910). Enfin les divers accords récemment passés entre le St.-Siège et certains pays ont été publiés dans les *Nouvelles Religieuses* et la *Documentation catholique*.

II. Le droit de propriété de l'Eglise, spécialement en France

A. Ancien régime jusqu'à la Révolution de 1789. — L'organisation hiérarchique de l'Eglise commença en Gaule avec la prédication de la religion catholique (D. Chamard, *Les Eglises du monde romain*, ch. III). C'est aux origines de notre histoire que remonte le patrimoine ecclésiastique sur notre sol. La charité des fidèles, les libéralités des rois et des princes ont, à travers les siècles, constitué les biens du clergé et des monastères. En ce qui concerne ces derniers, les peuples se sont montrés particulièrement généreux. Ils reconnaissaient les services rendus par les ordres religieux. Montalembert a rappelé, en une page inoubliable, les origines de la propriété monastique (*Moines d'Occident*, t. I, Introduction, p. CXXIII). — Les possessions immobilières et mobilières du clergé, soit séculier soit régulier, s'accrurent d'abord sans limite légale.

Mais les divers régimes politiques, les troubles intérieurs, les invasions des barbares, l'établissement de la féodalité, ne laissèrent pas cette possession paisible. Il faudrait refaire l'histoire de France, pour esquisser un tableau des états successifs de la propriété ecclésiastique, états sur lesquels tous les événements ont eu leur répercussion. Les calamités nationales, les guerres, les besoins du trésor public engagèrent les chefs des peuples à convoiter les richesses des Eglises. Déjà à l'époque carolingienne des spoliations avaient été consommées, qui se terminèrent par des transactions, une part des biens ecclésiastiques étant attribuée à l'entretien des milices (Lesne, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, t. II).

Les Evêques avaient donné en usufruit certaines terres à des clercs de leur choix. L'usage, pour ces derniers, lorsqu'ils étaient dispersés dans les campagnes, se répandit de recueillir les subsistances nécessaires là où ils exerçaient le ministère. Ce fut l'origine du *bénéfice*. Ces biens, nécessairement affectés à l'entretien des temples et aux besoins de la religion, devaient conserver leur destination ; ils étaient, en principe, inaliénables. Ceux qui les administraient et en jouissaient ne pouvaient les vendre ; cette indisponibilité des biens entre leurs mains les avait fait nommer gens de *mainmorte*. — Le régime des bénéfices a tenu une grande place dans l'organisation de la propriété ecclésiastique depuis le moyen âge et pendant toute la durée de l'ancien régime. Il a varié et engendré parfois des abus (Dom Gréa, *Des biens ecclésiastiques et de la pauvreté cléricale*, 1915. Extrait de la *Revue pratique d'apologétique*).

La royauté, dégagée du système féodal, voyait avec quelque envie les trésors dont le clergé était le gardien, et s'irritait aussi de l'obéissance qu'il rendait à un pontife étranger. De là l'esprit fiscal et ambitieux qui inspira un trop grand nombre des mesures prises contre la multiplication des gens et des biens de mainmorte sous l'ancienne monarchie.

Les souverains obtinrent du pouvoir pontifical le dixième des revenus, la liberté pour l'Eglise gallicane de faire des dons gratuits au trésor public (Fleury, *Instit. du droit ecclésiastique*). Les rois exerçaient le droit de Régale (voir ce mot), c'est-à-dire de pourvoir eux-mêmes aux bénéfices pendant la vacance du siège et de percevoir une partie des revenus. Le concordat de Léon X supprima l'usage des élections capitulaires et attribua au roi la nomination des évêques, sous la réserve de l'acceptation du Souverain Pontife (Mgr Baudrillart, *Quatre cents ans de Concordat*, et Dudon, ici même, art. Concordats). De l'antique usage qui attribuait à l'évêque la disposition de tous les biens d'Eglise, il subsiste toujours quelque chose. L'autorité épiscopale s'exerçait sur la gestion de la propriété ecclésiastique. Si une part seulement des revenus était attribuée à l'évêque, *mense épiscopale*, il existait une *mense capitulaire* distincte ; si l'administration du temporel des paroisses appartenait partiellement aux *fabriques*, l'évêque avait la haute main (Thomassin, *De la discipline de l'Eglise*, t. III ; — Affre, *Traité de l'administration des paroisses*. Introduction). A côté de cela, le pouvoir civil se permit plus d'une entreprise sur le domaine ecclésiastique, et notre ancienne législation contient une série de mesures singulièrement restrictives des droits de l'Eglise : limitation de l'étendue des acquisitions, exercice abusif du droit de régale, abus aussi du droit de *commande*, c'est-à-dire administration d'une abbaye confiée par le roi à un personnage qui touchait les revenus sans résider, souvent même sans être engagé dans les ordres (Denisart, *Collection de décisions nouvelles* v^is *Communautés. Fabriques, Gens de mainmorte*. — De Héricourt, *Lois ecclésiastiques*. — André, *Cours de Droit canon*, II, 270). Quoi qu'il en soit des abus constatés à la fin de l'ancien régime, des critiques auxquelles pouvait donner lieu la situation d'une portion de clergé des campagnes (de la Gorce, *Histoire religieuse de la Révolution française*, t. I), de la perturbation et des conflits résultant des prétentions du pouvoir séculier, l'état des choses, au moment de la Révolution, justifie l'opinion exprimée par Taine : « Les biens de l'Eglise étaient à elle sans dommage pour personne » (Taine, *Régime moderne*, t. I, p. 229).

B. De 1789 à la loi de Séparation. — Détruire au lieu de réformer, ce fut l'erreur fréquemment commise par les législateurs de la Constituante et par les gouvernements de l'époque révolutionnaire. En matière religieuse particulièrement, l'Assemblée mit fin à un ordre de choses bien des fois séculaire, à la suite d'une discussion demeurée célèbre. Des opinions furent soutenues qui avaient leur inspiration dans les écrits des philosophes du XVIIIe siècle, renouvelant les idées des légistes qui avaient soutenu que toute propriété appartenait à César (Affre, *De la propriété des biens ecclésiastiques*, ch. I, § II). C'est dans l'*Encyclopédie* (article *Fondations*) que

Mirabeau et Thouret puisèrent les éléments de leur argumentation pour tenter d'établir que les biens du clergé appartenaient à l'Etat, à la Nation. La thèse contraire fut éloquemment soutenue, et la puissance oratoire de Mirabeau trouva d'éloquents contradicteurs, notamment l'abbé Maury. Le décret de l'Assemblée Constituante et ceux qui ont suivi méritent de fixer l'attention, ils ont créé un ordre nouveau, ils ont une importance capitale. On en trouvera un saisissant tableau tracé par M. Lucien Brun dans une conférence à l'université catholique de Lyon, publiée par la *Revue catholique des Institutions et du Droit* (tome XXVIII, p. 429) sous le titre: *La propriété ecclésiastique et les lois révolutionnaires.* Le principe voté le 2 novembre 1789 se formulait ainsi : les biens ecclésiastiques étaient « mis à la disposition de la nation » et l'Assemblée ajoutait : « à la charge de pourvoir d'une manière convenable aux frais du culte, à l'entretien de ses ministres, et au soulagement des pauvres »; voilà la base du droit nouveau en matière de propriété ecclésiastique, droit qui a été en vigueur pendant tout le XIXe siècle. Les biens du clergé passaient à la Nation, celle-ci, en retour, s'engageait à pourvoir aux besoins du clergé (Chenon, *Histoire des rapports de l'Eglise et de l'Etat, du Ier au XXe siècle*, p. 175). Cette indemnité, qui a formé le budget des cultes, avait le caractère d'une dette, que Mirabeau a appelée « une dette sacrée » (séance du 3 octobre 1789, *Réimpression du Moniteur*, t. I, p. 112). La loi constitutionnelle a reconnu cette dette : « Le traitement des ministres du culte, pensionnés élus ou nommés en vertu des décrets de l'Assemblée constituante, *fait partie de la dette nationale* » (*Constitution de* 1791, titre V, art. 2). La Constitution républicaine du 4 novembre 1848 n'était pas moins formelle ; on y pouvait lire (art. 7) : « Les ministres des cultes reconnus *ont le droit* de recevoir un traitement. »

Ce régime nouveau, créé pour l'Eglise en France, le Pontife suprême, dans un esprit de grande condescendance, l'avait accepté. Par le Concordat conclu au début du XIXe siècle, le Saint-Siège ratifia les faits accomplis. Cette convention intervenue entre le Pape Pie VII et le Gouvernement français est du 27 fructidor an IX, elle a été promulguée en France par la loi du 18 germinal an X. « Sa Sainteté, dit l'article 17, pour le bien de la paix et l'heureux rétablissement de la Religion catholique, déclare que ni Elle ni ses successeurs ne troubleront les acquéreurs des biens ecclésiastiques aliénés et que, en conséquence, la propriété de ces mêmes biens demeurera incommutable entre leurs mains ou celles de leurs ayants cause. »

D'autre part, l'article 14 stipulait : « Le Gouvernement assurera un traitement convenable aux évêques et aux curés dont les diocèses seront compris dans la circonscription nouvelle. » C'était le renouvellement et la confirmation de l'engagement pris par la Constituante, engagement quelque peu oublié pendant la tourmente révolutionnaire, mais non cependant formellement méconnu (v. décret du 3 ventôse an III art. 11, sur les pensions). En ce qui concerne les immeubles nécessaires au culte, un article du Concordat (art. 12) avait pris aussi un engagement : « Toutes les églises métropolitaines, cathédrales, paroissiales et autres non aliénées, nécessaires au culte, seront remises à la disposition des évêques. » C'est principalement dans les dispositions des décrets du 30 novembre 1809 et du 6 novembre 1815 qu'il faut chercher la mise en œuvre des principes posés par le Concordat. L'Eglise avait cessé d'être propriétaire. La loi reconnaissait, comme personnes morales capables d'acquérir et de posséder, seulement des institutions particulières et isolées tenant de l'Etat leur personnalité. Ces établissements, quant à l'administration et à la disposition de leurs biens, étaient considérés comme des mineurs et l'Etat exerçait sur eux un véritable droit de tutelle. Suivant les distinctions du Droit administratif, les cathédrales et autres édifices diocésains avaient été placés dans le domaine national soit public soit privé. Suivant ces mêmes distinctions, les églises sont dans le domaine public communal, les presbytères dans le domaine privé de la commune. Mais ce droit de propriété était un droit *sui generis*. L'Etat et la commune avaient l'obligation de respecter la destination des édifices. Sur ceux destinés à l'habitation, les ministres du culte jouissaient d'un droit d'usufruit particulier (Rapport de M. Touzaud au Congrès de Lyon, *Revue catholique des Institutions et du Droit*, t. XVII, p. 409. — Ducroq, *Des églises et autres édifices du culte catholique.* — Aucoc, *Sur la propriété des églises paroissiales et des presbytères*, dans la *Revue critique de législation et de jurisprudence*, année 1878). Cette législation et cette réglementation minutieuse limitait parcimonieusement les droits de l'Eglise. On pouvait reconnaître dans le régime nouveau que la Révolution avait prétendu instaurer plus d'un point de ressemblance avec le régime ancien, et, comme a pu dire Emile Olivier, « tout l'appareil juridique du Gallicanisme » (*Le Concordat et la séparation de l'Eglise et de l'Etat*, p. 16). Appliqué dans un esprit conciliant, le régime concordataire a pu assurer pendant de longues années la paix religieuse, et l'Eglise a pu développer ces institutions. L'examen des différents budgets révèle par quelles alternatives l'Eglise passe, suivant les dispositions du gouvernement. Le tableau statistique des dépenses du culte a été dressé par Ch. Jourdain, dans son ouvrage : *Le Budget des cultes en France*, 1859. Le système des réductions vexatoires opérées sous le gouvernement de juillet a été repris et aggravé dans le cours des dernières années du XIXe siècle et des premières du XXe siècle. Ce serait un attristant chapitre à ajouter à l'ouvrage d'histoire financière qui vient d'être cité.

Cette période fiscale du siècle dernier et les débuts de celui où nous sommes ont marqué une hostilité croissante des pouvoirs publics contre le catholicisme; systématiquement, la législation a été appliquée dans un esprit malveillant : désaffectation d'édifices nécessaires, suppressions arbitraires de traitement (v. Besson, *Revue catholique des Institutions et du Droit*, t. XX, p. 485 et XXI, p. 123), persécution fiscale, restrictions du droit du prêtre en ce qui touche à l'usage des cloches et des clés de l'église (Loi du 5 avril 1884, art. 104 et 101); vente arbitraire des biens de la mense épiscopale, en cas de vacance du siège (Observations de Mgr Freppel; *Univers* du 7 septembre 1885). Enfin, en 1901, la loi du 11 juillet sur le contrat d'association, qui soumettait à la liquidation les biens des congrégations dissoutes, a plusieurs fois reçu des tribunaux une interprétation aboutissant à une réelle spoliation. — Dans cette même période, de nombreux projets proposaient la séparation de l'Eglise et de l'Etat et la suppression du budget des cultes.

C. Sous le régime de la séparation. — La menace devait se réaliser en 1905. Il ne saurait être question d'analyser ici la loi du 9 décembre 1905 ni les discussions auxquelles elle a donné lieu, ni de raconter de quelle façon la rupture a été effectuée entre la France et l'Eglise (v. notamment Biré, *La Séparation des Eglises et de l'Etat.* — Lamarzelle et Taudière, *Commentaire de la loi du 9 décembre 1905.* — Celier, *La Loi du 9 décembre 1905 concer-*

nant la séparation des Eglises et de l'Etat — extrait de l'*Annuaire de législation française* publié par la Société de législation comparée). — Ce qui rentre directement dans le sujet de cet article, c'est la situation créée par le régime de la séparation, quant à la propriété ecclésiastique. Et tout d'abord, en déclarant (art. 2) que « la République ne reconnaît, ne *salarie*, ne *subventionne* aucun culte » la loi porte, dès le principe, une atteinte au droit du clergé catholique. La suppression du budget des cultes efface les engagements relatés ci-dessus, aux termes desquels les biens « mis à la disposition de la Nation » devraient être remplacés par « un traitement convenable ». L'Etat se dérobait ainsi à la « charge » qu'il avait assumée, suivant les termes explicites du décret du 2 novembre 1789. La spoliation se trouvait consommée sans compensation, sous réserve cependant de quelques pensions accordées dans des cas déterminés (art. 11). — Quant aux immeubles qui, conformément aux stipulations du Concordat, avaient été « mis à la disposition des évêques » dans les conditions expliquées, leur sort était réglé de la façon suivante. Les établissements publics propriétaires : menses, fabriques, etc., sont supprimés (art. 2, § 2); mais leurs droits, partiellement du moins, pourront être transférés à des associations qui se formeront conformément aux règles tracées par la loi. Certains immeubles (Tit. IV, art. 18 et suiv.) du reste ne devaient pas recevoir cette affectation et feraient retour à l'Etat (art. 5). En fait, ces associations cultuelles, qui étaient la base de l'organisation religieuse prévue par la loi, ne se sont pas constituées parmi les catholiques, parce que l'autorité suprême pour eux a décidé qu'elles ne devaient pas l'être. Telle est la décision donnée par une encyclique pontificale prescrivant l'abstention à l'Eglise de France. Le législateur dut, par suite, retoucher son œuvre. Une loi du 2 janvier 1907 règle maintenant la situation en ce qui touche les immeubles. Ceux affectés au logement des ministres du culte sont déclarés purement et simplement propriété, suivant les cas, des communes, des départements, de l'Etat, qui peuvent les louer à leurs anciens occupants; mais, par une double dérogation au droit commun, la location devra toujours être approuvée par le préfet, même pour les immeubles départementaux et aussi pour les immeubles communaux, quelle que soit la durée de la location, fût-elle inférieure à dix-huit ans.

Pour les édifices consacrés au culte, les églises, voici la solution donnée. « A défaut d'associations cultuelles, dit l'art. 5, les édifices affectés à l'exercice du culte, ainsi que les meubles les garnissant, continueront, sauf désaffectation dans les cas prévus par la loi du 9 décembre 1905, à être laissés à la disposition des fidèles et des ministres du culte pour la pratique de leur religion. »

On voit que, si les catholiques peuvent conserver la jouissance des églises, si le culte peut être continué, la situation légale est singulièrement précaire. Il dépend de la volonté des administrations de louer les presbytères, de réparer les églises; il n'existe plus d'établissements capables d'assurer des fondations. Dépouillée de ses ressources, l'Eglise vit au jour le jour sans sécurité pour le lendemain. A vrai dire, la jurisprudence a donné aux lois une interprétation généralement susceptible de rendre cette situation moins dommageable aux intérêts religieux. Ainsi, c'est au prêtre orthodoxe « se conformant aux règles d'organisation générale du culte » (L. du 9 décembre 1905, art. 4), au prêtre en communion avec l'autorité religieuse supérieure, qu'a été maintenu le droit de disposition des édifices cultuels prévu par la loi de 1907 (V. Bureau, *Quinze années de Séparation*. — Durnerin, *De la Situation juridique des édifices consacrés au culte*. — Eymard-Duvernay, *Le Clergé, les Eglises, et le Culte catholique dans leurs rapports légaux avec l'Etat*).

Le nouveau Code du Droit canon précise le droit de l'Eglise de posséder et d'administrer des biens temporels pour atteindre ses fins propres (Can. 1495) et règle, dans les titres XXVI et XXVIII du livre III, les principes applicables à leur acquisition et à leur administration. On ne peut que mentionner ces règles canoniques, dont l'exposé sortirait du cadre que nous nous sommes tracé. Il faut dire seulement que, si des laïcs participent à l'administration des biens d'Eglise, comme nos conseils paroissiaux en France, ce doit être en union avec les pasteurs, à la nomination de l'ordinaire, sous la présidence de l'ecclésiastique compétent, et sans aucune ingérence dans l'ordre spirituel (Cf. Barguillat, *Praelectiones juris canonici*. — Demburan, *Le Droit canon des laïques*).

En terminant, il y a lieu de faire connaître des projets actuellement étudiés (novembre 1923) et qui ont pour but de remédier à quelques-uns, tout au moins, des inconvénients de la situation résultant pour l'Eglise, en France, de la législation qu'on a résumée plus haut (cf. *Etudes* du 5 novembre 1923, article de M. Y. de La Brière). Les relations diplomatiques, très heureusement rétablies entre le Saint-Siège et le Gouvernement français, devaient conduire à la recherche d'un régime meilleur pour la paix religieuse. On a cru qu'il serait possible de placer l'Eglise en France dans une situation légale par la constitution d'*associations diocésaines* qui ne tomberaient pas sous le coup de l'interdit porté par Pie X, tout en restant dans le cadre de la législation française en vigueur. Le projet de statuts de ces associations, après une assez longue élaboration, a été communiqué au gouvernement français par S. Exc. le nonce à Paris, avec demande d'avis sur leur légalité au regard de la loi française (note lue à la tribune du Sénat par M. Poincaré, séance du 19 juin 1923, cité par M. l'abbé Renaud, *Les Associations diocésaines*, p. 75). Le président du Conseil confia l'examen du texte proposé à trois jurisconsultes, MM. Hébrard de Villeneuve, vice-président du Conseil d'Etat, Berthélemy, doyen de la Faculté de Droit de Paris, Beudant, doyen de la Faculté de Strasbourg. L'opinion unanime de ces Messieurs fut que les dispositions du projet étaient en conformité parfaite avec la législation sur les cultes. — M. Poincaré a fait connaître cette opinion au représentant du St-Siège par une lettre, également communiquée au Sénat à la séance du 19 juin (Renaud, *op. cit.*, p. 77).

La consultation de MM. Hébrard de Villeneuve, Berthélemy et Beudant est du reste intégralement, publiée en annexe à l'ouvrage de M. Renaud (p. 415).

On y trouvera également le texte des statuts (p. 209). Un coup d'œil rapide sur ces statuts permet de faire, du point de vue spécial qui nous occupe, les remarques suivantes. Les associations diocésaines sont placées sous la direction de l'évêque dont l'autorité, au sein du conseil d'administration, est assurée par le mode de recrutement du Conseil. Elles pourront être propriétaires ou locataires des immeubles nécessaires à l'exercice du culte et au logement des ministres, aux divers services ecclésiastiques. Les ressources des associations pourront comprendre les cotisations, les collectes et produits des quêtes, de la location des bancs ou chaises, le revenu des biens meubles et immeubles, les rétributions pour la cérémonie et services religieux. Ces rétribu-

tions sont prévues comme pouvant être faites « même par fondation ». Ces fondations sont entendues comme pouvant résulter de testaments ou d'actes entre vifs.

Sans doute, les associations diocésaines projetées ne peuvent recevoir à titre gratuit d'une façon générale, et elles demeurent soumises à un certain contrôle financier de l'Etat, à une vérification de la régularité de leurs comptes. La mesure est critiquable, parce que ce contrôle, exercé dans un certain esprit, pourrait dégénérer en ingérence. A l'autorité ecclésiastique de juger si ces inconvénients doivent être acceptés à raison des avantages que la constitution des associations procurerait : statut légal, capacité de posséder, stabilité.

Bibliographie. — Affre, *Traité de la propriété des biens ecclésiastiques*, Paris, 1837. — Gousset, *Du droit de l'Eglise touchant la possession des biens destinés au culte*, Paris, 1862. — Jourdain, *Le Budget des Cultes en France*, Paris, 1859. — Lesne, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, Paris, 1910 (tome I) et 1922 (tome II).

Périodiques : *Documentation catholique*. — *Etudes*. — *Nouvelles religieuses*. — *Revue catholique des Institutions et du Droit*. — *Revue pratique d'apologétique*.

A. Celier.

PROVIDENCE. — La Providence (*πρόνοια*, Platon; *providentia*, Cicéron) est cet attribut de Dieu qui préside au gouvernement des choses créées. Saint Thomas dira, I, q. 22, a. 1 : *Ratio ordinis rerum in finem.*

Avant d'être un dogme de la foi chrétienne, la réalité de la Providence était un enseignement de toute philosophie spiritualiste. L'idée d'un Dieu fainéant — ou de dieux fainéants, — se désintéressant du monde, a pu hanter le cerveau de quelques épicuriens ; elle ne fut jamais populaire. Le consentement moralement unanime du genre humain conclut de l'existence d'un Dieu unique — ou simplement d'un Dieu suprême — à celle de la Providence; le fait universel de la Religion n'a pas de fondement plus sûr.

Conséquemment, établir l'existence de Dieu (voir ce mot), c'est pratiquement démontrer la Providence.

Néanmoins, en face de ce raisonnement élémentaire et de cette croyance universelle, des objections surgissent, par le fait de l'existence du mal : comment accorder ce fait avec la Providence d'un Dieu infiniment sage, infiniment puissant, infiniment bon? Le problème ne va pas sans quelque scandale pour la raison humaine. Il se pose d'ailleurs en termes très différents, selon qu'on s'attache à la considération du mal physique ou à celle du mal moral.

L'apologiste ne saurait émettre la folle prétention d'assigner à toutes les dispositions particulières de la Providence — autrement dit à tous les événements de ce monde — une cause distincte. N'étant pas entré au Conseil de Dieu, il ignore la raison précise de presque tout. D'autre part, on ne lui demandera pas de prendre à son compte la thèse de Malebranche, d'après laquelle Dieu ne pouvait créer que le meilleur monde possible. Cette thèse optimiste, qui cherche dans un monde fini une perfection absolue, n'a point de sens, et se contredit en s'énonçant. Quant au Pessimisme (voir ce mot), sa conception du monde et de la vie mène droit à la négation de la Providence ; mais il implique surtout une attitude d'âme et appelle une thérapeutique morale. Cette thérapeutique ne concerne pas directement l'apologiste de la Providence. La seule chose qu'on puisse raisonnablement lui demander, c'est d'écarter le scandale, en montrant que, par des voies dont souvent le détail nous échappe, la Providence divine atteint les fins essentielles de la création, et qu'en somme, selon le mot du fabuliste, « Dieu fait bien ce qu'il fait ».

Trois parties, d'étendue très inégale :

I. *Enseignements de la foi catholique sur la Providence.*
II. *La Providence et le mal physique.*
III. *La Providence et le mal moral.*

I. **Enseignements de la foi catholique.** — Consacrant les données de la raison naturelle, l'Ancien et le Nouveau Testament affirment que la Providence de Dieu gouverne le monde : Ἡ δὲ σή, Πάτερ, διακυβερνᾷ Πρόνοια (*Sap.*, xiv, 3); qu'elle s'étend à tout, (*Sap.*, vi, 8); qu'elle atteint d'une extrémité à l'autre avec force et dispose tout avec suavité (*Sap.*, xiii, 1); que ses jugements sont insondables (*Rom.*, xi, 33); que ses œuvres sont dignes d'admiration, ses voies pleines de justice et de vérité (*Ap.*, xv, 3).

Ces affirmations d'ordre général prennent dans le contexte évangélique et sur les lèvres du Sauveur un sens beaucoup plus précis et d'une douceur pénétrante. En invitant les siens à invoquer Dieu comme un Père, Jésus-Christ leur donne le gage que la Sagesse et la Puissance qui gouvernent le monde se tempèrent de bonté, d'une Bonté non pas distante et attentive aux seuls ensembles, à la façon d'un administrateur lointain, mais descendant aux détails et suivant la destinée de chaque personne humaine, d'un regard plein de tendresse. Comme Premier-né de la grande famille humaine, Jésus-Christ peut parler en frère, et, sans effacer la distance infinie qui sépare de sa filiation éternelle notre filiation adoptive, il nous autorise à appeler son propre Père « notre Père » ; à nous reposer, avec un abandon filial, sur les dispositions de sa Providence.

Matt., vi, 25-34 : « Je vous le dis, ne vous mettez pas en peine pour votre vie, de quoi manger, ni pour votre corps, de quoi le vêtir : la vie n'est-elle pas plus que la nourriture et le corps plus que le vêtement? Regardez les oiseaux du ciel : ils ne sèment ni ne moissonnent, ni n'amassent dans des greniers, et votre Père céleste les nourrit. Ne valez-vous pas plus qu'eux ? Qui de vous, à force de peine, peut ajouter à sa taille une coudée? Et pourquoi vous mettre en peine du vêtement? Considérez les lis des champs, comme ils croissent : ils ne travaillent ni ne filent; cependant, je vous le dis, même Salomon dans toute sa gloire n'a pas été vêtu comme l'un d'eux. Si Dieu revêt ainsi l'herbe des champs, qui est aujourd'hui et demain est jetée au feu, combien plus vous, hommes de peu de foi ? Ne vous mettez donc pas en peine, disant : Que mangerons-nous? ou que boirons-nous ou de quoi nous vêtirons-nous? Tout cela, ce sont les Gentils qui le recherchent ; votre Père céleste sait que vous en avez besoin. Cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice, et tout cela vous sera donné par surcroît. Ne vous mettez donc pas en peine du lendemain : le lendemain se mettra en peine de lui-même. A chaque jour suffit son mal. »

Le Concile du Vatican résume la pensée de tous les siècles chrétiens, *Constt. de fide catholica*, c. 1, *D. B.*, 1784 (1633) : « Dieu, par sa Providence, conserve et gouverne toutes les créatures, atteignant d'une extrémité à l'autre avec force et disposant tout avec suavité. Toutes choses sont à nu et à découvert sous son regard, même les actions à venir du libre arbitre créé. »

Dieu atteint ses fins avec force et dispose tout

avec suavité. Un acte de foi à ces vérités dispose l'âme à l'adoration et à la prière confiante. Les développements donnés ci-dessus à l'article PRIÈRE nous dispensent d'insister.

Il n'en est pas moins vrai que cette « suavité du gouvernement divin » peut, à certaines heures, sembler une ironie amère pour l'homme aux prises avec l'expérience de la vie. Dépourvu du sentiment présent de la divinité, en contact avec la réalité du besoin et de la souffrance, il peut se prendre à douter de Dieu ; le chrétien lui-même peut être tenté de trouver la terre bien sombre, le ciel bien lointain, et de se demander s'il n'est point un orphelin ici-bas. Le problème de l'origine du mal livre à sa raison et à sa foi de terribles assauts.

Parmi les apologistes chrétiens, LACTANCE s'occupa, l'un des premiers, à venger la Providence en montrant son action dans la nature et dans l'histoire. Ce dessein remplit toute son œuvre. *P. L.*, VI et VII. Nous renverrons à nos trois articles de la *Revue pratique d'Apologétique*, t. XXIX, nov. déc. 1919 : *Lactance. Un apologiste laïque de la Providence au* IVe *siècle.* — Beaucoup d'autres ont repris ce thème et l'ont traité avec plus de profondeur, dans des écrits toujours dignes d'être médités. Par exemple, saint GRÉGOIRE DE NAZIANZE dans plusieurs homélies : *Or.*, IV, V, XIV, *P. G.*, XXXV ; *Or.*, XXVIII, XL, *P. G.*, XXXVI ; saint AUGUSTIN dans la *Cité de Dieu* ; BOSSUET, soit dans le Traité de la *Connaissance de Dieu et de soi-même*, soit dans l'*Histoire universelle*, soit encore dans la *Politique tirée de l'Ecriture sainte.* Ce dernier ouvrage remonte à la doctrine des *Proverbes* et en fait l'application à tout le détail de notre vie, l. VII, 7e prop. :

« L'homme prépare son cœur, et Dieu gouverne sa langue... L'homme dispose ses voies, mais Dieu conduit ses pas. » (*Prov.*, XVI, 1, 9.) On a beau compasser dans son esprit tous ses discours et tous ses desseins, l'occasion apporte toujours je ne sais quoi d'imprévu ; en sorte qu'on dit et qu'on fait toujours plus ou moins qu'on ne le pensait. Et cet endroit inconnu à l'homme dans ses propres actions et dans ses propres démarches, c'est l'endroit secret par où Dieu agit, et le ressort qu'il remue...

II. **La Providence et le mal physique**. — C'est ici le premier degré de l'objection. On sait qu'il arrêta longtemps le génie de saint AUGUSTIN, prisonnier de la chimère manichéenne. Rien, en effet, ne s'oppose plus directement au dogme de la Providence que l'hypothèse d'un conflit éternel entre deux principes indépendants. Il n'y avait d'autre issue que le recours à une saine métaphysique, expliquant correctement les relations entre l'être et le non-être, entre le bien et le mal. Si l'être et le bien ne font qu'un, le mal ne saurait être le terme d'une production distincte, mais une pure déficience accidentelle dans l'œuvre du Suprême Ouvrier. Et la déficience accidentelle ne saurait être voulue pour elle-même, mais seulement pour le bien de l'ensemble. Une fois en possession de cette vérité, Augustin l'exposa en maints ouvrages. Par exemple, *Enchiridion*, VI, *P. L.*, XL, 236 : *Deus omnipotens, cum summe bonus sit, nullo modo sineret mali aliquid esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret et de malo. Quid est autem aliud quod malum dicitur, nisi privatio boni ?...* Si le mal n'est rien qu'un défaut de l'être, il présuppose l'être et s'y fonde. Saint THOMAS creusera cette idée. Ia, q. 48, a. 1 : *Quid sit malum, oportet ex ratione boni accipere... Esse et perfectio cuiuscumque naturae rationem habet bonitatis. Unde non potest esse quod malum significet quoddam esse, aut quandam formam seu naturam. Relinquitur ergo quod nomine mali significetur quaedam absentia boni.* — Cf. ibid., a. 2 et 3.; *De Malo quaestiones disputatae.*

D'où il suit qu'un moyen radical de supprimer le mal de la nature, serait de supprimer la nature elle-même. Dieu, qui pourrait prendre ce moyen, ne le prend pas toujours. Si, pour des fins de lui connues, il préfère à la non-existence de la nature son existence amoindrie par le mal, l'homme doit évidemment soumettre sa courte sagesse aux desseins de la divine Providence.

Le don de l'immortalité, accordé par privilège gratuit à l'homme innocent, laissait, en dehors du règne humain, libre cours aux lois générales de la nature. Retombé, par la faute originelle, sous la loi commune de la mort, l'homme conserve, de son premier patrimoine, d'assez beaux restes pour pouvoir encore louer la libéralité de son Créateur.

La maladie et la mort, qui préparent et consomment la destruction de l'individu, dans une espèce vivante, sont des maux au regard des individus. Au regard de l'espèce, elles sont la loi même de sa conservation, par le renouvellement des générations successives. Faut-il reprocher à Dieu cette loi ? Ce serait impertinence et ingratitude. Pour des êtres incorruptibles, tels que les anges, la conservation de l'espèce est assurée par la création d'un seul individu ; pour les êtres périssables que nous sommes, elle est assurée par le renouvellement des générations. Reprocher à Dieu d'avoir fait des êtres périssables, serait substituer, avec peu de sagesse, nos courtes vues aux vues de la Providence. Dès lors, on entrevoit comment la douleur — seul mal physique dont l'existence crée une réelle difficulté — peut trouver place dans l'œuvre d'un Dieu infiniment bon.

Si, dépassant le domaine physique, on considère le retentissement de la douleur dans le domaine moral, la justification de la Providence apparaît plus éclatante.

Laissons hors de notre perspective les maux lointains et les sanctions d'outretombe ; oublions que les anciens même ont cru au Tartare ; que le pécheur, insensible aux appels de la justice, ne réussit pas toujours à étouffer la crainte des jugements de Dieu ; qu'il voit dans son impénitence un gage trop certain de la sentence inexorable qui l'attend au sortir de ce monde, pour le livrer au feu éternel, selon l'Ecriture (*Mat.*, XXV, 41), et à cette seconde mort qui, plus encore que la première, est la solde du péché (*Rom.*, VI, 23). Sans porter si loin nos regards, il est facile de constater que la douleur apporte à la loi morale un renfort non négligeable.

La douleur, qui contrarie l'inclination de la nature sensible, ne laisse pas de coopérer efficacement au maintien ou au rétablissement de l'ordre universel, parce qu'elle apporte un appui au commandement divin et un exercice à la vertu. Cette vérité, acceptée cordialement, dispose l'âme aux sacrifices nécessaires et l'arme contre les suggestions déprimantes du PESSIMISME (voir ce mot).

1. *La douleur apporte un appui au commandement divin.* — Car, en fait, la douleur est souvent un effet du mépris de ce commandement. Le vice traîne après lui des maladies cruelles, la ruine et le déshonneur. La société réprime les actes criminels par diverses peines : privation des biens, de la liberté, parfois même de la vie. La perspective de ces maux, et d'autres semblables, opposera souvent, à l'entraînement du mal moral, un frein salutaire. Qu'un tel frein ne fonctionne pas automatiquement, que beaucoup d'excès demeurent impunis en ce monde, que beaucoup de crimes échappent à la vindicte publique ; cela montre l'imperfection et l'insuffisance des sanctions terrestres, non leur inutilité.

Un cataclysme soudain engloutit une portion de continent et précipite dans la mort des centaines de milliers d'hommes. Avocat d'office de la Providence, peut-être ferez-vous observer la folie de l'homme qui s'obstine à bâtir sa demeure sur les flancs des volcans et en des lieux minés par le feu souterrain. Ces considérations peuvent être justes; mais elles sont courtes et n'atteignent pas le but visé. Il est bien vrai que l'homme s'il veut être sage, écoutera les leçons de l'expérience et se tiendra en garde contre les dangers plus ou moins prochains qui le guettent. Mais aucune leçon ne lui est plus nécessaire que celle de sa dépendance essentielle à l'égard de la Providence divine : et la courte sagesse qui croirait se mettre à l'abri de toute éventualité funeste en évitant les risques les plus immédiats, renferme un profond aveuglement. C'est pourquoi il demeure bon et salutaire pour l'homme de se voir rappelé quelquefois, fût-ce par des secousses terribles, au sentiment de sa condition réelle et de l'hommage qu'il doit à son Créateur.

2. *La douleur apporte un exercice à la vertu.* — Le spectacle de l'homme de bien aux prises avec l'adversité est d'une grandeur morale que la raison païenne elle-même n'a pas toujours méconnue : voyez les stoïciens. Le christianisme surtout a donné à la douleur généreusement acceptée, courageusement subie pour Dieu, une portée toute nouvelle, en y montrant l'expiation du péché, une source de mérite, enfin le principe d'une conformité enviable à la passion du Christ, insigne modèle de patience et type achevé de toute sainteté.

Ces considérations, que nous nous bornons à indiquer, suffisent à justifier la présence du mal physique dans le monde et à marquer son rôle utile dans l'économie de la Providence. D'ailleurs, elles ne suffisent pas à expliquer l'inégale répartition ici-bas des maux, qui souvent épargnent des coupables et accablent des innocents. Pour rendre raison de cette inégale répartition, il est nécessaire de faire appel à un autre principe d'ordre général, à savoir le jeu aveugle des lois physiques — aveugle au regard de nos vues bornées, — d'où résulte une orientation souvent cruelle et apparemment injuste des forces déchaînées dans la nature. Ces forces ne sont pas simplement au service de la justice divine, mais aussi, provisoirement, de beaucoup d'influences auxquelles Dieu laisse libre cours; il leur arrive d'atteindre indistinctement innocents et coupables, un peu comme, sur un champ de bataille, la mitraille fauche indistinctement les héros et les lâches. Les fléaux envoyés par Dieu font, dans l'ensemble, œuvre juste, en châtiant les crimes de l'humanité; il n'en est pas moins vrai que le choléra ou la guerre ne choisissent pas leurs victimes et parfois fauchent brutalement des vies sans tache. Si la Providence intervient pour préserver les uns de préférence aux autres, le détail de son action nous échappe. Ce que nous voyons très bien, c'est que les lois complexes qui régissent la vie et la mort, qui règlent ici-bas le partage de la joie et de la douleur, obéissent pour une part à des causes secondes libres, les unes justes, les autres injustes, et pour une part les débordent. Qu'en faut-il conclure, sinon qu'à l'égard du mal physique, l'action providentielle ne trouve pas sa justification complète en ce monde? Seule l'autre vie, en conformant le partage des biens et des maux aux règles d'une justice rigoureuse, absoudra complètement la Providence. Au fond, les biens et les maux de cette vie pèsent assez peu dans la balance de l'éternelle Justice; d'autant que, selon saint Paul, « les souffrances de ce monde sont hors de proportion avec la gloire à venir, qui doit être révélée en nous... Une légère tribulation d'un moment produit pour nous là-haut un poids incommensurable d'éternelle gloire. » (*Rom.*, VIII, 18; II *Cor.*, IV, 17). Reste le problème mystérieux, et au fond seul redoutable, de la PRÉDESTINATION (voir ce mot).

On lira utilement : JOSEPH DE MAISTRE, *Soirées de Saint-Pétersbourg.* — ANTONIN EYMIEU, *La Providence et la Guerre*, Paris, 1917. Nous citerons une page de ce livre, 31-32 :

Ce monde est un commencement, et non pas le tout. C'est un moyen et non pas le but. Le plan de la Providence n'est pas de mettre le Ciel sur la terre, mais de donner aux hommes sur la terre le moyen de mériter le Ciel.

Voilà le point de vue de Dieu ; et pour comprendre quelque chose à la Providence, il faut voir le monde dans cette perspective. On ne comprend plus rien si on regarde cette grande question par les *petits côtés*, par les détails qui masquent l'ensemble, comme un arbre devant les yeux peut cacher la forêt; et surtout par le *mauvais côté*, le point de vue terrestre ; c'est alors comme une tapisserie qu'on regarde à l'envers. Si nous coupons ce monde de l'autre, il devient inintelligible. L'enfant, dans le sein de sa mère, s'il avait l'usage de sa raison, s'il était déjà une manière de savant sachant tout de son petit monde à lui, mais ne sachant rien de plus, ignorant qu'il doit naître un jour, ce pauvre enfant ne comprendrait rien au hasard qui l'a mis là et aux chocs mystérieux qui le bousculent, à ses poumons qui n'ont point d'air, à ses yeux qui n'ont point de lumière, à ses membres ramassés qui sont sans emploi. Il trouverait sa vie absurde, et il aurait raison. Elle n'a de sens que par le terme où elle doit aboutir. La vie hors du sein maternel, voilà l'unique explication de cette première étape. La vie au ciel, voilà l'unique explication de la vie humaine en ce monde. C'est au ciel que la Providence nous conduit, pour autant que notre liberté ne s'y opposera pas. Ce n'est pas à la fortune, au plaisir, à tous les petits bonheurs de la terre : ces choses-là, qui nous passionnent, peut-être, ne l'intéressent pas ou ne l'intéressent qu'autant qu'elle y voit des moyens pour le but. C'est au ciel qu'elle vise, et les chocs qui semblent nous bousculer avec la douleur ne sont que des moyens plus efficaces de nous mener à terme, d'assurer notre naissance au monde éternel.

Cette économie providentielle reparaît, dans l'Ecriture sainte, sous de multiples aspects.

On connaît la récit évangélique sur Lazare et le mauvais riche, *Luc.*, XVI, 19-25 :

Il y avait un homme riche, qui s'habillait de pourpre et de fin lin et faisait chaque jour grande chère. Et un pauvre nommé Lazare était couché à sa porte, couvert d'ulcères, il désirait se nourrir des miettes qui tombaient de la table du riche; et même des chiens venaient lécher ses ulcères. Or il advint que le pauvre mourut et fut porté par les anges dans le sein d'Abraham. Le riche aussi mourut et fut enseveli. Et de l'enfer, il leva les yeux, étant en proie aux tourments; il vit de loin Abraham et Lazare dans son sein, et s'écria : « Père Abraham, ayez pitié de moi et envoyez Lazare tremper le bout de son doigt dans l'eau pour rafraîchir ma langue, car je suis torturé dans cette flamme. » Et Abraham dit : « Mon fils, souviens-toi que tu as reçu des biens durant ta vie, et Lazare des maux : maintenant il est ici consolé, toi tu es torturé. Là-dessus entre vous et nous s'étend un grand abîme : impossible de passer d'ici chez vous ni de là-bas chez nous. »...

Le contraste des deux destinées met en lumière d'une part la vanité des biens de la terre et le prix de la souffrance, d'autre part l'inégale répartition des biens et des maux en ce monde et en l'autre; il montre que ceux-là sont à plaindre qui ont mis ici-bas leur espérance ; que ceux-là sont vraiment heureux qui, par la patience, acquièrent un droit aux biens éternels.

Qu'on lise *Les plus belles lettres de consolation depuis les origines chrétiennes jusqu'à nos jours*, recueillies par M. l'abbé Cl. PEYROUX, 2e éd., Paris, de Gigord, 1917; à chaque page on entendra la même leçon de Providence, et l'on constatera qu'il n'y a pas d'autre solution au problème de la vie. Qu'on

interroge les saints et les mystiques chrétiens : c'est encore la même leçon qu'on leur entendra répéter par leurs exemples et par leurs confidences intimes.

Avoir compris le prix de la « bonne souffrance », la valeur morale et spirituelle de la douleur acceptée pour l'amour de Dieu ; avoir fait réflexion sur les splendides rémunérations d'outre tombe, qui sont promises à la vertu, enfin sur la réversibilité mystérieuse qui fait profiter spirituellement les coupables eux-mêmes de la douleur imméritée des justes, c'est avoir fait un grand pas dans la voie du christianisme complet, et c'est absoudre la Providence.

Ces enseignements, répandus dans nos Livres saints, sont pour remplir l'âme de paix et de confiance dans la Providence divine qui, par des voies quelquefois mystérieuses, la guide vers la région de la lumière et de la vie. Elle dira, par exemple, avec le Prophète, *Ps.*, xxii, 1-4 (trad. Pérennès) :

Iahvé est mon pasteur,
Je ne manque de rien.
Il me couche dans de verts pâturages,
Aux eaux de repos il me conduit :
Il restaurera mon âme.
Il me guide dans de droits sentiers,
A cause de son nom.
S'il m'arrivait de passer
Dans un val aux ténèbres épaisses,
Je ne craindrais aucun mal,
Car tu es avec moi :
Ton bâton et ta houlette,
Voilà ce qui me réconforte.

Et encore, *Ps.*, xc, 1-8 :

Celui qui est assis sous l'abri du Très-Haut,
Qui loge à l'ombre du Tout-Puissant,
Dit de Iahvé : Il est mon refuge et ma citadelle,
Mon Dieu, en qui je me confie;
Car il délivre du piège de l'oiseleur,
De la peste pernicieuse.
De son aile il te couvre,
Et sous ses plumes tu as un refuge ;
Sa fidélité est un bouclier et une cuirasse.
Tu ne craindras ni la surprise nocturne,
Ni la flèche qui vole durant le jour,
Ni la peste qui marche dans les ténèbres,
Ni le fléau qui dévaste en plein midi.
Mille tombent à ta gauche
Et dix mille à ta droite,
Toi, tu n'es pas atteint :
Seulement, de tes yeux tu pourras regarder
Et voir la rétribution des impies.

Même le psaume d'agonie, emprunté par le Christ en croix, s'achève dans un cri d'abandon et d'espérance. *Ps.*, xxi, 2-4 ; 31 :

Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?
Loin de mon salut (s'éteint) ma voix rugissante.
Mon Dieu, je crie le jour, et tu ne réponds pas,
La nuit, et je ne trouve pas de repos.
Et pourtant au Sanctuaire tu habites,
Objet des louanges d'Israël !
. . . .
Et moi, je vis pour lui,
Et la race issue de moi le servira. [future,
On publiera les merveilles du Seigneur à la génération
On annoncera sa justice au peuple qui naîtra :
C'est Iahvé qui l'a fait !

Le poème par excellence de la Providence, c'est le livre de Job. Dieu montre à la terre et à l'enfer même le juste, ferme dans sa foi, à travers toutes les extrémités des choses humaines.

Job, frappé dans ses biens, dans ses affections, dans son corps, s'écrie, plein d'amertume, iii, 3-4 (trad. Crampon) :

Périsse le jour où je suis né
Et la nuit qui a dit : « Un homme est conçu ! »
Ce jour, qu'il se change en ténèbres,
Que Dieu ne le regarde pas d'en haut,
Que la lumière ne brille pas sur lui !

Exaspéré encore par des conseillers importuns, il demande grâce, mais ne laisse pas de se reposer en Dieu par une espérance indéfectible, xix, 21-22 ; 25-27 :

Ayez pitié, ayez pitié de moi, vous du moins, mes amis,
Car la main de Dieu m'a frappé ! [suit ?
Pourquoi me poursuivez-vous, comme Dieu me pour-
Pourquoi êtes-vous insatiables de ma chair ?
. . . .
Je sais que mon vengeur est vivant
Et qu'il se lèvera le dernier sur la poussière.
Alors de ce squelette revêtu de sa peau,
De ma chair je verrai Dieu.
Moi-même je le verrai ;
Mes yeux le verront, et non un autre ;
Mes reins se consument d'attente au dedans de moi.

En dépit d'amers retours sur le bonheur fugitif des méchants, xxi, 7-22, il s'abstient de murmurer contre Dieu, xxiii, 1-17, et en appelle à son infinie Sagesse, xxviii, 20-28 :

D'où vient donc la Sagesse ?
Où est le lieu de l'Intelligence ?
Elle est cachée aux yeux de tous les vivants,
Elle se dérobe aux oiseaux du ciel.
L'enfer et la mort disent :
« Nous en avons entendu parler. »
C'est Dieu qui connaît le chemin,
C'est lui qui sait où elle réside.
Car il voit jusqu'aux extrémités de la terre,
Il aperçoit tout ce qui est sous le ciel.
Quand il réglait la force des vents,
Qu'il mettait les eaux dans la balance,
Quand il donnait des lois à la pluie,
Qu'il traçait la route aux éclairs et au tonnerre,
Alors il l'a vue et décrite,
Il l'a établie et en a sondé les secrets ;
Puis il a dit à l'homme :
La crainte du Seigneur, voilà la sagesse ;
Fuir le mal, voilà l'intelligence.

Dieu, qui n'a pas voulu le briser, mais faire éclater sa foi et sa constance, intervient par l'affirmation de sa Providence, xxxviii-xxxix. Job en prend occasion de s'humilier davantage, xl, 3-4 ; xlii, 1-6 ; Dieu l'absout et le comble.

Ce poème divinement inspiré manifeste, dans un exemple concret, la leçon donnée constamment par la Providence divine, non seulement aux grands coupables, qui ont à pleurer leur égarement et leur orgueil, mais aux justes même, qui doivent passer au creuset de la tribulation pour apprendre à honorer Dieu d'un cœur plus pur et plus détaché.

Et c'est là le mot, pour nous mystérieux, de beaucoup d'énigmes providentielles, depuis les épreuves les plus communes jusqu'à ces « purifications passives » que raconte la vie des saints et qui sont destinées à parfaire les plus hautes vertus. La vie de l'homme sur terre est un service laborieux (*Iob*, vii, 1 ; vulg., « un service militaire »); tant qu'il dure, l'homme attend d'être relevé de son poste (*Iob*, xiv, 14).

En regard des jugements de Dieu, visibles ou cachés, il convient de remettre ses attentions paternelles sur ceux qui le craignent. A vouloir développer ce chapitre d'histoire providentielle, on serait infini.

Il y a des vies entièrement dévouées au soulagement de toutes les misères physiques et morales, et fidèles à attendre de Dieu le secours qui passe les forces des hommes. L'expérience de l'intervention, même miraculeuse, d'une Providence à qui rien n'échappe, n'y est pas très rare, et les témoins immédiats de ces merveilles ne s'en étonnent pas.

Nous ne pouvons détailler ici ce miracle permanent qu'est l'œuvre des Petites Sœurs des Pauvres, nourrissant au jour le jour, depuis un siècle, des centaines de milliers de vieillards, sur les seuls fonds de la Charité; ou les créations admirables de Dom Bosco; ou celle de Cottolengo, aux portes de Turin [Voir, sous ce titre : *Une ville de la Charité*, trois articles par J. GUILLERMIN, *Etudes*, t. CXXXV (1913)].

Au risque de faire sourire ceux qui ne croient pas aux miracles évangéliques, nous transcrirons quelques lignes d'une publication toute récente *Notice sur l'Etablissement de la Providence saint Charles*, 3, rue Oudinot, Paris, Evrax, imprimerie de l'Eure 1923, in-8, 89 pages. Tout nous est connu, dans cet opuscule : et la maison, et la religieuse qui tint la plume pour cette histoire de cent ans. On lit, p. 15 :

On crut à cette époque (après 1830) que l'établissement allait crouler, puisqu'il avait perdu tout appui humain. On conseilla à la bonne Mère de consulter les règles de la prudence et de renvoyer un certain nombre d'enfants ; elle ne recevait de pension pour aucune. « Je ne saurai prendre un semblable parti », répliqua-t-elle sans balancer, « je croirais outrager la Divine Providence. J'espère fermement que Celui qui donne aux petits oiseaux la pâture ne laissera pas manquer ses enfants du nécessaire. » — La Sœur qui s'occupait avec elle de la dépense, était un peu du bord de ceux que dominait l'inquiétude ; l'arrivée des notes à régler la bouleversait. Un jour, elle fut encore moins maîtresse de ses appréhensions que de coutume, à la réception de celle du boulanger réclamant le solde de dix-huit mois de pain; elle laissa paraître tout son effroi. La bonne mère lui dit en souriant : « Le Bon Dieu n'est-il pas notre trésorier? Pourquoi donc tant d'inquiétudes ? Le croyez-vous solvable, oui ou non ? La dépense a été faite pour Lui, Il saura combler sa dette au moment marqué dans ses desseins. » Une espérance si bien fondée eut sa réalisation. Une année, le pain était fort cher, la bonne Mère recommanda de ne pas le mesurer aux enfants. « Nos pauvres petites béniront le Bon Dieu, dit-elle, quand elles ne sauront que par leurs parents ce que coutent les vivres, dont nous ne les laissons pas manquer. » Ce généreux mouvement de son cœur reçut presque immédiatement sa récompense. A l'entrée de l'hiver on fit une petite provision de haricots; après un temps assez long, sœur Madeleine dit à la sœur de la cuisine de commander un nouveau sac au fournisseur; celle-ci répond : « Je donne depuis deux mois deux services de haricot par semaine à toute la maison, et le sac est toujours au même point. » Le miracle se prolongea tout l'hiver, et se renouvela de la même manière, une autre année, pour la provision de charbon... De ces extraits de protection, l'histoire de *La Providence* est semée. Le cœur se fond de reconnaissance à ces souvenirs, et nous aurons occasion d'en citer bien d'autres avant la fin de ce récit...

Il fallait entrouvrir ces horizons de lumière, sous peine de montrer dans un faux jour le gouvernement de la Providence, qui, loin de s'identifier ici-bas au problème du mal, est le problème du bien.

III. La Providence et le mal moral. — La question du mal moral et de sa conciliation avec le dogme de la Providence offre des difficultés incomparablement plus grandes que toutes celles soulevées au sujet du mal physique. D'autant que les attributs moraux de Dieu sont en cause : comment la sainteté infinie peut-elle tolérer un tel désordre dans son œuvre ?

La difficulté se complique ultérieurement de divergences entre écoles. Les théologiens qui croient pouvoir faire entrer le dogme de la Providence dans le moule d'un prédéterminisme physique, assument par là même l'obligation de justifier la Providence sur ce terrain. C'est un soin qu'il leur faut laisser. Les autres, désintéressés d'un tel système, ont, en un sens, une tâche plus simple. En revanche, ils doivent justifier leur option. En présence d'efforts persistants pour solidariser les prédéterminations bannésiennes avec la pensée de saint Thomas, et par là même avec la doctrine catholique, ceux qui ne croient pas à une telle solidarité ne peuvent se soustraire à l'obligation de dire pourquoi ils la repoussent.

Peut-être il convient d'ajouter ceci. Cette tâche ne rentrait pas dans le cadre primitif de notre Dictionnaire. L'esprit dans lequel fut traité l'article LIBERTÉ, après l'article DÉTERMINISME, témoigne de l'attitude que nous avions souhaité conserver jusqu'au bout : attitude non certes de scepticisme ni de désintéressement en matière de doctrine, mais d'abstention respectueuse dans les questions librement débattues entre écoles catholiques. Nous espérions pouvoir nous abstenir d'apologie contentieuse. L'expérience semble avoir démontré que cette hauteur de détachement n'allait pas sans une part de chimère. S'il a fallu s'en départir, on voudra bien croire que ce n'est pas pour le plaisir de la discussion.

On trouvera donc à la fin de cet article quelques considérations sur les vues systématiques relatives au gouvernement de la Providence. Comme ces considérations ne ressortissent qu'indirectement à l'Apologétique et ne présentent qu'un intérêt restreint, nous les reléguerons dans un appendice.

Constatons d'abord que la pensée philosophique la plus dégagée de toute préoccupation confessionnelle n'est pas désarmée devant le problème du mal moral. Nous citerons l'auteur distingué d'un essai, d'ailleurs parfois discutable, sur *Problème du mal* (Paris, 1919). Au terme de longs développements sur le conflit permanent entre la Volonté créative et les volontées créées, M. E. LASBAX, écrit, p. 449 :

Notre tentative d'interprétation... fait droit tout d'abord aux aspirations profondes du cœur ; car, par-dessus tout, elle sauvegarde la bonté du Principe des choses. Tel que nous l'avons défini en effet, il est plus que bonté, plus que libéralité, il est Amour sans bornes, expansion véritablement debordante, condescendance infinie. Tout cela parce qu'il est, dans sa vie immortelle, éternellement libre de tout contact avec le mal, sans avoir eu, pour autant, besoin de se *libérer*, comme cela est nécessaire par contre aux êtres qui sont au-dessous de lui. Pour tous ceux-ci la *liberté* s'achète ; elle s'achète au prix du plus constant et souvent du plus douloureux effort de libération, et cet effort est vraiment une *purification*. Comme l'eût dit Aristote, elle nous conduit à l'*Acte pur*, le seul Etre qui possède la plénitude de la liberté.

Par là, l'existence du Mal n'est pas un obstacle à la Puissance du Bien, puisque le maximum de puissance ne saurait se définir autrement que par le maximum de liberté. C'est au contraire l'attraction du mal qui seule limite la puissance des créatures, parce qu'elle s'oppose toujours à l'expansion de la vie et au déploiement de son immortalité; à un seul être il est permis de manifester toute l'infinité de sa puissance d'expansion, d'étaler sans entraves la surabondance de sa vie : Celui là seul est souverainement puissant et souverainement libre, non pas de cette liberté d'indifférence, perpétuelle hésitation entre les contraires, sorte de cas limite où l'expansion de Dieu est exactement contre-balancée par une attraction de sens inverse, mais de la véritable liberté, qui est affranchissement de tous les obstacles, possibilité d'expansion infinie.

... Il ne s'agit d'ailleurs pas d'un dualisme radical où les deux Principes placés sur le même plan, auraient même degré de réalité. Des deux principes, un seul possède à proprement parler l'existence, puisqu'il est l'expression intégrale de la vie, et que dès lors tout ce qui au monde possede de réalité ou d'être ne saurait procéder que de lui ; l'autre consiste simplement en une volonté de haine et de mort, *infini négatif* si l'on veut, dans le sens où négatif implique un *néant de vie*, et par suite d'existence. Mais il ne saurait, par cela même, constituer en dehors des êtres créés, un Principe réel, effectivement réalisé en soi...

Ces considérations rejoignent celles que nous indiquions plus haut, d'après saint Thomas. De soi, le mal n'est rien de positif, mais une absence du

bien. La Toute-puissance bienfaisante, qui verse l'être et la vie, n'est limitée que par les résistances coupables du libre arbitre créé. Sans nous attarder davantage à l'aspect métaphysique de la question, nous rappellerons les enseignements incontestés de l'Ecriture et de la Tradition catholique.

Tout d'abord ces pécheurs, dont Dieu tolère les excès, se répartissent en deux catégories : ceux qui persévèrent dans le péché et se damneront ; ceux qui se convertiront et parviendront au salut éternel. Nous sommes ramenés au mystère de la Prédestination, trop longuement étudié ci-dessus.

Les pécheurs qui se convertiront et parviendront au salut éternel procurent une gloire très pure à Dieu, auteur de leur conversion et de leur salut.

Les pécheurs qui se damneront, se damneront par leur faute, et ne sont point fondés à incriminer la Providence pour l'abus qu'ils auront fait de ses dons. Si Dieu les tolère en ce monde, c'est d'une part pour justifier sa bonté qui les appelle à pénitence (*Rom.*, II, 4), d'autre part pour réaliser le dessein de miséricorde qui, à travers tout, fait des élus. *Propter electos.*

La parabole évangélique de l'ivraie, interprétée par le Seigneur lui-même (*Mat.*, XIII, 24-30 ; 36-43), marque bien ce dessein providentiel. Le maître dit aux serviteurs, 29-30 : « Gardez-vous de cueillir l'ivraie, de peur d'arracher avec elle le froment même. Laissez l'une et l'autre croître jusqu'à la moisson ; et au temps de la moisson je dirai aux moissonneurs : Cueillez d'abord l'ivraie et liez-la en gerbes pour la brûler ; puis amassez le froment dans mon grenier. »

Il appartient à Dieu de faire concourir au bien le mal même. Saint Augustin, *Enchir.*, XI, *P. L.*, XL, 236. La conduite miséricordieuse qui présida au dessein de la Rédemption et, à l'occasion du péché, fit surabonder la grâce (*Rom.*, V, 15. 20) — *O felix culpa !* — n'est pas un moment isolé dans l'œuvre divine, mais une voie normale de Providence. Ainsi Dieu fait-il concourir les persécutions à l'héroïsme des martyrs ; il instruit les élus par les fautes d'aveugles tyrans. Saint Augustin, *In Ps.* LXXIII, *Enarr.*, 8, *P. L.*, XXVI, 935 : *Facit enim hoc Deus quod plerumque facit et homo. Aliquando iratus homo apprehendit virgam iacentem in medio, fortasse qualecumque sarmentum, caedit inde filium suum ; ac deinde proicit sarmentum in ignem et filio servat hereditatem : sic aliquando Deus per malos erudit bonos, et per temporalem potentiam damnandorum exercet disciplinam liberandorum.* Et encore, *Serm.*, CCXIV, 3, *P. L.*, XXXVIII, 1067 : *Quod non vult Omnipotens, hoc solum non potest. Utitur ergo malis, non secundum eorum pravam, sed secundum suam rectam voluntatem. Nam sicut mali natura sua, h. e. bono eius opere, male utuntur, sic ipse bonus etiam eorum malis operibus bene utitur, ne Omnipotentis voluntas aliqua ex parte vincatur. Si enim non haberet quod bonus de malis iuste ac bene faceret, nullo modo eos vel nasci vel vivere sineret ; quos malos ipse non fecit, quia homines fecit : quia non peccata quae sunt contra naturam, sed naturas ipsas creavit. Malos tamen eos futuros praescius ignorare non potuit ; sed sicut noverat quae ipsi essent mala facturi, sic etiam noverat quae bona de illis esset ipse facturus.* L'homme qui suit sa passion ne soupçonne pas qu'il sert le dessein de Dieu. Le persécuteur opprime l'innocent et ne voit pas plus loin. Mais, au dernier jour, les rôles seront renversés : la persécuté triomphera, le persécuteur découvrira avec stupeur son aveuglement coupable et le triomphe de l'innocence, dont lui-même fut l'artisan inconscient. Telle est la leçon de la Sagesse, *Sap.*, V, 1 sqq. ; VI, 2 sqq.

Alors le juste se tiendra en grande assurance
devant la face de ceux qui l'auront opprimé
et qui auront frustré ses efforts.
A cette vue, ils seront agités d'une crainte terrible
et déconcertés par la révélation soudaine de son salut.
Ils diront entre eux, pleins de regret
et gémissant dans l'angoisse de leur âme :
Voilà donc cet homme qui fut pour nous objet de risée
et en butte à nos outrages.
Insensés, nous tenions sa vie pour folie
et sa fin pour déshonneur.
Comment a-t-il été compté au nombre des fils de Dieu
et associé aux saints !
Donc nous avons erré hors de la voie de la vérité,
la lumière de la justice n'a point brillé pour nous,
le soleil ne s'est point levé sur nous.
Nous nous sommes rassasiés dans les sentiers d'iniquité et de perdition,
nous avons cheminé en des lieux non frayés,
nous avons méconnu la voix du Seigneur.
Que nous a servi l'orgueil
et que nous a procuré la richesse avec le faste ?
Tout cela a passé comme une ombre,
comme une rumeur qui s'enfuit ;
comme un vaisseau qui fend l'onde agitée,
après qu'il a passé on n'en retrouve plus la trace
ni le sillage de sa quille à travers les flots ;
ou comme l'oiseau qui vole dans l'air,
on ne retrouve pas la marque de son passage :
à coups d'aile il frappe l'air léger,
il le fend d'un élan sonore,
battant des ailes il a passé,
après cela on n'y relève pas trace de sa venue ;
ou comme la flèche lancée au but :
l'air fendu se referme aussitôt sur lui-même,
impossible de reconnaître son passage.
Ainsi nous-mêmes, après être nés, avons disparu
sans avoir pu montrer aucune trace de vertu,
nous nous sommes consumés dans notre malice.
Car l'espoir de l'impie, comme la laine qu'emporte le vent,
comme l'écume légère chassée par la tempête,
comme la fumée dissipée par le vent,
comme la mémoire de l'hôte d'un jour, a passé.
Mais les justes vivent éternellement
leur récompense est dans le Seigneur,
leur sort occupe le Très Haut.
Aussi recevront-ils le royaume d'honneur
et le diadème de beauté, de la main du Seigneur ;
car de sa droite il les protégera
et de son bras il les cachera sous un bouclier.
. . . .
Ecoutez donc, rois, et comprenez...
Instruisez-vous, juges des extrémités de la terre.

Rappellerons-nous encore les allusions perpétuelles des Psaumes aux interventions souveraines de Dieu, à ses jugements équitables ? Par exemple, ces mots de *Ps.*, LXXV, 5-9 :

Je dis aux orgueilleux : « Mettez fin à votre orgueil ! »
Et aux impies : « N'exaltez point votre corne ;
N'exaltez point votre corne vers le ciel,
Ne parlez pas en raidissant le cou ! »
Non, ce n'est ni du levant ni du couchant
Ni du désert ni des montagnes,...
Mais c'est Dieu qui gouverne :
Il abaisse l'un et exalte l'autre.
Car une coupe est dans la main de Iahvé,
Avec du vin fumeux mêlé d'aromates ;
Il en verse à l'un comme à l'autre ;
On l'épuisera jusqu'à la lie ;
Tous les impies de la terre en boiront.

C'est dans la perspective du dernier jugement qu'il faut apprécier l'œuvre totale de la Providence. Et qu'importent les passe-droits d'un jour, si en fin de compte les usurpateurs devront rendre gorge, si les déshérités de ce monde recevront avec usure tous les biens dont ils auront été injustement frustrés ? Dieu, « patient parce que éternel », invite ceux qui le servent à patienter comme lui, à ne pas désespérer de leur récompense ; à s'acquérir dans le ciel des trésors que ne ronge ni la teigne ni la rouille, que n'emportent ni les

perceurs de murailles ni les voleurs de grands chemins. Il promet le ciel pour un verre d'eau donné en son nom, et tient pour faite à lui-même toute charité faite au moindre des siens.

Conclusion.

La moralité de la Providence divine ressort de la fin qu'elle poursuit et des moyens qu'elle emploie. La fin est la plus haute qu'on puisse concevoir : glorification des attributs divins : Sagesse, Puissance, Justice, Bonté. Les moyens sont des motions exercées sur la créature et qui tendent seulement au bien : bien de nature, de soi indifférent au salut éternel de la créature libre, et bien de grâce, positivement ordonné au salut éternel. Dieu n'est donc pas cause du mal moral. D'ailleurs, l'ordre de Providence qu'il réalise est fondé sur la Liberté propre, et donc la Responsabilité, de la créature raisonnable (voir ces mots) Par là, par là seulement, le désordre moral s'introduit dans l'œuvre divine : il consiste essentiellement dans une déficience de la liberté créée, qui se dérobe aux motions divines de l'ordre le plus élevé. Quant à la tolérance accordée par Dieu à ce désordre, elle est essentiellement provisoire, puisque Dieu se réserve de rétablir l'ordre par un jugement définitif ; et elle se justifie par la condition même de la créature libre. Elle n'est d'ailleurs point sans contrepoids. Si tel attrait de nature tombe sous les prohibitions de la Loi divine, le suprême Législateur a mis à côté de la Loi des secours, qui en rendent l'observation possible. Il est vrai que la condition présente de l'homme se trouve aggravée par le fait d'une lourde hérédité (voir Péché originel) ; la race d'Adam souffre d'une rupture d'équilibre imputable à son premier père, rupture qui a déchaîné la tyrannie des mauvais penchants. Pour se maintenir quand même dans la tendance active à sa fin dernière, l'homme doit accepter la lutte ; mais cette lutte ne le trouve pas désarmé. Il peut toujours faire monter vers le ciel sa Prière, qui obtiendra la grâce au temps opportun. Dieu prévient les hommes de grâces inégales ; mais cette disparité, on l'a vu (article Prédestination), n'exclut pas la volonté de les sauver tous. Une vue correcte du mystère provoque l'adoration et justifie Dieu.

Appendice

Examen de la Prédétermination physique.

Les défenseurs de cette théorie s'avisent parfois d'invoquer en sa faveur une considération préjudicielle, pour couper court à toute discussion. Nous partons, disent-ils, d'un principe certain et déroulons des conséquences inéluctables ; nos contradicteurs s'attachent à la solution d'une objection et cherchent des expédients. — Cette considération aurait quelque poids si elle reposait sur un fondement réel. En fait, elle ne repose sur rien. L'attachement au principe de l'universelle causalité divine n'est pas caractéristique d'une école plutôt que de l'autre. Ce qui réellement diffère, c'est le souci d'éclairer la route et de surveiller les déductions.

Les observations que nous voulons présenter peuvent se ranger sous trois chefs :

I. *De la causalité divine en général.*
II. *Des divers ordres providentiels.*
III. *De la motion divine surnaturelle.*

Ces matières se compénètrent et nous n'éviterons pas les redites. Mais, pour avancer, il ne sera pas inutile de multiplier les points de vue. — On voudra bien nous dispenser d'encombrer ces pages de citations : le lecteur désireux de recourir aux textes saura bien où les trouver. Et nous n'avons pas la naïveté de croire qu'il suffise de citer pour prouver qu'on a compris.

I. — Causalité divine

Peut-être serait-on moins loin de s'entendre si l'on prenait soin de sérier les questions, et d'abord de distinguer les diverses lignes de causalité divine qui sont en vue.

La causalité divine finale peut adresser à la créature libre des appels sûrement entendus et l'amener infailliblement à ses fins. Car on ne saurait douter que Dieu opère sûrement par le moyen des biens créés qui reflètent quelque chose de ses perfections infinies, et puisse adapter infailliblement à telle volonté libre l'attrait de tel bien créé.

La causalité divine efficiente réalise exactement le possible visé par Dieu, en empruntant le ministère des agents créés, soit nécessaires, soit libres, qui doivent concourir à la réalisation de ce possible.

La causalité divine exemplaire fonde le discernement des possibles. Car tout possible est intelligible à Dieu. Mais tout possible n'est pas contenu dans la puissance, même obédientielle, de tout agent créé : par exemple, la pensée n'est pas dans la puissance obédientielle de la pierre. Les virtualités de la créature libre offrent aussi matière à discernement. Tout discernement ressortit à l'exemplarisme divin.

Or, selon qu'on s'attache, par préférence, à l'une ou à l'autre de ces lignes de causalité divine, le problème du gouvernement divin se présente sous un jour tout différent.

Une attention quelque peu exclusive à la causalité divine efficiente caractérise une certaine école d'exégèse thomiste, tout occupée de motions divines. L'effet de cette préoccupation absorbante est de laisser le système en présence de difficultés sérieuses, que de bons esprits ont, de tout temps, estimées mal résolues, moins sans doute à cause de ce que le système met en lumière, qu'à cause de ce qu'il laisse dans l'ombre. Car s'il éclaire parfaitement la souveraine efficacité de la motion divine, il néglige d'expliquer la conciliation de cette efficacité souveraine avec la liberté créée, et laisse à la charge du Créateur tous les déficits de son œuvre.

Une attention prédominante à la causalité divine exemplaire caractérise une autre école, qui, dans une certaine mesure, se rattache au nom de Molina. Dans un temps où l'action divine demandait peut-être moins à être affirmée qu'à être distinguée de tout ce qui n'est pas elle-même, cette école creusa le problème de la science divine.

En prenant pour base de sa conception un ordre de Providence présent comme possible à l'intelligence divine, Molina prévient toute objection de répugnance métaphysique ; et en soulignant l'exacte adaptation des appels divins aux réponses de la créature libre, il exclut tout flottement dans l'idée du gouvernement divin. L'action divine encadrera, sans le fausser, l'ensemble d'agents créés que comporte un tel ordre de Providence, et le mettra en mouvement sans le violenter. Avouons que le système a ses lacunes : on pourrait y souhaiter un plus grand relief accordé à la motion divine, qui donne le branle à tous les êtres et pénètre intimement toutes leurs actions ; mais il n'est que juste de le reconnaître : l'infaillible énergie du gouvernement divin n'est nulle part plus expressément reconnue ni plus efficacement sauvegardée. Si l'on s'imagine le contraire, c'est un signe évident qu'on ne l'a pas compris.

La théorie moliniste des futurs conditionnels, si souvent décriée soit comme fausse soit comme absurde, se présente comme la résultante de deux considérations très solides : la considération de

l'exemplarisme divin, qui fournit à Dieu un ordre de Providence réellement viable; et la considération de la finalité divine, qui, par l'adaptation rigoureuse des moyens à la fin, fournit à l'action divine réalisatrice une trame parfaitement ferme. Du rapprochement de ces deux considérations, il résulte que tel agent libre, en tel point de tel ordre providentiel, prendra précisément telle détermination et la prendra librement. Car l'action divine réalisatrice respecte toutes les modalités de cet ordre conçu par Dieu. C'est ce que saint Thomas applique à l'ordre réel, en disant, Iª, q. 22, a. 4 : *Ad divinam providentiam pertinet omnes gradus entium producere. Et ideo quibusdam effectibus praeparavit causas necessarias, ut necessario evenirent; quibusdam vero causas contingentes, ut evenirent contingenter, secundum conditionem proximarum causarum.*

La présente étude ne veut pas être une apologie systématique de la pensée moliniste. Il n'y a aucune indiscrétion à dire, après le Bienheureux Robert Bellarmin (*Auctarium Bellarminianum*, édité par le R. P. Le Bachelet, p. 177-8 et passim, Paris, 1913), que le système moliniste est un système mal venu. Nous ne songeons pas à nous y enfermer, ce que font bien rarement les théologiens qui s'en inspirent avec le plus de sincérité. Mais cette pensée, qui cherche sa voie, rencontre des enseignements du plus haut prix; et ceux qui ont cru la ramener au droit chemin, nous paraissent avoir erré plus loin qu'elle[1].

Il n'est pas question de retrouver chez saint Thomas le système moliniste; mais nous croyons qu'on se trompe beaucoup moins que certains ne le pensent, quand on en montre chez lui le germe. Molina — auteur parfois si étrangement incompris — a donné corps à des idées qui flottaient dans la tradition thomiste. En présence des erreurs protestantes, suivies de près par les erreurs jansénistes, le geste ne manquait pas d'opportunité. C'est de quoi lui faire pardonner certaine gaucherie, et peut-être quelque jactance espagnole.

II. — Considération des divers ordres de Providence

La Providence divine, cause ordonnatrice des êtres — *ratio ordinis rerum in finem*, saint Thomas, Iª, q. 22, a. 1, — s'étend à tout le réel et ultérieurement au possible. Le réel ressortit à la science de vision; le possible, à la science de simple intelligence. En utilisant cette distinction, consacrée par le langage de l'Ecole, on ne perdra pas de vue qu'elle n'a aucun sens quant à la science de Dieu considérée dans son être propre, mais uniquement quant à son objet matériel, selon notre manière de concevoir. La science divine, identique à Dieu même, est simple; tous nos efforts pour l'analyser, selon la faiblesse de nos esprits, subissent la loi d'un anthropomorphisme assez grossier.

D'ailleurs, la division en science de vision et science de simple intelligence n'épuise pas les distinctions que nous pouvons légitimement former quant à la science divine. La considération des divers ordres de Providence, suggérée par saint Thomas, *loc. cit.*, déborde de toutes parts le champ du réel, puisque des ordres de Providence, en nombre infini, ne seront jamais réalisés. Elle n'épuise pas même tout le domaine du possible; car qui dit ordre de Providence, implique un élément de systématisation, caractéristique de cet ordre et l'opposant au chaos des possibles non liés. Chaque ordre de Providence est un tout en soi, et possède son individualité d'ordre idéal. Par l'ensemble des traits qui le constituent, il se différencie de tout autre ordre de Providence. Si peu que diffèrent deux ordres de Providence, l'un n'est pas l'autre, et l'on peut parler de l'un et de l'autre comme de deux unités définies. D'où il suit qu'en un point de tel ordre de Providence, il n'y a qu'*une* détermination de la créature libre, relative à *cet* ordre de Providence; détermination conditionnée par telles motions prévenantes et concomitantes de la Cause première, que Dieu mesure du regard. Il va sans dire que, pour Dieu, concevoir un possible et concevoir les voies et moyens de sa réalisation, c'est tout un.

Cet élément de systématisation, essentiel à un ordre de Providence, implique des conditions dans l'œuvre divine, et donc en Dieu une science du conditionnel. Par là, Molina introduit sa considération de la science dite *moyenne*, science des futurs conditionnels relatifs aux divers ordres de Providence.

A la base du système, où l'on a souvent cherché je ne sais quel fatalisme, il y a simplement ceci : un ordre de Providence, qui est tel, est tel et non pas autre. En soi, cet ordre de Providence n'a aucun titre à être réalisé de préférence à tout autre ordre possible. Et le fait que, dans cet ordre de Providence, la créature prend librement cette détermination, n'est pas exclusif du fait que, dans tel ordre de Providence différent, qui rencontre le premier en ce point, la même créature prendrait librement une détermination contraire. Molina le sait et le dit. Mais qu'on le remarque bien : dans ces deux ordres de Providence, qui divergent en ce point, la Cause première actionne la volonté créée par des actions réalisatrices qui ne sont pas identiques : sans quoi la différence des voies suivies, dans l'un et dans l'autre, par la volonté créée, ne pourrait se concevoir. Et cela suffit à différencier ces deux ordres de Providence.

En fait, qui lèvera l'indétermination ? Ce ne peut être que le pouvoir exécutif divin, évoquant à la réalité un ordre de Providence, de préférence à l'autre. D'ailleurs, ce pouvoir exécutif divin ne s'écarte pas des lignes que l'exemplarisme divin lui trace, et qui supposent le jeu de la liberté créée.

Pour connaître distinctement le dessein de tous les ordres possibles de Providence, Dieu n'a besoin que de se connaître lui-même.

Noter l'individualité d'ordre idéal que possède un ordre particulier de Providence, n'est pas confondre le pur possible avec le futurible ou futur conditionnel; ce n'est pas davantage assujettir la liberté humaine au déterminisme des circonstances. Mais c'est rappeler la solidité idéale que possède la trame de l'action divine, antérieurement à cette action, selon une doctrine que nous aurons occasion de lire en saint Thomas. La critique dirigée contre une conception si primitive se heurte simplement au roc du principe de contradiction.

L'observation n'est pas nouvelle. Quand on la représente à certains thomistes, ils répondent volontiers qu'ils n'en comprennent pas très bien la portée. Rien n'est plus juste qu'une telle réponse; car s'ils avaient une fois compris, la plupart de leurs objections tomberaient. Répétons que, si l'on commence par écarter la considération des divers ordres de Providence, arrière-plan nécessaire du système de Molina, le système n'a plus aucun sens, et l'on a beau jeu pour lui prêter toute sorte d'absurdités. Ce qui, évidemment, n'est l'intention de personne.

La considération des divers ordres de Providence

1. Notre point de vue est purement objectif. Il va sans dire que la fidélité de tels théologiens à saint Thomas ne saurait être, même de loin, mise en cause par le fait qu'on discute une ligne d'exégèse thomiste.

fournit le moyen — le seul — de concevoir ce qui, autrement, apparaît contradictoire : comment Dieu, qui veut réellement le salut de tous les hommes et qui dispose de moyens infaillibles pour amener leurs volontés à ses fins, laisse néanmoins des hommes aboutir librement à leur perte éternelle. C'est que l'action de la Causalité divine ne doit pas être conçue comme une attraction irrésistible de tous les êtres vers Dieu, cause finale. Elle ne doit pas davantage être conçue comme une poussée irrésistible d'énergie, par laquelle Dieu, cause efficiente, réaliserait toutes les indications de sa volonté toute-puissante, en y pliant simplement toute autre volonté. Elle doit être conçue d'abord comme la détermination idéale, puis comme la réalisation exacte d'un ordre concret de Providence, comportant diverses déterminations plus ou moins capricieuses, plus ou moins perverses, des volontés créées.

Parmi les déterminations des volontés créées qui entrent dans la trame d'un ordre de Providence, les unes sont positivement voulues de Dieu, les autres simplement permises. Celles que Dieu veut positivement et provoque, procèdent de la volonté par laquelle il pousse tous les hommes au salut. Celles qu'il permet seulement, détournent l'homme de son salut et peuvent l'en faire déchoir définitivement.

Que de tels écarts se produisent, c'est une nécessité inhérente au don de la liberté, fait à un grand nombre de créatures. Et cette considération d'ordre général suffit à rendre raison de l'existence du mal moral dans le monde. Mais l'extension du mal moral en cette vie et ses conséquences effroyables dans l'au-delà ne permettent pas de s'en tenir à cette réponse abstraite. L'article Prédestination, en affirmant l'universalité d'une volonté divine antécédente, relative au salut de tous les hommes, a laissé en suspens des questions qu'il peut être bon de reprendre ici.

Ni dans l'intention première de Dieu, ni dans sa puissance d'exécution, nous ne trouvons la raison prochaine des défaillances par lesquelles nombre de créatures libres se frustrent elles-mêmes du salut éternel. Car, d'une part, l'intention première de Dieu, selon l'enseignement de la foi catholique, appelle tous les hommes sans exception au salut éternel ; d'autre part, Dieu dispose d'une puissance d'exécution infinie, et donc infaillible en ses réalisations. Pour trouver la raison prochaine de ces défaillances, que faut-il ? Descendre à l'analyse d'un ordre particulier de Providence, et considérer, dans cet ordre de Providence, le jeu de la liberté créée.

La liberté créée ne saurait poursuivre que le bien intelligible. Mais, mise en acte, par l'attraction de la Fin dernière, quant à la poursuite du bien en général, elle demeure libre de restreindre et de spécifier son action, de la déterminer par le choix de tels biens particuliers — réels ou apparents, — de préférence à tels autres. Cette puissance de se déterminer elle-même est justement ce qui distingue la créature raisonnable et libre des autres êtres, prédéterminés par l'inertie de leur nature ou par l'instinct sensible à telles séries d'opérations. La créature libre exclut, par son propre choix, tels biens qu'elle renonce à poursuivre ; elle fixe son choix sur d'autres. C'est ainsi qu'elle se réduit en acte, non certes par une action indépendante de la Cause première, source totale de son activité, mais par une action élective, relativement à la motion générale de la Cause première ; action qui n'ajoute à cette motion générale rien de positif, mais qui, en l'utilisant, la restreint plus ou moins et la détermine à de certains contours. Soit que l'on considère dans la Cause première l'ensemble des attractions qu'elle exerce, soit que l'on considère l'ensemble de son action réalisatrice, on rencontre le point d'insertion et le point d'application de cette action élective exercée par la cause seconde. Saint Thomas développe largement ces vues : sa doctrine, touchant la détermination des futurs libres, peut se ramener à trois chefs, que nous croyons devoir exposer avec quelque détail.

Saint Thomas : 1° parle souvent de prédétermination idéale des possibles par l'exemplarisme divin ; 2° Il ne parle jamais de prédétermination physique des actes libres de la créature par la Cause première; il ne prononce pas le mot et il exclut la chose ; 3° Il parle d'une détermination du concours divin par la cause seconde, dans un sens qu'il faut expliquer.

1° Quant à la prédétermination idéale des possibles, les textes abondent ; en voici un, qui a l'avantage de mettre en pleine lumière cette individualité d'ordre idéal, que nous avons revendiquée pour les divers ordres de Providence.

S. Thomas, *In lib. De divinis nominibus*, c. v, lect. 3: ...*Hoc est ergo quod dicit, quod exemplaria dicimus esse non res aliquas extra Deum, sed in ipso intellectu divino quasdam existentium rationes intellectas, quae sunt substantiarum factivae et praeexistunt in Deo singulariter, i. e. unite, et non secundum aliquam diversitatem ; et huiusmodi rationes sancta Scriptura vocat praediffinitiones, sive praedestinationes, secundum illud Rom.*, viii, 30 : *Quos praedestinavit, hos et vocavit; et vocat etiam eas divinas et bonas voluntates, secundum illud Ps.* cx, 2 : *Magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates eius. Quae quidem praediffinitiones et voluntates sunt distinctivae entium, et effectivae ipsorum : quia huiusmodi rationes supersubstantialis Dei essentia praedeterminavit et omnia produxit.*

Saint Thomas s'attache ici au texte du Pseudo-Denys. De même *De ver.*, q. iii, a. 1. Ailleurs il s'attache au texte de saint Jean Damascène, et c'est pour souligner le sens d'inéluctable nécessité que comporte, à ses yeux, le mot *praedeterminare*. Iª, q. 23, a. 1 ad 1m : *Damascenus nominat praedeterminationem impositionem necessitatis; sicut est in rebus naturalibus quae sunt praedeterminatae ad unum. Quod patet ex eo quod subdit : « Non enim vult malitiam neque compellit virtutem. » Unde praedestinatio non excluditur*. De même III *C. G.*, xc. — Voir encore *Quodlib.*, xii, q. 3, a. 4 ; Iª, q. 19, a. 4 : *Necesse est ut agenti per naturam praedeterminetur finis et media necessaria ad finem ab aliquo superiori intellectu ; sicut sagittae praedeterminatur finis et certus motus a sagittante.* — *In* I *Tim.*, ii, lect. 2 ; *In Is.*, xxxvii.

Nous choisissons à dessein les textes (très rares) où saint Thomas use du mot *praedeterminare*. Quant à l'idée de cette prédétermination idéale, elle revient très souvent sous divers noms. Par exemple, Iª, q. 62, a. 9 : *In unoquoque motu motoris intentio fertur in aliquid determinatum, ad quod intendit perducere mobile.* — *De veritate*, q. viii, a. 12 : *Omnes... effectus, qualescumque sint eorum causae proximae, tamen in Causa prima omnes sunt determinati, quae sua praesentia omnia intuetur et sua providentia omnibus modum imponit.*

On ne saurait marquer en termes plus clairs l'efficacité souveraine du déterminisme providentiel.

Il ne semble pas nécessaire d'insister longuement sur une idée qu'on ne discute guère et qui se rattache essentiellement à la considération de l'exemplarisme divin. Ces *praediffinitiones* ou *praedeterminationes* idéales sont tout entières en Dieu.

2° Saint Thomas n'admet pas, et même il exclut, l'idée d'une prédétermination physique de la volonté

libre quant aux objets particuliers; autrement dit, d'une prédétermination *reçue dans la volonté avant qu'elle se détermine.* Car il fait consister l'essence de la liberté précisément en ceci que la volonté créée, prédéterminée quant à l'appétition du bien universel, se détermine elle-même quant au choix des biens particuliers. Les textes sont innombrables et très variés dans leur forme : affirmative, négative, exclusive, de manière à ne laisser aucun doute quant à l'interprétation.

I^{a}, q. 22, a. 2 ad 4^{m} : *In hoc quod dicitur Deum hominem sibi reliquisse, non excluditur homo a divina Providentia, sed ostenditur quod non praefigitur ei virtus operativa determinata ad unum, sicut rebus naturalibus, quae aguntur tantum, quasi ab altero directae in finem, non autem se ipsa agunt, quasi se dirigentia in finem, ut creaturae rationales per liberum arbitrium, quo consiliantur et eligunt; unde signanter dicit : In manu consilii sui.* — I^{a} II^{ae}, q. 9, a. 6 ad 3^{m} : *Deus movet voluntatem hominis sicut universalis motor ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum. Et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle. Sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum. Sed tamen interdum Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum; sicut in his quos movet per gratiam.* — Ibid., q. 10, a. 4 : *Quia voluntas est activum principium non determinatum ad unum sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur.* — *De verit.*, q. xxii, a. 4 : *Natura rationalis, quae est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid, sicut habent inanimata, nec solum movens hanc inclinationem quasi aliunde eis determinatam, sicut natura sensibilis; sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari; et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a seipso.* — *De pot.*, q. iii, art. 7 ad 13^{m} : *Voluntas dicitur habere dominium sui actus; non per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate ut eam de necessitate ad unum determinet sicut determinat naturam; et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis.*

I^{a} II^{ae}, q. 13, a. 2 ; q. 15, a. 2 ad 1 ; III, q. 18, a. 4 ad 3 ; *De ver.*, q. xxii, a. 5 ad 5 ; a. 6 et 8 ; *De pot.*, q. i, a. 4 ad 3 ; *De malo*, q. vi ; *In* II *d.*, 25, q. 1, a. 1 ; 28, q. 1, a. 1 ; 37, q. 1, a. 2 ad 5 ; 39, q. 1, a. 1 ; *In* III *d.*, 18, a. 4 ad 3 ; *In* IV *d.*, 49, q. 1, a. 3 ; q. 2 ad 1 ; I *C. G.*, LXVIII ; III *C. G.*, LXVI, 5.

Le sens de ces textes est parfaitement clair [1]. Ils expriment la différence entre les natures inférieures, caractérisées par la détermination *ad unum*, et la nature raisonnable, caractérisée par l'absence d'une telle détermination. D'où il suit que les natures inférieures procéderont à l'acte sous l'empire d'une véritable prédétermination physique; la nature raisonnable passera généralement à l'acte sous l'empire d'une motion universelle qui, en la poussant vers le bien conçu par l'intelligence, lui laissera la propriété de sa détermination. Parfois cependant, à cette motion universelle, vient se superposer une motion particulière vers un bien déterminé : c'est le cas de la motion de grâce. Saint Thomas souligne par deux fois, I^{a} II^{ae}, q. 9, a. 6 ad 3^{m}, la nature particulière de cette motion : *interdum,... aliquos*; mais, en indiquant qu'elle tend à *un bien determiné*, il se garde bien de lui donner le nom de *détermination.* Il réserve expressément ce nom au choix de la créature libre, dont c'est la propriété incommunicable; car la motion divine l'*incline* et ne la *détermine* pas. Il n'y a aucune place, dans l'enseignement de saint Thomas, pour une motion « déterminant la volonté libre à se déterminer elle-même »; ce sont notions qui, d'après ses déclarations les plus expresses, hurlent d'être accouplées. Des prodiges d'ingéniosité seront dépensés pour sauver l'esprit de l'enseignement thomiste, après une telle entorse donnée à la lettre. Mais ils seront dépensés en vain.

A ce concept thomiste de la détermination, établi par un si grand nombre de textes, on ne peut raisonnablement objecter que celui-ci, I^{a}, q. 19, a. 3 ad 5^{m} : *Causa quae est ex se contingens, oportet quod determinetur ab aliquo exteriori ad effectum. Sed voluntas divina, quae ex se necessitatem habet, determinat seipsam ad volitum ad quod habet habitudinem non necessariam.* A première vue, il semblerait que la volonté divine a le privilège de se déterminer elle-même à certains effets, au lieu que la cause contingente ne se détermine pas, mais reçoit sa détermination du dehors. Mais on va voir l'objection se retourner en faveur de la thèse.

En effet, l'intention de ce texte est de marquer la différence entre la détermination dont la cause seconde mendie les éléments, à raison de son indigence, et la détermination que la Cause première se donne à elle-même, à raison de son infinie plénitude. A raison de son indigence, la cause seconde a besoin d'être réduite en acte par un agent extérieur : c'est à quoi Dieu pourvoit, en inclinant la volonté humaine *vers le bien universel*, moyennant quoi elle-même se déterminera ultérieurement à tel bien particulier. Au contraire, la Cause première, à raison de son infinie plénitude, est nécessairement et parfaitement en acte, et ne doit rien à personne. Elle se détermine seulement à tels effets extérieurs, de préférence à tels autres. Qui dit détermination, dit restriction d'une plénitude, et saint Thomas sait mieux que personne que l'Etre divin est, essentiellement, une plénitude. La restriction ne peut porter que sur les effets extérieurs : Dieu restreint volontairement son activité à de certains effets, et en cela il se détermine. Doctrine admirablement exprimée à la page suivante, q. 19, n. 4 : *Omne agens per*

1. Ces textes ont été lus bien souvent et groupés par des auteurs qui pensent trouver chez saint Thomas les prédéterminations bannésiennes. Ces auteurs disent que saint Thomas veut ici marquer simplement la différence entre les causes secondes déterminées par nature et celles dont la nature est de se déterminer; que la détermination venue de la Cause première n'est pas exclue pour autant. Ainsi répond, entre autres, Ant. MASSOULIÉ, *Divus Thomas sui interpres*, t. I, Diss. 1, q. 18, p. 227 B, Romae, 1707. Nous avouons ne pas voir comment les textes s'accommodent d'une telle explication. Saint Thomas marque effectivement la différence entre les causes secondes déterminées par nature et celles dont la nature est de se déterminer; mais il fait consister cette différence, non dans la superposition de deux déterminations, mais dans l'absence d'une détermination préalable à celle que la cause seconde prend par elle-même. La Cause première est la seule à laquelle il donne l'exclusive, parce que la seule en vue. Assurément, la cause seconde n'est pas créatrice d'énergie, et son acte, comme tel, procède de Dieu. Mais, à moins de confondre motion et détermination — confusion contre laquelle nous devrons protester encore, — on doit reconnaître qu'il fait la part de la Cause première et la part de la cause seconde, attribuant à la première la motion et à la seconde la détermination, hors de laquelle il ne peut y avoir de responsabilité. Sur ce point et sur d'autres, nous renverrons à une controverse avec le R. P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Recherches de Science religieuse*, année 1917. Premier article : *Science divine et décrets divins.* Deuxième article : *Autour de Molina.*

naturam habet esse determinatum. Cum igitur esse divinum non sit determinatum, sed continet in se totam perfectionem essendi, non potest esse quod agat per necessitatem naturae..., sed effectus determinati ab infinita ipsus perfectione procedunt secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius. Quant à la cause créée, elle ne peut être réduite en acte que grâce à un agent extérieur ; s'agit-il d'une cause libre, elle ne reçoit pas tant une détermination que la matière d'une détermination : excitée par la Cause première à l'amour du bien universel, elle-même se déterminera en faveur de tel bien particulier. Il n'y pas autre chose à tirer de ce texte un peu elliptique.

Comment la Cause première réalise infailliblement toutes ses prédéterminations *idéales*, sans le recours à aucune prédétermination physique, nous essaierons de l'indiquer, dans la mesure du possible, en traitant de la motion divine dans la volonté créée ; nous ne savons d'autre issue que l'analyse de cette science ouvrière qui, d'une certaine manière, prépare la motion divine. Dès maintenant, notons que, selon la langue très précise de saint Thomas, ces mots *détermination* et *nécessité* sont exactement corrélatifs. C'est pourquoi, dire que la Cause première prédétermine — ou détermine — la cause seconde libre à se déterminer, c'est admettre une contradiction dans les termes. La prédétermination physique *ad unum* emporte une véritable nécessité, ne laisse place à aucune option ultérieure. Or la détermination de la cause libre est essentiellement une option. C'est pourquoi la Cause première, qui opère dans la cause seconde libre l'entité physique de sa détermination, n'opère point par voie de prédétermination physique.

Des thomistes ne l'entendent pas ainsi, et ne voient nulle difficulté à identifier les prédéterminations bannésiennes avec la pensée de saint Thomas, non plus qu'à les concilier avec la doctrine chrétienne. Nous leur laisserons ce double soin, nous bornant à observer deux choses. Le premier, c'est que les formules bannésiennes sont exactement contradictoires des formules de saint Thomas. Le second, c'est où gît, selon nous, la racine du désaccord.

On n'a pas pris garde que le mot *determinatio*, de teneur essentiellement exclusive et négative, marque la dernière frontière d'abstraction où l'analyse de l'acte libre doit nécessairement s'arrêter, devant l'option de la créature, considérée idéalement comme purifiée de toute prémotion divine. Ce mot, en effet, n'introduit aucune réalité nouvelle surajoutée à la prémotion divine ; mais il marque une ligne de partage entre la prémotion que la créature fait librement sienne, et celle qu'elle repousse. Accumuler les textes où saint Thomas parle de *motion* divine, et traduire *détermination*, c'est un sûr moyen de lui faire dire le contraire de sa pensée. Car la motion s'arrête précisément à cette frontière qui s'appelle détermination. Il y a telle motion que la volonté libre accepte, et telle motion qu'elle repousse, selon la tradition chrétienne et l'enseignement de l'Eglise. (*Error Iansenii* IIus : *Interiori gratiae in statu naturae lapsae nunquam resistitur.*)

Il semble qu'on ait pris le change sur la pensée réelle de saint Thomas, parce que, dans une intention très louable de respect pour le puissant relief du dynamisme thomiste, on s'est attaché, un peu exclusivement, à la description très concrète que fait saint Thomas de l'opération divine en son entité physique, avec tout ce qu'elle compte d'efficacité réelle.

Pour pousser à fond l'analyse, il n'est besoin d'autre guide que le Docteur angélique. Mais il ne faut rien laisser perdre de ses enseignements.

Le mécanisme des déterminations de la créature y apparaît, à première vue, noyé dans l'universelle efficacité de l'action divine ; pour en ressaisir le dessein, reste à se tourner vers l'ordre abstrait de l'exemplarisme divin. On y retrouve la créature au point de croisement de ces voies multiples qui, dans la réalité, s'excluront l'une l'autre, et on pourra la considérer, abstraction faite de toute actuelle motion divine. Si l'on se refuse à une telle abstraction, on pourra, quelque temps encore, garder l'illusion d'un accord avec la lettre de saint Thomas ; mais bientôt la contradiction éclate ; car saint Thomas, qui ne redoute pas cette profondeur d'abstraction, marque d'un trait sûr et rebelle à toute équivoque la propriété qu'a la créature libre de se déterminer à l'exclusion de Dieu.

A l'exclusion de Dieu, quant à l'option qui la fait responsable de son acte, mais non quant à l'action réalisatrice hors de laquelle nulle détermination ne peut se produire ; et d'ailleurs sans préjudice de la Providence universelle par laquelle Dieu contient tous les actes de la créature. C'est ici qu'intervient la troisième considération de saint Thomas.

3° Non seulement saint Thomas n'enseigne pas que la Cause première détermine la cause seconde libre à se déterminer ; mais il ne craint pas de dire qu'en un certain sens, d'ailleurs délicat à exprimer, la cause seconde détermine l'opération de la Cause première.

C'est le propre de la Cause première de soutenir l'opération de la cause seconde, qu'elle pénètre de sa vertu, et d'en parfaire tous les détails. Mais d'autre part, il appartient à la cause seconde de déterminer, sous l'impulsion de la Cause première, le dessein que la Cause première réalisera en se servant d'elle. D'où vient que l'effet porte le cachet particulier de la cause seconde.

Saint Thomas indique ce point de vue, *De potentia*, q. I, art. 4 ad 3 : *Licet causa prima maxime influat in effectum, tamen eius influentia per causam proximam determinatur et specificatur ; et ideo eius similitudinem imitatur effectus.* — *De verit.*, q. XXIV, a. 1 ad 4 : *Causa prima dicitur esse principalis simpliciter loquendo, propter hoc quod magis influit in effectum ; sed causa secunda secundum quid principalis est, in quantum effectus ei magis conformatur.* — *In* I *d.*, 38, q. 1, a. 5 : *Virtus causae primae recipitur in causa secunda secundum modum causae secundae.* — III *C.G.*, XCIX, 2, etc.

Ce principe général trouve son application dans le cas d'un acte libre de la créature.

Comment donc concevoir cette action déterminatrice, exercée par la cause libre, à l'égard de l'action divine ? Assurément, on n'imaginera pas une sorte de pesée, s'appliquant, dans l'ordre des réalités physiques, sur la Cause première, et l'inclinant dans tel sens ; car la Cause première meut et n'est pas mue. On n'imaginera pas davantage une réaction métaphysique se produisant dans l'ordre idéal et posant une passivité dans l'Acte pur. Reste à concevoir un choix accompli dans l'ordre des réalités finies, par le libre arbitre créé, en vertu de cette impulsion complexe qu'il reçoit de la Cause première et qui met à sa portée des possibilités diverses. Dans la mesure où elle se prête à l'impulsion, la créature libre réalise un choix ; dans la mesure où elle s'en retire, elle se refuse au choix.

La distinction de l'essence et de l'existence se présente ici, pour opérer le discernement de ce qui, autrement, est indiscernable : d'une part, le tracé des voies de la créature, représenté dans l'exemplaire divin comme l'œuvre immédiate du libre arbitre créé ; d'autre part, l'évocation, à l'ordre des réalités, de ces voies où Dieu le contient et le mène.

En toute démarche de la créature, Dieu reste premier moteur; mais comme il opère ici sur un instrument capable de se soustraire, le tracé des voies réelles de la créature procède immédiatement de la créature même. Dieu et la créature ne laissent pas de collaborer à la production de l'acte : Dieu, quant à l'évocation de l'acte à l'ordre réel de l'existence ; la créature, quant à la détermination des notes essentielles. *In* I *d.*, 3, q. 2, a. 2 ad 3m. Il faut inscrire au compte de la créature libre ses fugues devant l'impulsion divine.

Il n'en va pas autrement dans la production de toute autre réalité. Prenons pour exemple la génération d'un être vivant. Quant à son existence actuelle, il procède de Dieu, principe universel de l'être ; quant à la détermination du type spécifique, il procède immédiatement du principe générateur. Dieu, qui a donné au principe générateur sa nature propre et la lui conserve, ne se désintéresse pas de l'exercice de son activité; il en demeure l'arbitre en dernier ressort, car il dispense l'être et il le mesure. Mais le principe générateur, à raison de son influence immédiate, garde la propriété immédiate de l'être engendré; propriété irresponsable, s'il s'agit d'un être déterminé par nature; propriété responsable, s'il se détermine par le libre arbitre.

En définitive, que la créature libre se prête à l'impulsion divine, Dieu passe à l'acte, fournissant à la créature toute l'actualité de son choix. Mais le choix reste propriété de la créature, parce qu'il lui appartient de se prêter à l'impulsion divine, qui la contient sans la suppléer.

C'est ainsi que, dans l'ordre des réalités finies, la créature se détermine.

On a lu en saint Thomas que la Cause première, placée en dehors et au-dessus de tout l'ordre créé, projette dans l'existence, avec une indépendance souveraine, tous les êtres, avec toutes les différences essentielles qui les caractérisent. Et, sans doute, rien n'est plus vrai : l'activité divine est indépendante de tout, sauf pourtant de Dieu même. Si l'on poursuit la lecture de saint Thomas, on voit que Dieu adapte librement son opération souveraine à ces catégories de causes, nécessaires ou contingentes, qu'il met en action. *In Perihermeneias*, l. I, lect. XIV : *Voluntas divina est intelligenda ut extra ordinem entium existens, velut Causa quaedam profundens totum ens et omnes differentias eius. Sunt autem differentiae entis possibile et necessarium; et ideo ex ipsa voluntate divina originantur necessitas et contingentia in rebus, et distinctio utriusque secundum rationem proximarum causarum.* Donc, que l'on affirme l'omnipotence divine, *Omnia quaecumque voluit fecit* (*Ps.*, CXIII, 3 ; CXXXIV, 6). Mais que l'on n'oublie pas, pour autant, la norme de l'activité divine. Elle respecte les linéaments de l'ordre idéal appuyé sur Dieu même, et en particulier ce qui caractérise l'acte libre comme tel, l'initiative du choix entre les diverses motions procédant de l'action divine.

C'est ce que paraissent méconnaître certaines descriptions de l'activité divine, d'où la prescience est éliminée [1].

Le caractère inaliénable d'une détermination libre est d'être absolument première dans son ordre. Cet ordre est l'ordre des essences, où la détermination libre ne procède que de l'exemplarisme divin. Que cette détermination soit faite précisément de déficience, qu'elle consiste à écarter une partie de l'être proposé au choix de la volonté, que d'ailleurs ce choix ne puisse se produire *in rerum natura* que sous la motion universelle de la Cause première, tout cela est entendu. Il reste que ce choix se produit au point de contact immédiat entre le libre arbitre et son objet propre. Dans ce choix, les virtualités naturelles ou acquises de la créature raisonnable ont leur influence non pas nécessitante, mais réelle. Le dernier mot appartient à la liberté créée, qui peut se livrer ou se dérober, céder ou réagir; sans préjudice du gouvernement divin.

Sous quelle forme concevoir le gouvernement divin ? Sous forme d'une action discrète, dont le caractère bienfaisant se manifeste dans le soin persévérant de fermer à la créature les voies de perdition, de lui ouvrir les voies de salut. Dieu, qui peut mettre fin brusquement à une vie d'homme, peut aussi lui imposer à chaque instant bien d'autres limitations, sans préjudice du libre arbitre créé.

L'analyse qui s'attache à l'ordre des essences doit maintenir inflexiblement l'autonomie de l'acte libre. C'est ce que fait constamment saint Thomas, en excluant à la fois l'idée d'une prédétermination de nature *ab intrinseco* et l'idée d'une prédétermination *ad unum* survenant *ab extrinseco*.

A la synthèse qui intégrera l'acte humain dans sa réalité vivante, il appartiendra d'insister d'abord sur la souveraine efficacité de la motion réalisatrice, apanage de la Cause première. C'est encore ce que fait saint Thomas, dans une foule de passages très connus.

Deux points de vue nullement inconciliables, mais distincts. Il arrive qu'on s'attache exclusivement au second. En rappelant le premier, nous avons cru faire écho à une revendication très sage et très féconde [1].

1. DIDACE ALVAREZ, décrivant la motion de la grâce efficace. *De auxiliis divinae gratiae et humani arbitrii viribus et libertate, ac legitima eius cum efficacia eorum auxiliorum concordia*, *Summa*, l. III, c. XX, 11, p. 535, Lugduni, 1620 : « Necessario dicendum est quod efficacia auxilii praevenientis seu praeoperantis gratiae consistit formaliter in quadam motione in intellectu et voluntate recepta, qua Deus vere efficienter, sive ad modum causae physicae, praemovet et praedeterminat liberum arbitrium, et facit ipsum libere et infallibiliter cooperari Deo excitanti et moventi. Quam quidem motionem saepe S. Augustinus appellat altam atque secretam vocationem, secundum propositum non quidem hominis sed Dei, absoluta et efficaci voluntate volentis hominem, cuius cor movet, per piam et liberam eius operationem ad se convertere, *nulla praesupposita praescientia media eiusdem cooperationis futurae*, etiam ex hypothesi quod tali excitatione tangeretur et moveretur. » Les mots que nous avons soulignés donnent à l'opération divine un caractère aveugle. C'est justement en quoi nous ne saurions reconnaître l'enseignement de saint Thomas.

1. Cette revendication a trouvé une expression particulièrement claire en saint Thomas, *In* I *d.*, 38, q. 1, a. 5 : *Utrum scientia Dei sit contingentium.* Le saint docteur expose qu'à moins de faire la science de Dieu dépendante de la production d'un terme extérieur — ce à quoi une saine philosophie répugne, — on doit admettre que les futurs contingents ont leur être déterminé au regard de Dieu, abstraction faite du décret qui les évoque à l'existence. *Intellectus divinus intuetur ab aeterno unumquodque contingentium, non solum prout est in causis suis, sed prout est in esse suo determinato. Cum enim re existente ipsam rem videat, prout in esse suo determinato est, aliter cognosceret rem postquam est quam antequam fiat : et sic ex eventibus rerum aliquid eius accresceret cognitioni. Patet etiam quod Deus ab aeterno non solum vidit ordinem sui ad rem.. sed ipsum esse rei intuebatur.* Ce texte vise immédiatement l'ordre réel; mais l'abstraction totale qu'il fait du décret divin, suppose l'être contingent déterminé idéalement indépendamment du décret. Dans le même ordre d'idées, GRÉGOIRE DE VALENTIA, enseignant à Ingolstadt vers 1580, fait observer que les futurs conditionnels ont leur être déterminé au regard de Dieu, aussi bien que les futurs absolus. Convaincu d'ailleurs que la science doit marcher devant la volonté divine pour éclairer sa voie, il affirme que la science des futurs conditionnels ne surpasse pas la perfection de

Par cette voie, on échappe à l'écueil où viendrait sombrer la liberté de la créature, et l'on vérifie ce double caractère que doit posséder l'acte libre: d'être *essentiellement* un don que la créature se fait à elle-même, et d'être *réellement* un don du Créateur.

Don que la créature se fait à elle-même, selon le dessein idéal de la détermination.

Don de la Cause première, par la pleine réalité de cette détermination.

De ce point de vue, bien des choses s'éclairent; notamment la relation de la grâce efficace à la grâce purement suffisante.

De l'une à l'autre, la différence actuelle est constituée par le don divin. Dieu qui, d'une volonté antécédente, veut les grâces toutes efficaces, veut, d'une volonté conséquente, les unes efficaces et non les autres. Les unes et les autres sont des dons divins; mais les premières emportent le consentement du libre arbitre créé, les secondes ne l'emportent pas: Pourquoi? — Parce que tel est le bon plaisir divin. — Sans doute. Mais si le bon plaisir divin trace *a priori* tout le dessein des voies de la créature sans égard aux réactions du libre arbitre sous la grâce, on ne voit pas ce qui reste de cette volonté antécédente par laquelle il conviait le libre arbitre à tout bien. Si l'on veut maintenir en Dieu — selon notre manière de concevoir — la distinction des deux volontés antécédente et conséquente, — et il la faut bien maintenir, si l'on espère concilier le désir qu'a Dieu de sauver tous les hommes avec la damnation de plusieurs, — on devra nécessairement interposer, au passage de l'une à l'autre, la prévision du libre dissentiment de la créature. C'est ce que saint Thomas ne manque pas de faire (Ia, q. 19, a. 6), après saint Jean Damascène. Ainsi admet-il que Dieu emprunte à la détermination prévue de la créature le dessein de son opération infaillible; *en un sens*, il se détermine *a posteriori*. Dans l'ordre intelligible, la grâce efficace et la non-efficace sont différenciées, par la fidélité de l'homme; et c'est pourquoi, dans l'ordre réel, elles sont différenciées par le don divin qui emporte la fidélité de l'homme. Autant qu'il est permis d'assigner divers moments de raison au développement de l'action divine, voici ce que nous apercevons:

1° Conception d'un ordre particulier de Providence, comportant telles motions divines et telles *déterminations* libres de la créature.

l'intellect divin. Il ne prononce pas le nom de science moyenne, et il observe trois choses. D'abord, cette science des futurs conditionnels ressortit, non à la vision, mais à la simple intelligence. En second lieu, on se gardera bien d'en chercher la source dans la disposition des causes secondes libres, considérées en elles-mêmes: elle procède proprement de l'exemplaire divin. En troisième lieu, la même science s'étend aux futurs absolus. Les *Commentarii theologici* de Valentia parurent pour la première fois à Ingolstadt en 1591; nous citons la 3e édition, Lyon, 1603, t. I, p. 265-269 (*In Iam*, q. 14, a. 13). On profite à fréquenter ce théologien, à notre avis, souvent plus sage que Molina. De son côté, Lessius, avant 1587, à Louvain, donnait pour base à sa théorie de la prédestination la science divine des futurs conditionnels, ressortissant à la simple intelligence. *Dicimus praedestinationem praesupponere praescientiam conditionatam, quae nihil est aliud quam simplex intelligentia conditionalium liberarum.* Voir sa *Responsio ad Antapologiam Facultatis Lovaniensis*, p. 390, p. Schneemann, *Controversiarum...*, p. 390. — Tel est encore le fondement théologique de la science moyenne, aux yeux du Cardinal Billot, qui, avec Valentia et Lessius, incline manifestement à ne pas l'isoler du domaine de la simple intelligence. *De Deo uno et trino, thes.* xxii, p. 192-3, Romae, 1912. Dans une note inspirée par Valentia, le R. P. M. de la Taille paraît de même sentiment, *Rech. de Sc. relig.*, 1923, p. 13 sqq.

2° Préférence donnée à cet ordre de Providence, par rapport à d'autres possibles. C'est là une *prédétermination idéale*, en vue de la réalisation. Mais au regard de la détermination prévue de la créature, c'est plutôt une *postdétermination*.

3° Passage à l'exécution: *prémotion physique*[1].

Si l'on quitte la considération générale d'un ordre de Providence pour descendre à la considération plus particulière de tel acte peccamineux, les mêmes conclusions s'imposent avec force.

Saint Thomas n'a pas dit — il ne pouvait pas dire — que Dieu prédétermine l'homme par une action physique à tel acte dont l'homme endossera d'ailleurs la responsabilité morale, et qui le damnera. Ce qu'il a dit, c'est que parmi les ordres de Providence, en nombre infini, présents à la pensée divine, Dieu fait choix de tel ordre de Providence où l'homme se détermine à tel parti et se damne. La réalisation de cet ordre de Providence comporte une certaine somme de motions divines, les unes positivement salutaires, les autres étrangères au salut. Il arrive que Dieu meut l'homme à la matérialité de certains actes coupables: sous cette motion, il se détermine avec plus ou moins de malice, c'est-à-dire avec plus ou moins de difformité à l'égard des motions de l'ordre le plus élevé. La motion divine est la condition *sine qua non* de l'acte, quel qu'il soit. La culpabilité de l'acte est le fait d'une volonté humaine qui écarte le meilleur et choisit le pire. Dieu permet ce choix, par égard au dessein d'ensemble qu'il poursuit.

Aussi loin que nous pouvons remonter dans la genèse des œuvres divines, nous rencontrons une Providence attentive aux destinées de la créature libre, et des grâces diversement efficaces. L'efficacité des grâces procède *ab intrinseco ordinationis divi-*

1. Il nous plaît de retrouver cette terminologie chez Billuart. Il écrit, *De Deo*, *Dissert.* viii, art. 5, éd. Paris, 1839, t. I, p. 382:

Deus, ut principium efficiens in ordine physico, est prior in bonis, et voluntas creata, ut principium deficiens in ordine morali, est prior in malis; ita ut non male quidam ex nostris observaverint quod, licet decretum quo Deus ab aeterno statuit ad actus peccaminosos tam angelorum quam hominum concurrere, et motio qua in tempore eos ad id movet, aliquo vero sensu vocentur *praedefinitio* et *praedeterminatio*, quia praedefinit entitatem actus et ad eam praemovet, attamen alio sensu possint vocari *postdefinitio* et *postdeterminatio*; quia Deus ab aeterno non praedefinit entitatem actus cui coniungitur malitia, nec ad eam in tempore praemovet, nisi quia voluntas creata prius deviat ab ordine primi agentis et est in dispositione indebita ad recipiendam divinam motionem ex qua sequitur actio inordinata, quae alioquin fuisset bona et ordinata. — Combien cette exposition n'est-elle pas plus satisfaisante que celle d'Alvarez!

Dans sa Théodicée, Leibnitz a essayé de figurer, par un mythe ingénieux, l'économie du gouvernement divin sur les êtres libres. Le jeune Tarquin se rend en Grèce, et consulte plusieurs oracles. A Delphes, Apollon lui annonce que, roi de Rome, il se perdra par son orgueil. A Dodone, Zeus lui déclare qu'il tient à lui de ne pas se rendre à Rome et de ne pas viser au trône. Tarquin choisit de viser au trône et se perdra. Cependant à Athènes, Pallas, consultée elle aussi, a étalé diverses destinées où le jeune Tarquin peut tenir divers rôles mais elle a donné à entendre que celle où Tarquin devient roi de Rome et se perd, a, pour des raisons de haute sagesse, la préférence de Zeus. Apollon figure la science de vision; Zeus figure le gouvernement de la Providence: Pallas figure la science de simple intelligence. Leibnitz avait pleine conscience de ne point supprimer le mystère du gouvernement divin. L'optimisme, dont il fait la loi de la Providence, n'est à nos yeux qu'une hypothèse ruineuse. Par ailleurs, le mythe peut aider à concevoir comment, sous le regard infaillible de Dieu, et sous le gouvernement souverain de sa Providence, l'homme se détermine et prépare sa destinée. Leibnitz, *Opera philosophica*, ed. Erdmann, lxxiii, n. 405-471, p. 620-624; Berlin, 1840,

nae : ce qui ne veut pas dire : *ab intrinseco motionis divinae terminative spectatae*[1].

III. — Motion divine surnaturelle

Reste à considérer de plus près la motion divine, par laquelle Dieu réalise un ordre de Providence. Rien n'intéresse plus immédiatement le problème de la prédestination, puisque c'est par là que la destinée de la créature libre est suspendue à l'action de la Cause première.

Saint Thomas a projeté sur cette question mystérieuse, une lumière si pénétrante, qu'on peut espérer approcher de la vérité seulement dans la mesure même où l'on serrera de près la pensée du saint docteur.

D'une manière générale, il enseigne que Dieu opère en toute créature, non seulement parce qu'il lui donne l'être et le lui conserve, mais encore parce qu'il l'applique à l'action et parce que toute cause créée agit en vertu de la Cause première. Ia, q. 105, a 4 et 5; *De pot.*, q. III, a. 7.

Plus spécialement, il enseigne que Dieu opère dans la volonté créée en la réduisant en acte quant au désir du bien en général, par suite de quoi elle-même se détermine quant au choix des biens particuliers. Il ajoute que parfois Dieu intervient dans la conduite de la volonté créée, en l'inclinant vers des biens particuliers ; cela surtout par la grâce. Ia IIae, q. 9, a. 3 et 4 ; q. 10.

Il ajoute que, l'action de la Cause première étant la plus profonde et la plus forte de toutes, Dieu enveloppe et pénètre et d'une certaine manière prévient l'action de toutes les causes secondes : Ia, q. 19, a. 8 ; *De pot.*, q. III, a. 7.

Ainsi Dieu opère-t-il dans la réalisation d'un ordre de Providence, sous la double raison de première Cause finale et de première Cause efficiente.

Première Cause finale, dont l'appétition obscure, innée à la créature raisonnable, est la raison fondamentale de toutes les appétitions particulières par lesquelles elle poursuit des fragments de bien.

Première Cause efficiente, dont l'opération atteint tous les êtres et chacune de leurs opérations, sous la raison universelle d'être.

Ce qui fait le prix d'un ordre de Providence, c'est la prédestination des élus.

Un ordre quelconque de Providence est tissu des motions de Dieu et des réponses de la créature ; ou, plus exactement, les motions divines, d'ordre naturel et d'ordre surnaturel, en composent la trame ; les consentements de la créature s'y inscrivent en plein et ses résistances en vide. Dieu n'a pas à en chercher hors de lui-même le dessein exact. Ce dessein appartient à l'ordre abstrait des essences, avant d'être évoqué à l'ordre concret du réel; et l'Ecriture a égard à ces deux stades, quand elle nous présente tantôt les possibilités de la créature libre, et tantôt les réalisations de Dieu.

Ante hominem vita et mors, bonum et malum; quod placuerit ei, dabitur illi (*Eccli.*, XV, 18) : c'est l'ordre abstrait des possibles, selon lequel l'homme est l'artisan de sa destinée. — *Operatur in nobis et velle et perficere* (*Phil.*, II, 13) : c'est l'ordre concret des réalisations divines, selon lequel Dieu sauve des élus.

L'économie thomiste de la grâce assigne expressément une place à ces virtualités permanentes qui rendent l'âme particulièrement docile aux appels de la grâce ; ce sont les dons du Saint-Esprit, gages d'une Providence particulière attentive. Ia IIae, q. 68, a. 1 : *Omne quod movetur necesse est proportionatum esse motori; et haec est perfectio mobilis, in quantum est mobile, dispositio qua disponitur ad hoc quod bene moveatur a suo motore... Manifestum est autem quod virtutes humanae perficiant hominem, secundum quod homo natus est moveri per rationem in his quae interius vel exterius agit. Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur ; et istae perfectiones vocantur dona, non solum quia infunduntur a Deo, sed quia secundum ea homo disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina.* Mais ces gages, si précieux soient-ils, ne préjugent pas entièrement la réponse de la liberté humaine. *Quodlib.*, I, a. 7. ad 2m : *Deus movet omnia secundum modum eorum ; et ideo divina motio a quibusdam participatur cum necessitate, a natura autem rationali cum libertate, propter hoc quod virtus rationalis se habet ad opposita; et ideo Deus sic movet mentem humanam ad bonum, quod tamen potest huic motioni resistere...* — En dernier ressort, il appartient à la divine Providence de choisir intelligemment dans le carquois de sa grâce la flèche qui touchera efficacement le cœur de l'homme.

Une grâce efficace est, par essence, une grâce conjointe, selon l'intention divine, à la volonté de l'homme qui, en acceptant la motion divine, opère immédiatement la conjonction. *Mihi autem adhaerere Deo bonum est* (*Ps.*, LXXXII, 28). Saint Thomas présente cet enseignement sous diverses formes.

Par exemple, il enseigne qu'entre la science divine et la détermination libre de la créature, il y a deux intermédiaires : la volonté divine d'abord, puis la volonté créée. *De veritate*, q. II, a. 14 : *Inter scientiam Dei, quae est causa rei, et ipsam rem causatam, invenitur duplex medium : unum ex parte Dei, sc. divina voluntas; aliud ex parte ipsarum rerum quantum ad quosdam effectus, sc. causae secundae, quibus mediantibus proveniunt res a scientia Dei. Omnis autem effectus non solum sequitur condicionem causae primae, sed etiam mediae ; et ideo res scitae a Deo procedunt ab eius scientia per modum voluntatis et per modum causarum secundarum.*

Il enseigne que la prédestination présuppose la prescience et s'y appuie en y ajoutant une certitude nouvelle, celle de l'ordination divine. *De veritate*, q. VI.

Dans les nombreux passages où il marque la hiérarchie des causes, soit dans l'ordre de la science soit dans l'ordre de l'action, il maintient l'empire immédiat de la volonté créée sur sa propre détermination, que l'inclination donnée par Dieu n'inclut pas toujours. Le passage suivant est révélateur :

S. Thomas, *De Veritate*, q. XXII, a. 8 : Utrum Deus voluntatem cogere possit. R. d. q. Deus potest immutare voluntatem de necessitate, non tamen potest eam cogere. Quantumcumque enim voluntas immutetur in aliquid, non dicitur cogi in illud. Cuius ratio est quia ipsum velle aliquid est inclinari in illud ; coactio autem vel violentia est contraria inclinationi illius rei quae cogitur. Cum igitur Deus voluntatem immutat, facit ut praecedenti inclinationi succedat alia inclinatio, et ita quod prima auferatur et secunda maneat...

Potest autem Deus voluntatem immutare ex hoc quod ipse in voluntate operatur sicut in natura ; unde, sicut omnis actio naturalis est a Deo, ita omnis actio voluntatis, in quantum est actio, non solum est a voluntate ut immediate agente, sed a Deo ut a primo agente, qui vehementius imprimit. Unde, sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ita, et multo amplius, Deus.

Immutat autem voluntatem dupliciter. Uno modo, movendo tantum ; quando sc. voluntatem movet ad aliquid volendum, sine hoc quod aliquam formam imprimat voluntati, sicut sine appositione alicuius habitus quandoque facit ut homo velit hoc quod prius non volebat. Alio vero modo, imprimendo ali-

1. La portée de cette distinction ne saurait échapper à personne. *L'ordinatio divina* est affaire de prédétermination idéale, et c'est Dieu même. La *motio divina terminative spectata* est le don créé dans l'âme.

quam formam in ipsam voluntatem ; sicuti enim ex ipsa natura, quam Deus voluntati dedit, inclinatur voluntas in aliquid volendum, ita ex aliquo superaddito, sicut est gratia vel virtus, inclinatur ulterius ad volendum aliquid aliud, ad quod prius non erat determinata naturali inclinatione. Sed haec quidem inclinatio superaddita quandoque est perfecta, quandoque imperfecta. Quando quidem est perfecta, facit necessariam inclinationem in id ad quod determinat ; sicut per naturam de necessitate inclinatur voluntas in appetendum finem ; sicut contingit in beatis, in quibus caritas perfecta inclinat sufficienter in bonum, non solum quantum ad finem, sed quantum ad ea quae sunt ad finem. Aliquando vero forma superaddita non est usquequaque perfecta, sicut est in viatoribus ; et tunc ex forma superaddita voluntas inclinatur quidem, sed non ex necessitate.

Il faut noter dans cette page les moindres nuances du vocabulaire thomiste.

Nous y trouvons décrites quatre sortes de motion divine. D'abord la contrainte ou violence (*coactio, violentia*), contraire à l'inclination de la nature, et donc à la conduite de Dieu sur l'agent libre. Saint Thomas l'écarte simplement. Il énumère les trois autres par ordre d'efficacité croissante.

a) Changement produit dans la volonté par simple *motion*. C'est le cas de la grâce actuelle, qui passe, sans imprimer dans l'âme une trace durable.

b) Changement produit dans la volonté par l'impression d'une forme permanente : grâce sanctifiante, vertu. Pour caractériser l'effet de cette forme permanente, saint Thomas emploie le mot d'*inclination*. Car la grâce, en général, incline, elle ne détermine pas.

c) Changement produit dans la volonté par l'impression d'une forme permanente irrésistible : la gloire des bienheureux. Saint Thomas parle ici d'*inclination parfaite*, ou encore de *détermination*, car l'âme subit une véritable *nécessité*[1].

Ainsi le nom de détermination est-il réservé soit à l'inclination primitive de la nature : *ad quod... erat determinata naturali inclinatione*, soit à l'inclination parfaite qui s'impose comme une seconde nature : *Quandoquidem est perfecta, facit necessariam inclinationem in id ad quod determinat.* Soit dans le cas d'une grâce actuelle et transitoire, soit dans le cas de la grâce sanctifiante ordinaire, saint Thomas parle simplement de motion, d'inclination, et sous-entend que, sous cette motion, l'âme se détermine. La détermination qu'elle se donne est un impondérable qui, par son essence, échappe au concept propre de motion divine.

Même précaution de langage en toute matière semblable, par exemple, sur la grâce de la persévérance, Iª IIªᵉ, q. 114, a. 9 : *Cum homo naturaliter habeat liberum arbitrium flexibile ad bonum et ad malum, dupliciter potest aliquis perseverantiam in bono obtinere a Deo : uno quidem modo per hoc quod liberum arbitrium determinatur ad bonum per gratiam consummatam, quod erit in gloria; alio modo ex parte motionis divinae, quae hominem inclinat ad bonum usque ad finem.*

On ne saurait trop le redire : *détermination* n'est pas *motion*. Ce mot, essentiellement limitatif, ne signifie aucun apport d'énergie nouvelle, mais seulement l'adhésion privilégiée de l'âme à telle motion salutaire de grâce ou à tel entraînement de nature. La détermination venue de l'intérieur est libre ; la détermination venue de l'extérieur est nécessitante.

Ce mince détail de terminologie éclaire d'une lumière appréciable la métaphysique de l'acte libre chez saint Thomas. Il use couramment du mot *inclinatio* pour désigner le penchant des puissances appétitives : inclination universelle de la nature, ou inclination particulière consécutive à l'appréhension d'un bien particulier. A l'inclination universelle de la nature raisonnable vers le bien en général, peuvent se superposer diverses inclinations particulières vers des biens de l'ordre surnaturel, produites par la grâce. Tout cela est un don de Dieu. Mais l'inclination, comme telle, demeure ouverte à diverses déterminations ultérieures : détermination quant à son objet immédiat, détermination quant à l'exercice de l'acte, détermination quant à la manière de tendre vers la fin suprême de la nature raisonnable. Voir *De verit.*, q. XXII, a. 6. Ici intervient le libre arbitre de la créature. Dieu a donné l'inclination, *actus primus proximus* ; à la créature de déterminer l'*actus secundus*, dont Dieu donne encore la substance.

Inclinatio et *determinatio* sont donc des mots de sens très différent. *Inclinatio* rentre dans le genre *motio*, c'est un mot essentiellement dynamique, où l'analyse décèle immédiatement le rôle de la cause finale et celui de la cause efficiente. Au contraire, *determinatio* n'exprime rien de proprement dynamique ; il appartient plutôt à l'ordre de la cause exemplaire. C'est pourquoi saint Thomas ne l'emploie *jamais* quant il décrit l'influx physique de la Cause première sur les actes de la créature libre. Au contraire, il use perpétuellement du mot *inclinatio*. Nous indiquerons quelques pages de saint Thomas où l'on en pourra recueillir des centaines d'exemples; il serait facile d'en découvrir d'autres.

Iª, q. 19, a. 2 ; q. 59, a. 1 ; q. 62, a. 3 ad 2ᵐ ; q. 78, a. 1 ad 3 ; q. 80, a. 1 ; q. 87, a. 2 ; q. 103, a. 8 ; q. 105, a. 4 ; q. 106, a. 2 ; q. 111, a. 2 ; Iª IIªᵉ, q. 6, a. 1, a. 4 ; a. 5 ad 2 ; q. 9, a. 6 ; q. 80, a. 1 ; q. 114, a. 9 ; IIª IIªᵉ, q. 23, a. 2 ; q. 26, a. 3 ; a. 6 ; *De caritate*, q. 1, a. 1 ; *De verit.*, q. XXII passim, v. g. a. 1 ; a. 4 ; a. 5 ; a. 8, a 9 ; *De malo*, q. III, a. 3 et 13 ; q. XVI, a. 2 ; I *C. G.*, LXVIII ; LXXXII ; III *C. G.*, LXXXVIII, 3 ; IV *C. G.*, XIX ; *In* II *d.*, 39, q. 2, a. 2 ; *In Dionys.*, *de div. nom.*, c. IV, lect. 10 ; *Quodlib.*, I, a. 8 ad 3.

Les mots *motio*, *determinatio*, dont l'un appartient à l'ordre dynamique et l'autre à l'ordre statique[1], ne peuvent s'échanger. Mais les mots *determinatio*, *limitatio*, appartenant tous deux à l'ordre statique, peuvent s'échanger, et saint Thomas les échange quelquefois. Rien ne montre mieux comment la prédéter-

1. On voit ici l'inconvénient de transporter le mot *determinatio*, du domaine de la gloire, où il est à sa place, au domaine de la grâce efficace, où il n'y est plus. Les jansénistes ont eu conscience de s'engager sur cette pente, et sont délibérément allés jusqu'au bout; non pas seulement les disciples immédiats de Jansénius, mais les appelants de la Bulle *Unigenitus*, dans le temps même où ils désavouaient les cinq propositions condamnées par Innocent X. Nous avons publié des pages inédites du célèbre diacre PARIS († 1727), qui, après avoir posé cette thèse : *Gratia in statu naturae lapsae est per se efficax, seu voluntatem ad bonum proprie physice efficienter determinat*, aboutit à une équation pure et simple entre l'action de la grâce efficace et celle de la vision intuitive. *Unde patet adiutorium quo esse efficax. Se habet enim respectu viatoris* SICUT *visio intuitiva respectu comprehensoris. Atqui beatitudinem producit efficaciter et infallibiliter visio intuitiva.* Voir *Recherches de Science religieuse*, 1920, p. 384. 385. — La rigueur de cette équation (SICUT) nous paraît mettre en pleine lumière le vice congénital du fatalisme janséniste.

1. Pour expliquer la relation de l'un à l'autre, on peut s'aider de grossières images, qui d'ailleurs mettent en relief la propriété étymologique du mot *determinatio*. La détermination est à la motion un peu ce que le point est à la ligne qu'il termine, la ligne à la surface, la surface au volume. A travers l'imperfection de ces analogies matérielles, on entrevoit que la détermination ne comporte aucun apport nouveau d'énergie, mais délimite une zone abandonnée par le libre arbitre humain à l'envahissement de la motion divine. — La confusion entre *motion* et *détermination* est perpétuelle chez certains auteurs thomistes. Voir, par exemple, Ant. MASSOULIÉ, O. P., *Divus Thomas sui interpres*[2], Rome, 1707-9, 2 fol.

mination physique caractérise l'action de Dieu dans la brute et s'oppose à l'action de Dieu dans la volonté libre. Le champ d'opération de la brute est limité par la détermination qu'elle reçoit de la Cause première ; au contraire, le champ d'opération de la volonté libre demeure ouvert aux déterminations qu'elle peut se donner à elle-même. III *C. G.*, LXXIII, 1 : *In rebus inanimatis, causarum contingentia ex imperfectione et defectu est; secundum enim suam naturam sunt* DETERMINATAE AD UNUM *effectum, quem semper consequuntur, nisi sit impedimentum, vel ex debilitate virtutis vel ex aliquo exteriori agente, vel ex materiae dispositione; et propter hoc causae naturales agentes non sunt ad utrumque, sed ut frequentius eodem modo suum effectum producunt, deficiunt autem raro. Quod autem voluntas sit causa contingens, ex ipsius perfectione provenit, quia non habet virtutem* LIMITATAM AD UNUM, *sed habet in potestate producere hunc effectum vel illum, propter quod est contingens ad utrumlibet.* Ce n'est pas trahir la détermination de la créature, que de la concevoir un peu comme une canalisation de la motion divine [1]; il suffit de ne pas trop presser ce grossier symbole. Réellement, il dépend du libre arbitre de s'écouler ou non sur telle pente que Dieu lui ouvre.

Certains auteurs s'imaginent qu'en revendiquant pour l'homme la propriété exclusive de sa détermination, on va contre la doctrine de saint Paul (*Phil.*, II, 13) : *Operatur in nobis et velle et perficere*; ou bien que l'on ne rend pas justice à la grâce de Dieu, qui, en couronnant nos mérites, couronne ses propres dons ; ou encore, que l'on méconnaît l'influence très spéciale de Dieu dans l'acte libre posé sous l'influence de sa grâce. Assurément ces craintes ne sont pas fondées. Elles procèdent d'une analyse incomplète de l'acte libre et d'une confusion entre l'inclination de la volonté par Dieu et sa détermination par l'homme ; confusion que saint Thomas s'est appliqué à dissiper en exposant, à la suite de saint Jean Damascène, la distinction entre l'inclination de la volonté (*voluntas*) et le choix du libre arbitre (*liberum arbitrium; vis electiva*); distinction exactement parallèle à celle qui existe entre l'intellection et le raisonnement discursif (Iª, q. 83, art. 4 ; coll. 79, art. 8). La volonté et le libre arbitre ne sont pas deux facultés distinctes; non plus que l'intelligence et la raison ; mais l'inclination de la volonté est une chose, la détermination du libre arbitre en est une autre. Dieu donne la volonté; il la pourvoit d'inclinations naturelles et y surajoute des inclinations de grâce, qui, obéies, porteront l'homme à se déterminer selon l'inclination même de Dieu, de manière à rendre Dieu maître de son libre arbitre ; négligées, elles laisseront l'homme à la merci d'inclinations de nature, plus ou moins tyranniques, qui pourront l'entraîner loin de Dieu. De part et d'autre, la détermination de la volonté est une adhésion de l'homme à une inclination qui vient de Dieu, soit auteur de la grâce, soit auteur de la nature. Dans le premier cas, il est clair qu'elle se produit selon Dieu; dans le second, elle peut se produire contre Dieu, principe de l'ordre moral. Cela suffit à mettre une différence profonde entre l'une et l'autre détermination. Mais ni pour l'une ni pour l'autre, l'homme n'utilise de force vive qu'il n'ait reçue de Dieu. L'adhésion à la motion de grâce, qui assure l'empire de Dieu sur le libre arbitre, est une détermination de l'homme, aussi bien que l'adhésion à une motion contraire. Même dans le cas limite où il n'existe qu'une motion, la motion de grâce, et où l'homme y adhère pleinement et de toutes ses forces, le nom de *détermination du libre arbitre* demeure acquis à ce concours plénier de l'homme, qui l'assujettit simplement à Dieu, auteur de tout le vouloir.

Que l'intrusion d'un prédéterminisme physique dans la métaphysique de l'acte libre, d'où saint Thomas l'avait si soigneusement exclu, y ait causé une perturbation profonde, cela paraît évident [1]. Nous ne l'avons rencontré nulle part chez lui, pas même dans ce texte, cité avec complaisance, *De malo*, q. VI, a. 1 ad 3 :

Animalia bruta moventur per instinctum superioris agentis ad aliquid determinatum secundum modum formae particularis, cuius conceptionem sequitur appetitus sensitivus. Sed Deus movet quidem voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis quae deficere non potest; sed propter naturam voluntatis motae, quae indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas : sicut etiam in omnibus Providentia divina infallibiliter operatur...

Pour caractériser l'action de Dieu sur la brute, mue par instinct, saint Thomas a parlé de déterminisme physique. Passant au cas de la nature raisonnable, il cesse de parler ainsi; il parle de motion infailliblement efficace, et il assigne la raison de cette efficacité infaillible : c'est l'exacte adaptation de la motion divine à la nature de la volonté libre. Cette exacte adaptation n'est pas quelque chose de créé qui passe dans la créature; c'est affaire de Providence. *Propter efficaciam Virtutis moventis... Providentia divina infallibiliter operatur.* Dieu meut infailliblement la volonté, dont il connaît à fond les ressorts. Il est bien sûr que, si la volonté se détermine librement sous la motion divine infaillible, c'est que Dieu la meut, selon sa nature, à se déterminer librement; mais justement, s'il la meut, selon sa nature, à se déterminer librement, c'est qu'il ne la détermine pas.

L'effort de saint Thomas tend à exclure du concept de l'acte libre l'idée d'une détermination physique procédant de l'extérieur, c'est-à-dire ici de Dieu, seule cause extérieure qui soit en vue. Une telle idée implique contradiction, l'acte libre étant celui-là seul qui procède des principes intérieurs de l'être. Cette doctrine, renfermée dans tous les passages que nous avons cités, revêt une forme saisissante dans le texte suivant, où saint Thomas prouve contre Pierre Lombard que l'acte de charité ne peut être excité dans l'âme par le Saint Esprit sans le concours de la charité infuse. Cela répugne métaphysiquement, parce que l'acte de charité est essentiellement un acte libre, et donc ne peut provenir totalement d'un agent extérieur (le Saint Esprit). *De Caritate* q., a. 1 : *Actus qui excedit totam facultatem humanae naturae, non potest esse homini voluntarius, nisi superaddatur naturae humanae aliquid intrinsecum voluntatem perficiens, ut talis actus a principio intrinseco proveniat... Sic igitur, si anima non agit actum caritatis per aliquam formam propriam, sed solum secundum quod est mota ab exteriori agente, sc. Spiritu sancto, sequetur quod ad hunc actum se habeat ut instrumentum tantum ; non ergo in homine erit hunc actum agere vel non agere ; et ita non poterit esse meritorius : haec enim sola meritoria sunt, quae in nobis aliquo modo sunt.*

1. En ce sens, BELLARMIN parle de *determinatio negativa* de la créature par elle-même. *De gratia et libero arbitrio*, IV, XVI ; dans *Controversiae*, ed. Colon. Agripp. 1619, t. IV, p. 659 D-661 C. — Voir aussi l'*Auctarium Bellarminianum* publié par le R. P. LE BACHELET, p. 97. Paris, 1913.

1. Tel n'était pas, assurément, l'intention de ceux qui l'introduisaient. On peut lire à ce sujet MASSOULIÉ, *Divus Thomas sui interpres*, t. I, p. 73 sqq., reproduit par REGINALD, *De mente S. Concilii Tridentini*, p. 12 sqq.

Est-il besoin d'ajouter que, là même où saint Thomas marque plus profondément la pénétration de tous les êtres par la Cause première, il ne manque pas de noter qu'elle s'en distingue. Ainsi, *De Verit.*, q. II, a. 3 ad 20 : *Agens divinum, quod est influens esse rebus, est causa essendi, quamvis rerum constitutionem non intret.* Dans le même ordre d'idées, voir *In Rom.*, c. IX, l. 3 ; *Quodlib.* I, a. 7 ; I^{a} II^{ae}, q. 109, a. 2 ad 1^{m}, etc.

Une comparaison classique dans l'Ecole peut aider à concevoir, vaille que vaille, le partage des rôles dans cette action complexe qui procède de Dieu et requiert la coopération du libre arbitre créé. L'impulsion de la Cause première est comme le vent qui pousse une fenêtre : la condition nécessaire et suffisante pour qu'il entre dans la pièce, est que la fenêtre cède à cette impulsion. Supposons une fenêtre intelligente et libre, qui ne s'ouvre qu'à bon escient. Tant qu'elle opposera une résistance passive, le vent ne pénétrera point ; qu'elle cède, et le vent va s'engouffrer. Toute l'énergie déployée provient du vent ; encore a-t-il fallu que cette énergie fût reçue dans un instrument docile. Ainsi en est-il de l'action divine sur la volonté libre, très particulièrement dans l'ordre de la grâce. L'efficacité de la grâce est affaire non d'intensité physique, mais de discernement providentiel.

Si nous nous permettons d'insister, c'est que nous ne voyons pas ce que devient la liberté, une fois prise dans l'engrenage d'un prédéterminisme *physique*. Or cela mène loin, en matière de prédestination [1].

Sans reprendre ici des développements faciles à trouver ailleurs, nous irons droit au point critique : d'où est-ce que la prédestination tient son efficacité infaillible ?

La réponse de saint Thomas se trouve, I^{a}, q. 23, a. 6 : *Utrum praedestinatio sit certa.* Il commence par distinguer deux notions fort différentes : efficacité infaillible et nécessité contraignante. Ensuite il explique comment la prédestination atteint infailliblement son effet sans imposer aucune contrainte. C'est qu'elle ressortit au gouvernement de la Providence. Or le gouvernement de la Providence respecte la nature des causes prochaines : et la cause prochaine du salut de l'homme, c'est le bon usage de la liberté créée, cause contingente de sa nature et source d'effets contingents.

Praedestinatio certissime et infallibiliter consequitur effectum suum ; nec tamen imponit necessitatem, ut sc. effectus eius ex necessitate proveniat. Dictum est enim supra quod praedestinatio est pars providentiae. Sed non omnia quae providentiae subsunt necessaria sunt ; sed quaedam contingenter eveniunt, secundum conditionem causarum proximarum, quas ad tales effectus divina providentia ordinavit. Et tamen providentiae ordo est infallibilis, ut supra ostensum est. Sic igitur et ordo praedestinationis est certus, et tamen libertas arbitrii non tollitur, ex qua contingenter provenit praedestinationis effectus.

D'où il suit que l'on peut bien parler de nécessité de l'effet de la prédestination, à condition d'entendre une nécessité de pure conséquence, *ex suppositione, in sensu composito praedestinationis.*

Ibid., ad 2^{m} : *Licet sit possibile eum qui est praedestinatus mori in peccato mortali, secundum se consideratum ; tamen hoc est impossibile, posito, prout sc. ponitur, eum esse praedestinatum.* — Ad 3^{m} : *Cum praedestinatio includat divinam voluntatem, sicut supra dictum est quod Deum velle aliquid creatum est necessarium ex suppositione, propter immutabilitatem divinae voluntatis, non tamen absolute, ita dicendum est hic de praedestinatione. Unde non oportet dicere quod Deus possit non praedestinare quem praedestinavit, in sensu composito accipiendo, licet, absolute considerando, Deus possit praedestinare vel non praedestinare.*

Même doctrine, *De Verit.*, q. XXIII, a. 5 ad 3^{m}. C'est l'application particulière, au dessein d'ensemble de la prédestination, de l'enseignement commun de saint Thomas touchant la grâce efficace.

Le principe universel a été posé, I^{a} II^{ae}, q. 10, a. 4 ad 3^{m} : *Si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni quod voluntas ad illud non moveatur ; non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur.*

C'est la condition de toute motion divine, prise en soi, de ne pouvoir être suppléée, mais de pouvoir être librement déclinée. Elle ne sera pas déclinée, si l'intention divine enveloppe une réponse fidèle de la créature ; elle sera déclinée, si l'intention divine n'enveloppe pas une telle réponse. Appliquez ceci au dessein de la prédestination. L'efficacité infaillible de la prédestination est liée au dessein divin, et non à la matérialité des grâces qu'il confère.

Si l'on a égard à la distinction des deux impossibilités opposées dans le texte par saint Thomas, on reconnaîtra que la prédestination efficace tient son efficacité infaillible, non pas de son entité physique, mais d'un dessein de Providence. Et l'on s'écriera avec saint Paul (*Rom.*, XI, 23) : « O mystère des voies divines ! »

Si, au contraire, on se borne à ressasser l'efficacité inéluctable de la motion divine, et à brouiller motion et détermination, on tournera le dos au mystère divin, pour s'enfoncer dans un mystère de fabrication humaine. On sera naturellement conduit à parler de grâce efficace *ab intrinseco* et à charger le don créé du poids de l'attribut divin. Cette innocente métonymie, qui impute à la grâce la toute-puissance de l'action divine, est parfaitement à sa place dans le langage concret et imagé, qui est celui de saint Paul ; quant elle envahit le domaine métaphysique, d'où la précision du langage thomiste l'avait soigneusement exclue, elle devient un fléau. Elle rend à jamais inexplicables des vérités très certaines : à savoir que, par le vice de la liberté humaine, il y a telles intentions divines qui n'atteignent pas leur objet et telles grâces très réelles qui, en fait, sont frustrées.

On ne résiste pas à une puissance infinie, et la puissance de Dieu est infinie, mais non celle du don créé. *De caritate* q., a. 1 ad 10^{m} : *Caritas coniungit bono infinito non effective, sed formaliter ; unde virtus infinita non competit caritati, sed caritatis Auctori. Competeret autem caritati virtus infinita, si homo ad infinitum bonum per caritatem infinite ordinaretur : quod patet esse falsum. Modus enim sequitur formam rei*

1. Le P. Ant. Reginald, O. P. († 1676), a consacré 1.642 colonnes in folio à établir que la doctrine de la grâce efficace *ab intrinseco* est celle même qu'a définie le Concile de Trente. *De mente S. Concilii Tridentini circa gratiam se ipsa efficacem*. Opus posthumum, Antverpiae, 1706. A ce propos, il accumule les autorités, *y compris* (!) celle de Calvin chez qui il croit retrouver le même concept tout en déclinant les conséquences fatalistes déduites par Calvin. Pars I, c. VII, p. 58. La naïveté d'un tel rapprochement est proprement renversante, et nous avons dû relire plusieurs fois, n'en pouvant croire nos yeux. Le rapprochement n'est pas de nous. Mais puisque l'on juge bon d'y recourir, disons que les conséquences de Calvin nous paraissent logiquement déduites. C'est bien pourquoi nous repoussons le principe d'où elles découlent, comme l'a repoussé le Concile de Trente, s. VI, cap. 5 et can. 4. Il convient de laisser au seul Reginald la responsabilité exclusive de cette colossale aberration.

Ces mots de saint Thomas indiquent, avec toute la précision possible, le principe de la distinction entre grâce efficace et grâce purement suffisante. Ce principe ne peut pas être cherché dans le don créé de la grâce; il doit être cherché en dehors d'elle, dans l'ordination infaillible de la divine Providence.

Dernières considérations sur la motion de grâce

Cet aperçu serait par trop incomplet si nous ne touchions l'une ou l'autre des équivoques accumulées sur la notion de grâce efficace.

D'abord, il est parfaitement juste de dire que toute grâce peut, en un sens vrai, être appelée efficace, par le seul fait qu'elle est une touche divine dans l'âme. Si elle ne produisait dans l'âme aucun effet, aucun mouvement même indélibéré, elle ne serait rien. Une certaine efficacité physique est donc inhérente à l'idée de grâce, et d'abord de la grâce qui, selon l'expression de l'Ecole, est *in nobis sine nobis*.

Toutefois cette acception large n'est pas celle à laquelle s'attache d'ordinaire le langage théologique. Il vise la grâce qui se distingue de la grâce purement suffisante parce qu'elle produit un plein consentement. Mais des confusions peuvent naître, sous le couvert de textes énergiques empruntés à l'Ecriture. On lit, par exemple, *Rom.*, IX, 19 : « Qui résiste à sa volonté ? » et *Prov.*, XVI, 1 : « Le cœur du roi est dans la main de Dieu; il l'incline à son gré. » Ces textes expriment une doctrine certaine : la plénitude du domaine divin sur toutes les opérations de l'homme. Mais autre chose est d'affirmer cette doctrine, autre chose d'y appuyer une théorie métaphysique particulière sur le mode de l'opération divine dans l'homme. Tout ce qu'on en peut tirer sans abus, c'est que Dieu sait rendre l'opération de sa grâce infailliblement efficace ; on n'en saurait tirer que cette infaillible efficacité est inhérente à l'entité physique de la grâce et non à l'intention divine qui présuppose et inclut l'acquiescement de l'homme.

La fausseté du raisonnement par lequel on absorberait dans la prémotion divine la détermination de l'homme dans l'ordre du salut, est rendue manifeste par l'aptitude égale du même raisonnement à absorber dans la prémotion divine la détermination de l'homme dans l'ordre du péché. Ce raisonnement part d'un principe incontestable : la volonté créée a besoin d'être réduite en acte par une cause extérieure. Mais il suffit d'appliquer brutalement ce principe, pour rendre Dieu responsable de la trahison de Judas aussi bien que de la conversion de saint Paul. Ce n'est pas nous qui disons que Dieu ne meut pas autrement Judas que saint Paul. Mais le principe, manié avec quelque maladresse, y mène tout droit.

On parlera de prédétermination physique à l'acte du péché, et l'on croira mettre hors de cause la sainteté de Dieu en disant : l'acte du péché est physiquement prédéterminé de Dieu ; mais sa déficience morale est le fait du seul pécheur. Si Dieu prédétermine physiquement cet acte précis qu'est la trahison de Judas, que reste-t-il d'imputable à Judas ? La seule déficience morale de cet acte, dont l'entité physique est prédéterminée par Dieu. Se repose qui pourra dans cette conception.

La prédétermination de grâce est, sans doute, un grand bien. Mais tous ne l'ont pas. En l'absence d'une telle prédétermination, l'homme, abandonné de Dieu, sera-t-il physiquement prédéterminé à l'entité physique du péché ? Comment alors sera-t-il tenu pour responsable de ses actes ?

On conçoit que Dieu se résigne à damner l'homme pour s'être déterminé à l'offenser, dans un ordre de Providence où il aurait pu se déterminer à le servir. Ce qu'on ne conçoit pas, c'est que Dieu, pour faire resplendir sa justice, abandonne l'homme à des prédéterminations qui entraîneront sa perte éternelle. Un tel aboutissement de la théorie invite à reprendre la série des déductions et à rechercher où une défaillance a pu se produire.

Analysons les démarches successives d'une âme soumise à des attraits contraires. Pierre est placé entre l'attrait de la grâce, qui le porte à confesser son Maître devant les hommes, et l'attrait de la tentation, qui le porte à le renier. La tentation revêt l'aspect d'un bien : dignité personnelle à sauvegarder. En soi, la dignité personnelle est un bien, et l'attrait qu'elle exerce sur la volonté de Pierre est un attrait de nature. Mais dans les circonstances présentes, en présence de l'attrait impérieux d'un devoir contraire, ce bien ne peut être ici poursuivi sans crime. Entre deux sollicitations contraires, Pierre se détourne de l'attrait de grâce et suit l'attrait de nature ; il se détermine au reniement. Tout à l'heure, sous l'impulsion d'une grâce victorieuse, il se déterminera à pleurer sa faute et à réparer, coûte que coûte. La nature et la grâce sont de Dieu ; Pierre s'est déterminé successivement à suivre l'une et l'autre. Dirons-nous qu'il y fut prédéterminé ? Si l'on a égard au dessein éternel qui est en Dieu, le mot est deux fois juste. Si l'on a égard au terme créé que sont les impulsions contraires, de nature et de grâce, auxquelles Pierre s'est prêté successivement, le mot est deux fois impropre : impropre quant aux impulsions de nature qui l'ont abattu ; impropre quant aux impulsions de grâce qui l'ont relevé sans le contraindre.

On voudra bien ne pas nous faire dire que Dieu n'agit pas avec plus de prédilection selon la grâce que selon la nature. Mais l'ampleur du principe, d'ailleurs très juste, invoqué en faveur de la prédétermination physique, déborde le cas particulier des motions de grâce. Pour comprendre quelles équivoques il recèle, il est bon d'en poursuivre l'application au cas du péché actuel et de l'impénitence finale.

On voudra bien aussi ne pas nous faire nier que Dieu nous meut à nous déterminer nous-mêmes dans tel sens plutôt que dans tel autre. Dieu ne fait pas autre chose par sa grâce, et saint Thomas, qui enseigne cette doctrine à chaque page, lui donne l'expression la plus précise en affirmant que Dieu meut l'homme vers un but déterminé, tout en niant qu'il l'y détermine. Au reste, la précision de cette terminologie s'impose aujourd'hui à des thomistes militants, qui s'interdisent avec beaucoup de soin le nom de prédéterminations. C'est un progrès considérable. Souhaitons aux mêmes auteurs d'aller dans cette voie jusqu'au bout.

Le dernier retranchement du prédéterminisme physique est la distinction du sens *composé* et *divisé ;* distinction qui peut se formuler ainsi : En présence de la motion divine efficace (*in sensu composito*), il est impossible que la volonté créée ne se détermine pas. Cependant, absolument parlant (*in sensu diviso*), elle pourrait ne pas se déterminer. C'est pourquoi elle demeure libre, même sous la motion divine efficace.

Cette distinction, empruntée à saint Thomas, a été l'objet de commentaires divergents. D'ailleurs nous l'avons rencontrée ci-dessus, appliquée soit au cas d'une grâce particulière, soit à la grâce totale de la prédestination. Il importe de la ramener à son sens originel.

Voici le commentaire prédéterministe. La motion

divine infailliblement efficace exclut physiquement et par sa propre vertu, antécédemment au consentement de la volonté créée, la possibilité d'un dissentiment. Par ailleurs, elle ne violente pas la volonté créée, mais au contraire consacre l'exercice du libre arbitre, en le mouvant (ou en le déterminant) à se déterminer librement.

Et voici l'autre commentaire. La motion divine infailliblement efficace exclut la possibilité d'un dissentiment de la volonté créée, non pas physiquement et par sa propre vertu, antécédemment au consentement libre, mais métaphysiquement et par voie de conséquence, en vertu du principe de contradiction, parce qu'elle pose un effet incompatible avec le dissentiment de la volonté créée. Son rôle est donc tout matériel et se borne à poser un effet. Le raisonnement commence à la position de cet effet.

De part et d'autre, on reconnaît que la motion divine consacre l'exercice du libre arbitre, en mouvant la volonté créée selon sa nature. Mais d'un côté on suppose l'exercice du libre arbitre compatible avec une détermination (et pas seulement une motion) physique; de l'autre côté, on le nie.

De ces deux commentaires, lequel peut légitimement prétendre à traduire la pensée de saint Thomas? Pour en décider, deux voies s'offrent à nous. Une première voie, déductive : analyser le concept de détermination physique, là où saint Thomas le propose *ex professo* ; et rechercher si la distinction du sens composé et divisé peut s'insérer dans le *processus* consécutif à une telle détermination. Une autre voie, en quelque sorte régressive : partir des textes où saint Thomas énonce expressément la distinction du sens composé et divisé; et rechercher si les nécessités qu'affirment ces textes ressortissent à l'ordre physique ou à l'ordre métaphysique. Nous allons tenter successivement l'une et l'autre voie.

La première voie nous met en présence de la conception suivante : une prédétermination physique exercée sur la volonté, la prédéterminant à se déterminer ultérieurement. Or, quel que soit le point d'application d'une telle prédétermination — choix de l'objet immédiat, passage à l'exercice de l'acte, tracé de la voie précise par où la créature veut tendre à sa fin suprême, — elle a pour effet propre de supprimer l'indétermination sur ce point précis, et d'y substituer une nécessité pure et simple : telle est la doctrine constante de saint Thomas, nous l'avons noté plus haut. En d'autres termes, la prédétermination physique est, sur le point d'application qui lui est propre, formellement et simplement nécessitante, et ne laisse point de place à la liberté de la créature. Il n'y aurait qu'une issue : ce serait de distinguer les points d'application de la prédétermination physique donnée par Dieu et de la détermination que la créature se donnera ; d'assigner à la première, par exemple, l'exercice de l'acte, à la seconde sa spécification, ou inversement. Mais c'est là justement ce qu'on ne veut pas ; on entend bien que la prédétermination divine s'étende à tous les éléments de la détermination ultérieure. Il faut avouer qu'une telle voie ne laisse aucune place à la distinction du sens composé ou divisé, en tant que sauvegardant la liberté. Nous n'y rencontrons pas la pensée de saint Thomas. Qu'on veuille bien se reporter ci-dessus, col. 461-466.

La seconde voie nous met en présence des textes où saint Thomas énonce la distinction du sens composé et divisé. Ces textes présupposent, comme un fait acquis, l'exercice de la causalité divine par voie de motion infailliblement efficace; *ils ne prétendent point l'analyser*. C'est en tablant sur ce fait acquis, que ces textes énoncent, comme une nécessité consécutive, l'incompatibilité d'un tel effet avec la non-existence du même effet : incompatibilité d'ordre métaphysique, découlant immédiatement du principe de contradiction. Les expressions de saint Thomas ne laissent aucun doute à cet égard : elles visent, non la rigidité de la motion divine, mais l'immutabilité de la volonté divine ou de la science divine, incompatible avec son contraire. Nous sommes en plein ordre métaphysique. Citons quelques textes, parmi les plus expressifs.

Ia IIae, q. 10, a. 4 ad 3m : Si Deus movet voluntatem ad aliquid, *incompossibile est huic positioni* quod voluntas ad illud non moveatur; non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur. — Ia, q. 19, a. 8 ad 3m : Ea quae fiunt a voluntate divina talem necessitatem habent qualem Deus vult ea habere, sc. vel absolutam vel *condicionatam*. Et sic non omnia sunt necessaria absolute. — Ia, q. 23, a. 6 ad 2m : Licet sit possibile eum qui est praedestinatus mori in peccato, secundum se consideratum ; tamen *hoc est impossibile posito, prout sc. ponitur, eum esse praedestinatum*. Unde non sequitur quod praedestinatio falli possit. — Ib., ad 3m : Cum praedestinatio includat divinam voluntatem, sicut supra dictum est quod *Deum velle aliquid creatum est necessarium ex suppositione, propter immutabilitatem divinae voluntatis*, non tamen absolute, ita dicendum est hic de praedestinatione. Unde *non oportet dicere quod Deus possit non praedestinare quem praedestinavit, in sensu composito accipiendo*, licet, absolute considerando, Deus possit praedestinare vel non predestinare. Sed ex hoc non tollitur praedestinationis certitudo. — IIa IIae, q. 24, a. 11 : Tripliciter possumus considerare caritatem : uno modo ex parte Spiritus sancti moventis animam ad diligendum Deum : et ex hac parte caritas impeccabilitatem habet ex virtute Spiritus sancti, qui infallibiliter operatur quodcumque voluerit. Unde *impossibile est haec duo simul esse vera*, quod Spiritus sanctus velit aliquem movere ad actum caritatis, et quod ipse caritatem amittat peccando. — *De verit.*, q. VI, a. 4 ad 8m : Quamvis de quolibet absolute concedi posset quod Deus potest eum praedestinare vel non praedestinare, tamen, *supposito quod praedestinaverit, non potest non praedestinare ; vel e converso, quia non potest esse mutabilis* ; et ideo dicitur communiter quod haec : Deus potest non praedestinatum praedestinare vel praedestinatum non praedestinare, in sensu composito est falsa, in diviso vera. — *De verit.*, q. XXIII, a. 4 ad 1m : Deum velle aliquid in creaturis, utpote Petrum salvari, non est necessarium absolute, eo quod voluntas divina non habeat ad hoc necessarium ordinem; ... sed *facta suppositione quod Deus illud velit vel voluerit, impossibile est eum non voluisse vel non velle*, eo quod voluntas eius immutabilis est Unde *huiusmodi necessitas apud theologos vocatur necessitas immutabilitatis*. — Ib., a. 5 ad 3m : Quamvis non esse effectus divinae voluntatis non possit stare simul cum divina voluntate, tamen potentia deficiendi effectum simul stat cum divina voluntate : non enim sunt ista incompossibilia : Deus vult istum salvari, et iste potest damnari; sed *ista sunt incompossibilia* : Deus vult istum salvari, et iste damnatur.

Ce qui, sous l'action d'une grâce efficace, sauve l'exercice du libre arbitre, c'est que la détermination ne se produit pas nécessairement, sinon *ex suppositione*, selon une expression familière à saint Thomas. Cette expression signifie que dans l'*hypothèse* d'une volonté divine, ou d'une science divine, comportant l'existence d'une telle détermination, la non-existence d'une telle détermination est impossible ; disons mieux, *incompossible : incompossibile huic positioni* (Ia IIae, q. 10, a. 4, ad 2m). Une fois de plus, nous constatons que saint Thomas parle de nécessité métaphysique, provenant *ex intrinseco ordinationis divinae;* non pas de nécessité physique, provenant *ex intrinseco gratiae*. La vraie notion thomiste du *sensus compositus et divisus* condamne donc le commentaire prédéterministe.

Il est à peine besoin de le faire observer : le commentaire que nous venons de donner, de la célèbre distinction thomiste, diffère *toto caelo* de celui que des prédéterministes ont parfois combattu avec une

vertueuse indignation. Ils supposent que leurs adversaires fondent l'efficacité de la grâce non sur la science et sur la volonté de Dieu, mais sur la liberté de l'homme, et n'ont pas assez de sarcasmes pour une invention si puérile[1]. Cette imagination méconnaît, de très bonne foi sans doute, le point du débat. Il est parfaitement vrai qu'un effet étant posé, quelle qu'en soit d'ailleurs la cause immédiate, cause créée ou Cause incréée, la non-position du même effet, dans les mêmes conditions, répugne métaphysiquement. C'est là justement ce qu'a voulu dire saint Thomas, et ce que nous venons de montrer dans son texte. D'ailleurs il a soin d'appuyer cette répugnance métaphysique sur les attributs de Dieu, premier principe de l'être. Mais il importe surtout de remarquer que saint Thomas ne met pas l'accent sur l'*opération* de la *Cause première* comme telle, mais sur le *résultat*. Nous n'avons pas davantage mis l'accent sur l'opération de la cause *seconde* comme telle, ce qui serait une autre façon de fausser la conception de saint Thomas. La distinction thomiste du sens composé ou divisé est une considération toute métaphysique, dominant toute hypothèse particulière quant à la nature des causes et attentive seulement à la réalité de l'effet. Nous avons écarté la prédétermination physique, comme étrangère à la question : ce n'est pas pour souligner la détermination propre de la créature, considération non moins étrangère.

L'immutabilité divine ou, en dernière analyse, le principe d'identité, voilà tout le fondement de cette distinction fameuse. Les attributs opératifs de Dieu sont hors de cause, et il n'y a rien, absolument rien, à en tirer pour ou contre la prédétermination physique. Rien non plus de saint Paul, *Phil.*, II, 13, etc.

Le dernier mot du magistère ecclésiastique, sur le point de doctrine ici engagé, est celui du Concile de Trente, sess. VI, can. 4, affirmant d'une part l'initiative divine dans la conversion du pécheur, d'autre part la liberté humaine sous la motion de la grâce efficace :

Si quis dixerit liberum hominis arbitrium, a Deo motum et excitatum, nihil cooperari assentiendo Deo excitanti et vocanti, quo ad obtinendam iustificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere mereque passive se habere, A. S.

Il existe de ce texte, depuis la fin du seizième siècle, deux interprétations divergentes, qui s'inspirent respectivement des deux commentaires donnés par deux écoles au *sensus compositus et divisus* de saint Thomas.

Selon la première, l'homme cède librement à la motion de la grâce efficace parce que *in sensu diviso*, en l'absence d'une telle grâce, il pourrait se dérober. Ainsi ALVAREZ, *De auxiliis divinae gratiae... Summa*, II, XI, 6, p. 281, Lyon, 1620; MASSOULIÉ, *Divus Thomas sui interpres*[2], t. I, Disp. II, q. 9, a. 3, p. 411, Rome, 1707; DEL PRADO, *De Gratia*, t. II, p. 84, Fribourg, 1907.

Selon la seconde, l'homme cède librement à la motion de la grâce efficace parce qu'il pourrait se dérober, *in sensu composito*, sous la motion de grâce qui actuellement le sollicite. Avouons que nous ne saurions comprendre autrement le texte du Concile.

Sur la rédaction de cette définition conciliaire, une légende est née au commencement du XVII[e] siècle et s'est développée au XX[e]. On peut la croire morte. Ainsi qu'en témoignent les *Acta Tridentina*, édidion de la *Görresgesellschaft*, t. II, p. 433, 15. 16; p. 446, 17-20; p. 451, 1-3, des observations s'étaient produites, dans les discussions préparatoires, non pas sur le fait de la motion divine, mais sur l'inconvénient d'une rédaction hâtive, qui parut compromettre le caractère intellectuel de la foi. Le Concile fit droit à ces observations, le fait de la motion divine demeurant hors de cause. Il n'y avait, dans cet incident sans portée, aucune anticipation des débats qui s'élevèrent à la fin du XVI[e] siècle sur l'accord de la notion divine et de la liberté créée. — Voir, à ce propos, une note intitulée : *Laynez et Molina*, dans *Recherches de Science religieuse*, 1920, p. 92-95.

Résumons les positions diverses des écoles catholiques, et mettons fin à ce trop long *excursus*.

On s'accorde à reconnaître que la grâce efficace est la grâce conjointe, selon l'intention divine, au consentement de l'homme. On s'accorde également à reconnaître, avec saint Thomas, que l'intention absolue de Dieu est indéfectible, I[a] II[ae], q. 112, a. 3 : *Potest considerari (praeparatio hominis) secundum quod est a Deo movente ; et tunc habet necessitatem ad id quod ordinatur a Deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis, quia intentio Dei deficere non potest.* Si néanmoins on discute, c'est que l'intention divine efficace peut être considérée à deux stades différents de sa réalisation.

Ou bien l'on s'attache à considérer la motion divine comme telle, dépouillée de toute ambiance, abstraction faite de la détermination par laquelle l'homme y conforme son libre arbitre : *in sensu diviso determinationis humanae.*

Ou bien l'on considère la motion divine dans sa réalité concrète, emportant le consentement de l'homme : *in sensu composito determinationis humanae.*

Les deux points de vue sont légitimes. Mais ils entraînent des conséquences différentes quant à la propriété du langage théologique touchant la grâce efficace.

Si l'on s'attache au premier point de vue, au point de vue abstrait et *a priori*, on pourra parler de motion efficace *ab intrinseco*, mais à une condition : c'est que la détermination humaine soit, de sa nature, superflue à l'efficacité de la grâce.

1. Tel est le sens que réfute MASSOULIÉ, *Divus Thomas sui interpres*, Diss. I, q. III, a. 3, t. I, p. 161 :

Observandum est quam suppositionem existimavit S. Thomae non laedere voluntatem : de huius enim S. Doctoris mente potissimum hic quaeritur. Certum quidem est, necessitatem ex suppositione non adversari libertati ; id fatentur etiam omnes : at quaenam est ea suppositio libertatis amica ? Ea, inquiunt plurimi, quae ex ipsa voluntate et voluntatis libera determinatione descendit : si enim voluntas velit, necessarium est ipsam velle ; positaque ea determinatione voluntatis, necessitas est ex suppositione, sed necessitas quae cum libertate coniungitur. — Sed in primis, quis in ea sententia sensus subesse potest, et philosopho dignus ? Si voluntas libere velit, NECESSARIO QUIDEM, SED LIBERE VULT. *An vero illud est tam grande arcanum quod inter praecipua philosophiae arcana reponendum sit, si libere velit, libere vult, et illa necessitas ex suppositione libertatis non aufert libertatem ?...* — La question nous paraît plus sérieuse que ne le donnerait à entendre cette diversion, et c'est pourquoi nous croyons qu'il importe beaucoup de ne pas laisser dévier le débat. Opération souveraine de la Cause première, ou opération subordonnée de la cause seconde, ce sont là, effectivement, des entités profondément différentes. Mais il ne s'agit pas, pour saint Thomas, de les comparer, pour aboutir à cette conclusion prodigieuse : *Voluntas necessario quidem, sed libere vult.* Il s'agit tout simplement de noter que la position soit de l'une soit de l'autre — indifféremment — est incompatible — *incompossibilis* — avec sa non-position. Vérité effectivement peu nouvelle, mais toujours bonne à rappeler, comme il arrive souvent dans la Somme, par exemple en matière de science divine, I[a], q. 14, a. 13 : *Omne quod est, cum est, necesse est esse.* C'est tout le fond du *sensus compositus.*

Si l'on s'attache au second point de vue, au point de vue concret et *a posteriori*, on pourra parler de motion efficace *ab intrinseco ordinationis divinae*, mais non plus de motion efficace *ab intrinseco sui*. On saisit la portée de cette distinction. La disposition providentielle, qui assure à la grâce l'assentiment du libre arbitre humain, est quelque chose d'extrinsèque à la grâce créée; elle lui assure la dénomination extrinsèque d'efficace, mais ne lui confère aucune propriété intrinsèque.

Nous croyons avoir montré que saint Thomas, dans sa description de la grâce efficace, ignore le point de vue abstrait de la grâce efficace *ab intrinseco sui*. Il se place constamment au point de vue concret de la grâce efficace *ab intrinseco ordinationis divinae*. Cela résulte du sens qu'il attache à la distinction du *sensus compositus et divisus*.

Concluons. Pour explorer, dans la mesure permise à nos esprits discursifs, les voies de la Providence surnaturelle, il parait utile de retenir le primat de la science divine, posé en fait par saint Paul (*οὓς γὰρ προέγνω, καὶ προώρισεν*), affirmé par saint Augustin en tel écrit qu'il ne cessa de présenter comme définitif, même après que les actualités de la polémique l'eurent amené à modifier son point de vue (*Quaestiones ad Simplicianum*, I, II, 13, *P. L.*, XL, 119), maintenu par saint Thomas dans son explication de la Providence. Iª, q. 22, a. 2 ad 4ᵐ : *Quia ipse actus liberi arbitrii reducitur in Deum sicut in causam, necesse est ut ea quae ex libero arbitrio fiunt, divinae Providentiae subdantur.*

Sur la controverse touchée dans cet *excursus*, on trouvera une bibliographie historique sommaire, ci-dessus à l'article Liberté, t. II, 1862. On peut ajouter, du P. L. De San, S. I., *Tractatus de Deo Uno*, t. I, Lovanii, 1894, contenant, p. 545-746, une très remarquable *Disquisitio de mente S. Thomae circa Praedeterminationes physicas;* J. Stufler, S. J., *Num S. Thomas praedeterminationem physicam docuerit*, Oeniponte, 1920.

Plus récemment, dans un livre original et puissant, le R. P. J. Stufler vient de reprendre la théorie de la motion divine d'après saint Thomas, en excluant non seulement la prédétermination, comme nous l'avons fait ci-dessus, mais toute sorte de prémotion physique. La théorie de saint Thomas, diffuse dans toute son œuvre, depuis les Commentaires sur Aristote jusqu'à la Somme Théologique, trouve une expression particulièrement nerveuse et concise dans quelques textes tels que celui-ci, *C. G.*, III, 88 : *Agens exterius sic solum naturaliter movet, inquantum causat in mobili intrinsecum principium motus, sicut generans, quod dat formam gravitatis corpori gravi generato, movet ipsum naturaliter deorsum; nihil aliud extrinsecum movere potest absque violentia corpus naturale, nisi forte per accidens, sicut removens prohibens, quod magis utitur motu naturali quam causet ipsum.* Le rôle de la Cause première consiste à pourvoir la cause seconde, par le moyen des générateurs naturels, de tous les principes nécessaires pour agir. En dehors de cette « motion entitative », la Cause première n'exerce qu'une action médiate, en appliquant la cause seconde à l'acte par le moyen des agents créés qui mettent à sa portée la matière convenable ou l'affranchissent des obstacles possibles au plein exercice de son activité naturelle. — Le livre abonde en observations profondes et renferme nombre de pages définitives. Les conclusions du présent *excursus* y sont non seulement confirmées, mais appuyées sur une argumentation beaucoup plus radicale. Néanmoins, comme il ne nous est pas démontré que cette conception représente adéquatement la pensée de saint Thomas, nous préférons en faire ici abstraction. *Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante*, auctore Dr. Joanne Stufler, S. J., theologiae dogmaticae professae in universitate Oenipontana. Innsbruck. 1923, 8°, xx-423 pp. — Voir en outre divers articles du même auteur dans la *Zeitschrift für Katholische Theologie*, années 1922. 1923.

Il faut noter aussi que les prédéterminations banésiennes ont été rejetées par des théologiens formés dans l'Ordre de saint Dominique. Nous nommerons : G. F. Albertini (✝ 1810), *Acroases de Universa Theologia*, Venetiis, 1800-2, t. V; Hipp. Gayraud (✝ 1911), *Saint Thomas et le Prédéterminisme*, Paris, 1895; Th. Papagni, *La mente di S. Tommaso intorno alla mozione divina nelle creature*, Benevento, 1902.

Les apologistes qui croient pouvoir passer outre à ces considérations, assumeront naturellement la tâche de justifier la Providence dans l'hypothèse du Prédéterminisme physique. Nous avions le devoir d'exposer pourquoi les développements consacrés ci-dessus à la Prédestination et à la Providence font abstraction de cette hypothèse.

A. d'Alès.

PSAUMES. — Parmi les livres de l'Ancien Testament, aucun n'a de tout temps nourri la piété des fidèles autant que le Psautier.

Dans l'ancienne Synagogue, si le Pentateuque, la « Loi » comme on l'appelait tout court, par la prééminence de son origine et de son autorité, occupait un rang supérieur dans la pensée du peuple juif, les Psaumes n'étaient guère moins en usage dans le culte public et dans la dévotion privée. Par le rôle que le Psautier jouait dans la vie religieuse du peuple, on en vint vite à le regarder comme un autre Pentateuque, et c'est pour cette raison peut-être qu'il a été de bonne heure divisé, comme le Pentateuque, en cinq livres, comme nous le dirons tout à l'heure (Voir S. Epiphane dans Migne, *P. G.*, X, 720 B; XLIII, 244 D; F. G. Hirsch dans *Jewish Encyclopedia*, X, 242).

Dans le Nouveau Testament, le Psautier est, avec Isaïe, le livre le plus fréquemment cité (Psaumes, 55 citations, 45 passages cités; Isaïe, 59 citations, 41 passages cités), et a joué un rôle considérable dans la propagande chrétienne des premiers siècles; on en tirait nombre de prophéties accomplies en Jésus-Christ et en son œuvre. En même temps il devenait pour l'Eglise, comme il l'avait été pour la Synagogue, le livre de la prière (*Eph.*, v, 19; *Col.*, III, 16; I *Cor.*, XIV, 26). Depuis lors il n'a jamais cessé d'être sur les lèvres des fidèles. Rien ne démontre, mieux que ce fait, l'excellence et l'importance de ces cantiques inspirés. C'est dire aussi l'attention qu'il faut apporter aux questions relatives aux Psaumes dans l'apologétique catholique. Nous allons développer les points principaux suivants :

I. Dates et auteurs :

1. Formation du Psautier.
2. Valeur des titres.
3. Psaumes de David.
4. Psaumes machabéens.

II. Doctrine :

1. Dieu : A] *Personnalité et transcendance; anthropomorphismes;*
   B] *Attributs; justice et bonté.*
2. L'homme : A] *Individualisme des Psaumes;*
   B] *Nature et valeur de l'homme;*
   C] *Ses destinées; le problème du mal et la vie future.*

3. Le Messie : A] *Universalisme de la religion;*
B] *Eschatologie sociale;*
C] *La personne du Messie.*

III. Morale :

1. Idées dominantes : A] *Culte et religion;*
B] *Vertus individuelles;*
C] *Vertus sociales;*
2. Objection : Psaumes imprécatoires.

IV. Bibliographie.

I. — Dates et auteurs

Dans la discussion de la date des Psaumes, il est recommandable de commencer par l'examen du livre tel qu'il se présente à nous, et de remonter le courant de l'histoire.

1. **Formation du Psautier.** — Dans le texte hébreu, le Psautier est divisé en cinq livres, ainsi partagés (numérotation de l'hébreu) [1] :

1er, *Ps.*, I-XLI; 2e *Ps.*, XLII-LXXII; 3e *Ps.*, LXXIII-LXXXIX; 4e, *Ps.*, XC-CVI; 5e, *Ps.*, CVII-CL.

Cette division n'est pas marquée dans la Bible grecque ni dans la Vulgate latine, ni approuvée par tous (voir la préface de S. Jérôme à sa version d'après l'hébreu, dans Migne, *P. L.*, XXVIII, 1123); mais elle est clairement indiquée dans le texte lui-même par une doxologie qui clôt chaque livre et le sépare du suivant (la doxologie manque à la fin du Ve livre, mais là elle n'aurait aucun but). Voici par exemple celle du premier livre : *Béni soit Iahvé le Dieu d'Israël, d'éternité en éternité! Amen! Amen!* Les autres ont des variantes entre lesquelles il importe de relever seulement celle du IVe livre : *Béni soit Iahvé, le Dieu d'Israël, d'éternité en éternité! Et que tout le peuple dise : Amen! Alleluia!*

Ces doxologies se lisent déjà dans la très ancienne version grecque, dite des Septante, qui probablement a été faite vers la fin du IIIe siècle avant J.-C. La division en cinq livres doit par là même être plus ancienne. Mais nous pouvons remonter plus haut.

L'auteur du livre des Chroniques ou Paralipomènes, qui vivait vers 400 av. J.-C (Pelt, *Histoire de l'A. T.*, 6e éd. II, p. 304; Vigouroux, *Diction. de la Bible*, IV, 2140) cite au premier livre, XVI, 36, le derdernier verset du *Ps.* CVI avec la doxologie, qui le suit et marque la fin du IVe livre.

Cela montre que la division en 5 livres était alors un fait accompli. Il est fort possible qu'elle soit l'œuvre de Néhémie, dont on nous dit qu'il « fonda une bibliothèque et y recueillit les récits concernant les rois, les écrits des prophètes et de David et les lettres des rois de Perse » (II *Mach.*, II, 13). Les « écrits de David » ne sont autre chose que nos Psaumes.

Ce recueil avait d'ailleurs derrière lui déjà une longue histoire. Car il provient de la réunion de trois collections indépendantes, qui certainement ont existé longtemps séparément. En effet, on remarque un étrange phénomène à l'égard du nom de Dieu. Tandis que dans le premier livre il est appelé constamment du nom, pour ainsi dire, personnel, de *Iahvé*, dans le IIe et le IIIe livre (plus exactement *Ps.*, XLII-LXXXIII) on l'invoque par l'appellatif *Elohim*, nom qui désigne plutôt la nature. Le nom de Iahvé revient dans les deux derniers livres [2]. Or il est bien certain que le nom *Elohim* dans les Psaumes XLII-LXXXIII n'est pas primitif, mais a été substitué systématiquement à *Iahvé*. La comparaison de *Ps.*, XIV avec LIII et de *Ps.*, XL, 14-18 avec LXX le démontre; la grammaire dans *Ps.*, LIX, 6; LXXX, 5. 8. 20; le style dans *Ps.*, XLIII, 4; XLV, 8; XLVIII, 15; L, 7 l'exigent. Les livres IIe et IIIe ont donc formé un recueil, disons un Psautier, distinct, en usage à une certaine époque (probablement au temps des Perses) et dans un certain milieu, qui lui infligea le dit traitement. Les autres Psautiers partiels (livres Ier et IVe-Ve), en partie contemporains, en partie plus anciens, échappèrent à ce traitement; les raisons historiques de cette diversité nous sont inconnues.

A leur tour, ces psautiers partiels, l'élohistique et le 2e jahvistique (liv. IV. V), se composent eux-mêmes de collections plus petites, à savoir : les livres IIe et IIIe d'une collection de Psaumes des fils de Coré (Ps. XLII-XLIX), d'une d'Asaph (L. LXXIII-LXXXIII) et d'une petite collection davidique (LI-LXXII), peut-être rassemblée par les soins d'Ezechias (comparez II *Paral.*, XXIX, 25-30 avec *Prov.*, XXV, 1), indépendante de la grande collection de Psaumes de David, qui forme le premier livre (I-XLI). Les livres IVe et Ve sont formés par la réunion de plusieurs collections moindres bien distinctes : d'abord les Psaumes du *royaume de Dieu* (XCII-C), puis une longue série de Psaumes, dits *Hallel* ou alléluiatiques, parce qu'ils portent le titre de *Alléluiah* (CV-CVII; CXI-CXVIII; CXXXV s; CXLV-CL), dans laquelle sont insérés des Psaumes davidiques (CVIII-CX. CXXXVIII-CXLV), les Psaumes graduels (CXX-CXXXIV), et le plus long de tout le Psautier, Ps., CXIX.

Toutes ces petites collections ont eu sans doute pour quelque temps leur existence propre, avant d'être incorporées dans des recueils plus considérables. Cette longue évolution a dû exiger des siècles pour s'accomplir, et nous oblige à reporter à une époque reculée le premier noyau des Psaumes.

On voit déjà par là combien est improbable l'opinion, aujourd'hui en vogue chez les Protestants, d'après laquelle la plupart des Psaumes, ou même la presque totalité, ne remonte pas plus haut que le retour de l'exil (Ve siècle avant J.-C.) et un grand nombre ont été composés à l'époque des Machabées (IIe siècle av. J.-C). Cette opinion se rattache à une autre sur le sujet des Psaumes, que nous réfuterons plus bas (II, 2 A). Ici une remarque suffit : qu'on regarde les Ps. comme des poésies individuelles ou comme des chants publics, rien ne s'oppose à ce que beaucoup aient été composés sous le règne de David et même avant.

Soient les Psaumes individuels. Nous avons dans la Bible de très anciens spécimens de poésie lyrique individuelle : *Gen.*, IV, 23 s. *Nomb.*, XXIII, 7-10; I *Sam.*, II, 1-10; II *Sam.*, I, 19-27. Dans la littérature égyptienne et babylonienne, les exemples de pareille antiquité abondent; et l'on sait que ce ne sont pas les rationalistes qui sont portés à minimiser l'influence des littératures étrangères, notamment de la babylonienne, sur l'hébraïque. A plus forte raison encore on doit supposer l'existence, à ces époques reculées, de chants publics ou liturgiques. Le culte national s'est formé au berceau même du peuple hébreu; et les actes de ce culte public sont accompagnés, même chez les peuples les plus primitifs, de chants religieux, si simples soient-ils. Or nous avons dans le Psautier précisément de pareils chants, d'une simplicité extrême, par exemple XXIX; LVII, 8 ss.; C; CXIII; CXVII; CXXXVI; CXLVIII; CL. Je ne dis pas que ce soient là les Psaumes les plus anciens; car ils appartiennent presque tous à la collection la plus récente (les collections dont nous avons parlé plus haut sont bien, comme ensemble, disposées selon l'ordre des temps); mais ils ont pu conserver de très anciens éléments.

1. Nous citons toujours d'après la traduction Crampon, sauf quelque légère retouche. La numérotation de l'hébreu, suivie dans cette version, est (on le sait) supérieure d'une unité à celle de la Vulgate depuis le Ps. X jusqu'au Ps. CXLVI inclusivement.

2. On y compte seulement 7 fois *Elohim*, dont six dans le *Ps.* CVIII, composé de deux morceaux de Psaumes élohistiques, *Ps.* LVII, 8-12; LX, 7-14.

Pour préciser davantage il faut interroger la tradition historique, et d'abord celle qui est consignée dans les titres mêmes des Psaumes...

2. **Valeur des titres.** — Chaque Psaume est généralement précédé d'un titre ou inscription, qui donne des renseignements sur l'origine et l'usage de la pièce. Dans ces titres on remarque souvent des variantes entre le texte hébreu actuel et les anciennes versions, et même entre les différents manuscrits du texte. Si nous prenons pour point de départ le texte officiel, dit *masorétique*, nous trouverons que juste les deux tiers des Psaumes (100) sont précédés de noms de personne. Les plus fréquents sont : David (73 Pss.); Asaph (12 Pss.); Fils de Coré (10 Pss.); nous avons déjà suffisamment indiqué plus haut leur répartition dans le Psautier. Les autres n'ont qu'un Psaume (Moïse, Héman, Hétan) ou deux (Salomon). Si on tient compte des variantes des versions anciennes et des manuscrits hébreux, il faut enlever à David quatre Psaumes; de sorte qu'on peut dire que par l'unanimité des témoins du texte 69 Psaumes sont attribués au roi poète. Comme la principale, presque la seule question, quand il s'agit des auteurs des Psaumes, est cette attribution à David, nous allons la traiter avec quelque ampleur.

D'abord une considération générale sur la valeur des titres. Ils contiennent souvent des indications de nature esthétique (musicale, poétique), qui n'étaient plus comprises par les traducteurs grecs du IIIe siècle avant J.-C. (les LXX). C'est dire que ces titres doivent remonter à une très haute antiquité. C'est donc bien avec raison que la Commission Biblique, dans son Décret de 1er mai 1910, les regarde comme témoins au moins d'une vieille tradition judaïque (Rép. II), et nie qu'on puisse, sans graves raisons, en mettre en doute l'authenticité (Rép. III).

L'examen intrinsèque en confirme la valeur. Les noms d'auteur (pour nous restreindre à notre sujet) n'y sont pas jetés là au hasard. Les Psaumes qui portent le nom de David ont leur physionomie propre, comme ceux des fils de Coré ou d'Asaph ont la leur. La très grande majorité des Psaumes davidiques expriment les sentiments, à la fois tendres et forts, de recours à Dieu dans la douleur, de prière, de confiance au milieu des dangers, de reconnaissance pour la délivrance; le sentiment de la nature y apparaît rarement (*Ps.*, VIII. XIX. XXIX); rare aussi est l'enseignement de la morale (*Ps.*, XIV = LIII. XXXVII. LVIII). Or, voici qui est bien remarquable : dans le gros bloc des Psaumes III-XLI le nom de David disparaît tout d'un coup au Ps. XXXIII; et du même coup disparaissent aussi toutes les particularités des Psaumes davidiques; nous y trouvons au contraire le sujet et le style des hymnes de la grande collection anonyme (CIV ss.). Même remarque pour *Ps.*, LXVI.LXVI. au milieu de la seconde collection davidique, LI-LXXII. Au contraire, lorsque dans la masse des hymnes anonymes ou *hallel*, nous voyons reparaître sporadiquement le nom de David (CIX. CXXXVIII. CLXV), nous retrouvons en même temps le sujet et l'allure ordinaire des Psaumes davidiques. Bref, le nom de David n'est pas mis là au petit bonheur; il tient sans doute par quelque lien bien réel à l'origine même des Psaumes qui le portent. De quelle nature est ce lien ? Voilà au fond la vraie, la grande question.

Ne serait-ce pas que le nom mis en tête des Psaumes a été inscrit par l'auteur lui-même ? — Beaucoup de critiques, surtout catholiques, l'ont pensé; voir Cornely, *Historica et critica Introductio in V. T. libros*, 2e. éd. (1897), vol. II, 2e. p. 84-87. Dans ce cas, le titre serait lui aussi inspiré et ferait partie intégrante des saintes Ecritures; par conséquent nulle erreur n'y serait possible et personne ne pourrait refuser ce témoignage. Mais c'est là une opinion excessive, qu'on ne saurait justifier.

D'abord il n'est, en rigueur, nullement démontré que ce fût l'usage parmi les Hébreux, que le poète plaçât son nom en tête de chaque pièce qu'il composait. Telle n'était pas l'opinion de tous les Pères. Saint Jérôme nous assure que, de son temps, beaucoup ne croyaient pas que les titres fissent partie des Psaumes (*Tractatus in Ps. V*, dans *Anecdota Maredoslana*, vol. III, 2, p. 10, ligne 8 ss.) et que les Syriens (c'est-à-dire l'école d'Antioche) les avaient rayés du Psautier (ib., p. 421, 5). L'auteur de la version syriaque (dite *Peschitto*) ne les a pas même traduits et ils n'ont jamais fait partie de la Bible de l'Eglise syrienne. Diodore de Tarse enseignait ouvertement qu'ils ont été ajoutés après coup, au temps d'Esdras, pensait-il (voir la Préface à son commentaire des Psaumes dans *Recherches de science religieuse*, t. X [1919], p. 86, ligne 30 ss.). Enfin la Commission Biblique, dans le décret déjà cité (Rep. III), suppose qu'il peut y avoir de graves raisons contre l'authenticité des titres; ce qui évidemment ne serait pas le cas, si les titres venaient des auteurs eux-mêmes.

Mais si les titres n'ont pas cette origine au-dessus de toute exception, ils viennent, nous l'avons dit, d'une tradition à la fois très ancienne et très autorisée. Et la tradition sans doute voulait indiquer par une telle attribution que les Ps. avaient été composés par ces personnages illustres. Examinons le cas pour David.

3. **Psaumes de David.** — Que David ait composé nombre de Psaumes, a priori on doit s'y attendre. Il avait une âme poétique, et l'histoire nous a conservé quelque spécimen de ses compositions profanes (II *Sam.*, I, 19-27; III, 33, ss.). Il était recherché pour son talent musical (I *Sam.*, XVI, 17 s. 23; XVIII, 10). Son penchant pour la musique religieuse nous est attesté maintes fois (II *Sam.*, VI, 5-15; I *Par.*, XVI, 4 ss.; II *Par.*, XXIX, 25-30; *Esdr.*, III, 10; *Neh.*, XII, 24-36). Chez le plus ancien des prophètes (*Amos*, VI, 5), il passe pour le type le plus achevé du poète et du musicien; ailleurs il est appelé par excellence « l'aimable chantre d'Israël » (II *Sam.*, XXIII, 1). Il serait bien étonnant que rien ne nous fût resté de son œuvre. D'ailleurs le caractère de David, tel qu'il nous est révélé par l'histoire (I *Sam.*, XVIII-II *Sam.*), loin d'y contredire, convient admirablement aux sentiments exprimés dans les Psaumes qui portent son nom : courage héroïque dans les Ps. (III, 6; IV, 8 s.; XI, 1; XXVII, 1-3; LVII, 5, etc.), comme dans les livres historiques (I *Sam.*, XVII ss.), et dans ceux-ci confiance en Dieu sans bornes (I *Sam.*, XVII, 36 ss.; 45 s.), continuelle et absolue dépendance de Dieu (I *Sam.*, XXIII, 10 ss.; XXX, 6 ss.; II *Sam.*, V, 19-25; XVI, 11), comme dans les Ps.; partout tendresse dans l'amitié (*Ps.*, LV, 13 ss.; I *Sam.*, XVIII, 1 ss.; II *Sam.*, I, 19 ss.); douceur et humanité (I *Sam.*, XXIV, 5-16; XXVI, 9 ss.; II *Sam.*, I, 19 ss.; XVI, 10-13; *Ps.*, IV, 3-8; VII, 4-6; XVII, 2-7); parfois un chevaleresque mélange de violence et de gentillesse (I *Sam.*, XXV; *Ps.* XVIII, 17-49).

La tradition est donc, en gros, dans le vrai, qui attribue ces Psaumes au roi poète. Cependant on ne peut nier, que plusieurs Psaumes contiennent des données ou des allusions qu'on ne pourrait faire remonter à la personne ou au temps de David. Les objections qu'on fait à cet endroit peuvent se réduire à quatre chefs : 1) on y parle du roi comme d'une personne distincte de l'auteur (*Ps.*, XX. XXI. LXI. LXIII); 2) on suppose le temple déjà bâti (V. XXIV. XXVII s. LXVIII s.; CI. CXXXVIII); 3) on décrit avec de sombres couleurs des princes injustes et tyrans qui oppriment le peuple, surtout les gens les plus pieux et plus dévoués à la cause de Dieu (IX. X. XII. XIV.

xxvii. xxxv. xxxviii. ci); 4) la langue est fortement teintée d'aramaïsmes (ii. cxxxix).

Ces objections ne sont nullement insolubles. 1] On conçoit très bien qu'un roi ait voulu faire prier prêtres et peuple pour sa personne et qu'à cette fin, étant doué lui-même de talent poétique, il ait composé des cantiques pour les faire chanter aux services religieux. — 2] La maison de Dieu, dont parlent les Psaumes cités, n'est pas nécessairement le temple en pierres bâti par Salomon; par ce nom, on pouvait aussi entendre la tente ou tabernacle plusieurs fois mentionné dans la vie de David (I *Sam.*, xxi, 7), ou que David lui-même avait érigé sur la colline de Sion (II *Sam.*, vi, 17; vii, 2 ss.; I *Par.*, xv, 1, etc. comp. *Ps.*, cxxxii). De fait, on rencontre dans le même Psaume côte à côte le nom de *maison* de Dieu et celui de *tabernacle* (par ex., xxvii, 5. 6). — 3] Les plaintes élevées contre les détenteurs du pouvoir public (de fait, pas toujours de droit) ne cadreraient pas mal soit avec les dernières années du règne de Saül, soit avec la courte tyrannie d'Absalom. — 4] Enfin les aramaïsmes dans les Ps. davidiques sont très rares et parfois douteux (ii, 11). En général la langue de ces pièces est de la meilleure époque. Il ne faut pas d'ailleurs oublier un fait qui a une portée générale : c'est que nous tenons les Psaumes, non directement de leurs auteurs, mais de la Synagogue, qui les a adaptés à l'usage public; et l'on a lieu de croire que dans cette adaptation ils ont subi mainte retouche de forme et même de fond; voir le décret de la Commission Biblique, 1er mai 1910, Rép. vi.

Ces réponses ne suffiront peut-être pas toujours (nous l'avons admis plus haut avec la même Commission) à résoudre pleinement les difficultés; mais elles suffiront dans la majorité des cas, et nous pouvons conclure de tout ce qu'on vient de dire : « On ne peut prudemment nier que David est le principal auteur des Psaumes; on ne pourrait soutenir que peu de Psaumes doivent être attribués au roi poète. » Ce sont les termes mêmes de la Commission Pontificale (Décret cité, Rép. iv).

Pour répondre aux difficultés éventuelles et en même temps sauvegarder l'autorité des titres, on pourrait supposer, comme des critiques le pensent, que le titre *de David* était porté d'abord par tout un gros recueil de Psaumes, et qu'ensuite on l'étendit à chacune des pièces qui en ont été extraites pour faire partie des collections partielles actuellement englobées dans notre Psautier. Le nom préposé au recueil n'impliquerait pas que toutes les pièces soient du même auteur. — On peut admettre ceci, à condition que : 1°] le recueil ait porté le nom *de David* parce qu'il avait été réuni par lui, et de son autorité approuvé et mis en circulation; 2°] les Psaumes de ce recueil aient été composés, quoique pas tous absolument, au moins pour la plupart, par David lui-même. Ainsi précisée, cette hypothèse n'a rien qui contredise, soit aux faits bien établis de l'histoire, soit au décret de la Commission Biblique.

4. Psaumes machabéens. — Nous avons parlé de la limite *supérieure* pour la date des Ps.; disons encore quelques mots sur la limite *inférieure*, ce qui revient à la question célèbre des Ps. *machabéens*. Y a-t-il dans notre Psautier des pièces composées après l'insurrection des Machabées (167 a. J.-C.)? Oui et en très grand nombre, répondent des critiques protestants. Oui, mais en très petit nombre, pensent d'autres critiques, et parmi eux des catholiques. Comme ayant plus de chance d'être machabéens, sont admis unanimement les Ps. xliv. lxxiv. lxxix. lxxxiii. La Commission Pontificale (décret cité, Rép. vii), en donnant tort aux premiers, permet implicitement la seconde opinion. On peut la tenir pour libre aux catholiques. Cependant la presque totalité des nôtres s'est prononcée contre l'existence de Psaumes machabéens. Et c'est (croyons-nous, sans vouloir pourtant être trop tranchant) la meilleure attitude. Car, d'une part, aucun des arguments produits pour l'affirmative, même pour les quatre Ps. tout à l'heure indiqués, n'est décisif, aucune des prétendues allusions aux faits de l'époque machabéenne n'est évidente. D'autre part, les présomptions sont contraires à une si basse époque. A celles que nous avons déjà présentées, tirées de l'évolution du Psautier, ajoutons : 1) La langue et le style des Psaumes dits machabéens sont bien supérieurs à ce qu'on attendrait à pareille époque. 2) Les lxx, qui pourtant ont ajouté tant de noms aux titres, n'ont songé à aucun auteur de l'âge machabéen; fait invraisemblable, si les Ps. étaient de composition si récente.

II. — Doctrine

Le Psautier, nous l'avons vu, est le fleuve où se déversèrent les flots de foi et de piété qui jaillirent du cœur ému des poètes hébreux au cours de plusieurs siècles. On devine combien le contenu des Psaumes doit être riche et varié. Mais on ne doit pas s'attendre à y trouver, soit des expositions systématiques, soit des vues uniformes. Dans ces conditions, il ne reste qu'à relever les traits les plus saillants et plus dignes d'attirer l'attention de l'apologiste.

1. Dieu. — Puisque le Psautier est un recueil de poésies religieuses, rien d'étonnant qu'il soit plein de Dieu : pas un Psaume, même purement moral (tel lviii) ou simplement national (par ex. cxxix), qui ne le mentionne ou ne l'invoque. Nulle part, dans l'Ancien Testament, la théologie proprement dite (*traité de Dieu*) n'est plus développée, non par des considérations abstraites, du moins d'ordinaire, mais pratiquement, par l'épanchement de la foi dans la prière. Chaque poète, chaque Psaume, chaque moment psychologique nous présente un de ces aspects infinis par lesquels Dieu s'est révélé à nous sans jamais s'épuiser. Voici les principaux :

A) *Personnalité et transcendance. Anthropomorphismes.* — D'abord Dieu est pour le Psalmiste une réalité vivante, qu'il sent, qu'il touche pour ainsi dire, partout. Les endroits ne manquent pas où il s'adresse à la raison pour en démontrer l'existence ou les attributs par le monde créé; ainsi *Ps.*, viii; xix, 2-5; xciv, 8-10; civ; xciii; lxxxix, 6-15; cxxxix. Mais d'ordinaire il la suppose dans l'épanchement irrésistible de sa conviction. Renier Dieu, pour lui, est une folie (xiv; liii, 1; xcii, 7).

Dieu, pour le Psalmiste, n'est pas une abstraction. Il Le voit agir dans la nature physique (xviii, 8-16; xxix; xcii, 5 ss; lxv, 6-14; civ, etc.), il Le perçoit dans la société humaine (ix; vii, 7-12; xiv; xxv, 8-9; lxxxii), il le sent toujours près de lui (xvi, cxxi). Dieu revêt, au yeux du Psalmiste, une personnalité si concrète, il est peint de traits si matériels qu'ils peuvent choquer nos idées et nos goûts plus raffinés. Non seulement les membres du corps humain et les actions de la vie matérielle sont attribués à Dieu; non seulement Il est un « vaillant guerrier » (xxiv, 8), il se réveille « comme un homme endormi, comme un guerrier subjugué par le vin » (lxxviii, 65). Il est encore un rocher (xviii, 3, 47; lxxiii, 26; lxxxix, 27; xxviii, etc.), « un bouclier pour tous ceux qui se confient en Lui » (xviii, 31; comparer xxviii, 7; xxxiii, 20; lxxxiv, 10, etc.) et, pour tout dire en un mot, David l'invoque :

Mon bouclier, la corne de mon salut, ma citadelle! (xviii, 3).

Pour expliquer ces rudes expressions, surtout celle de *rocher*, qui est bien synonyme de Dieu, pas

n'est besoin, comme d'aucuns voudraient, de les faire remonter à une époque où les Israélites, encore adonnés à un grossier naturisme, auraient reconnu leur Dieu dans les puissances de la matière, surtout dans la masse imposante et majestueuse des montagnes. L'imagination ardente des Orientaux et la puissance du langage métaphorique chez eux, surtout à des époques primitives, suffisent à nous expliquer ces locutions si hardies. Ne lisons-nous pas dans ces mêmes Psaumes, aux anthropomorphismes si marqués, des lignes d'une profondeur sublime sur la transcendance de Dieu ? Tel ce *Ps.*, XVIII, qui nous décrit Dieu en courroux :

La fumée montait de ses narines,
un feu dévorant sortait de sa bouche,
de lui jaillissaient des charbons ardents (9).

Un peu plus loin, le poète s'écrie :

Alors le lit des eaux apparut,
les fondements de la terre furent découverts
à ta menace, Iahvé, au souffle impétueux de tes [narines...
car tu sauves le peuple qu'on opprime
et tu abaisses les regards hautains...
Les voies de Dieu sont parfaites
la parole de Iahvé est épurée (16.28.31).

Le même Psaume LXXVIII, qui compare Dieu à un homme ivre et endormi (v. 65), dans un même verset (35) l'appelle Rocher et Dieu Très-Haut (voir aussi v. 56) ; plus bas Il est le Saint d'Israël (41), dont la dignité incomparable ne peut tolérer le voisinage d'aucune idole, d'aucune superstition (58).

D'ailleurs il serait facile de recueillir, presque à toutes les pages du Psautier, les expressions les plus belles et les plus variées sur la sublime grandeur de Dieu. Il est éternel et immuable (XC, 1, 2; CII, 25-28); « sa grandeur est insondable » (CXLV, 3), nous dit-on en termes exprès; nul n'est comparable à Lui (XL, 6), on voudrait publier et proclamer ses merveilles, mais elles surpassent tout récit (XL, 6). De fait, Il est auteur de prodiges (LXXVII, 15; LXXXVI, 10; CV, 5 etc.), tels que nul autre n'en peut opérer (LXXII, 18; CXXXVI, 4). Sa science n'est pas moins merveilleuse que sa puissance : « elle est au-dessus de ma portée (avoue le Psalmiste), elle est trop élevée pour que je puisse y atteindre » (CXXXIX, 6). Aucun livre sacré d'aucune nation (fait justement remarquer un théologien anglican) n'a su, autant que le Psautier, résoudre ce problème fondamental de toute religion, comment sauvegarder en même temps l'Infinité et la Personnalité de Dieu (W. T. DAVISON, dans *Dict. of the Bible*, IV, 157 a).

Attributs. — Parmi les attributs de Dieu, nous n'en relèverons que deux, les plus fréquemment célébrés dans les Ps., et aussi les plus intéressants pour l'apologiste : la *bonté et la justice.*

Juste lui-même dans toutes ses œuvres (CXLV, 17), Lui dont le trône a pour base la justice et l'équité (LXXXIX, 15; XCVII, 2), Dieu exige de tout homme la pratique de la justice (XI, 7; XXXVII. 28 etc.). Un des principaux effets de cette justice de Dieu est de rendre à chacun selon ses œuvres (LXII, 13) ; pas un crime sans son châtiment, pas une vertu sans sa récompense (LVIII, 12). Cette idée d'une parfaite mesure dans la rétribution par Dieu est tellement naturelle, dans l'esprit du Psalmiste, qu'elle paraît parfois aller contre les faits les plus évidents de l'expérience, et nous donnera plus bas une difficulté à résoudre. Ici, nous n'avons qu'à remarquer encore comment cette même justice fait de Dieu, dans le Psautier comme chez les prophètes, l'avocat des orphelins et des veuves, le défenseur des pauvres et des faibles de toute sorte (X, 14. 18; XII, 6; LXVIII, 6; LXXXII, 3 ss.; CXLVI, 7-9). Ainsi justice et bonté se donnent la main; elles s'embrassent (LXXXV, 11).

La bonté de Dieu ! cet attribut si touchant et dont nous sentons si fort le besoin ! Il paraît si propre à l'Évangile, et au contraire une justice quelque peu farouche s'étale si souvent dans l'Ancien Testament, que nous avons de la peine à nous imaginer à quel point le Psautier est plein de bonté et de tendresse. Quoi de plus touchant, par exemple, que ces vers :

Iahvé est miséricordieux et compatissant,
lent à la colère et riche en bonté.
Ce n'est pas pour toujours qu'il nous réprimande,
Il ne garde pas à jamais sa colère.
Il ne nous traite pas selon nos péchés,
Il ne nous châtie pas selon nos iniquités.
Car autant les cieux sont élevés au-dessus de la terre,
autant sa bonté est grande envers ceux qui le crai- [gnent.
Comme un père a compassion de ses enfants,
Iahvé a compassion de tous ceux qui le craignent;
car Il sait de quoi nous sommes formés,
Il se souvient que nous sommes poussière (CIII, 8-14).
Sa colère dure un instant,
Mais sa grâce toute la vie (XXXV, 6).

Et quoi de plus hardi que cette prière, digne vraiment d'être adressée à une Bonté infinie : « A cause de ton nom, Iahvé, tu pardonneras mon iniquité, car elle est grande » (XXV, 11). Et encore, que de larmes n'a pas arrachées, mais aussi que de douleurs n'a pas consolées le Psaume pénitentiel par excellence, le *Miserere* ! (LI). Par là encore, aucun livre de l'Ancien Testament ne se rapproche du Christianisme autant que le Psautier.

2. L'Homme. — A) *Individualisme dans les Psaumes.* — Avant d'étudier l'homme et ses destinées d'après le Psalmiste, une question préalable est à résoudre : Quel est le sujet qui parle dans les Psaumes, lorsqu'on y lit : moi, mon âme, mes douleurs, etc. ? — D'après l'opinion la plus répandue et au sens obvie, c'est l'auteur des Psaumes, l'*individu*. Mais d'après une autre conception, qui a eu jadis de nombreux adhérents, le poète ferait parler le *peuple*, il exprimerait les sentiments de toute *la nation juive.* On entrevoit l'importance de la question : quelle différence d'interprétation et d'appréciation, selon que tel mot, telle phrase sort de la bouche d'un individu ou d'un peuple ! D'ailleurs un peu de lumière sur ce sujet peut nous être utile à d'autres points de vue.

Que le MOI parlant, dans beaucoup de Psaumes du moins, soit tout le peuple d'Israël, c'était l'avis des Pères de l'école d'Antioche (voir par ex. DIODORE DE TARSE, dans *Recherches de science religieuse*, 1919, p. 84, lignes 24-30), et de plusieurs rabbins du moyen âge. Mais c'est surtout en Allemagne vers la fin du siècle dernier, que cette opinion a gagné du terrain. Elle est actuellement en voie de décadence.

Sans doute dans plusieurs Psaumes, par une sorte de personnification, c'est tout le peuple qui parle comme un seul homme ; par exemple :

Ils m'ont cruellement opprimé dès ma jeunesse —
qu'Israël le dise —
ils m'ont cruellement opprimé dès ma jeunesse,
mais ils n'ont pas prévalu contre moi (CXXIX, 1, 2).

Dans d'autres Ps., le *moi* alterne avec le *nous*, qui est évidemment la voix de toute la nation ; voir par ex., XLIV, 1-9. Mais ce sont là des cas relativement rares, et d'ailleurs dans ceux-là même, le texte donne toujours des indices assez clairs de personnification, comme on peut le voir aux exemples cités. Mais étendre cet usage à tous, ou presque tous, les Psaumes, serait une exagération injustifiée, et exigerait des tours de force d'exégèse, par ex. là où le

MOI parlant se distingue lui-même du peuple, ou des connationaux, et s'oppose à eux en quelque façon (XXII, 23; LXVI, 16; CXI, 1; CXXII, 8, etc,). Ce serait aussi méconnaître l'origine et l'évolution de la poésie religieuse chez les Hébreux.

On nous dit que le Psautier est le livre de prières aux services du temple après l'exil. Soit. Mais que de fois une prière, composée par un individu pour y épancher ses sentiments personnels, a été adoptée par toute une communauté comme prière publique! Chacun peut se l'approprier dans des circonstances analogues à celles qui l'ont fait jaillir du cœur de l'auteur.

Un fait est toutefois à retenir de la théorie ici combattue : c'est que, dans la religion des anciens Hébreux, l'individu avait vis-à-vis de la communauté un rôle beaucoup moindre que chez nous : la religion, le culte surtout, était avant tout national, public. Nous y reviendrons bientôt. Mais cela ne nous empêche pas d'entendre dans les Psaumes les individus nous exposer leurs peines, nous communiquer leurs sentiments, nous dire ce qu'ils pensent. Lorsqu'ils nous parlent d'eux-mêmes, c'est donc d'un homme que nous l'entendrons, non d'une Eglise.

B) *Nature et valeur de l'homme.* — Sur la place qui revient à l'homme dans la création et sur l'excellence de la nature humaine, on ne peut en peu de mots dire de plus grandes choses que dans les vers bien connus (le Psalmiste parle à Dieu) :

Qu'est-ce que l'homme pour que tu en prennes soin ?
Tu l'as fait de peu inférieur à Dieu,
Tu l'as couronné de gloire et d'honneur.
Tu lui as donné l'empire sur les œuvres de tes mains,
Tu as mis toute la création à ses pieds... (VIII, 5-7).

Ces idées reposent sans doute sur *Gen.*, I, 26 ss., où l'homme est dit créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, et où le domaine sur toute la nature lui est octroyé. Quelle dignité incomparable! Mais aussi, qu'il est petit, ce roi de la création, vis-à-vis du Créateur! Le Psalmiste s'étonne que Dieu s'abaisse à penser à lui. Ici encore, d'un trait magistral, est résolu on ne peut mieux le problème de concilier la dignité de l'homme avec sa dépendance vis-à-vis de Dieu.

L'anthropologie des Psaumes n'a rien de spécialement remarquable. Dans l'homme on reconnaît le corps matériel et l'âme, ou, comme les poètes hébreux aiment à s'exprimer, la *chair* et *l'esprit*. Mais l'esprit pour eux n'est proprement que le principe de vie; le siège et comme l'organe de l'activité intellectuelle est le *cœur* (*leb*); comme les *reins* le sont des sentiments ou affections; l'*âme* (*nephesch*) est souvent synonyme de passion, d'appétit. Mais il est un trait spécial aux Psaumes, bien digne d'attention : cette partie plus noble de l'homme, que nous appelons âme, est appelée souvent (VII, 6; XVI, 9; XXX, 13; LVII, 9; CVIII, 2; hors des Psaumes seulement dans le passage poétique *Gen.*, XLIX, 6) la *gloire*, *l'honneur* de l'homme (*kabôd*, étymologiquement : ce qui pèse, ce qui importe, qui est substantiel).

Mais l'enthousiasme pour la grandeur de l'homme ne ferme pas les yeux du Psalmiste sur les misères de la vie d'ici-bas. Il les connaît et s'en plaint à Dieu sur un ton de profonde tristesse, mêlée d'humble résignation (XC; XXXIX; CII; XXXI, 10 s.). Il reconnaît cependant que tous ces maux, y compris la mort, sont le juste châtiment du péché (XC, 7-9; XXXI, 11). Impossible de ne pas entendre ici comme l'écho de *Gen.*, III, où est racontée la chute originelle. Le pieux poète s'avoue pécheur, né et conçu dans le péché (LI, 7). Ailleurs, il est vrai, il proteste être pur et innocent et prétend être traité en conséquence (XVII, 3.15; XVIII, 20 ss.; XXVI, 1. s., etc.). Mais cette innocence n'est que relative. Ces protestations ont été soulevées à l'occasion de calomnies ou de persécutions de la part d'adversaires. C'est le crime précis qui lui est imputé, que le Psalmiste rejette avec indignation (VII, 4; XVII, 3 s., etc.); c'est qu'il trouve ses souffrances hors de proportion avec l'ordinaire mesure de justice dont on use envers la faiblesse humaine. Tels étaient bien aussi la situation et les sentiments de l'héroïque Job (*Job*, VI, 2 s.; IX, 2 s., 20 s.; X, 2-7).

C) *Destinée de l'homme : la vie future.* — Que deviendra l'homme après la mort ? Question très grave, qui a pris, dans la religion catholique surtout, une importance capitale. Il est d'un haut intérêt de savoir ce qu'en disent les Psaumes, ce livre de prières de l'Eglise. Distinguons d'abord deux questions bien distinctes : *immortalité* de l'âme, et condition ou *état* de l'âme dans l'autre vie. En d'autres termes : est-ce que l'âme *survit* au corps ? (1re question); et si oui, quel est son *sort* dans l'autre vie? (2e question).

A la première question, tous les livres de la Bible donnent une réponse affirmative, même les plus anciens. Jacob, par ex., qui croit que son fils Joseph a été dévoré par une bête, se souhaite néanmoins la mort « pour descendre vers son fils au séjour des morts (au *scheôl*) » (*Gen.*, XXXVII, 35).

Les Psalmistes, qui parlent si souvent du *scheôl*, le séjour des morts, et de ses habitants, les ombres, les *rephaïm* (LXXXVIII, 11), ne pensent pas autrement; on n'a pas à s'y arrêter. Voir à l'article *âme*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, I, col. 462-468.

Sur la 2e question : de *quelle sorte* est cette survie des âmes ? on constate, précisément dans le Psautier, différents points de vue, ou pour mieux dire, un progrès, une évolution à travers les âges, quoiqu'on ne puisse pas toujours fixer sûrement la date relative des Psaumes qui en traitent. Dans les plus anciens, tels que les Ps. davidiques, nous voyons tous les morts indistinctement descendre au *scheôl* et y mener une vie obscure et inerte, vraiment à peine une ombre de vie. Là les *rephaïm*, ces êtres insaisissables, ne peuvent célébrer les louanges de Dieu (VI, 6; XXX, 10; LXXXVIII, 11 ss.; CXV, 17 ss.), et Dieu ne se soucie plus d'eux (LXXXVIII, 6). Ces phrases sont à expliquer par le milieu historique dans lequel elles ont été écrites. La religion, le culte, disions-nous plus haut, était alors, avant tout, chose de la communauté; c'est ce culte public, collectif, que le Psalmiste a surtout en vue. Or ce culte est impossible dans l'autre vie, où la société a cessé et l'individu seul demeure. C'est pourquoi Dieu ne peut plus attendre aucun honneur des *rephaïm*.

D'ailleurs, comme la vie d'outre-tombe n'est plus sujette aux variations, aux vicissitudes d'ici-bas, plus de Providence pour les habitants du *scheôl*, plus de soin de la part de Dieu; car ceci suppose un avenir changeable. C'est ce que signifie la phrase : « Dieu n'en a plus le souvenir : ils sont soustraits à sa main » (LXXXVIII, 6). Cette doctrine est susceptible de précisions, que lui apportera le progrès de la révélation.

Pourtant, jusqu'ici, aucune distinction de bons et de méchants dans l'autre vie, aucune place privilégiée pour les justes. Comment donc la vertu aura-t-elle sa récompense, le crime son châtiment? Comment sera sauve la justice divine qui gouverne le monde ? Les Psalmistes se sont posé plusieurs fois la question, et c'est dans la réponse qu'ils donnent qu'on peut le mieux suivre les étapes de la révélation.

Le Ps. XXXVII nous reporte à l'état le plus primitif; sa réponse est d'une simplicité étonnante :

Ne t'irrite pas au sujet des méchants,
Ne t'indigne pas à propos de ceux qui font le mal.
Car, comme l'herbe, ils seront vite coupés,
Comme la verdure du gazon ils se dessécheront. (1. 2)
Encore un peu de temps et le méchant n'est plus...
Mais les doux (les justes résignés) posséderont la terre
Ils goûteront les délices d'une paix profonde (10. 11).

Voilà la solution. Le bonheur des méchants ici-bas ne dure que très peu; bien vite la mort ou autre accident y mettra fin. Au contraire, les justes, après une courte épreuve, jouiront d'un bonheur intarissable. C'est exactement le point de vue des amis de Job (voir par ex. *Job*, VIII, 11-22; XV, 20-35; XVIII, 5-21; XX, 4-29).

Il y a du vrai dans cette doctrine; il arrive maintes fois, surtout dans une société bien réglée ou aux mœurs antiques, que le méchant n'a pas de succès et que Dieu se fait sentir par des punitions exemplaires. Le Psalmiste, d'ailleurs, se reporte à sa propre expérience:

J'ai été jeune, me voilà vieux:
et je n'ai point vu le juste abandonné,
ni sa postérité mendiant son pain (XXXVII, 25).

Nous n'avons aucune raison pour refuser d'ajouter foi à cette expérience.

Mais l'expérience n'était pas toujours si belle. Tournons la page et nous trouverons, au Ps. XXXIX, l'auteur sacré qui soupire sous le poids de la souffrance, chagriné à la vue de la prospérité des méchants. Il se tait sur cet étrange état des choses, pour ne pas offenser Dieu et scandaliser le prochain; il se résigne, il veut être fidèle à Dieu quand même; sur l'au-delà il ne compte pas, il demande seulement un peu de répit en cette vie si courte! Dévouement vraiment digne de notre admiration! C'est le sentiment de Job (voir, par ex., VI. VII. X).

Au Ps. XLIX, assurément d'un autre auteur (titre « Fils de Coré »), la question est plus nettement posée et un éclat de lumière, une vraie révélation (v. 5), découvre une solution nouvelle, bien supérieure aux précédentes. Aussi le poème s'ouvre-t-il par une solennelle invitation à tout le monde d'entendre la grande nouvelle. La voilà: les impies, les mauvais jouisseurs, jamais ne pourront racheter leur âme du *scheól*; ils y resteront à tout jamais:

Leur ombre se consumera au scheól sans autre [demeure.
Mais Dieu rachètera mon âme de la puissance du scheól,
car il me prendra avec lui (15-16).

L'opposition bien marquée avec le sort des impies qui précède et le sens technique du mot *prendre* (*laqah*) employé déjà à propos de la translation d'Hénoch et d'Élie (*Gen.*, V, 24; II *Reg.*, II, 10; comparez I *Sam.*, XVIII, 2), montrent à l'évidence que dans les derniers mots il s'agit d'une vie de bonheur après la mort, vraie vie menée auprès de Dieu, loin de cette région désolée qu'est le *scheól*. Voilà ce qu'espère pour lui-même le pieux poète; voilà ce qu'il fait espérer à tout homme qui, comme lui, aura marché dans les voies de Dieu. Ici donc nous avons, à n'en pas douter, nettement affirmée la croyance au bonheur réservé aux justes dans l'autre vie. La formule est encore vague, imprécise; mais le principe est posé, la justice souveraine de Dieu est brillamment revendiquée, les destinées de l'homme s'éclairent d'un jour splendide.

Pareille conclusion, mais plus détaillée, dans le Ps., LXXIII (d'Asaph), où la mise en scène de la question est aussi plus poignante.

« J'étais sur le point de fléchir

dit le Psalmiste

mon pied a presque glissé.
Car je m'indignais contre les impies,
en voyant le bonheur des méchants (2 s.).

Le scandale est au comble, le pieux poète va presque succomber à la tentation; car il ne comprend rien à ce mystère (16). La difficulté demeure, tant qu'il n'entre pas dans le secret de Dieu et ne prend pas garde au sort final des méchants (17). Ils disparaissent; plus de bonheur pour eux après la mort:

Mais je serai à jamais avec toi:
Tu m'as saisi la main droite,
par ton conseil tu me conduiras,
et tu me recevras ensuite dans la gloire (23 ss.).

Le deux derniers mots du texte (*kabod* et *laqah*) montrent bien qu'il s'agit ici de la vie d'outre-tombe [1]. Aussi le bonheur d'être toujours avec Dieu est-il le plus grand bien de l'homme (25-28); c'est là la récompense de la vertu, et la pensée de ce grand bien soulage les douleurs de la vie.

A la même espérance d'un éternel bonheur auprès de Dieu, s'élève aussi le Ps., XVI (de David celui-là), mais par une voie plus directe; en considérant non l'imparfaite justice de ce monde, mais la dignité même de la faveur dont Dieu entoure ses dévots.

Iahvé est la part de mon héritage et de ma coupe...
oui, un splendide héritage m'est échu (5.6).

Un tel héritage ne pourrait être passager, restreint à la courte existence d'ici-bas; éternel dans son objet, il doit être éternel dans sa possession; ce lien sacré qui unit l'élu à Dieu est de soi indissoluble. Aussi le poète s'écrie-t-il:

Tu ne livreras pas mon âme au séjour des morts,
Tu ne permettras pas que celui qui t'aime voie la [corruption.
Tu me feras connaître les sentiers de la vie;
il y a plénitude de joie devant ta face,
des délices éternelles dans ta droite (10).

c'est-à-dire: à rester toujours près de Toi, en ta présence. L'expression déborde ici l'espérance; ou mieux, la pensée dépasse l'étroit horizon d'une âme humaine. Il ne restera pas à jamais proie de la corruption du sépulcre: voilà ce que pouvait raisonnablement espérer David, ce qu'il obtiendra dans la résurrection de la chair. Mais le vœu de ne pas voir la corruption aura son plein effet, en toute rigueur de termes, dans le Fils de David par excellence, dans le Messie. Les deux princes des Apôtres l'ont bien fait ressortir (*Act.*, II, 22-32; XIII, 35 ss.).

Nous passons ainsi au messianisme dans les Psaumes. Mais il ne sera pas inutile de souligner encore ici l'extrême importance de deux principes, dont tout le Psautier est pénétré: la foi dans la Providence, et la conviction que le vrai bonheur de l'homme, ici-bas, n'est pas dans la jouissance des biens matériels, mais dans l'union avec Dieu.

3. Le Messie. — Prise dans toute son ampleur, la doctrine du messianisme comprend trois aspects ou trois étapes: l'universalité de la religion d'Israël, l'eschatologie sociale, et la personnalité du Messie. La première considère le but principal de l'activité messianique, la seconde décrit les actes qui préparent et ouvrent l'ère messianique, la troisième enfin considère l'organe ou le ministre du salut messianique.

Esquissons brièvement les deux premiers points, tels qu'ils se présentent à nous dans les Psaumes, pour nous arrêter davantage sur la personne du Messie.

A) *Universalisme*. — Les prophètes d'Israël n'avaient

1. Voir plus haut sous B) et C). Le mot *kabod* (= poids substance, magnificence) est bien ici l'opposé de *rephaïm* (= ombres floues) qui désigne les habitants de scheól.

cessé d'affirmer qu'un temps viendrait où tous les peuples de la terre reconnaîtraient dans le Dieu d'Israël le seul vrai Dieu. Ce serait là le grand, le véritable triomphe d'Israël sur toutes les nations; et là devait être le meilleur des promesses faites par Dieu à son peuple. Les Psaumes, qui sont l'épanchement lyrique de l'esprit prophétique, ont gardé des traces profondes de cet enseignement. Nous l'y rencontrons par groupes.

Ps., LXV-LXVIII. Ce Dieu, qui par des prodiges fait le salut du peuple élu (LXV, 6), est aussi l'espoir des extrémités de la terre et des mers lointaines (6); les habitants des pays lointains révèrent ses prodiges, il remplit d'allégresse l'Orient et l'Occident (9). Le *Ps.* suivant invite tous les peuples de la terre à chanter les louanges du Dieu d'Israël, à le remercier pour les bienfaits dont il a comblé son peuple. C'est que le bonheur d'Israël est le salut de toute la terre. C'est pourquoi, au Ps. LXVII, Israël invite Dieu à le bénir

> afin que l'on connaisse sur la terre ta voie
> et parmi toutes les nations ton salut (3)

et conclut par la prière :

> Que Dieu nous bénisse et que toutes les extrémités de la terre Le révèrent! (8),

c'est-à-dire Lui rendent le culte qui Lui est dû; c'est la force du mot hébreu.

Au *Ps.*, LXVIII on prédit et on précise en même temps :

> A ton sanctuaire qui s'élève au-dessus de Jérusalem
> les rois t'offriront des présents...
> les grands viendront de l'Egypte,
> l'Ethiopie s'empressera de tendre les mains vers Dieu (30.32).

Plus clairement, cet universalisme est marqué dans plusieurs hymnes, où l'on voit Dieu, Iahvé, reconnu roi de la terre et où on Lui applaudit avec enthousiasme. Tel le *Ps.*, XLVII :

> Vous tous, peuples, battez des mains,
> célébrez Dieu par des cris d'allégresse.
> Car Dieu est roi de toute la terre...
> Dieu règne sur les nations,
> il siège sur son trône saint (2.9).

Tel surtout le groupe des *Pss.*, XCIII-C, qu'on dirait composés pour le jour idéal où Dieu monterait sur son trône pour inaugurer ce règne universel, qui doit durer à jamais, et recevoir les hommages de tous les peuples. C'est le jour de Iahvé.

B) Dans cette conception idéale, nous avons déjà un trait de l'*eschatologie sociale*, qui revêt presque toujours les couleurs de l'apocalyptique. Ce jour de Iahvé, qui doit ouvrir l'ère définitive des derniers temps, jour si souvent décrit par les prophètes, et avec de si sombres couleurs, s'ouvre par un jugement universel.

> Que les cieux se réjouissent et que la terre soit dans [l'allégresse..
> devant Iahvé, car il vient,
> car il vient pour juger la terre;
> il jugera le monde avec justice,
> et les peuples dans sa fidélité.
> (XCVI, 11. 13; voir XCVIII, 9.)

La mise en scène de ce jugement est détaillée au *Ps.* suivant (XCVII, 2 6). Mais il y a loin d'ici aux terribles tableaux des prophètes ou des apocalypses. Le psaume reste toujours l'hymne liturgique par lequel un peuple pieux, le cœur au large et le front déridé, rend ses hommages au Très-Haut.

C) *La personne du Messie.* — Les Psaumes, comme en général les prophéties qui ont trait directement à la personne même du Messie, sont de trois sortes.

Il y en a qui, visant l'homme en général, se vérifient plus pleinement que jamais dans Celui en qui la nature humaine a atteint sa plus haute perfection, en Jésus-Christ; visant l'homme juste, ces Psaumes s'appliquent à plus forte raison au Juste par excellence. Tel ce Psaume VIII (voir ci-dessus, 2, B) que S. Paul a si heureusement interprété de la dignité et de la souveraineté du Christ (*Héb.*, II, 6-8; I *Cor.*, XV, 27) et que Jésus lui-même applique à un fait de sa vie (*Matt.*, XXI, 16 et parallèles). Telle aussi cette phrase proverbiale : « La pierre rejetée par ceux qui bâtissaient est devenue la pierre angulaire » (*Ps.*, CXVIII, 22), expliquée plusieurs fois du Christ persécuté par les juifs (*Mt.*, XXI, 42; *Act.*, IV, 11; I *Pet.*, II, 4-7). Tel enfin ce passage du *Ps.* XCI, 11 s. : « Il (Dieu) ordonnera pour toi à ses anges de te garder. Ils te porteront sur leurs mains, de peur que ton pied ne heurte contre la pierre », dont le tentateur se prévalut pour voir si Jésus était le Fils de Dieu (*Mat.*, IV, 6; *Luc*, IV, 10 s.). La légitimité de telles applications relève d'un procédé très logique, qui consiste à conclure du général au particulier, du moins au plus; elle était d'ailleurs généralement reconnue des Juifs au Ier siècle de notre ère [1].

Plus souvent (c'est la seconde sorte), ce qui est dit d'abord d'un personnage de l'Ancien Testament, s'entend aussi du Christ, dont l'autre était la figure ou le symbole. C'est ce qu'on appelle prophéties *typiques*, ou passages messianiques au sens *typique*. Ainsi les paroles de David : « C'est pourquoi je te louerai parmi les nations, Iahvé; je chanterai à la gloire de ton nom » (*Ps.*, XVIII, 50), S. Paul les voit accomplies dans le Christ, qui convertit les païens à la foi dans le vrai Dieu (*Rom.*, XV, 8 s.). C'est que David était la *figure* ou le *type* du roi messianique : nulle figure n'est plus clairement et plus fréquemment enseignée ou supposée. De même *Ps.*, XL, 7-9, dans *Héb.*, X, 5-10; XLI, 10, dans *Jean*, XIII, 18; *Ps.*, LXIX, 5 dans *Jean*, XV, 25; même *Ps.*, XIX, 10 dans *Jean*, II, 17 et *Rom.*, XV, 3; encore, 21 dans *Jean*, XIX, 28; ce sont tous des Psaumes qui portent au titre le nom de David. En conséquence, ce qui, *Ps.*, LXIX, 26 et CIX, 8 est dit contre les adversaires du roi prophète, S. Pierre (*Act.*, I, 20) l'applique à la fin malheureuse du traître qui vendit Jésus.

Il est aisé de voir la légitimité de ce procédé, qui repose sur la nature même, provisoire et figurative, de l'ancienne économie. La preuve a été développée dans ce même Dictionnaire à l'article JUIF (tome II, col. 1648-1651), auquel nous n'avons qu'à renvoyer. L'exégèse catholique, dans l'antiquité et au moyen âge, a fait un très large usage de ce principe. D'après plusieurs Pères, presque tous les Psaumes parleraient du Christ. C'est une exagération, qu'on doit d'autant plus volontiers pardonner à ces Pères, qu'ils parlaient en orateurs pour nourrir la piété des fidèles; voir S. HILAIRE, *In Ps.*, Prolog., n. 5 (*P. L.*, IX, 235). Mais le principe porte en lui-même la bonne règle pour éviter toute erreur. Tout ce qui ne se dit pas de David, ou d'un autre, *en tant que figure du Christ*, ne saurait être appliqué au Christ sans danger (Voir S. Hilaire, l. c.).

Plus que ces deux sortes de Psaumes messianiques (qu'on comprend souvent sous un seul nom de messianiques au sens *spirituel*, ou même *typique*), la troisième classe rendra des services solides et durables à l'apologétique : c'est la classe des Ps. messianiques au sens littéral, ou *purement messianiques*. Ils ne sont pas bien nombreux; mais, par contre, ils sont riches d'idées et de scènes grandioses. On peut ainsi les grouper par ordre *logique* (non chronologique) :

La promesse : Ps. LXXXIX,
L'intronisation : Ps. XLV,
L'empire pacifique : Ps. LXXII,
Les ennemis et les luttes : Ps. II. CX,
Les souffrances : Ps. XXII,
La résurrection : Ps. XVI.

1. Voir la 1re et la 5e règle herméneutique de Hillel (flor. 30 av. C.— 10 ap. J.C.) dans *Jewish Encyclopedia*, XII (1907), p. 32-33.

Parlons brièvement du *Ps.*, LXXXIX, qu'on peut placer en tête comme *prologue* au messianisme des Ps. Dans sa partie centrale (vv. 20-38) il ne fait que mettre en vers coulants le message envoyé par Dieu à David par le moyen du prophète Nathan, tel qu'il se lit dans II *Sam.*, VII, 8-17 et I *Par.*, XVII, 7-15.

Cette magnifique charte de la royauté davidique se compose de deux articles ou éléments : l'un absolu, essentiel ; l'autre conditionnel, accessoire. Premier article :

> Il (David) m'invoquera : « Tu es mon père,
> mon Dieu et le rocher de mon salut. »
> Et moi je ferai de lui le premier-né
> le plus élevé des rois de la terre.
> Je lui conserverai ma bonté à jamais,
> et mon alliance avec lui sera indissoluble.
> J'établirai sa postérité pour une durée éternelle
> et son trône aura les jours des cieux (27-30).

Voilà ce à quoi Dieu s'oblige en tout cas, et voilà ce qui s'est accompli en Jésus-Christ, d'après ces paroles de l'Ange à la Vierge Mère : « Vous enfanterez un Fils et vous lui donnerez le nom de Jésus. Il sera grand, on l'appellera le Fils du Très-haut; le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David son père ; il règnera éternellement sur la maison de Jacob, et son règne n'aura point de fin. » (*Luc.*, I, 32 ss.) C'est l'éternité du royaume spirituel, religieux.

L'autre article, ou élément, promet aussi la prospérité du royaume matériel, terrestre ; mais à la condition que les descendants de David seront fidèles de leur côté à leurs devoirs envers Dieu :

> Si ses fils abandonnent la loi,
> et ne marchent pas selon mes ordonnances ;
> s'ils violent mes préceptes
> et n'observent pas mes commandements ;
> je punirai de la verge leurs transgressions
> et par des coups leurs iniquités (vv. 31-33).

L'histoire nous dit que la condition n'a pas été remplie par tous les fils de David. Ce royaume terrestre a eu une fin. C'était l'enveloppe extérieure, caduque, de la promesse divine. La chute de cette enveloppe n'a fait que donner plus d'éclat à la substance intérieure de l'élément essentiel.

Le Ps. XLV est assez ordinairement considéré aujourd'hui par les exégètes catholiques [1], comme un épithalame composé pour les noces d'un roi davidique (Salomon, disent la plupart) avec une princesse (la fille de Pharaon, dans le cas; voir III *Rois*, III, 1); ce serait alors un chant messianique au sens typique déjà expliqué. On ne saurait rejeter cette interprétation à base historique, pour la raison que le texte original a pu subir çà et là quelques retouches ; il est même probable qu'au v. 8 à la place de « Dieu, ton Dieu » on lisait d'abord « Iahvé ton Dieu » (voir Crampon). Tel qu'il est, tel qu'il se présente déjà dans la version des LXX, ce beau chant est purement messianique et célèbre les noces mystiques du Messie avec l'Eglise qu'il a associée à sa gloire. A tout le moins, texte et versions témoignent que l'interprétation messianique de ce Ps. est aussi ancienne que tous nos documents; elle est tenue par la très grande majorité des catholiques. Le royal époux y est appelé Dieu (7), on exalte sa beauté, sa grâce (3), sa vaillance (4-6), sa justice tempérée de douceur (5-7 s.); on le félicite de sa noble épouse, de ses princes, de son peuple, ou plutôt des nombreux peuples, qui seront fiers d'être ses sujets

1. Ce psaume est regardé comme messianique au sens typique par Bossuet, Dom Calmet, Jansenius de Gand, Le Hir, Patrizi, et plus près de nous par le Card. Meignan, Crampon, Higgins, Perez-Gonzalo, Boylan.

(10-18). Nous pouvons bien y voir le chant de l'intronisation idéale du Christ.

Même divergence d'opinion pour l'interprétation de Ps. LXXII, si ce n'est que l'explication historico-prophétique ou typico-messianique rallie un plus grand nombre de catholiques. Sans doute, ce qu'on souhaite ou ce qu'on prédit ici (v. 8-11) au roi, dépasse l'horizon d'un roi palestinien ou même de tout roi de la terre ; c'est une raison pour dire que le psaume se rapporte directement au Messie. Ce qu'il importe surtout de remarquer dans cet hymne sublime, c'est qu'on nous présente la douce figure d'un roi tout appliqué à faire le bonheur de son peuple, et surtout à relever le sort des pauvres, des faibles, des malheureux (vv. 2-4 ; 12-15). N'est-ce pas là la marque donnée par Jésus lui-même de sa mission ? Voir *Matt.*, XI, 2-6 ; *Luc.*, IV, 17-21 ; VII, 18-35.

Cet empire pacifique et bienfaisant n'ira pas toutefois sans opposition acharnée. C'est cette opposition que mettent en scène les deux Psaumes II et CX. On dirait volontiers deux chants jumeaux. Dans tous les deux, le Messie (ainsi formellement appelé, II, 2) vient d'être établi par Iahvé lui-même sur son trône, sur la sainte montagne de Sion (II, 6 ; CX, 2); de nombreux ennemis, rois et nations, se rebellent contre cette royauté du Christ (II, 1-2 ; CX, 1. 5 ss.); le Christ-Roi, soutenu par une force divine, s'avance contre eux et les écrase sans peine (II, 9 ; CX, 5 ss.) ; son empire s'établit ainsi définitivement sur toutes les nations du monde (II, 8 ; CX, 6).

La dignité royale du Christ est ainsi mise en relief dans les deux Psaumes. Le triomphe est présenté sous des images guerrières, qui paraissent jurer avec la douceur de l'Agneau de Dieu; mais elles relèvent de la rude main qui les a tracées. Ce n'est pas à tort que la tradition attribue ces deux Psaumes à David, qui « était homme de guerre et a versé le sang » (I *Par.*, XXVIII, 3). Mais chacun des deux a un trait spécial.

Dans II, c'est la *filiation divine* :

> Iahvé m'a dit : Tu es mon Fils,
> je t'ai engendré aujourd'hui (7).

Ces mots sont-ils à prendre dans un sens strict, propre, qui importe la *génération naturelle* ; ou dans le sens métaphorique, auquel suffit l'*adoption* ? Sans doute, le verbe *engendrer* (héb. *yalad*) indique ailleurs (*Deut.*, XXXII, 18) l'adoption du peuple hébreu comme fils de Iahvé (comparez *Osée*, XI, 1), ou même la formation des montagnes dans l'œuvre de la création (*Ps.*, XC, 2). Chaque roi descendant de David, Dieu a bien voulu (nous l'avons vu) l'appeler « Mon fils ». Mais jamais à aucun individu, en dehors du Messie dans ce Ps., Dieu n'a dit : « Je t'ai engendré. » On a prétendu que c'est là une formule officielle, par laquelle les rois de l'ancien Orient, à leur avènement, voulaient faire reconnaître leur origine divine, se faire croire dieux eux-mêmes. « La génération divine, est (dit-on) une métaphore pour désigner le couronnement. Mais on ne cite aucun appui solide à cette théorie extraordinaire » (P. LAGRANGE, dans *Rev. Bibl.*, 1905, p. 42). Au contraire, les bas-reliefs des temples égyptiens (par ex. dans la chambre dite de la nativité, au temple de Louqsor) montrent encore à nos yeux de quelle façon crue, matérielle, on concevait cette filiation divine dès la conception du futur roi [1]. Il faut donc prendre ici la génération au sens propre, naturel.

1. Voir surtout A. MORET, *Du caractère de la royauté pharaonique* (Paris 1902), p. 39.48-52. Tables dans A. GAYET, *Le temple de Louxor* (Mémoires de la mission arch. française au Caire, XV), p. 99-102, pl. LXII.

Génération éternelle du Verbe (pour parler le langage de la théologie chrétienne, basée sur une révélation postérieure), ou génération temporelle ? — Le mot *aujourd'hui* (en hebr. *hayyôm* signifie aussi *tel jour* : *Job*, I, 6; I *Sam.*, I, 4 ss., etc.), l'autorité de S. Paul (*Act.*, XIII, 33) et l'usage de l'Eglise, qui chante ce Ps. à Noël, nous invitent à y voir la génération temporelle du Christ. Mais on ne peut exiger, de ces vieux textes, des précisions, que seule la suite de la révélation a pu autoriser. Il reste qu'ici la personne du Messie dépasse infiniment, par son origine, tout ce qui est humain.

La génération éternelle du Messie serait clairement affirmée dans *Ps.*, CX, 3, si on était sûr que la version des LXX (« *De mon sein avant l'aurore, je t'ai engendré* », dirait Dieu au Seigneur, le Messie) répond au texte original. Mais le texte masorétique et toutes les autres versions y sont contraires ; d'autres difficultés philologiques s'y opposent, et il est remarquable que ce verset n'est jamais cité dans le Nouveau Testament, pas même dans Héb., V, 5-6, où le contexte suggérait et exigeait presque la leçon des LXX ; l'Apôtre cite à la place II, 7. Pour ces raisons, l'apologiste prudent s'abstiendra de se prévaloir de ce texte pour prouver la divinité du Messie.

Le Ps. CX, de son côté, ajoute au portrait du Messie un trait de première importance : *la dignité sacerdotale*.

Le Seigneur l'a juré, il ne s'en repentira point;
Tu es prêtre pour toujours
à la manière de Melchisédec (4).

La formule ne manque pas de solennité. Impossible de la faire tomber sur un roi de la dynastie asmonéenne, comme on l'a voulu, ou sur un descendant de David, à part le Messie, qui aurait réuni dans sa personne les privilèges de David et de Lévi, du roi et du prêtre, précisément comme Melchisédec. Le Ps. CX et son jumeau le Ps. II sont purement messianiques et excluent toute autre interprétation. Tous deux sont cités expressément dans le N. T. à témoigner en faveur de la divine mission de Jésus (*Mat.*, XXII, 41-45; *Marc.*, XII, 35-37; *Luc*, XX, 41-44 ; *Act.*, II, 34 s. ; IV, 25 s. ; XIII, 33 ; *Hébr.*, I, 13; V, 5 s., etc.).

La personne du Messie est ainsi dessinée dans tous ses traits les plus saillants ; son activité de même. Il ne reste plus à parler que de deux faits, qui, dans l'œuvre de Jésus-Christ, jouent un rôle immense : de sa passion et de sa résurrection.

David étant le type du Messie, tous ces Psaumes davidiques (nous avons dit qu'ils sont la grande majorité) qui furent dictés sous le coup de la souffrance, pourraient se prendre (au sens typique) comme prédictions des souffrances du Christ. Mais il en est un qu'on regarde à bon droit comme le Psaume de la Passion par excellence : c'est le Ps. XXII. Jésus lui-même, sur la croix, s'est appliqué le premier verset (*Mat.*, XXVII, 46 ; *Marc*, XV, 34). L'Evangéliste (*Jean*, XIX, 24) fait expressément remarquer comment le v. 29 s'est accompli dans la passion du Sauveur. Enfin certains détails sont si frappants et pourtant si identiques dans le Psaume et l'Evangile (comparez 8 s. avec *Mat.*, XXVII, 39-43 ; 17 s. avec *Marc*, XV, 24, *Jean*, XIX, 24), qu'on doit conclure : Voilà bien ici la prédiction et là l'accomplissement.

Le v. 17 a donné lieu à une célèbre controverse critique. On sait que, là où la Vulgate lit : « *Ils ont percé* mes mains et mes pieds », l'hébreu masorétique dit : « *Comme un lion* mes mains, etc. » Graphiquement la différence est minime : *Kaaru*, *kaari*. Distinguons d'abord la question de *lecture* et celle du *sens*. Pour la *lecture*, s'il est un fait avéré, c'est que les plus anciens et plus nombreux témoins du texte (LXX, Syriaque, le juif Aquila, S. Jérôme, les Midrachim rabbiniques, de bons manuscrits hébreux ; voir GINSBURG, *Introduction to the massoretico-critical edition*, London 1897, p. 968 ss.) ont lu un verbe à la 3e personne du pluriel, c.-à-d. *kaaru*. L'autre leçon (avec yod) ne figure que dans Symmaque (IId siècle après J.-C.), le Targum (Ve s.) et le texte ordinaire de la Masore (Xe s.). Le poids penche décidément en faveur de *kaaru*.

Le *sens* de ce mot n'a pas la même évidence. Mais l'autorité des LXX, comme témoins de l'exégèse juive avant l'ère chrétienne, a ici une valeur exceptionnelle : leur version (« ils ont percé » ou « creusé ») est celle aussi qui cadre le mieux avec le contexte, malgré une petite anomalie d'orthographe. Ajoutons que, parmi ceux qui adoptent la leçon yod à la fin, plusieurs, tels que le Targum et une note de la Masore elle-même (voir Ginsburg, l. c. p. 970), y voient une forme verbale et non un nom (« comme un lion »). Critique et exégèse sont donc décidément pour la leçon de la Vulgate = LXX.

D'ailleurs le Juste souffrant du Ps. XXII est très semblable au *Serviteur de Iahvé* chez Isaïe, XLII. XLIX-LIII. C'est une figure si idéale, qu'on doit dans les deux cas y reconnaître le Messie souffrant. Où trouver dans l'histoire d'Israel une autre personne qui en vérifie la description ? Dans le Ps., on ne souligne pas, comme dans Isaïe, que le Juste souffre pour les péchés des autres. Mais deux idées fécondes sont propres au Ps. : 1° La passion de ce Juste aboutit, par la délivrance (on ne dit pas de quelle sorte), à un sacrifice d'*action de grâce*, autrement dit à un sacrifice *eucharistique* (23-27). N'avons-nous pas le droit d'y voir une image de cet auguste Sacrement, de cette *Eucharistie*, qui est « un perpétuel souvenir de la Passion » du Christ ? — 2° Dernier effet de cette passion et de ce sacrifice, c'est que tous les peuples se convertiront au culte du vrai Dieu, du Dieu d'Israël (28-32).

Autre prédiction qui s'accomplit dans l'œuvre de Jésus. Nous venons de parler de la délivrance. Elle fait encore le sujet du Ps. XVI, dont les vv. 9, 10 sont cités par les princes des Apôtres comme preuve de la résurrection de Jésus-Christ. Nous avons déjà fait remarquer plus haut (II, 2, C) avec combien de raison. Il ne nous reste qu'à conclure : très riche est la moisson qu'offre le Psautier à l'apologiste pour démontrer par la prophétie la divine mission de Jésus-Christ.

III. — MORALE

1. Idées dominantes. — A) *Religion et culte.* — Sur la morale des Psaumes, on peut tout dire en un mot : c'est la morale même des prophètes, c'est-à-dire la plus haute expression de la morale dans l'A. T. La Loi, dont l'observance fait les devoirs extérieurs de l'homme et conduira les Juifs à un formalisme sec et vide, est très en honneur comme œuvre de Dieu, comme parole de Dieu, dans les *Ps.*, XIX, 8 ss. CXIX. XXXVII, 31 ; mais elle est rarement rappelée ; évidemment, ce n'est pas là-dessus qu'insistent les Psalmistes. On trouve même, *Ps.*, L, une charge à fond contre le formalisme religieux, qui, content d'immoler à Dieu des victimes, négligeait les devoirs de justice, de chasteté, de charité envers le prochain (comp. *Is.*, I, 16-17 ; LVIII ; *Mich.*, VI, 6-8 ; *Os.*, VI, 6; *Jer.*, VII, 21-27, etc.). Ailleurs, plus discrètement, on fait entendre la supériorité des vertus morales sur les pratiques extérieures de la religion (*Ps.*, XL, 7-9; LI, 18; LXIX, 32 ; IV, 6; XXVII 4. ss.). Le péché, dont tant de Psaumes inspirent une si grande horreur (V, 5-11 ; VII, 4-6; XI; XII ; XIV, etc.), n'est pas la pure infraction d'une loi pénale ou rituelle; c'est un attentat aux bases mêmes de la morale (XI, 3; LXXXII, 5). « Qui est digne d'entrer dans le Sanctuaire ? » demandent plusieurs Psaumes (XV. XXIV. XXVI. CI). Et la réponse est toujours : « l'homme au cœur pur, aux mains (œuvres) innocentes, qui ne fait pas de tort à son prochain, qui ne ment pas» etc. ; c'est le portrait de l'homme honnête. On ne se contente pas même des œuvres ; c'est au cœur, au tréfonds de la conscience, qu'on pénètre

pour le sanctifier (IV, 5. V, 10. XVII, 3. XXVI, 2. LI, 11 etc.). La religion est bien à la base de toute morale (CXI, 10); mais c'est, on l'a vu, la religion de l'esprit.

B) *Vertus individuelles.* — Il tient à la nature religieuse du livre lui-même, que dans les Ps., parmi les vertus individuelles, tiennent une place éminente un *courage* héroïque, fondé sur une inébranlable *confiance en Dieu* (III, 6 s. IV. 6-9. XVIII, 29-37, XXIII. XXVII. XXXIII, 16-20. XLVI. XCI. CXLVI) et une profonde *humilité* vis-à-vis du Très-Haut (VIII. XI; XXXVI, 12. XLIX, 7 s.; LII; LXXV, 5-6; CI, 5-7; CXXXI. CXLIV, 3). Nous avons déjà prévenu une objection tirée de quelque apparence de vanterie (ci-dessus II, 2 B).

C) *Vertus sociales.* — On pourrait résumer les devoirs sociaux, tels que nous les présente le Psautier, en deux mots : *franchise* et *générosité*; ce sont les deux traits qui distinguent le caractère chevaleresque. Que de fois et avec quelle force les Ps. flétrissent le mensonge, la duplicité, la fraude (V, 7; XII, 3 s.; XV. XXIV, 4; XXVIII, 3; XXXIV, 14; XXXVI, 2-5; XXXVIII, 13; L, 19 ss.; LII. LV, 10-15; LVII, 5-7; LVIII. LIX. LXII, 9-11; LXIV. CI, 5; CXX. CXL) et l'oppression des faibles, des petits (IX. X. XII, 6; XXXVII, 14 s.; XLI. LXIV. LXXXII. XCIV. CXLVII, 3). Là encore, c'est l'écho de la prédication des prophètes (voir, par ex., *Is.*, I, 17-24; *Jer.*, VII, 6; XXII, 3; *Ez.*, XXII, 7; *Zach.*, VII, 10; *Mal.*, III, 5); c'est l'avant-goût de la prédication de Jésus. A tous égards, on peut dire que le Psautier était vraiment une digne préparation à cette « adoration en esprit et vérité » qui est caractéristique de l'Evangile (*Jean*, IV, 23), à cette loi d'amour qui en est comme l'essence.

II. Objection : Psaumes imprécatoires. — Mais on fait une grave objection à ce que nous venons de dire : l'esprit de vengeance que respirent plusieurs Psaumes, les terribles imprécations lancées contre les ennemis. On connaît les longues litanies de maux souhaités dans *Ps.* LXIX. CIX. XXXV, 3-8; LVIII, 7-10; LXXXIII, 10-18. Et ces courtes phrases

> Le juste sera dans la joie à la vue de la vengeance;
> il baignera ses pieds dans le sang des méchants (LVIII, 11)
>
> Fille de Babylone, vouée à la ruine,
> heureux celui qui te rendra
> le mal que tu nous as fait.
> Heureux, celui qui saisira tes petits enfants
> et les brisera contre la pierre ! (CXXXVI, 8 ss.)

ne trahissent-elles pas une cruauté détestable? Pourrait-ce être là des sentiments inspirés par Dieu? Ou plutôt ne devrait-on pas dire à ces auteurs ce que Jésus répondit aux « fils du tonnerre » qui voulaient invoquer le feu du ciel sur les Samaritains : « Vous ne savez pas de quel esprit vous êtes » (*Luc.*, X, 55)?

Sans doute, ces expressions peuvent choquer des âmes chrétiennes, imprégnées de la douceur de l'Evangile. Il ne faut pas oublier que le doux Jésus, au moment même de promulguer la loi d'amour et du pardon, a souligné la distance qui sépare la nouvelle Loi de l'ancienne : « Vous avez appris qu'il a été dit aux anciens : Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi [1]. Et moi je vous dis : Aimez vos ennemis, etc. » (*Mat.*, V, 43). Pourtant, il serait injuste d'exagérer cette distance, et avant de taxer d'immoraux les passages ci-dessus cités, il faut les placer dans leur milieu et accorder les circonstances atténuantes. D'abord, dans l'exclamation du Ps., CXXXVI, qui a le plus scandalisé, il ne faudrait voir autre chose qu'une façon poétique d'exprimer ce qui se passait ordinairement à la prise d'une ville ennemie. Les cruautés barbares, les scènes féroces qui s'étalent sur les monuments assyriens à pareille occasion, sont trop connues pour que nous insistions. Dans la poésie brûlante et imagée des Orientaux, mainte expression qui nous choque (telle que *Ps.*, LVIII, 11) n'a rien que d'innocent.

Autre caractère de ces imprécations, qu'il faut toujours avoir présent. Presque toutes sont des prières adressées à Dieu. Or n'est-ce pas déjà un mérite que de laisser à Dieu la vengeance, sans l'exercer soi-même ? Lisons le chapitre I *Sam.*, XXIV. C'est très émouvant. David aurait pu, d'un coup, tuer Saül, qui en voulait à sa vie, et se délivrer ainsi de toute persécution et de tout danger. Il se contenta de lui couper le bord du manteau, et encore s'en repent il tout de suite. Et pourtant, cet homme si clément, si respectueux du roi, aussitôt après, crie à son persécuteur : « Que Iahvé soit juge entre moi et toi, et que Iahvé me venge de toi; mais je ne porterai point la main sur toi » (n. 13). Et une autre fois, après un fait tout pareil : « Si c'est Iahvé qui t'excite contre moi (dit David), qu'il agrée le parfum d'une offrande; mais si ce sont des hommes, qu'ils soient maudits devant Iahvé » (XXVI, 19). C'est bien le même homme et le même esprit qui débute ainsi dans le Ps. XXXV :

> « Iahvé, combats ceux qui me combattent ;
> fais la guerre à ceux qui me font la guerre !
> Tire la lance et barre le passage à mes persécuteurs » etc.

Et peu après :

> Ils me rendent le mal pour le bien...
> et moi lorsqu'ils étaient malades, je revêtais un sac,
> J'affligeai mon âme par le jeûne... (12 s).

Et ailleurs :

> En retour de mon affliction ils me combattent,
> et moi, je ne fais que prier (CIX, 4).

Voilà bien un cœur accessible aux plus doux sentiments ! En s'interdisant à lui-même de se venger, il pourra d'autant mieux recommander à Dieu d'exercer la justice contre ses injustes agresseurs.

C'est donc bien dans des sentiments de justice, plutôt que de vengeance, que ces imprécations ont été proférées; justice d'autant plus nécessaire que le crime était plus grave, et que les mœurs dans une société mal organisée réclamaient un châtiment exemplaire. De semblables imprécations se lisent dans Jérémie, dont le noble caractère ne saurait faire le moindre doute (*Jer.*, XI, 20; XVII, 18; XX, 11 ss.).

Un autre sentiment encore plus noble se fait jour çà et là dans le contexte même de ces anathèmes.

> Châtie-les, Dieu ! Qu'ils échouent dans leurs desseins ;
> à cause de leurs crimes sans nombre, précipite-les ;
> CAR ILS SONT EN RÉVOLTE CONTRE TOI (V, 11).
> Ne dois-je pas, Iahvé, haïr ceux qui te haïssent,
> avoir en horreur ceux qui s'élèvent contre Toi ? (CXXXIX, 21).
> Couvre leurs faces d'ignominie,
> afin qu'ils cherchent ton nom, Iahvé (LXXXIII, 17-19
> [Voir aussi LII; LXIV, 8-[illegible]).

Ainsi, à la justice, se mêle souvent le zèle religieux, soit pour l'honneur de Dieu, soit pour la conversion des méchants. On se persuadera facilement de la réalité de ces deux louables sentiments dans

1. Sur ces paroles « Tu haïras ton ennemi », remarquons : 1° qu'elles ne sont pas dans la lettre, mais plutôt dans l'esprit de la Loi mosaïque; 2° que le mot *haïr* (sânê) en hébreu est beaucoup moins hostile qu'en français : souvent il est simplement l'opposé de *préférer, favoriser*; on peut le traduire par *négliger, laisser de côté.*

les psaumes nationaux (par ex., LXXIX.LXXXIII etc.), où l'on a en vue, non les adversaires d'un particulier, mais les ennemis du peuple élu. Car le nationalisme n'est-il pas déjà une forme de l'altruisme? Et le sort de la religion elle-même ne dépendait-il pas du sort du peuple hébreu? Dans la conception ancienne, l'ennemi du peuple de Iahvé était bien l'ennemi de Iahvé lui-même.

L'inspiration, d'ailleurs, loin d'être inconciliable avec ces malédictions, leur confère deux caractères particuliers, qui leur enlèvent ce qu'elles paraissent avoir de haineux.

D'abord, ces hommes inspirés par Dieu, en prononçant ces imprécations, se faisaient l'organe de la justice de Dieu, déclaraient ses jugements ou ses menaces. Puis, les menaces passant en faits, les malédictions se traduisaient en prédictions, telles que les ont considérées ordinairement les Pères de l'Eglise et S. Pierre lui-même (*Act.*, I, 20). L'usage public de ces psaumes imprécatoires, loin d'être immoral, devait plutôt maintenir dans le peuple l'horreur pour le crime. Ces terribles malédictions contre les méchants devaient faire sur l'esprit des auditeurs une impression analogue à ces malédictions, non moins terribles et plus nombreuses encore, prononcées dans le Pentateuque contre les transgresseurs de la Loi (*Lév.*, XXVI, 14-45; *Deut.*, XXVIII, 15-68).

C'est bien dans cet esprit de justice, de zèle, d'horreur pour le crime, que même des lèvres chrétiennes peuvent encore réciter ces Psaumes, sans contrevenir aux recommandations de leur divin Maître, gardant pour le péché toute la rigueur de l'ancienne Loi et nourrissant pour le pécheur toute la douceur de la nouvelle.

BIBLIOGRAPHIE. — La plupart des questions ici traitées se trouvent développées dans les Manuels d'*Introduction spéciale* à l'Ancien Testament, dans les *Dictionnaires* de la Bible (art. *Psaumes*) et dans les Commentaires des Psaumes. Parmi ces derniers signalons Bossuet (*Dissertatio de Psalmis*), Calmet, Patrizi (*Cent Psaumes*, Paris, 1890), Lesêtre (*Sainte Bible* de Lethielleux), Petit (*Sainte Bible*, Arras). De même dans les suivants :

OUVRAGES GÉNÉRAUX (Les auteurs non catholiques sont marqués d'un *) : Card. Meignan, *David roi, psalmiste, prophète*. Paris, 1893. — Vigouroux (F.), *Les livres saints et la critique rationaliste*, vol. V, sec. 2. — Thein (J.), *The Bible and rationalism*. Part. II (S. Louis, 1901). — *Pinfold (J. T.), *Songs of the Jewish Church*. Lond., 1913. — *Sharpe, *Student's Handbook to the Psalms*. Lond., 1894.

ETUDES SPÉCIALES : *sur I, d* : Goossens (E.), *Die Frage nach Makkab. Psalmen*. Münster, 1914; — *sur II (Doctrine)* : J. König, *Die Theologie der Psalmen*. (Frib. en B., 1857); *sur II, 2* : *Balla E., *Das Ich der Psalmen*; Gottingue, 1912. — Atzberger (L.), *Die Christ. Eschatologie... im A. u. N. Test.* (Frib. en B., 1890), p. 40-58; — Durand (A.), *La rétribution de la vie future dans les Psaumes* (*Etudes*, LXXI, p. 328-348; — *sur II, 3* : Schilling, *Vaticinia Messiana*, vol. II. — Caillard (V.), *Jésus-Christ et les prophéties messianiques d'Israël*, p. 14-100 (Paris, 1905). — Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, vol. II. — *Gindraux (J.), *Les espérances messianiques d'Israël* (Lausanne, 1900), II, p. 9-150. — Maas (A. J.), *Christ in type and prophecy*, 2 vol. New-York, 1893. — Lagrange (J. M.), *Notes sur le messianisme dans les Psaumes* (*Rev. Bibl.*, 1905, p. 39 ss.; 188 ss.).

A. VACCARI, S. J.

PURGATOIRE

La doctrine catholique sur le Purgatoire a été fixée par l'Eglise au concile de Florence (1438) dans le décret d'union des Grecs, et au concile de Trente (3 décembre 1563) dans le décret sur le Purgatoire, sous les formules dogmatiques suivantes :

« Quant aux fidèles vraiment repentants qui meurent dans la charité avant d'avoir satisfait par de dignes fruits de pénitence pour les fautes commises et pour leurs omissions, leurs âmes sont délivrées de toute souillure après la mort par des peines purificatrices (*poenis purgatoriis... purgari*); et au soulagement de ces peines servent efficacement les suffrages des fidèles vivants, à savoir les sacrifices des messes, les prières, les aumônes et autres œuvres de piété que les fidèles ont coutume d'offrir pour les autres fidèles suivant les pratiques de l'Eglise. » *Decretum unionis Graecorum*, dans la Bulle d'EUGÈNE IV, *Laetentur caeli. D.B.*, 693 (588); MANSI, *Ampliss. Coll. Concil.*, t. XXXI, p. 1665.

« Si quelqu'un affirme que pour tout pécheur repentant, après qu'il a reçu la grâce de la justification, la faute est si entièrement remise et la condamnation à la peine éternelle si complètement efficace qu'il ne lui reste plus aucune dette de peine temporelle à acquitter soit dans ce siècle, soit dans l'autre au purgatoire, avant que puisse s'ouvrir à lui l'entrée du ciel, qu'il soit anathème. » Sess. XXV, *Decretum de Purgatorio*. *D. B.*, 983 (859).

De ces définitions il résulte que l'existence du Purgatoire, admise par l'Eglise catholique comme vérité de foi, implique ce triple élément :

1° un état de souffrances temporaires dans lesquelles sont retenues, avant de jouir de la vision intuitive, les âmes des justes morts en état de grâce, mais non indemnes des restes de leurs péchés, c'est-à-dire tenus encore à payer quelque chose à la justice divine pour la satisfaction intégrale soit des péchés véniels non remis, soit de la peine temporelle qui reste due par le pécheur après rémission des péchés mortels. Cet état est donc un état inter-

médiaire entre celui des élus dans le ciel et des damnés dans l'enfer;

2° le caractère expiatoire de ces peines, qui possèdent une vertu purificatrice et ne constituent pas dès lors un simple délai de la récompense;

3° la possibilité pour les fidèles de concourir par leurs œuvres méritoires et leurs prières, surtout par l'offrande du saint sacrifice de la messe, à l'adoucissement de ces peines et par là même à la satisfaction exigée par la justice de Dieu pour la libération de ces âmes.

Le dogme du Purgatoire comprend ces trois points de doctrine, et ne s'étend pas au delà. Rien n'est défini touchant la nature de ces peines, si ce n'est qu'elles consistent avant tout dans la privation temporaire de la vue de Dieu, et c'est cela même, comme il est dit plus haut, qui constitue spécifiquement leur état. Quant aux éléments positifs, quant à la cause physique de leurs souffrances, la doctrine communément admise par les théologiens catholiques est qu'il faut recourir, pour en avoir l'explication, à l'existence et à l'action d'un feu purificateur. Mais ce n'est là qu'une doctrine théologique, dont la certitude même ne s'impose pas, quelles que soient les raisons solides qui l'appuient; en tout cas, ce n'est pas une croyance consacrée par l'Eglise, et l'apologétique n'aurait pas à s'en occuper directement, si, précisément, certains adversaires, notamment un nombre toujours plus grand de théologiens orientaux, n'incriminaient l'orthodoxie de l'Eglise romaine en lui reprochant, comme une innovation dans la foi, la doctrine des théologiens catholiques sur le feu du Purgatoire, qu'ils considèrent comme une grossière erreur.

L'apologétique ne peut dès lors se désintéresser de cette question; et pour répondre aux attaques des protestants qui suppriment le dogme du Purgatoire, des Grecs orthodoxes qui accusent l'Eglise latine de le dénaturer, nous avons à envisager dans cet article : 1. l'existence du Purgatoire; 2. le feu du Purgatoire.

I. — Existence du purgatoire

A. Le dogme du Purgatoire et l'hérésie luthérienne. — Jusqu'au XII[e] siècle, on peut dire que l'Eglise romaine est restée en possession paisible de la doctrine traditionnelle sur le Purgatoire, telle qu'elle eut ensuite à la définir aux conciles de Florence et de Trente. Aérius, au IV[e] siècle, avait nié, il est vrai, l'efficacité des suffrages pour les morts, Epiphane, *Adv. Haer.*, LXXV, 3, *P.G.*, t. XLII, 508; quelques hérétiques orientaux, Arméniens et Nestoriens, s'en étaient pris, un siècle plus tard, à l'existence même du Purgatoire, et cette erreur avait été accueillie successivement par les Albanais et les Apostoliques, cf. S. Bernard, *In Cant.*, LXVI, 9-11, *P. L.*, t. CLXXXIII, 1098-1100; puis par les Vaudois, les Henriciens, les disciples de Pierre de Bruys. Vaines attaques de groupements restreints, isolés, qui restèrent sans écho dans les âmes et ne font que plus nettement ressortir la tranquille possession de l'Eglise et non moins, fait intéressant pour l'apologétique, l'invincible attachement des fidèles à une croyance chère entre toutes à leur cœur.

Quand, des bords de la mer Noire, la redoutable hérésie des Cathares, aux XII[e] et XIII[e] siècles, se répandit en Russie, en Bulgarie, dans presque toutes les provinces de l'Eglise grecque, puis en Italie, en France, en Espagne, en Flandre, en Allemagne, cette doctrine radicale, qui niait la justification interne, le mérite, l'efficacité des sacrements, et revendiquait pour ses adeptes la non-imputabilité du péché, ruinait du même coup par la base toute la doctrine du Purgatoire et semait partout ses erreurs. Le IV[e] concile de Latran (1215) eut raison de cette hérésie. Mais les germes semés devaient porter tôt ou tard leurs fruits et trouver dans le protestantisme une terre d'élection.

Il est remarquable que les prédécesseurs de Luther, Wiclef et Jean Huss, qui tous deux s'inspirèrent des erreurs albigeoises, n'aient pas osé toucher, dans le renversement de tant de dogmes, à la doctrine traditionnelle du Purgatoire, tant leur crainte était grande de s'aliéner l'esprit des masses. Il fallut la sombre et farouche énergie de Luther pour venir à bout de cette croyance, et dans l'effroyable cataclysme qui ne laissa rien debout de l'ancienne religion, ni le dogme, ni la morale, ni le culte, la croyance au Purgatoire fut la dernière à disparaître, grâce à la résistance du peuple, qui ne perdait que lentement le sens de la justice divine et n'entendait point qu'on lui enlevât cette suprême consolation de prier pour ses morts et de faire quelque chose pour eux dans l'au-delà.

La genèse et l'évolution de l'hérésie luthérienne sont déjà, à eux seuls, une apologétique du dogme catholique.

Lorsque Luther, le 31 octobre 1517, afficha ses thèses contre les indulgences, il ne s'élevait pas encore ouvertement contre le Purgatoire, dont il prenait bien soin d'affirmer l'existence. Mais la question des indulgences engageait toute la question des suffrages et le dogme même du Purgatoire, tel qu'il est proposé à notre foi par l'Eglise. D'ailleurs, Luther s'en prenait déjà aux données traditionnelles sur l'état des âmes souffrantes, et l'attaque, pour être oblique, n'était pas moins perfide ni moins résolue. L'effort paraissait tendre à détruire le lien qui unit ces âmes aux vivants. Les mourants sont morts aux lois de l'Eglise : le droit canonique ne les atteint plus (Th. 13). La conscience de leur imperfection morale et de ce qui manque à leur charité comporte une grande crainte, et une telle crainte suffit à elle seule pour éteindre le feu du Purgatoire (Th. 14 et 15). Il semble, par ailleurs, de toute nécessité que, pour ces âmes, à mesure que la crainte diminue en elles, s'accroisse la charité (Th. 17). Et qui sait si toutes ces âmes, qui sont dans le Purgatoire, désirent bien leur délivrance immédiate (Th. 29)? *Die 95 Ablassthesen*. Weimar, t. I, p. 233 sqq.

L'émoi fut grand dans toute l'Allemagne. Le novateur jugea opportun de s'expliquer dans ses *Eclaircissements* sur ses thèses, et il ne marchanda point son adhésion à l'existence du Purgatoire. « *Mihi certissimum est Purgatorium esse.* » *Resolutiones disputationis de indulgentiarum virtute*, Weimar, t. I, p. 555. Luther corrigeait ainsi sa 15[e] thèse; mais la question du Purgatoire restait au premier plan. Erasme lui-même, qui approuvait tout le reste, avait élevé la voix, dans une lettre à Lang, du 17 octobre 1518, pour blâmer ces attaques malencontreuses. Cf. Köstlin-Kawerau, *Martin Luther*, Berlin, 1903, t. I, p. 270 sq. De partout retentissaient les plaintes. L'indignation des catholiques était extrême et s'exhalait en termes véhéments contre « ce renard de Luther », qui dévastait la vigne du Seigneur. Cf. Jean Eck, *De Purgatorio adversus Ludderum*, Rome, 1523, Préface; S. Prierias, *De juridica et irrefragabili veritate Romanae Ecclesiae*, Rome, 1517, p. 123.

Dans l'apologie qu'il publia en allemand vers la fin de février 1519 en réponse aux attaques de Prierias et de Jean Eck, Luther, devant le peuple, se pose encore, mais à sa manière, en catholique orthodoxe. « Il faut croire ferme, e je *sais* que c'est vrai, que les pauvres âmes souffrent une peine indicible et qu'on doit les secourir par des prières, des jeûnes,

des aumônes et d'autres œuvres. » Une telle profession de foi ne cadrait plus avec les aveux de ses lettres privées, et pas davantage avec ses thèses d'Heidelberg sur la *Justification et le libre arbitre*, soutenues le 26 avril 1518. Cf. *Thesen zur Heidelberger Disputation*. Weimar, t. I, p. 353 sq. Peut-être voulait-il faire cette concession à Erasme, dont il briguait la faveur. En tout cas, il lui importait au plus haut point de ne pas heurter encore trop vivement le sentiment populaire. Toutefois, semant aussitôt le doute, il ajoutait: « Mais de quel genre est leur peine, et peut-elle servir toute seule à la satisfaction requise et à leur amendement, cela, je n'en sais rien et je dis, de plus, que personne n'en peut rien savoir. » *Unterricht auf etliche Artikel*, Weimar, t. II, p. 70.

Survient la dispute de Leipzig (juillet 1519). Vivement pressé par Jean Eck, qui lui reproche de mettre en cause l'existence même du Purgatoire, Luther de répondre avec audace: « C'est qu'en vérité il n'y a pas dans toute l'Ecriture un traître mot là-dessus. » J. Eck, *De Purgatorio adversus Ludderum*, Rome, 1523, fol. A. III. Et comme on lui oppose le texte classique du IIe livre des Macchabées, force lui est bien, pour maintenir ses positions, de rejeter l'autorité de ce texte, en alléguant que les deux livres des Macchabées figuraient par erreur dans le canon de l'Eglise. Il venait, au surplus, de rejeter du même geste l'autorité des conciles et, en particulier, du concile de Florence. Cf. Köstlin-Kawerau, *op. cit.*, t. I, p. 248 sq. Traité de Hussite, l'hérésiarque prit peur. Tel fut en effet le scandale, que devant l'impression désastreuse produite par ses paroles, et craignant d'en avoir trop dit dans un débat qui ne tournait point en sa faveur, Luther, bientôt assagi, rétractait publiquement ses hardiesses par cette surprenante déclaration: « Moi qui crois intrépidement, bien plus, moi qui ne crains pas de dire: Je *sais* qu'il y a un Purgatoire, je n'ai aucune peine à me persuader qu'il en est fait mention dans l'Ecriture. Ainsi, dans ses *Dialogues*, Grégoire cite ce passage de Matthieu: *Ce péché n'a pas de rémission, ni dans ce monde, ni dans l'autre*, voulant dire que certains péchés sont remis dans le Purgatoire. J'admets aussi ce passage du IIe livre des Macchabées: *C'est une sainte et salutaire pensée de prier pour les morts.* » J. Cochlaeus, *De actis et scriptis Lutheri ab anno 1517 ad annum 1546*, Mayence 1549, p. 16. Rétractation de pure forme. Tout autre langage eût compromis sa cause. Mais il est clair que la doctrine du Purgatoire était déjà pour lui lettre morte et que son principe fondamental de la justification par la foi et de l'inutilité des œuvres était en contradiction flagrante avec cette solennelle déclaration. A peine rentré dans son couvent, Luther, coutumier du fait, rétractait sa rétractation et reprenant sa thèse de Leipzig, qui enlevait au dogme du Purgatoire son fondement scripturaire, il la défendait dans un écrit acerbe qui parut en août 1519: *Resolutiones Lutherianae super propositionibus suis Lipsiae disputatis*, Weimar, t. IV, p. 425 sqq.

Dans son esprit, que reste-t-il de ce dogme, puisqu'il dénie également toute autorité à la tradition de l'Eglise? Evidemment la doctrine du Purgatoire va rejoindre pour lui la doctrine des Indulgences, qu'il rejette en gardant le nom. Mais celle-ci, par suite des abus commis, prêtait à l'attaque ouverte, tandis que la première était chère au peuple entre toutes: il eût été dangereux de lui porter des coups trop violents. Longtemps Luther ménagera ainsi le sentiment populaire. De sa pensée profonde, il ne démasque au jour le jour que ce qui peut lui gagner les sympathies et les concours: le reste viendra à son heure. Par là seulement s'explique l'évolution de l'hérésie luthérienne touchant le Purgatoire. Cf. Jean Eck., *op. cit.*, Préface.

La liste des propositions luthériennes condamnées par Léon X, le 15 juin 1520, ne mentionne sur cette question que les points suivants (37. 38. 39. 40):

« Le Purgatoire ne peut se prouver par aucun texte de l'Ecriture qui soit canonique.

« Les âmes qui sont dans le Purgatoire ne sont pas sûres de leur salut, du moins toutes les âmes, et aucun argument rationnel ou scripturaire ne prouve qu'elles ne soient pas en état de mériter et d'augmenter en elles la charité.

« Les âmes du Purgatoire pèchent sans intermission quand elles cherchent le repos et qu'elles prennent en horreur leurs peines.

« Les âmes du Purgatoire délivrées par les suffrages des vivants sont moins heureuses que si elles satisfont par elles-mêmes. » *D. B.*, 777-780 (661-664).

Jusque-là, Luther maintient extérieurement son affirmation du Purgatoire; mais ce n'est plus qu'une caricature du Purgatoire; et Jean Eck lui reproche avec une juste indignation de livrer cette croyance séculaire au ridicule et de porter sur elle une main sacrilège. J. Eck, *op. cit.*, Préface. Encore l'hérésiarque affirme-t-il l'existence du Purgatoire, non pas sur l'autorité de l'Ecriture ou de l'Eglise, mais uniquement sur sa propre autorité de prophète: « Je sais qu'il y a un Purgatoire. » J. Eck, *op. cit.* fol. A. III.

Mais à mesure que croît le nombre de ses partisans, son audace augmente et sa pensée se dévoile. Dans son pamphlet *De abroganda Missa* (nov. 1521), il commence à enseigner résolument qu'il n'y a pas à craindre de se tromper en niant le Purgatoire. *Werke*, Weimar, t. VIII, p. 452 sq. Après son retour de la Wartbourg, les attaques montent en virulence. « Qui a fait du Purgatoire un article de foi? Le pape, uniquement pour s'enrichir, lui et les siens, par les messes. Très peu de personnes vont en Purgatoire. » *Kirchenpostille*, Weimar, t. X, I, p. 585. Il n'en laisse pas moins toute liberté aux fidèles de prier pour les morts. Sur ce point, il ne veut pas toucher encore aux anciens usages. Mais, dit-il, il faut y aller prudemment, car il est à croire que les âmes des trépassés dorment d'un profond sommeil jusqu'au jour du jugement. « Dans l'incertitude où nous sommes, il faut donc dire à Dieu: « Je te prie pour cette âme. Il se peut qu'elle dorme ou qu'elle souffre. Si elle souffre, je te demande, au cas où ce serait ta divine volonté, de la soulager dans ses peines. » Du reste, quand on a prié une fois ou deux, c'est bien assez. » *Predigten*, dans *Werke*, Erlangen, t. XVII, 2, p. 55. A cette politique de tolérance, de concessions dans le domaine de l'ancienne doctrine et des pratiques séculaires, le novateur restera fidèle jusqu'à ses démêlés avec Melanchthon au sujet de la Confession d'Augsbourg. En 1526, la dispute de Baden, entre OEcolampade et Jean Eck ne porte que sur le feu du purgatoire. Cf. Cochlaeus, *op. cit.*, p. 152. Même en 1528, il autorise encore expressément les prières pour les morts. *Vom Abendmahl Christi Bekenntniss*, Weimar, t. XXVI, p. 508. Mais il en était de cette tactique méprisable comme de celle qu'il observait à l'égard du canon de la messe, lorsqu'il recommandait de le supprimer dans l'électorat de Saxe, « de telle façon, toutefois, que le bon peuple ne s'en aperçût pas ». Aussi maintenait-il, dans ce but, le rite de l'élévation, cf. Riffel, *Christliche Kirchengeschichte der neuesten Zeit*, t. II, p. 46 sqq. Mais en 1530 éclatent soudain, dans la colère, les vrais sentiments de l'hérésiarque. La question du Purgatoire avait été passée prudemment sous silence dans la *Confession d'Augsbourg*, rédigée par Mélanchthon dans le sens du parti de la conciliation. Luther réclame avec

véhémence, *Epist. ad Melanchthonem*, 26 août 1530, De Wette, t. IV, p. 156; il entend corriger l'œuvre du conciliateur et réduire au silence les tenants du Purgatoire, ceux du dedans aussi bien que ceux du dehors. Sans perdre de temps, il adresse aux ecclésiastiques de l'assemblée d'Augsbourg un *Avertissement* où il condamne, avec sa violence coutumière de langage, le principe même de la satisfaction pour le pécheur. « Dire: Il faut que tu satisfasses pour tes péchés, c'est dire: Il faut que tu renies le Christ, que tu rétractes ton Baptême, que tu blasphèmes l'Evangile, que tu accuses Dieu de mensonge, que tu ne croies pas à la rémission des péchés, que tu foules aux pieds le sang et la mort du Christ, que tu violes le Saint-Esprit, que tu montes au ciel par tes propres moyens. Ah, quelles langues et quelles paroles suffiraient à épuiser ce sujet! Qu'est-ce que cette foi, sinon la foi des Turcs, des païens et des Juifs? Eux aussi voulaient satisfaire par leurs œuvres. Toutes les abominations sont sorties de là: messes, Purgatoire, offices des morts, confréries, indulgences. » *Vermahnung an die Geistlichen versammelt auf dem Reichstage zu Augsburg*, Weimar, t. XXX, 2, p. 237 sq. Cf. Cochlaeus, *op. cit.*, p. 213.

Et du même trait, pour l'édification de ses ouailles, il publie, sous le titre de *Désaveu*, son premier écrit contre le Purgatoire. « Mensonges que tout cela, mensonges. Cris de papistes, bruit de hâbleurs. Oui, mensonge de sophistes; une abomination, que ce Purgatoire. Les âmes sont dans la paix; elles sont bienheureuses. C'est l'argent qui a créé de toutes pièces le Purgatoire. Le dieu Mammon, le plus puissant de tous les dieux, fait aussi de la Bible tout ce qu'il veut. » *Widerruf vom Fegfeuer*, Weimar, t. XXX, p. 599. Les injures vont croissant avec les années. « Le Purgatoire, c'est de l'idolâtrie, un fantôme du diable. C'est tout ce qu'il y a de plus abject, une vermine, une ordure sortie tout droit de la messe, cette queue du dragon. » *Schmalkaldische Artikel*, dans *Werke*, Erlangen, t. XXV, p. 110 sq.

Ces diatribes ne sont plus du domaine de la discussion. Melanchthon essaya vivement de calmer la fureur de destruction du réformateur, qui proscrivait du même coup les offices des morts, les messes, les anniversaires, « ces foires du diable ». J. Cochlaeus, *op. cit.*, p. 182. Aux plaintes venues de partout sur les changements opérés dans la doctrine, les cérémonies, les pratiques d'autrefois, Melanchthon répondait, en pleine assemblée d'Augsbourg, par une protestation qui dépassait toutefois les limites de la vérité: « Il est faux que nous supprimions les messes et les cérémonies »; et, en dépit de Luther, il insérait dans son apologie de la Confession d'Augsbourg cette déclaration de tolérance: « Nous n'empêchons personne de prier pour les morts. » *Apologia Confessionis Augustanae*, dans *Opera*, C. R. Brunswick, t. XII, p. 94. Il ne croyait pas qu'il fût possible de déraciner brusquement dans les masses une croyance aussi vive et profonde que celle-là. De là ses principes de tolérance, car sa doctrine, au fond, ne différait pas de celle de Luther. Cf. J. Cochlaeus, *Philippica septima in Philippum Melanchthonem*, Mayence, 1549, p. 584.

Seul le farouche radicalisme de Calvin se crut en mesure de détruire du premier coup l'attachement des réformés aux anciennes traditions et pratiques qui perpétuaient la communion des âmes entre les vivants et les défunts. La même opposition se manifesta, plus timide, devant un maître mieux armé, mais assez tenace pour exaspérer le tyran. « Maintenant pareillement, qu'ils ne nous rompent plus la tête de leur purgatoire, lequel est par cette coignée coupé, abattu et renversé jusqu'à la racine. Car je n'approuve point l'opinion d'aucuns qui pensent qu'on doive dissimuler ce point, et se garder de faire mention du purgatoire, dont grandes noises, comme ils disent, s'esmeuvent, et peu d'édification en vient... Il faut donc crier à haute voix que purgatoire est une fiction de Satan. » *Institution chrétienne*, I. III, c. v, n. 6.

Les résistances finirent par plier ou se briser sous la main de fer du tyran. Mais toutes les réclamations de la conscience chrétienne attestent, au sein même du protestantisme, la vitalité de la croyance catholique au dogme du Purgatoire, et l'indéniable concordance qui existe entre ce dogme et les aspirations les plus profondes du cœur humain.

Par contre, aucune raison n'est donnée par les théologiens protestants de leurs négations impies, sinon que l'existence du Purgatoire est absolument étrangère aux enseignements des Livres saints et aux écrits de la primitive Eglise, et qu'il n'y a d'ailleurs aucune raison qui puisse la justifier, puisque nos fautes, tant pour la coulpe que pour la peine, cessent, par l'effet des mérites de Jésus-Christ, de nous être imputées. De nos jours, la tendance générale est d'admettre, contrairement à la thèse favorite de Luther, que la récompense éternelle est accordée aux âmes, immédiatement après la mort, dans le ciel, et cette doctrine est proposée comme l'enseignement formel de saint Paul.

Hoeffner, *Exposé des idées eschatologiques de saint Paul*, Strasbourg, 1869, p. 34 sq.; E. Vernet, *Essais sur l'eschatologie paulinienne*, Poitiers, 1883, p. 64 sq.; Ménégoz, *Le péché et la rédemption d'après saint Paul*, Paris, 1890, p. 94 sq; A. Justamon, *Etude sur l'eschatologie de Jésus et de saint Paul*, Montauban, 1895, p. 67 sqq.; A. Sabatier, *L'apôtre Paul*, Paris, 1904, p. 157-159.

Le protestantisme libéral, dégagé de toute attache scripturaire et même confessionnelle, rejette à son tour l'existence et même la possibilité du Purgatoire, pour des raisons d'ordre métaphysique et moral, dont la plus en faveur est le principe de la perfectibilité indéfinie de l'homme. « La Doctrine du Purgatoire renferme quelque chose de vrai. Toutefois, dans la forme qu'elle a revêtue, elle ne s'accorde pas avec nos conceptions morales et religieuses actuelles. Il n'y a pas de place pour un Purgatoire dans un système où l'on admet que même de l'autre côté de la tombe l'homme reste un esprit libre, toujours capable de revenir au bien, et dont la destinée est de se développer éternellement dans le sens de la perfection. » E. Picard, art. *Purgatoire* dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, t. XI, p. 30.

Innovations, variations, contradictions, puériles ou injurieuses explications, arbitraires négations, tels sont, des origines jusqu'à nos jours, les caractères de la doctrine protestante sur le Purgatoire: tout le cortège, au grand complet, des signes les plus manifestes de l'erreur.

B. Fondements dogmatiques de la croyance au Purgatoire

1) *Les données scripturaires.* — Reprenant à son compte et résumant, dans l'état actuel de la science, les données de la théologie protestante sur le Purgatoire, le Dr Rud. Hermann, à l'article de *Fegfeuer* dans la *Realencyclopedie für protestantische Theologie und Kirche*, t. VI, p. 123, n'hésite pas à déclarer que, dans l'Eglise chrétienne, le dogme du Purgatoire s'est établi subrepticement, au cours des siècles, sur une conception absolument erronée de la pénitence et de la satisfaction et sur des textes scripturaires incompris, travestis. Telle était déjà la position prise

par Luther au début de la lutte et adoptée par les anciens réformateurs de la Saxe et de la Thuringe, Amsdorf, Jonas, Mathesius, Schenk, Aquila, Reich, Arbiter; par ceux de Wittenberg, Bugenhagen, Cruciger, Forster, Froschel, Eber; par les théologiens d'Iéna, de Leipzig, de Dresde; par tous les disciples de la première heure, pour qui la parole du maître valait parole d'Evangile et mieux encore, car « ils l'élevaient au-dessus même des Ecritures », comme s'en plaignait fort justement le conseiller Palatin Hardenberg à Flacius Illyricus, et « faisaient dépendre des seuls écrits de Luther, leurs croyances, leurs opinions, leur personnalité ». Cf. J. Doellinger, *Die Reformation*, trad. Perrot, Paris, 1848, t. I, p. 160. Ainsi s'explique l'extrême indigence de la polémique luthérienne en matière scripturaire, sans que le puissant effort de Chemnitz, au point de vue dogmatique, dans son *Examen du Concile de Trente*, et celui des Centuriateurs de Magdebourg, au point de vue historique, ait pu apporter de solides étais à cette argumentation dans le vide.

Le premier soin des défenseurs du dogme catholique fut de constater cette carence : négation n'est pas preuve. Il leur fut aisé ensuite de faire ressortir jusqu'à l'évidence les liens intimes qui rattachent la doctrine de l'Eglise romaine sur le Purgatoire aux données positives de la Révélation. Déjà, au lendemain des thèses luthériennes sur les indulgences, le dominicain Prierias (Sylvestre Mazzolini), maître du Sacré-Palais, dans son traité *De juridica et irrefragabili veritate Romanae Ecclesiae*, Rome, 1518; puis Jean Eck (Mayer), vice-chancelier de l'Université d'Ingolstadt, dès les premières passes d'armes de la dispute de Leipzig, en 1519, et peu après dans son *De Purgatorio*, Rome, 1523, et dans son précieux petit volume, répandu aussitôt dans toute l'Allemagne: *Enchiridion locorum communium adversus Lutheranos*, Landshut, 1525; Ambroise Catharin O. P., dans son *Apologia pro veritate catholicae atque apostolicae fidei*, Florence, 1520 ; Cajetan dans son opuscule *De Purgatorio*, cf. *Opuscula, quaestiones et omnia quodlibeta*, Anvers, 1576, t. I, p. 116 sqq.; d'autres encore, en attendant l'œuvre monumentale de Bellarmin, avaient fait prévaloir contre les novateurs la vérité de la doctrine traditionnelle, en apportant dans la discussion l'ensemble des textes scripturaires les plus suggestifs ou les plus décisifs, ceux-là mêmes que les théologiens catholiques n'avaient jamais cessé d'invoquer et d'interpréter de même façon pour justifier leur croyance.

Sans remonter aux textes des livres des Rois, I *Reg.*, xxxi, 13; II *Reg.*, i, 12; iii, 35; xii, 16, ou du livre de *Tobie*, iv, 18, qui montrent la mémoire des morts honorée par des jeûnes, des aumônes, des sacrifices, ce qui paraît impliquer une sorte de suffrage pour les défunts, Cf. Atzberger, *Die Christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung*, Fribourg-en-Brisgau, 1890, p. 99, il suffit, au point de vue apologétique, d'insister sur le texte péremptoire du second livre des *Macchabées*, xii, 39-46, qui porte sa lumière avec lui. Au lendemain de sa victoire sur Gorgias, Judas Macchabée découvre que des soldats tombés sur le champ de bataille avaient caché sous leur tunique des objets idolâtriques provenant du pillage de Jamnia. C'était une infraction manifeste à la loi des Juifs. « Tous, se mettant en prières, conjurèrent le Seigneur d'oublier le péché commis. Quant à Judas, le vaillant héros, il exhortait le peuple à se préserver de toute faute, devant le spectacle de ce qui était arrivé par suite des péchés de ceux qui avaient trouvé la mort. Et ayant recueilli d'une quête douze mille drachmes d'argent, il les envoya à Jérusalem afin que l'on offrît un sacrifice pour les péchés des soldats morts, car il n'avait que de bons et religieux sentiments touchant la résurrection. Et, en effet, s'il n'avait pas eu l'espérance que ceux qui avaient été tués ressusciteraient un jour, il eût jugé inutile et vain de prier pour les morts. Et il comptait aussi que la grande grâce réservée à ceux qui étaient morts pieusement, leur serait faite. C'est donc une sainte et salutaire pensée de prier pour les morts, afin qu'ils soient absous de leurs péchés. ». De ce texte de la Vulgate, dont la conformité avec le texte grec n'est pas mise en cause pour la pensée de fond par les protestants, il résulte que les morts peuvent, après cette vie, recevoir la délivrance de leurs péchés, et par conséquent qu'il y a un Purgatoire; que les prières et les sacrifices des vivants sont utiles aux morts; que tous les restes du péché ne sont pas toujours purifiés au moment de la mort; qu'un homme, même s'il est pieusement et saintement mort, peut avoir encore une dette à payer, soit à cause des péchés véniels non remis en cette vie, soit parce que la satisfaction pour les péchés mortels remis n'a pas été entière. Cf. Bellarmin, *De Purgatorio*, l. I, c. 1, dans *Opera*, Paris, 1869, t. III, p. 55.

Le sens de ce passage est si manifeste, les déductions apparaissent si obvies et si nettes, que Luther, ne pouvant nier l'évidence, mais trouvant tout naturel de s'ériger en juge souverain de l'Eglise et des choses révélées, nia résolument, impudemment, la canonicité du texte et du livre tout entier, vu que ce texte ne lui donnait point raison et que le livre contenait ce texte. Ses disciples l'ont suivi sans réserve dans cette voie. Eclatant aveu d'impuissance et d'obstination dans l'erreur, qui consacrait la plus humiliante défaite. Et comme l'application des suffrages aux âmes du Purgatoire implique la valeur satisfactoire des œuvres pies, que le novateur réprouvait de toute sa force, il rejeta du même coup, avec la même désinvolture, l'épître de saint Jacques, qui enseigne l'utilité des bonnes œuvres. « Ce Jacques ne fait rien autre chose que de pousser à la loi et aux œuvres, et il brouille tout si bien qu'il me fait l'effet d'un dévot personnage qui aurait retenu quelques bribes de la prédication des apôtres et les aurait couchées tout de go sur le papier. » « C'est une épître bien insipide... une épître de paille... Jacques fait là un sot raisonnement... Eh! quel chaos! » *Resolutiones Lutherianae super propositionibus Lipsiae disputatis*, Weimar, t. II, p. 425; *De captivitate babylonica*, Weimar, t. VI, p. 568 sqq.; *Uebersetzung des Neuen Testamentes*, *Werke*, Erlangen, t. LXIII, p. 156; *In Genesim*, dans *Opera latina exegetica*, Halle, 1720, t. V, p. 227. Cf. Döllinger, *op. cit.*, t. III, p. 339 sqq. Cette fois, Karlstadt, soutenu par Bullinger, éleva la voix pour dénoncer les périls de cette méthode exégétique de destruction à outrance : Luther ne rétracta rien de ce qu'il avait avancé. Cf. H. Barge, *Andreas Bodenstein von Karlstadt*, Leipzig, 1905, t. I, p. 197 sqq.

En ouvrant toute grande cette nouvelle brèche dans le canon des Ecritures pour se mettre à couvert des textes qui condamnaient sa doctrine sur le Purgatoire, Luther n'en assurait pas moins que cette doctrine, il la puisait aux pures sources du Nouveau Testament. Mais, ici encore, il se heurtait à un ensemble de textes qui, sans avoir par eux-mêmes rien de démonstratif, s'opposent néanmoins à son principe fondamental de la justification par la foi, qui soustrait le pécheur à toute pénalité, à toute expiation ultérieure. Le Christ déclare aux Pharisiens que tout péché est rémissible, quel que soit le crime, hormis le blasphème contre le Saint-Esprit : « Ce péché n'aura de rémission ni dans ce siècle, ni dans le siècle à venir ». *Matth.*, xii, 31, 32. Donc, pour que

cette formule déclarative s'explique adéquatement, il est juste d'entendre que certains péchés sont rémissibles en l'autre monde, ce qui implique une pénalité encourue, à tout le moins la privation temporaire de la vision de Dieu, et par le fait une expiation. — Saint Paul, I *Cor.*, III, 10 sqq., paraît plus explicite encore. Parlant du jugement final et du feu qui manifestera le jour du Seigneur en éprouvant les doctrines et les actions des hommes, l'Apôtre nous montre l'édifice de la doctrine chrétienne dont il a posé le fondement à Corinthe en prêchant Jésus-Christ, et que ses successeurs parachèvent avec des matériaux divers : or, argent, pierres précieuses, bois ou paille, c'est-à-dire avec des enseignements d'irréprochable valeur ou d'infime mérite. Le feu laissera indemnes l'or, l'argent, les pierres précieuses ; mais le bois et la paille seront consumés, et les ouvriers plus ou moins consciencieux qui employaient ces matériaux verront leur œuvre périr; eux-mêmes seront sauvés, mais non sans dommage, comme on se sauve à travers flammes. Voilà donc une peine encourue pour des fautes qui ne séparent pas du Christ, et expiée dans l'autre monde (ζημιωθήσεται) avant l'éternelle récompense (σωθήσεται). C'est la doctrine du Purgatoire. Cf. F. Prat, *La théologie de Saint Paul*, t. I[7], p. 112, Paris, 1920.

Les textes relatifs au « baptême pour les morts », I *Cor.*, XV, 29, aux fautes qui méritent « la prison dont on ne sortira qu'après avoir payé jusqu'à la dernière obole », *Matth.*, V, 25, aux « douleurs de l'enfer qui ont été supprimées », *Act.*, II, 24, etc., sont de nature à confirmer cette doctrine.

Mais l'exégèse luthérienne ne s'arrêtait point à confronter les textes pour les interpréter harmonieusement l'un par l'autre ; elle ne se souciait pas non plus de subordonner ses conceptions au sens obvie des formules, mais bien plutôt d'asservir les textes à l'idée préconçue de la justification par la foi, norme de toute vérité révélée. Non seulement Luther et son école n'infirment par aucun argument positif la valeur de ces témoignages scripturaires, mais la manière dont ils en usent avec les textes révèle sous le jour le plus cru l'état misérable de leur cause. Luther en appelle à la prédication de Jean Baptiste, qui annonce le nouvel évangile de la pénitence. « Plus d'œuvres satisfactoires, mais la simple observance de nos devoirs journaliers, car le baptiseur répète : *Ne faites rien que ce qui vous a été prescrit.* Nulle trace de satisfaction en tout cela. » « Non, répliquait avec indignation Jean Eck, il n'est pas vrai de dire que Jean n'a pas enseigné la satisfaction. Car il a prescrit l'aumône, qui, dans la doctrine catholique, est bien une œuvre satisfactoire, quand il a dit : Que celui qui a deux tuniques partage avec celui qui n'en a pas, et que celui qui a de quoi manger fasse de même. De plus, ceux qui avaient reçu le baptême de Jean faisaient la confession de leurs péchés, afin de recevoir une pénitence proportionnée à leurs fautes. C'est en cela que Jean nous a enseigné à faire de *dignes fruits de pénitence*, fruits qui ne peuvent provenir que des œuvres satisfactoires. Donc, concluait le docteur catholique, outré de tant de mauvaise foi, donc Luther ment quand il affirme que Jean n'a prescrit que l'observation de nos devoirs habituels. » *Enrichidion locorum communium adversus Lutheranos*, Landshut, 1525, p. 44.

« Par sa passion et par sa mort, le Christ, disait encore Luther, n'a-t-il pas satisfait pour nos péchés ? Donc aussi pour la peine. *Languores nostros ipse tulit et dolores nostros ipse portavit.* Plus rien à expier. Les peines expiatoires sont donc abolies, et avec elles le Purgatoire. » — « Oui, répondait Jean Eck avec toute la tradition catholique, la passion du Christ a une vertu suffisante pour absoudre le péché de toute peine, soit éternelle, soit temporelle; et dans la mesure où il participe à la vertu de la passion du Christ, l'homme reçoit aussi une remise de la peine encourue. Dans le baptême, l'homme participe complètement à la vertu de la passion du Christ (car c'est par l'eau et l'Esprit Saint qu'il meurt avec le Christ au péché et qu'il est régénéré en lui pour une vie nouvelle). Voilà pourquoi, dans le Baptême, est effectuée la remise intégrale de la peine. Mais dans la pénitence, c'est par ses propres actes, lesquels constituent la matière de la pénitence, et dans la mesure même de ces actes, que lui est appliquée la vertu de la passion du Christ. Aussi est-ce en ce sens que l'Apôtre exhorte les pénitents, *Rom.*, VI, 13; et voilà pourquoi encore ce n'est pas l'accomplissement de la première partie de la pénitence qui entraîne immédiatement la remise de la peine, bien que la coulpe puisse être effacée, mais bien l'accomplissement des trois parties intégralement. Nous reconnaissons toutefois que l'on peut, en certains cas, avoir une contrition telle que toute peine soit remise en même temps que la coulpe. Mais ce cas est très rare, et l'on n'est jamais certain d'avoir une telle contrition. » *Ibid.*, fol. 37. Cf. Phibrias, *op. cit.*, p. 33.

Sous quelque aspect qu'on l'envisage, soit en elle-même, soit dans ses attaches, avec l'ensemble de nos dogmes, ainsi se dégage harmonieusement et sans efforts, du témoignage des Ecritures, la doctrine catholique du Purgatoire. Quant à l'exégèse luthérienne, qui consiste à déchirer des pages entières de la Bible suivant les besoins de la cause, à ne prendre dans le reste que ce qui plaît, et pour l'interpréter comme il plaît, il y a longtemps que la vigoureuse franchise des contemporains de Luther, fidèles à leurs croyances, l'a taxée de mauvaise foi. Cf. Jean Eck, *De purgatorio, contra Lutherum*, Rome, 1523, Préface. Pour être plus mesurés dans la forme, les jugements formulés par certains historiens protestants, qui ont suivi de plus près ces discussions, n'en sont pas moins sévères pour le fond. Parvenu au terme de ses savantes recherches sur le canon des Livres saints, J. Berthold conclut en toute certitude en faveur de la canonicité du second livre des Macchabées et de l'Epître de saint Jacques, et déclare que les réformateurs du XVI[e] siècle, en rejetant ces livres comme apocryphes, n'ont agi que « par esprit de secte ». Dans son célèbre ouvrage sur la Réforme, que Moehler a loué comme un prodige d'érudition, Hoeninghaus professe le même sentiment et rend le même verdict. « Ces soi-disant apocryphes, notre Eglise ne les reçoit pas comme divins, parce que l'Eglise romaine en tirait des preuves pour établir plusieurs points de ses doctrines, tels que ceux de la messe et du Purgatoire. » *Die Reformation gegen die Reformation*, Berlin, 1851, t. I, p. 234. Exégèse de mauvaise foi ou exégèse de fantaisie, elle porte, quasi de toute manière, sa condamnation avec elle-même et ne fait ressortir que plus manifestement l'indestructible et magnifique unité du dogme catholique.

2) *Antiquité de la tradition et du culte.* — *a*) *Les témoignages traditionnels.* — Du moment que Luther, rejetant toute idée de peine expiatoire et niant l'efficacité des bonnes œuvres, prétend ramener l'Eglise du XVI[e] siècle aux doctrines et aux pratiques de l'Eglise primitive, il ne peut être question pour lui de reconnaître dans les premiers siècles même un semblant de croyance aux peines du Purgatoire, pas plus qu'une application des suffrages faite aux morts par les vivants. Chemnitz est à peu près le seul, de l'ancienne école, à concéder que « les anciens priaient pour les morts ». « Mais ce n'est pas, explique-t-il,

que l'on ait cru à des tourments endurés, dont les défunts seraient rachetés par nos suffrages : c'était uniquement pour la formation morale des vivants, pour leur réconfort, et leur consolation. » *Examen concilii Tridentini*, Berlin, 1861, p. 621. Il est reçu aujourd'hui, chez les théologiens protestants, que l'idée d'un Purgatoire a été émise pour la première fois par saint AUGUSTIN. Encore était-ce à titre de pure hypothèse. « Cette hypothèse fut admise comme une réalité par Césaire d'Arles et répandue ensuite dans tout l'Occident par Grégoire le Grand. » E. PICARD, à l'article *Purgatoire*, *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. XI, p. 30. Rud. HOFFMANN découvre des traces d'une vague idée du Purgatoire chez Cyprien, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Basile, qui tiendraient cette idée d'Origène. Ambroise l'aurait transmise à l'Eglise occidentale ; Augustin en aurait admis la possibilité ; Césaire d'Arles aurait appuyé sur l'idée, et Grégoire le Grand l'aurait convertie en dogme. Ce n'était d'ailleurs qu'une simple doctrine de purification, fort différente de la théorie du purgatoire imaginée au moyen âge et sanctionnée par le concile de Trente, *R.E.P.T.*, t. X, p. 111.

Les textes sont cependant bien concordants et explicites. TERTULLIEN, au début du IIIe siècle, évoque la prison dont parle l'Evangile, où il faudra payer la dernière obole du péché et regarde comme indubitable la croyance à une expiation temporaire dans l'autre monde avant la résurrection. *Nemo dubitabit animam aliquid pensare penes inferos, salva resurrectionis plenitudine per carnem quoque. De anima*, LVIII, *P. L.*, t. II, col. 752. Il rappelle les oblations faites pour les défunts au jour anniversaire de leur mort. Pratique ancienne, comme tant d'autres semblables, qui ont leur source dans la tradition et se sont enracinées solidement dans l'usage, sous la garde de la foi. *Oblationes pro defunctis annua die facimus. Harum et aliarum hujusmodi disciplinarum... traditio tibi protendetur auctrix, consuetudo confirmatrix et fides observatrix. De corona mil.*, III, *P. L.*, t. II, col. 79. Cf. *De Monogamia*, x, *P. L.*, t. II, col. 942. Cf. A. D'ALÈS, *La théologie de Tertullien* p. 133 sq., Paris, 1905.

La doctrine de saint CYPRIEN développe, avec la plus rigoureuse précision, ces pensées. Il oppose l'attente du pardon à l'entrée sans délai dans la gloire. C'est bien du Purgatoire qu'il s'agit, et tel que nous l'admettons aujourd'hui, tel que l'a défini le Concile de Trente : les mots, les images répondent nettement à l'idée. L'illustre témoin de la foi primitive rappelle, lui aussi, la prison où les dettes doivent être payées jusqu'à la dernière obole, et il met en regard le don immédiat de la récompense. Toute la force de ce passage repose sur le contraste mis en œuvre, à dessein, entre le Purgatoire et le ciel, et que relève chaque détail. « Autre chose est d'avoir à endurer pour l'amendement de ses péchés les tourments d'une lente souffrance et d'être purifié à long terme par le feu, autre chose d'avoir satisfait pour toutes ses fautes par le martyre. *Aliud est ad veniam stare, aliud est ad gloriam pervenire, aliud missum in carcerem non exire inde donec solvat novissimum quadrantem, aliud statim fidei et virtutis accipere mercedem, aliud pro peccatis longo dolore cruciatum emundari et purgari diu igne, aliud peccata omnia passione purgasse.* » *Ep.*, x, *Ad Anton.*, *P. L.*, III, 785. Sur la prière et l'oblation du saint Sacrifice pour les défunts, son témoignage n'est pas moins formel. *Epist.*, XLVI, *Ad clerum*, *P. L.*, IV, 399. Même fermeté de croyance dans saint HILAIRE, *In Ps.* CXVIII, *P. L.*, IX, 522 ; dans saint AMBROISE, qui insiste en son commentaire des Epîtres de saint Paul (I *Cor.*, III) sur l'existence du Purgatoire et qui, dans son oraison funèbre de l'empereur Théodose, adresse à Dieu cette prière : « Accorde, Seigneur, le repos à ton serviteur Théodose, ce repos que tu as préparé à tes saints... Je l'aimais, c'est pourquoi je veux l'accompagner au séjour de la vie : je ne le quitterai pas tant que par mes prières et mes lamentations il ne sera pas reçu là-haut, sur la montagne sainte du Seigneur, où ceux qu'il a perdus l'appellent. » *De obitu Theod.*, III, *P. L.*, XVI, 1397. Il mentionne également la coutume des églises de consacrer certains jours à prier spécialement pour les morts.

Si les déclarations de saint AUGUSTIN relativement à l'existence du Purgatoire et à la vertu des suffrages ont pu paraître aux protestants obscures, hypothétiques, inconsistantes, c'est qu'ils n'ont pas pris la peine, vraiment, de colliger les textes et de lire : aucun doute n'est possible. Dans son commentaire sur la Genèse, il distingue expressément le feu du purgatoire du feu de l'enfer. Les âmes molles auront à subir l'un ou l'autre suivant la gravité de leurs manquements : *vel ignem purgationis vel ignem aeternum. De Genesi adv. Manich.*, II, II, *P. L.*, XXXIV, 212. A plusieurs reprises, dans la *Cité de Dieu*, il revient sur les peines temporelles que nous avons à souffrir, les uns dans ce monde, les autres dans l'au-delà, d'autres pendant cette vie et après cette vie, *et nunc et tunc*, mais avant le jugement dernier. *De civ.*, l. XXI, c. XIII, *P. L.*, XLI, 728. Ces peines, au jugement, nous vaudront miséricorde : elles nous préserveront de la flamme éternelle. *Ibid.*, c. XXXIV. II. 2, col. 738. La prière qu'il adresse à Dieu pour lui-même dans le commentaire du psaume XXXVII, n'est que l'application touchante de ces pensées. « O mon Dieu, purifie-moi dans cette vie et rends-moi tel qu'il ne soit plus besoin pour moi du feu purificateur. » *In Ps.* XXXVII, n. 3, *P. L.*, XXXVI, 397. Cf. *In Ps.* VI, n. 3, *P. L.*, XXXVI, 92.

Sa profession de foi touchant l'efficacité de la prière pour les morts ne pourrait être ni plus déclarative ni plus ferme. Pour lui, c'est une vérité certaine, indubitable, transmise par les Pères, confirmée par la pratique de l'Eglise entière, que la prière pour les morts leur obtient de Dieu un accroissement de miséricorde dans l'expiation de leurs péchés. Il en trouve la preuve dans la commémoraison des défunts au saint sacrifice. *Serm.* CCXXII, I, *P. L.*, XXXVIII, 936. De toute son âme, il prie pour sa mère. « Toi aussi, Seigneur, pardonne-lui ses dettes », *Conf.*, l. IX, c. XIII, n. 35, *P. L.*, XXXII, 778. A son tour, il condamne Aérius, qui niait l'utilité des suffrages. *De haer.*, CLIII, b. XLII, 40. Cf. *De cura pro mortuis* I, 3, *P. L.*, XL, 593; *Enchiridion*, CX, *P. L.*, XL, 283. Sur l'offrande du saint sacrifice de la messe pour le défunt devant la tombe avant la déposition du corps, voir *Conf.*, IX, XII, *P. L.*, XXXII, 777. Cf. *Contra Faust.*, XX, XXI, *P. L.*, XLII, 384.

On citerait de même saint CÉSAIRE D'ARLES, *Serm.*, CV, *P. L.*, XXXIX, 1946; GRÉGOIRE LE GRAND, *Dial.*, IV, XXXIX, *P. L.*, LXXVII, 396, 421 ; *Sacram.*, 682, *P. L.*, LXXVIII, 217; saint ISIDORE DE SÉVILLE, *De eccl. off.*, l. I, c. XXIII, *P. L.*, LXXXIII, 757.

Même concordance et même précision de croyance dans l'Eglise grecque. Déjà CLÉMENT D'ALEXANDRIE, dans les premières années du IIIe siècle, à la question de savoir ce qu'il advient de l'âme qui s'est réconciliée avec Dieu au lit de la mort et n'a pas eu le temps de faire pénitence de ses fautes, donne cette réponse de la foi catholique : « Elle est punie, de telle sorte que la justice de Dieu s'exerce avec bonté et sa bonté suivant ce qui est juste... Ces châtiments prennent fin au cours de l'expiation et purification de chacun. » *Strom.* V, XIV ; VI, XIV; VII, VI, *P. G.*, IX, 133, 332, 449.

On ne reprochera pas à ORIGÈNE de n'avoir pas connu ni professé la doctrine d'une expiation dans l'au delà, lui qui a cru pouvoir étendre le bienfait des peines purifiantes à tous les grands pécheurs. Rien de plus exact que ses enseignements sur la rémission des péchés véniels dans l'autre vie d'après la doctrine de l'Apôtre (I *Cor.*, III). Si quelqu'un vient à mourir avec des fautes légères, il est condamné au feu qui consume les matériaux légers et prépare l'âme au royaume des cieux où aucune impureté n'entrera. « Car si vous avez bâti sur le fondement du Christ un édifice non seulement d'or, d'argent et de pierres précieuses, mais de bois, de foin, de chaume, à quoi doit s'attendre votre âme au sortir du corps? Entrerez-vous dans le ciel avec votre bois, votre foin, votre chaume, pour déparer ainsi le royaume de Dieu? Ou bien, en raison de ces obstacles, resterez-vous dehors sans recevoir de récompense pour votre or, votre argent, vos pierres précieuses? Ce ne serait juste ni d'un côté ni de l'autre. Il reste donc que vous soyez livré au feu qui consumera les matériaux légers... Ce feu ne détruira pas la créature, mais ce que la créature a elle-même édifié, bois, foin et paille. Il est manifeste que ce feu détruit le bois de nos transgressions et nous remet alors en possession de la récompense de nos bonnes œuvres. » *In Jerem.*, II, 3, *P. G.*, XIII, 445, 448. — Cf. A. MICHEL, *Origène et le dogme du Purgatoire*, dans les *Questions ecclésiastiques*, p. 40, Lille, 1913.

Saint CYRILLE DE JÉRUSALEM atteste l'efficacité des suffrages, surtout du saint sacrifice, pour le soulagement des âmes souffrantes. « Nous avons confiance d'apporter un très grand secours aux âmes des défunts, en priant pour elles pendant que la victime sainte et redoutable est sur l'autel. Μεγίστην ὄνησιν πιστεύοντες ἔσεσθαι ταῖς ψυχαῖς. Nous ne tressons pas de couronnes pour les morts; mais nous offrons à Dieu pour eux nos prières; nous offrons surtout le Christ immolé pour nos péchés, et par là nous apaisons pour eux et pour nous Dieu qui aime les hommes. » *Catech. mystag.*, V, 9, *P. G.*, XXXIII, 1115.

Les expressions de peines purifiantes, de feu purificateur, πῦρ καθαρτικόν, de purgatoire, χωρίον καθαρισμοῦ ψυχῶν, se retrouvent à cette époque dans le commentaire sur Isaïe conservé sous le nom de saint BASILE, chez saint GRÉGOIRE DE NYSSE, dont les témoignages ne peuvent être plus décisifs. Cf. Saint BASILE, *In Is.*, *P. G.*, XXX, 230, 342, 375, 435, 519. « Quand l'âme a quitté le corps, dit saint GRÉGOIRE DE NYSSE, et que la balance est établie entre la vertu et le vice, elle ne peut approcher de Dieu avant que le feu purificateur n'ait enlevé toutes les souillures dont elle est contaminée. » Il faut donc expier ses fautes ou bien dans cette vie par la prière et une conduite sage, ou bien dans l'autre par le feu, *Or. pro mortuis*, *P. G.*, XLVI, 524, 525. Parlant des pécheurs qui viennent de quitter la terre, saint JEAN CHRYSOSTOME insiste pour que l'on prie pour eux. « Il faut, autant qu'on le peut, leur porter secours, non par des larmes, mais par des prières, des supplications, des aumônes, des oraisons. Car ce n'est pas sans raison que ces pratiques ont été instituées, et ce n'est pas en vain que, dans nos saints mystères, nous faisons mémoire de ceux qui ne sont plus. » *Hom.*, XLII, *in* I *ad Cor.*, IV, *P. G.*, LXI, 361.

Au reste, la foi de l'Eglise était alors aussi fermement établie que publiquement affirmée et défendue, puisque l'erreur d'Aérius niant l'efficacité des suffrages était condamnée aussitôt comme hérétique, et que la question des suffrages implique essentiellement l'existence d'une expiation temporaire dans l'autre vie. Cf. saint EPIPHANE, *Haer.*, LXXV, 3, *P. G.*, XLII, 514 sq.

b) Le témoignage de la Liturgie. — L'usage de prier pour les morts au Saint Sacrifice de la messe remonte aux premiers jours de l'Eglise. TERTULLIEN, *loc. cit.*, et saint CYPRIEN, *loc. cit.*, dans l'Eglise latine le vénèrent comme un usage consacré par les Apôtres. L'offrande du Saint Sacrifice pour les défunts apparaît dans les *Acta Ioannis*, composés entre 160 et 170, *Acta apostolica apocrypha*, Leipzig, 1898, t. I, p. 186.

Saint JEAN CHRYSOSTOME invoque également pour son Eglise la tradition apostolique. « Ce n'est pas en vain que le diacre s'écrie : *Pour ceux qui reposent dans le Christ.* Ne l'oublions pas et songeons au soulagement qu'il est en notre pouvoir d'obtenir pour les morts. Ce n'est pas en vain que les Apôtres eux-mêmes ont établi qu'il serait fait mémoire des trépassés pendant le Saint Sacrifice. Lorsque tout le peuple est assemblé et qu'il prie, les mains élevées vers le ciel et que la victime trois fois sainte est là sur l'autel, comment notre voix ne s'élèverait-elle pas avec confiance vers Dieu en faveur des défunts? » *Hom.*, XXI, *in Act.*, 4, *P. G.*, LX, 170.

Le *Memento* des morts, sous les formes diverses, mais toutes concordantes, que nous lui connaissons au moins à partir du IVe siècle, se retrouve, en effet, dans toutes les liturgies. Après la lecture des diptyques qui renfermaient les noms des évêques et des fidèles morts dans la paix du Christ, le célébrant récitait l'oraison dite *Oratio post nomina*, par laquelle prêtre et assistants demandaient à Dieu pour ces âmes le repos du ciel. Cf. DUCHESNE, *Les origines du culte chrétien*, p. 214, Paris, 1908.

La formule romaine du *Memento*, que Luther et tous les moines défroqués de son entourage avaient si longtemps récitée, garde dans sa concision tout l'élan de la prière. « Souvenez-vous aussi, Seigneur, de vos serviteurs et de vos servantes (suivent les noms). A eux et à tous ceux qui reposent dans le Christ, que le lieu du rafraîchissement, de la lumière et de la paix soit concédé par votre indulgence, nous vous en supplions par le Christ notre Seigneur. » De ce que le *Memento* des défunts manque dans quelques anciens exemplaires du canon, par exemple dans celui du Sacramentaire gélasien, on ne saurait arguer d'une divergence dans les usages. L'omission provient, vraisemblablement, de ce que cette formule servait de cadre aux diptyques des morts, que l'on récitait sur un texte spécial, un rouleau ou autre chose de ce genre. DUCHESNE, *op. cit.*, p. 185. Cf. *Sacram. Gelas.*, *P. L.*, LXXIV, 1235.

Les formules orientales sont identiques pour le fond. Un très précieux fragment de l'ancienne liturgie copte, publié en 1897 par M. HYVERNAT, contient cette commémoraison plus développée, mais dont les analogies de forme avec le *Memento* romain ne sauraient échapper. « A ces âmes, Seigneur, et à toutes les âmes dont nous faisons mémoire, et aussi à celles dont chacun garde le souvenir dans son cœur, daigne accorder le repos dans le sein d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ; donne-leur le rafraîchissement dans ces riantes régions du paradis de la paix, où il n'y a plus ni trouble, ni gémissement. Accorde-leur les biens que tu as promis, et que l'œil n'a pas vus, que l'oreille n'a pas entendus. Bien qu'ils aient péché par égarement ou par oubli, étant des hommes vivant dans le monde et portant le poids de la chair, toi qui es le Dieu bon, l'ami des hommes, daigne leur pardonner. Car il n'est personne qui soit pur de tout péché, même s'il ne passe qu'un jour sur la terre. Reçois, Seigneur, toutes ces âmes dans ce séjour; donne-leur le repos et qu'elles soient dignes de ton royaume céleste. » *Römische Quartalschrift*, 1897, p. 330 sqq.

Dans l'Eglise grecque, même pitié pour les âmes souffrantes, mêmes inspirations de charité. « Exau-

cez nos humbles prières, Seigneur, et donnez aux âmes de vos serviteurs maintenant endormis le repos dans un lieu de lumière, dans un lieu verdoyant, dans un lieu de rafraîchissement, là où n'existent plus ni chagrin, ni tristesse, ni gémissement; introduisez leurs esprits dans les tabernacles des justes, de la paix et du pardon. » Saint Basile, Εὐχολόγιον τὸ μέγα, Venise, 1862, p. 376. Voir Liturgie des morts, *ibid.*, p. 407, et d'autres nombreuses formules dans Renaudot, *Collectio liturgiarum orientalium*, t. I, p. 150 sqq., Paris, 1716.

c) *Les documents épigraphiques.* — La prière chrétienne se retrouve de même sur tous les monuments des morts, dès les origines du culte. Elle accompagne les *acclamations* et les vœux qui suivaient le mort, dans sa tombe: *Pax; Pax tecum; Pax tibi;* Εἰρήνη σοι; formules plus anciennes que l'*In pace* et antérieures à la paix constantinienne. La colombe, qui apporte le rameau d'olivier, traduit figurativement la croyance à l'efficacité de la prière des vivants. Cf. Wilpert, *Ein Cyclus christologischer Gemalde*, p. 33, Fribourg en Brisgau, 1891. Elle se traduit aussi sous une forme directe, moins lapidaire: *Spiritus tuus requiescat in pace.* Mais, soit qu'elles s'adressent immédiatement à Dieu: *Spiritum tum Deus refrigeret;* soit qu'elles s'adressent aux Saints: *Martyres JAF me refrigerent*, que les martyrs Janvier, Agathope, Felicissime me donnent le rafraîchissement; soit qu'elles s'adressent à la charité des vivants: *Orate pro me peccatore*, cf. Kirch, *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum*, Mayence, 1900, p. 171, ces inscriptions ont un caractère de prière indéniable. Elles tendent à ouvrir le ciel aux âmes qui ont encore à expier, en abrégeant la durée de leur peine: *In refrigerium et in pacem.* Tertullien témoigne que les chrétiens de son temps priaient ainsi pour l'âme de leurs proches, implorant pour elles le rafraîchissement. *Pro anima* (mariti) *orat et refrigerium interim adpostulat ei, loc. cit.* Cf. C. Kaufmann, *Die sepulcralen Jenseits Denkmaeler, der Antike und des Urchristentums*, Mayence, 1900, p. 43. Le ciel est parfois figuré par un épanouissement de roses au sommet, tandis qu'au bas la colombe apporte le rameau d'olivier. Quelques inscriptions mentionnent d'ailleurs expressément le séjour des saints, τόπος ἁγίων, comme cette formule priscillienne: « Seigneur, toi qui es assis à la droite de ton Père, reçois la petite âme de Nectaréon dans le séjour de tes saints. » Kaufmann, *op. cit.*, p. 62.

Telle était la foi publique et constante de l'Eglise romaine au IIIe siècle. Cf. Wilpert, *Die Malereien der Katakomben Roms*, Fribourg-en-Brisgau, 1903. Sur cette question, dont nous n'avons à relever ici que les données intéressantes pour l'Apologétique, voir l'article parfaitement documenté de M. l'abbé R. S. Bour, *Communion des Saints* (*Monuments de l'antiquité chrétienne*) dans le *Dictionnaire de théologie catholique.*

3) *La critique protestante devant le fait traditionnel.* — Les documents sont irrécusables. Devant ce faisceau de témoignages précis, concordants, les plus autorisés qui soient, quelle est l'attitude des adversaires? A ces voix du lointain passé, qui attestent universellement la croyance au Purgatoire, quelle réponse est la leur? Car est-il un point d'histoire aussi nettement et rigoureusement établi que celui-là? Discuteront-ils au moins les textes?

Non. Rien n'est discuté. Voilà quatre siècles que la critique protestante se dérobe. Luther s'est levé pour détruire: il détruira, et ses disciples ne sauront rien relever. Que lui importe à lui, la tradition? Il la proscrit en bloc. Ce sont de petits écoliers devant lui, tous ces Pères de l'Eglise. On lui oppose Cyprien, Jérôme, Basile, Chrysostome, Grégoire le Grand. Que sont-ils? Cyprien, « un piètre théologien »; Jérôme, un falsificateur « plus digne de l'enfer que du paradis »; Basile, un propre à rien, un moine, c'est tout dire, « dont les œuvres seraient payées trop cher d'un fétu de paille »; Chrysostome, « un entêté, un bavard »; Grégoire le Grand, « un naïf dont s'amuse le diable ». Cf Döllinger, *op. cit.*, t. I, p. 457 sq. — Calvin recourt au même procédé expéditif. C'est le couperet révolutionnaire. « Les anciens Pères de l'Eglise chrétienne, qui ont prié pour les morts, voyaient bien qu'ils n'avaient nul commandement de Dieu de le faire... Je dis qu'ils ont été des hommes en cet endroit et pourtant qu'il ne faut point tirer en imitation ce qu'ils ont fait... Les Pères anciens ont confessé qu'ils ne savoyent rien de l'estat d'iceux; certes tant s'en faut qu'ils affirmassent rien du Purgatoire. » *Inst. chrét.*, l. III, c. v, n, 10. *Corpus Reformat.*, t. XXXII, p. 174.

Cependant le fait historique reste dans toute sa force. Au IVe siècle, la croyance de l'Eglise au Purgatoire est universelle, profonde, vivante et agissante. Aérius la combat, en niant l'utilité des suffrages. Il est condamné aussitôt comme hérétique, et son hérésie ne tarde pas à disparaître avec lui. « Vous, novateurs, disaient aux luthériens les catholiques avant l'assemblée d'Augsbourg, niez-vous ce fait indéniable? Vous faites-vous solidaires d'Aérius? Et prétendez-vous qu'il représente, contre l'unanimité des Eglises, la croyance primitive et la foi des Apôtres? » — La réponse ne pouvait être éludée. Mélanchthon et son parti la rédigèrent avec soin et l'insérèrent dans *l'Apologie de la Confession.* Il est difficile d'imaginer un document plus décevant par son ambiguïté, ses faux-fuyants, ses artifices. « C'est à tort, est-il dit, que nos adversaires nous objectent la condamnation d'Aérius, qu'ils veulent qu'on ait condamné, à cause qu'il niait qu'on offrît la messe pour les vivants et pour les morts. Voilà leur coutume de nous opposer les anciens hérétiques et de comparer notre doctrine avec la leur. Epiphane témoigne qu'Aérius enseignait que les prières pour les morts étaient inutiles. Nous ne soutenons point Aérius; mais nous disputons avec vous qui dites, contre la doctrine des Prophètes, des Apôtres et des Pères, que la messe justifie les hommes en vertu de l'action, et mérite la rémission de la coulpe et de la peine aux méchants à qui on l'applique, pourvu qu'ils n'y mettent pas d'obstacle. » *Ibid.* — Et Bossuet de répondre avec son inflexible logique: « Voilà comme on donne le change aux ignorants. Si les Luthériens ne voulaient point soutenir Aérius, pourquoi soutiennent-ils ce *dogme particulier*, que cet hérétique arien avait ajouté *à l'hérésie arienne, qu'il ne fallait point prier ni offrir des oblations pour les morts*? Voilà ce que saint Augustin rapporte d'Aérius, après saint Epiphane, dont il a fait un abrégé (August., *lib. de Haer.*, 53; Epiphan., *Haer.*, 75). Si on rejette Aérius, si on n'ose pas soutenir un hérétique réprouvé par les saints Pères, il faut rétablir dans la liturgie non seulement la prière, mais encore l'oblation pour les morts. » *Histoire des variations*, III, 55.

Il est vrai que la vérité a une autre allure et se reconnaît à d'autres marques. Mais c'était la destinée du protestantisme d'être enfermé dans une essentielle contradiction qui, pour prétendre remonter aux sources de la primitive Eglise, l'obligeait à nier jusqu'à ses origines.

C. Le dogme du Purgatoire devant la raison.

1. *Accord de la doctrine avec les données rationnelles.* — Pour la philosophie spiritualiste, qui admet l'immortalité de l'âme et les caractères essentiels de

la justice divine, indépendamment de toute vue surnaturelle, l'idée d'une purification après la mort et avant la récompense, pour tout ce qui peut rester de souillé en l'homme, n'a rien qui ne s'accorde pleinement avec les principes mêmes de la raison. La sanction est inséparable de la loi: il faut que l'ordre moral soit rétabli, et dans la mesure même où il a été violé. Il est évident que le rétablissement de l'ordre par la justice ne s'effectue que très imparfaitement dans ce monde et qu'une sanction supérieure doit atteindre les fautes de cette vie en dehors de cette vie, celles qui entraînent la perversion de la volonté dans le mal et qui privent à jamais le coupable de la récompense éternelle, celles aussi qui laissent subsister la vertu et dès lors le droit à la récompense, mais qui ne constituent pas moins une offense à la sainteté de Dieu et, par conséquent, une dette envers sa justice. Celle-ci ne serait point satisfaite, si cette dette subsistait après la mort sans être payée par une réparation pénale.

Cette exigence d'une expiation de ces fautes dites légères dans l'au-delà est tellement d'accord avec notre sens inné de la justice, qu'on en retrouve l'affirmation plus ou moins voilée chez tous les grands peuples de l'antiquité. Les Egyptiens conservaient l'idée très nette d'un jugement divin après la mort et d'une expiation avant ce jugement. Cf. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, t. I, p. 182-199, Paris, 1895. — La sombre mythologie des Babyloniens admettait un état intermédiaire entre les supplices des impies et les félicités du ciel, et accordait aux dieux d'en-haut le pouvoir de délivrer certaines âmes. Cf. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, p. 337-341, Paris, 1905. Chez les Perses, cet état intermédiaire, nommé *Hâmestakân*, finit par être transformé, dans l'Avesta postérieur, en un purgatoire universel où se purifiaient les grands crimes comme les fautes menues. Cf. Lagrange, *La Religion des Perses*, p. 30, Paris, 1904. — S'élevant, au-dessus des mythes qui voilaient la vérité, jusqu'à l'idée d'une Providence vigilante qui rend à chacun selon ses œuvres et qui dispose toutes les parties de l'univers dans l'ordre le plus propre à la perfection de l'ensemble, Platon a donné chez les Grecs, à la doctrine de la purification des âmes après la mort, la consécration de son génie. L'âme n'est pas seulement en rapport avec la vérité et avec le mouvement, mais aussi avec le bien. Elle doit être punie ou récompensée suivant sa valeur morale, et la justice humaine est incapable d'accomplir entièrement cette loi de rémunération ou d'expiation. Il faut une justice supérieure, une âme qui s'adresse à l'âme face à face, sans intermédiaire, et prononce sa condamnation ou son absolution par un décret infaillible. Cette âme, c'est celle qui meut et qui gouverne l'univers, c'est Dieu. « A peine séparées de leur corps, les âmes arrivent devant le juge, qui les examine attentivement... Aperçoit-il une âme défigurée par le péché, il l'envoie aussitôt avec ignominie droit aux cachots où elle doit subir les justes châtiments de ses crimes... Or, il y en a qui profitent des peines qu'ils endurent ; ce sont ceux dont les fautes sont de nature à être expiées... Toutefois cet amendement ne s'opère en eux que par la voie des douleurs et des souffrances, car il n'est pas possible d'être délivré autrement de l'injustice. Pour ceux qui ont commis les plus grands crimes et qui, en raison de cette perversité, sont devenus incurables, ils servent pour l'exemple. Leur supplice ne leur est d'aucune utilité, parce qu'ils sont incapables de guérison. » *Gorgias*, 522 sq. *Phédon*, 113 sq.

On retrouverait l'influence de ces doctrines dans l'école néo-platonicienne.

Il n'est pas jusqu'aux protestants qui n'apportent leur hommage à la vérité. Quelle que soit la puissance de haine qui ait soulevé l'Allemagne du xvi° siècle contre le dogme catholique, elle n'a pu étouffer ni la voix de la conscience, ni le sentiment de la justice. Déjà Bossuet le faisait remarquer, en relevant, après Grotius, les antinomies du protestantisme et en particulier les déclarations de Mestresat et de Spanheim. *Histoire des variations*, IV, 159. Mais il était réservé à Lessing, « le plus grand Allemand qui soit après Luther », de reprendre, au nom de la raison et de la critique historique, la question du Purgatoire et de ruiner sans merci l'œuvre de Luther. Il est évident pour lui que le Réformateur a dénaturé l'idée même de justice, comme il a dénaturé les textes. *Beiträge zur Geschichte und Litteratur aus den Schätzen der herzöglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel*, dans *Werke*, éd. Hempel, t. XII, p. 123.

Et ces conclusions de la théologie libérale ont été adoptées, en certains milieux, même par la théologie orthodoxe. « La plupart de ceux qui meurent sont, il faut l'avouer, trop bons pour l'enfer; mais ce qui n'est pas moins sûr, c'est qu'ils sont aussi trop mauvais pour le ciel. On doit avouer franchement qu'il existait à cet égard une certaine obscurité dans la doctrine des protestants. La science nouvelle l'a depuis longtemps constaté. » K. Hase, *Handbuch der protestantischen Polemik*, p. 422, Berlin, 1864. Le manuel de théologie dogmatique de Martensen, accueilli avec faveur dans les cercles théologiques des pays scandinaves et de l'Allemagne du Nord, formule le même enseignement. « Aucune âme n'ayant atteint l'état de consommation parfaite lorsqu'elle quitte ce monde, il faut bien admettre un état intermédiaire où l'âme achève de se développer, de se purifier, de se mûrir pour le jugement dernier. Bien que la doctrine catholique du purgatoire ait été repoussée à cause du mélange d'erreurs grossières qu'elle renfermait, cependant elle a ceci de vrai que l'état intermédiaire est nécessairement, dans un sens spirituel, un lieu de purification pour les âmes. » *Die christliche Dogmatik*, Berlin, 1870, p. 431.

2. *Convenances morales du dogme du Purgatoire.* — Il serait superflu de démontrer à un catholique à quel point la doctrine du purgatoire est bienfaisante et douce. En nous donnant une si haute idée de la sainteté et de la majesté divine et en fortifiant en nous le sens de la justice, elle avive dans les âmes l'appréhension de toutes fautes, même des plus légères, si bien que la pensée d'un purgatoire, où se purifient les défunts, est purifiante elle-même pour les vivants.

Elle répond en même temps aux sentiments les plus profonds comme aux aspirations les plus élevées du cœur humain. En nous rendant familière la croyance à l'immortalité de l'âme et en tournant le cours de nos méditations vers l'au-delà, en nous apprenant que le lien si fort et si doux qui nous attachait à nos chers diparus n'est pas entièrement brisé par le trépas, que nous restons en communion de pensée et de sainte charité avec eux, que nous pouvons faire encore quelque chose pour eux, alléger leur souffrance, leur ouvrir plus vite les joies du ciel, elle maintient vivant et agissant le culte d'affection qui les entourait dans leur vie et qui s'exalte à la mort. Et notre cœur nous pousse à leur donner, tant que nous leur survivons, le meilleur de nous-mêmes, nos prières, nos sacrifices, nos bonnes œuvres. C'est la suprême consolation dans le déchirement des séparations cruelles et il n'a fallu rien moins que la fureur impie, barbare, d'un apostat profanateur des tombes pour arracher aux cœurs brisés ce cher adoucissement de leur douleur.

Ici encore nous retrouvons dans le protestantisme les plaintes qui expriment le regret du passé et condamnent ainsi le présent. « Si nous admettons, avec les catholiques et les protestants, une continuation d'existence immatérielle après cette vie, il n'y a rien de plus inconséquent, pour ne pas dire de plus inhumain (et cette expression ne semble pas trop forte), que de regarder tout rapport avec nos frères décédés comme entièrement rompu par la mort. Oh! combien elle est belle, cette croyance, fondée sur l'idée d'un monde spirituel, que la mort ne nous sépare pas de nos morts (car qui n'a pas une tombe où sont les siens?), mais que dans cette vie terrestre et périssable nous sommes liés d'une manière indissoluble à l'autre monde. » HOENINGHAUS, *op. cit.*, p. 226 sqq.

Encore n'est-ce là qu'un écho affaibli des protestations indignées qui accueillirent au début la doctrine de Luther et qui faillirent compromettre le succès de la Réforme. Les conséquences de cette désolante doctrine ne tardèrent pas à se faire sentir. Tandis qu'en Allemagne les offices des morts étaient supprimés, les fondations abolies, les monuments funéraires brisés, les épitaphes effacées, cf. JANSSEN, *L'Allemagne et la Réforme*, trad. Paris, t. III, p. 369, la dépravation et l'impiété s'étendaient partout. « Pratique salutaire, remarque encore HOENINGHAUS. Si elle avait été conservée, nous n'aurions probablement pas eu parmi nous tant de scepticisme et d'incrédulité. » *Op. cit.*, p. 225.

D'autre part, la réaction contre cette impitoyable doctrine gagnait si fortement les esprits que, d'un extrême passant à l'autre, les théologiens protestants en vinrent bientôt à convertir l'enfer lui-même en purgatoire en admettant pour tous les hommes une expiation temporaire après la mort. Cette renaissance imprévue de l'apocatastase, dans une religion qui rejetait même pour les fautes légères des justes la possibilité d'une purification, était déjà si généralement accueillie à la fin du XVIIIe siècle, que JOSEPH DE MAISTRE s'en étonnait et, non sans humour, s'en égayait. « Un des grands motifs de la brouillerie du XVIe siècle fut précisément le purgatoire. Les insurgés ne voulaient rien rabattre de l'enfer pur et simple. Cependant, lorsqu'ils sont devenus philosophes, ils se sont mis à nier l'éternité des peines, laissant néanmoins subsister un *enfer à temps*, uniquement pour la bonne police, et de peur de faire monter au ciel tout d'un trait Néron et Messaline à côté de saint Louis et de sainte Thérèse. Mais un enfer temporaire n'est autre chose que le purgatoire; en sorte qu'après s'être brouillés avec nous parce qu'ils ne voulaient point de purgatoire, ils se brouillent de nouveau parce qu'ils ne veulent que le purgatoire. » *Soirées de St-Pétersbourg*, t. II, p. 107, Paris, 1821.

II. — LE FEU DU PURGATOIRE

A. Controverse avec les Eglises du schisme grec. — La croyance de l'Eglise grecque au Purgatoire était entièrement conforme, avant le schisme, à la croyance de l'Eglise romaine. Dans la liste des accusations formulées par PHOTIUS contre l'orthodoxie des Latins, figurent, avec la doctrine de la primauté du pape, celle de la procession du Saint-Esprit, l'addition du *Filioque* au symbole, et tout ce qui peut accuser une divergence de rites ou de pratiques religieuses entre les deux Eglises, comme d'observer le jeûne du samedi, d'autoriser en carême l'usage du lait, d'imposer le célibat, de réserver aux évêques le droit d'administrer le sacrement de confirmation, etc. Mais aucune mention n'est faite du dogme du Purgatoire, ni dans le formulaire dogmatique rédigé par PHOTIUS en 866 et proposé à l'acceptation du légat du pape, cf. HERGENROETHER, *Photius, Patriarch von Constantinopel*, t. I, p. 617-666, Ratisbonne, 1867-1869, ni dans sa lettre aux Bulgares où il multiplie les griefs, accentue les moindres disparités dans les coutumes, comme le port de la barbe dans le clergé, la préparation du saint chrême, etc., PHOTIUS, *Ep. encycl.*, 1, 13, *P. G.*, CII, 599. Aucune allusion, non plus, à une opposition ou différence de doctrine sur ce point dans les réponses du pape Nicolas Ier et des théologiens de l'Eglise latine, ce qui implique l'accord absolu de part et d'autre. Cf. ENÉE DE PARIS, *Liber adv. Graecos*, *P. L.*, CXXI, 225, RATRAMNE, *Contra Graecorum opposita*, *P. L.*, CXXI, 485; *Responsio episcopor. Germaniae Wormat. adunatorum*, *P. L.*, CXIX, 1201; HERGENROETHER, *op. cit.*, p. 684 sq. Il en est de même de la polémique engagée par MICHEL CÉRULAIRE et par l'archevêque bulgare LÉON D'ACHRIDA, *P. G.*, CXX, col. 833 sq., HEFELE, *Conciliengeschichte*, Fribourg en Brisgau, 1885-1874, t. IV, p. 736 sq. Et pourtant, vrai ou faux, rien n'a été laissé dans l'ombre, parmi les cent trois griefs dressés contre Rome dans le domaine du dogme, de la morale et du culte, de ce qui pouvait aviver l'hostilité des Grecs contre les Latins et mettre la confusion dans les esprits.

Par contre, les théologiens de l'Eglise latine signalaient chez les Grecs séparés du centre de la foi l'éclosion d'une foule d'erreurs entachées d'hérésie. Ils révèlent chez leurs adversaires, et non comme un signe de la vérité, le byzantinisme de leurs méthodes d'attaque et de repli, leurs détours et faux-fuyants, leur goût puéril et malsain pour les controverses insignifiantes qui avilissent et dégradent la théologie, en même temps l'orgueil et la prétention inouïe qu'ils font paraître dans leurs jugements. ENÉE DE PARIS, *op. cit.*, *P. L.*, CXXI, 226 sq. Les controverses sur le Purgatoire devaient s'inspirer jusqu'au bout de cet esprit. Voir le jugement autorisé du R. P. JUGIE sur les *Caractères généraux de la polémique des théologiens schismatiques*, dans ce Dictionnaire, art. GRECQUE (EGLISE), t. II, col. 377 sqq.

C'est dans le cours du XIIIe siècle que semblent se manifester, sans doute sous l'influence du grand mouvement de l'hérésie des Cathares, les premières erreurs relatives au dogme du Purgatoire. Au synode de Nymphée, où se discute, en 1234, un projet d'union des Eglises, il en est à peine question. Mais en 1252, une discussion étendue, sinon approfondie, s'ouvre à Constantinople; l'opposition s'affirme au point que, dans la confession de foi proposée par Clément IV à l'empereur Michel Paléologue, on juge nécessaire de rédiger un article spécial sur ce point. « Si les pécheurs, vraiment repentants, meurent dans la charité avant d'avoir satisfait par de dignes fruits de pénitence pour les fautes commises et pour les omissions, leurs âmes sont purifiées après la mort par des peines expiatoires, *poenis purgatoriis seu catharteriis*, et c'est au soulagement de ces peines que servent les suffrages des fidèles vivants, messes, prières, aumônes, et autres œuvres de piété, que les fidèles ont coutume d'offrir pour d'autres fidèles suivant les prescriptions de l'Eglise. » D. B, 464. La question des peines du Purgatoire avait été soulevée quant au mot et quant à la chose, et l'accord s'était établi sur les deux points, puisque le terme grec καθαρτηρίοις avait été expressément inséré dans la formule. A cette formule souscrivent les Grecs au concile œcuménique de Lyon, en 1274, Cf. *Acta Concilii Lugdun.*, MANSI, t. XXIV, p. 38 sq.; HEFELE, *op. cit.*, l. VI, p. 114 sq.

La controverse reprit, aux discussions du concile de Ferrare, en 1438, âpre et vive, avec tout le byzantinisme de la méthode orientale et toutes les arguties d'une dialectique déliée, trop souvent oublieuse d'elle-

même. Cette fois l'attaque était précise : elle portait sur le feu du Purgatoire, que les Grecs rejetaient comme une superfétation du dogme, grossière et dangereuse. Elle était confuse aussi, car elle affectait d'identifier la question du feu du Purgatoire avec l'existence même du Purgatoire, telle que la propose l'Eglise latine à la croyance des fidèles. L'orthodoxie romaine se trouvait donc mise en cause directement et incriminée d'erreur dans la foi, si bien que, de ce chef, l'union entre les Eglises devenait impossible, au dire des Grecs. Résumés dans un écrit de propagande, Περὶ καθαρτηρίου πυρός, qui circulait déjà au concile de Bâle et qui fut longtemps attribué au moine Barlaam, cf. Arcudius, *De purgatorio igne adversus Barlaam*, Rome, 1637, ces griefs furent exploités aussitôt à Ferrare.

Quand il fut demandé aux Grecs de formuler nettement la croyance de leur Eglise et de motiver leurs assertions tendancieuses, Bessarion, métropolite de Nicée, et Marc Eugenicos, métropolite d'Ephèse, l'un chef des unionistes, l'autre chef des séparatistes, ne s'entendirent plus entre eux ni toujours avec eux-mêmes. Tandis que Bessarion, l'auteur du Περὶ καθαρτηρίου πυρός, affirmait l'existence d'un état intermédiaire entre l'enfer et le ciel, où sont remises, après la mort, les fautes vénielles, mais regardait comme douteuse la rémission de ces fautes par le moyen de peines afflictives, et niait résolument le feu du Purgatoire, Marc d'Ephèse rejetait catégoriquement et le feu du Purgatoire et toute idée de châtiment et l'existence même d'un état intermédiaire, en vertu de ce principe que, dans la remise du péché, le pardon de la coulpe implique le pardon de la peine. Il n'y a donc rien à expier, pour les justes, dans l'au-delà, ni la peine du péché mortel, puisque cette peine est remise avec le péché lui-même, ni les fautes reconnues comme vénielles par les Latins, puisque les Grecs n'admettent pas l'existence de telles fautes. L'Eglise prie pour les morts, il est vrai, mais pour l'universalité des morts, et non pour une catégorie particulière : par l'effet de ces prières, les pécheurs les moins coupables pourront être sauvés, puisque la condamnation éternelle n'est pas encore portée sur eux ; les grands coupables éprouvent un allégement de leur souffrance, et les justes un accroissement de leur félicité, en attendant la vision béatifique après le jugement général. Voir les documents dans Graffin-Nau, *Patrologia orientalis*, t. XV, fasc. 1, où se trouvent les textes édités et traduits par Mgr Petit, archevêque latin d'Athènes : *Documents relatifs au Concile de Florence : La question du Purgatoire à Ferrare*. Documents I-VI. Paris, 1920 ; et cf. A. d'Alès, *La question du Purgatoire au concile de Florence en 1438* dans le *Gregorianum*, Rome, 1922, p. 34 sq.

C'était déjà l'idée luthérienne avant Luther. Elle fit rapidement son chemin, et David Chytraeus, qui, de l'Université de Rostock, jetait les bases d'une union gréco-luthérienne, affirmait sans trop d'exagération, en 1673, que la croyance à une purification des âmes après la mort était absente de l'Eglise orientale. Cf. Krabbe, *David Chytraeus*, Rostock, 1870, p. 234. Dans les tentatives d'union avec l'Eglise anglicane, la concordance des doctrines sur ce point se manifeste avec la même netteté. Cf. Mansi, *op. cit.*, t. XXXVII, p. 389 sq., 432. Nous n'avons pas à suivre le progrès des influences protestantes dans l'Eglise grecque, tel qu'il ressort des *Confessions de foi* de Métrophane Critopoulos, de Pierre Moghila, de Chrysanthe de Jérusalem, ou les rétractations de Dosithée. Il nous suffit d'aboutir à cette conclusion de Macaire, « en qui se résume toute l'orthodoxie de nos jours », M. Jugie, *Echos d'Orient*, nov. 1906, p. 323 sqq. : « La doctrine romaine sur le purgatoire est fausse, parce qu'il est faux qu'un pécheur ayant déjà fait pénitence avant de mourir doive apporter encore une espèce de satisfaction à la justice divine pour ses péchés en subissant à cet effet quelque punition temporelle, et cela dans le purgatoire, faute de l'avoir pu subir ici-bas... Pour obtenir de Dieu un pardon complet et l'affranchissement de tous les châtiments du péché, les pécheurs n'ont qu'à s'approprier les mérites du Rédempteur... Dieu serait injuste, s'il exigeait la satisfaction du pécheur en plus de la satisfaction de Jésus-Christ. » *Théologie dogmatique orthodoxe*, Paris, 1859, t. II, p. 727.

C'est après une si radicale évolution de l'orthodoxie byzantine, que le patriarche de Constantinople Anthime VII, dans sa lettre du 22 septembre 1895 en réponse à l'encyclique de Léon XIII « *Praeclara gratulationis* » du 20 juin 1894, accusait « l'Eglise papale, à partir du XIIe siècle et dans la suite, d'avoir, par la décision du pape statuant seul en son nom comme revêtu de tous les pouvoirs, grandement innové pour ce qui est du feu du purgatoire ». Cf. J.-B. Bauer, *Argumenta contra orientalem Ecclesiam ejusque synodicam encyclicam*, Innsbruck, 1897, p. 32 sqq. Cette déclaration ne fait que consacrer officiellement, sous une forme atténuée, l'outrageante accusation de l'archevêque de Moscou, Platon, en 1812 : « Le feu du Purgatoire est un produit de l'imagination papiste. » Ὀρθόδοξος διδασκαλία, Munich, 1834, p. 120.

Du concile de Florence à nos jours, le grief des Eglises orientales contre l'Eglise romaine n'a donc changé ni de forme ni de ton : la doctrine des Latins sur le feu du Purgatoire est une erreur sans le moindre fondement, et une erreur dans la foi.

B. La question du feu du Purgatoire dans l'Eglise romaine. — Il est facile d'établir, en réponse à ces attaques, que la réalité du feu dans le Purgatoire constitue, pour les Latins, non pas un dogme, mais seulement une doctrine, assez solidement fondée, toutefois, pour être communément admise.

1. *Le feu du Purgatoire et le dogme catholique.* — Il a été défini, aux conciles de Florence et de Trente, que des peines expiatoires et temporaires sont réservées dans l'au-delà aux âmes des justes qui sont morts en grâce avec Dieu, mais sans avoir satisfait complètement à la justice divine. Rien de plus. Sur la nature même de ces peines, aucune définition n'est intervenue, aucune décision de quelque ordre que ce fût. Aussi a-t-on toujours distingué, dans l'enseignement de l'Ecole, avant, comme après ces conciles, la question du Purgatoire de la question du feu du Purgatoire, l'une qui est du domaine de la foi, l'autre qui n'en est pas.

Marc d'Ephèse ne pouvait l'ignorer. Fort habile à recueillir dans les Commentaires de saint Thomas sur le livre des *Sentences* les objections du Docteur Angélique pour les convertir en arguments de sa propre thèse, cf. *In Sent.*, l. IV, dist. XXI, q. 1, a. 1, *Obj.*, il n'a pu fermer les yeux sur le texte remarquable où le saint docteur formule, non sans quelque solennité, cette profession de foi. La justice de Dieu, est-il dit, exige le rétablissement de l'ordre détruit par le péché et, par cela même, une pénalité qui soit une expiation. « Aussi ceux qui nient le Purgatoire, blasphèment la justice de Dieu : voilà pourquoi c'est là une erreur, un reniement de la foi. Ceci, nous le prêchons, gardant ainsi le dogme de la vérité, car telle est notre croyance. Et toute l'Eglise l'admet, elle qui prie pour les défunts afin qu'ils soient délivrés de leurs péchés, ce qui ne peut s'entendre que de ceux qui sont en purgatoire. Or, quiconque s'insurge contre l'autorité de l'Eglise, encourt la

condamnation d'hérésie. » *Ibid.* De cette profession de foi est exclue la question de la nature des peines, dont saint THOMAS traite aussitôt, sans que la moindre allusion soit faite à une autorité dogmatique.

Dans l'Eglise romaine, le cardinal CAJETAN a pu enseigner que le délai de la vision béatifique imposé aux âmes du Purgatoire ne leur cause pas plus de peine que n'en ont les vivants, sur la terre, de ne pas jouir de la présence de Dieu. *Opusc.*, Lyon, 1562, t. I, p. 44. D'autre part, sur l'autorité de BÈDE, *Hist. eccles.*, V, XII, *P. L.*, XCV, 250, BELLARMIN admet comme probable l'existence d'un lieu faisant partie du purgatoire, « où les âmes n'ont plus la peine du sens, mais seulement la peine du dam, purgatoire fort mitigé, où cependant les âmes ne sont pas heureuses, par suite du retard apporté douloureusement à leur béatitude ». *Op. cit.*, p. 11.

Devant cette liberté laissée par l'Eglise à l'enseignement catholique et mise à profit par des théologiens de cette marque, au moment même où le dogme du Purgatoire était attaqué par les protestants avec le plus de violence, comment soutenir que les pontifes romains ont innové en matière de foi et imposé à la croyance des fidèles une erreur dogmatique, celle de la réalité du feu du purgatoire, alors que les papes ne se sont jamais prononcés ni sur la nature des peines, ni même sur la réalité de la peine du sens ?

De même qu'ils n'ont jamais pu citer un seul document pontifical où fût proposée aux fidèles comme un dogme la réalité du feu du Purgatoire, jamais non plus les Grecs n'ont découvert ni allégué, dans tout l'enseignement de l'Ecole, un texte quelconque en faveur de leurs prétentions. SUAREZ regarde, il est vrai, comme « téméraire et confinant à l'erreur » l'opinion de ceux qui n'admettent pas de feu matériel au Purgatoire : il n'a pas été suivi sur ce point, et la doctrine de BELLARMIN dans ses *Controverses* reste la norme de l'enseignement théologique quand, après avoir donné comme certain qu'il y a une peine du feu au purgatoire, il prend soin de spécifier : « soit que ce feu soit entendu au sens propre ou métaphoriquement, soit qu'il signifie la peine du sens ou la peine du dam, comme quelques-uns le veulent ». *loc. cit.*, X.

Nous voilà loin du prétendu dogme du feu du Purgatoire, forgé de toutes pièces par les papes, et de la croyance universelle des Latins à ce dogme : l'accusation d'erreur dans la foi portée par les coryphées des Eglises orientales contre l'Eglise romaine, avec une conscience si légère et une science plus légère encore, ne repose même pas sur l'ombre d'un prétexte, et il faut que les partisans du schisme de Photius soient bien à court de raisons pour que ce grief sans fondement se soit maintenu au cours des siècles et fasse encore les frais d'une polémique.

2. *Le feu du Purgatoire et l'enseignement théologique.* — Il est vrai que, sans admettre comme vérité de foi la réalité du feu du Purgatoire, les théologiens catholiques l'enseignent comme une vérité à peu près unanimement reconnue et certaine. Il n'y a rien là, nous le verrons, de contradictoire. Mais tout d'abord, ont-ils ce droit ? Les docteurs de l'Eglise orientale dénoncent ici l'erreur de doctrine en opposition formelle avec les données authentiques de l'Ecriture et de la tradition. Sur quels fondements légitimes les docteurs catholiques appuient-ils leur enseignement ?

a) *Le texte de saint Paul*, I *Cor.*, III, 11-15. — Pour les Grecs, le feu dont il est question dans ce passage est le feu éternel qui atteindra, au dernier jour, les impies. Lorsque saint Paul écrit : εἴ τινος κατακαήσεται τὸ ἔργον, ζημιωθήσεται, αὐτὸς δὲ σωθήσεται, οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός, il envisage le feu de l'enfer, qui détruira l'œuvre des pécheurs, sans consumer le pécheur lui-même. Mais qui ne voit que, pour admettre cette exégèse, repoussée par tous les commentateurs, hormis saint JEAN CHRYSOSTOME et quelques-uns de ses disciples, il faut imposer aux mots un sens arbitraire et faire violence au texte. Ζημιοῦσθαι implique le châtiment reçu ; σώζεσθαι, le salut procuré. L'opposition marquée dans le texte met encore en relief cette valeur de sens. Traduire, avec les exégètes orientaux : « les damnés éprouveront un dommage, mais subsisteront, seront conservés », c'est détourner le mot de son acception régulière, détruire l'opposition et la suite même des pensées. D'ailleurs, dans l'Evangile, *Matth.*, XIX, 25 ; *Marc*, X, 26 ; *Luc.*, XVIII, 26, et dans saint Paul même, I *Cor.*, I, 18 ; V, 5 ; IX, 22, σώζεσθαι se dit toujours du salut messianique. Par quel renversement de sens l'appliquer ici aux damnés ?

Une exégèse rationnelle, fondée sur la signification obvie des mots, sur la structure de la phrase, sur l'ensemble du contexte, sur l'enseignement général de l'Apôtre, arrive, sans effort ni détour, à cette conclusion que ce feu qui *éprouve* les doctrines et les actions des hommes (I *Cor.*, III, 13) et qui accompagne et *manifeste* le jour du Seigneur, est, directement exprimé, le feu du jugement. Ce n'est donc pas le feu de l'enfer, qui punit, mais n'éprouve pas. Ce n'est pas non plus le feu du Purgatoire, qui purifie, mais n'a pas la vertu d'éprouver les œuvres saintes, or, argent, pierres précieuses. Toutefois, ce qui se passe au grand jour du jugement, ce discernement du bien et du mal dans les âmes, cette distribution des peines et des récompenses, n'est que la manifestation publique de ce qui se sera passé pour chacun au jugement particulier. Là aussi les fautes vénielles seront punies, mais l'âme sera sauvée, « comme on se sauve à travers le feu ». En vérité, l'argument n'est pas apodictique. Ce n'est qu'une suggestion du texte, mais assez nette pour qu'un nombre imposant de Pères et de docteurs l'aient recueillie avec raison, sans qu'il soit possible d'établir avec certitude que le feu du jugement, et dès lors celui du Purgatoire, est un feu réel ou un feu métaphorique. La parité du feu de l'enfer et cette règle d'herméneutique qui prescrit de s'attacher au sens naturel des mots quand aucune raison positive n'intervient de recourir au sens figuré, fournissent un point d'appui suffisant à l'opinion de ceux qui voient dans le texte de saint Paul une affirmation implicite et probable de la réalité du feu du Purgatoire. — Cf. ATZBERGER, *op. cit.*, p. 123 ; MICHEL, *Feu du Purgatoire*, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. IV, col. 2252-2261.

b) *La patristique.* — La plupart des Pères, soit de l'Eglise latine, soit même de l'Eglise grecque, ont évoqué ou affirmé de diverses manières le feu du Purgatoire. La valeur de leurs témoignages est inégale ; mais il en est d'explicites, où la réalité de ce feu est formellement invoquée.

1. *Dans l'Eglise grecque.* — L'idée d'un baptême de feu qui purifiera les âmes après la mort, est déjà familière à CLÉMENT D'ALEXANDRIE, qui a bien en vue un feu réel, *Strom.*, V, XIV ; VII, VI, *P. G.*, IX, 133, 449. Elle se retrouve en maints passages d'ORIGÈNE, *Hom.* XXIV *in Luc.*, *P. G.*, XIII, 1894 ; *Contra Cels.*, V, XV, *P. G.*, XI, 1202 ; *In libr. Reg.* II, *P. G.*, XII, 1027 ; *In Exod.*, VI, *P. G.*, XII, 334 ; *Hom.*, III, *in Ps.* XXXVI, 1, *P. G.*, XII, 1336 ; *In Jerem.*, I, 3, *P. G.*, XIII, 280. Il paraît hors de doute qu'il s'agit dans ces textes d'un feu matériel. Cf. ATZBERGER, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Fribourg en Brisgau, 1896, p. 407, sq. Mais rien n'empêche, en toute rigueur, qu'on les entende aussi du feu du jugement ou de l'épreuve. La réalité du feu du Purgatoire ne serait alors

suggérée que par voie de déduction, en observant que l'erreur origéniste, qui attribue au feu de l'enfer une vertu purificatrice, témoigne en faveur d'un feu réel.

Le terrain est plus ferme avec saint BASILE, qui parle comme d'une réalité du feu purificateur, ὑπὸ τοῦ καθαρτικοῦ πυρός, du lieu assigné à l'amendement des âmes, où l'ange a pris le charbon dont il purifia les lèvres d'Isaïe, χωρίου καθαρισμοῦ ψυχῶν, *In Is.*, vi, 6, *P. G.*, XXX, 435 ; ix, 16, *ibid.*, col. 519.

Saint GRÉGOIRE DE NAZIANZE explique le texte de saint Paul, I *Cor.*, III, 13-15, en l'appliquant au feu du Purgatoire, sans se prononcer toutefois sur sa nature. *Or*, III, *Adeos qui ipsum acciverant nec occurrerant*, *P. G.*, XXXVI, 524. Mais la pensée de saint GRÉGOIRE DE NYSSE est tellement manifeste que les Grecs, au Concile de Florence, ont été réduits, pour défendre leur thèse du feu métaphorique, à rejeter comme apocryphes les textes invoqués par les Latins. *Or. pro mort.*, *P. G.*, XLVI, 525. Nous avons à nous purifier de nos péchés, soit pendant notre vie, soit après notre mort, dans la fournaise du feu purificateur, διὰ τῆς τοῦ καθαρσίου πυρὸς χωνείας. Cf. *De consolatione et post mortem, statu anim.*, *P. G.*, XLVI, 97, 100 ; *Or. de infant.*, *P. G.*, XLVI, 168.

Des témoignages favorables seraient fournis également par saint ISIDORE DE PÉLUSE, *Epist.*, I, CCCL, *Lampetio*, *P. G.*, LXXVIII, col. 381, et par BASILE DE SÉLEUCIE, *Or.* XVIII, *In David.*, *P. G.*, LXXXV, 225. Il n'en est pas moins vrai que le témoignage de la tradition grecque reste incertain dans son ensemble et ne fournit qu'un argument probable en faveur de la réalité du feu du Purgatoire.

2. *Dans l'Eglise latine.* — Le point d'appui est ici plus solide. Dès le III[e] siècle, TERTULLIEN, en rappelant la vision de sainte Perpétue, fait allusion au feu purificateur, par lequel ceux qui meurent dans le Christ gagnent l'entrée du ciel. *De anima*, LV, *P. L.*, II, 742. De son langage métaphorique, il serait vain de tirer aucune conclusion relativement à la réalité de ce feu ; il n'en est pas moins remarquable que l'idée de feu soit ainsi associée dès l'origine à l'idée du Purgatoire et revienne comme naturellement en d'autres passages de ses écrits. Cf. *Apol.*, XLVII et XLVIII, *P. L.*, I, 519, 525 ; *De anima*, LVIII, *P. L.*, II, 750. — Saint CYPRIEN en parle comme d'une chose bien connue de tous, et rien n'insinue qu'il ne s'agisse point d'un feu réel, *purgari diu igne*. *Ep.*, *ad Anton.*, *P. L.*, III, 786.

Pour saint HILAIRE, c'est le feu du jugement qui purifie en brûlant, qui consume toutes les fautes légères, feu véritable d'après le contexte. Mais de quel jugement ? Même s'il s'agit du jugement dernier, il est encore intéressant, pour la question présente, de noter cette purification des fautes légères par un feu réel. *In Ps.*, CXVIII, 3, *P. L.*, IX, 519. Voir la préface de l'édition bénédictine, n. 8, *ibid.*, col. 111. — La pensée de saint AMBROISE se dégage avec netteté. Pour entrer au ciel, il faut passer par le glaive de feu qui brûle, mais ne consume pas : allusion, d'ailleurs fréquente chez les Pères, à l'épée flamboyante de l'archange gardien du paradis (*Gen.*, III, 25). Mais plus loin, l'explication obvie est donnée : « Tous nous avons à passer par les flammes ». *In Ps.*, CXVIII, 3, *P. L.*, XV, 1227 ; *ibid.*, 20, 1487. Ailleurs : « Tous nous serons éprouvés par le feu, et si nous ne sommes pas entièrement consumés, nous ne serons pas toutefois sans brûlures », *In Ps.*, XXXVI, 26, *P. L.*, XIV, 980. Cf. *Or. in Theod.*, *P. L.*, XVI, 1385. — Saint JÉROME, *In Is.*, XVIII, 46, *P. L.*, XXIV, 678, n'est pas moins explicite, surtout si l'on tient compte de la correction apportée par le codex ambrosien. « *Et sicut diaboli et omnium negatorum atque impiorum... credimus aeterna tormenta, sic peccatorum etiam christianorum, quorum opera* IN IGNE *probanda sunt atque purganda, moderatam arbitramur et mixtum clementiae sententiam judicis.* » Mais cette croyance n'est pas du tout donnée comme adhésion à une vérité de foi.

La question de la réalité du feu du Purgatoire se pose très nettement avec saint Augustin. Au début, l'hésitation est grande. Cf. *De fide et oper.*, XVI, 29, *P. L.*, XL, 217. Puis la pensée se précise et s'affermit. Les écrits contre les Manichéens ne font ressortir aucune distinction de nature entre le feu de l'enfer et celui du Purgatoire : « *vel ignem purgationis, vel poenam aeternam* ». *De Gen. adv. Manich.*, II, XX, 30, *P. L.*, XXXIV, 21, où il déclare que la peine du feu, au Purgatoire, dépasse tout ce que l'on peut souffrir sur la terre, *P. L.*, XXXVI, 397. Cependant, loin de faire de cette question une question de foi, le saint docteur émet sa pensée comme une pure opinion, *Enchiridion*, LXIX, *P. L.*, XL, 265. Il se garde bien de l'imposer. « Certains fidèles seront-ils après cette vie condamnés à passer par une sorte de feu qui les purifie, *per ignem quemdam purgatorium*, il n'y a rien là d'incroyable et l'on peut très bien s'enquérir de ce qu'il en est, se faire une opinion arrêtée, comme aussi rester dans le doute », *De octo Dulc. quaest.* 12, *P. L.*, XL, 155. Cf. *De Civ. Dei*, XXI, XXVI, *P. L.*, XLI, 746. Mais le sentiment d'Augustin n'est pas douteux. Les Grecs en convenaient eux-mêmes au concile de Florence, tout en accusant ce grand docteur d'avoir imaginé cette doctrine pour combattre plus efficacement l'origénisme et détourner une grave erreur par une erreur moindre. Révoltante et piteuse défense, dont fit justice aussitôt l'indignation des Latins. Voir Mgr PETIT, *op. cit.*, Documents, IV et V. Plus franchement, les Protestants ne font plus difficulté de reconnaître que la doctrine actuelle des catholiques sur le Purgatoire ne diffère pas de celle de saint Augustin. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Berlin, t. III, p. 111.

A partir de saint Augustin, il est fait mention couramment du feu du Purgatoire, dans les écrits des Pères, sans que les textes indiquent, en quelque manière que ce soit, qu'il s'agit d'un feu métaphorique et non d'un feu réel : Saint PAULIN DE NOLE, *Epist.*, XXVIII, *P. L.*, LXI, 510 ; *Epist.*, *ad Paulam* VIII, *P. L.*, LXI, 722. De même saint CÉSAIRE D'ARLES, *Hom.*, VIII, *P. L.*, XXXIX, 194. Saint GRÉGOIRE LE GRAND paraît en faire un objet de croyance : « *De quibusdam levibus culpis esse ante judicium purgatorius ignis credendus est.* » *Dial.*, IV, XXXIX, *P. L.* LXXVII, 396. Une formule équivalente se retrouve dans saint ISIDORE DE SÉVILLE, à propos d'un péché véniel : « *Hoc delictum per ignem purgatorium, potius quam perpetua flamma, puniri credendum est.* » Mais la signification dogmatique du verbe *credere* ne ressort ni du mot lui-même, ni du tour de phrase, ni du contexte : il faut l'entendre dans le sens général d'admettre. *De ord. creat.*, XIV, 8, *P. L.*, LXXXIII, 948.

Parmi les innombrables témoignages subséquents, qu'il suffise de citer : saint ELOI DE NOYON, *Hom.*, VIII, *P. L.*, LXXXVII, 618 ; saint JULIEN DE TOLÈDE, *Progn.*, I, 19, *P. L.*, CXVI, 483 ; ALCUIN, *In. Ps. Poen.*, VI, *P. L.*, C, 575 ; RABAN MAUR, *De Cleric. inst.*, II, 44, *P. L.*, CVII, 387 ; *In Matth.*, I, *P. L.*, CVII, 773 ; HAYMON D'HALBERSTADT, *In Ps.*, VI, *P. L.*, CXVI, 204 ; *De var. libr.*, III, 1, *P. L.*, CXVIII, 933, 936 ; PASCHASE RADBERT, *In Mat.*, II, 3, *P. L.*, CXX, 165 ; GÉRARD DE CAMBRAI, *Acta Synodi Atreb.*, IX, *P. L.*, CXLII, 1299 ; ANSELME DE LAON, *In Ma.*, XII, *P. L.*, CLXII, 1363 ; RUPERT, *In Apoc.*, *P. L.*, CLXIX, 1201 ; HILDEBERT DU MANS, *Serm.* LXXXV, *P. L.*, CLXXI, 741 ; OTHLON, *Lib. vision.*, XIV, *P. L.*,

CXLVI, 368 ; saint BRUNO, *In Ps.*, VI, *P. L.*, CLII, 656 ; *In Ps.*, CXVIII, *P. L.*, CLII, 1307 ; RAOUL ARDENT, *Hom.*, XLIV, *P. L.*, CLV, 1485.

En France, au XIIe siècle, la croyance au feu du Purgatoire, au feu réel, est si fortement enracinée dans les esprits, que saint BERNARD en prend acte pour relever l'erreur des Apostoliques, qui répudiaient cette croyance, comme si la doctrine de ces hérétiques touchait, sur ce point, à une vérité de foi : « *non credunt ignem purgatorium* » *In Cant.*, LXVI, *P. L.*, CLXXXIII, 1100. Et BERNARD DE FONTCAUDE, très catégorique, n'hésite pas, dans son livre contre les Vaudois, à inscrire au rang des hérésies la négation du feu du purgatoire. Nul doute qu'il ne parle d'un feu réel. « *Sunt vere hæretici quidam. Negant enim ignem purgationis. His obloquuntur auctoritates, exempla ratioque catholica.* » *Contra Wald.*, x, *P. L.*, CCIV, 833.

Ne faut-il pas une singulière audace dans la mauvaise foi ou l'ignorance, pour prétendre que les papes, à partir du XIe ou du XIIe siècle, ont mis en cours, avec l'aide des scolastiques, la croyance à la réalité d'un feu purificateur dans l'au-delà, « feu qui sort tout entier de l'imagination papiste », suivant la formule du métropolite Platon ? Cf. M. JUGIE, *Echos d'Orient*, 1906, p. 123.

C. Degré de certitude de cette doctrine. — Accueillie par PIERRE LOMBARD dans l'enseignement scolastique, sans réserve aucune, comme une doctrine reçue dans l'Eglise, la croyance au feu réel du Purgatoire a été affirmée et défendue par tous les théologiens de l'Ecole, depuis les origines. ALBERT LE GRAND, *Comment. in* IV *l. sent.* IV, dist XXI, a. 4, 5; saint BONAVENTURE, *Comm. in. sent.*, dist. XXI. part. 1, a. 2, 2 ; ALEXANDRE DE HALÈS, *Summa theol.*, part. IV, q. x, m. III, a. 4 ; saint THOMAS, *Comm. in* IV *sent.*. dist. XXI, 91, a. 2. L'unanimité est à peu près complète pour admettre comme certaine cette doctrine.

Mais de cette certitude même et de cet accord unanime, surgit un difficile problème. L'existence, au Purgatoire, d'un feu matériel qui purifie les âmes de leur fautes est un fait qui échappe, par sa nature même, aux données de l'ordre rationnel : il relève exclusivement du domaine de la foi. Impossible à la raison, en quelque manière que ce soit, de le pressentir, de découvrir quelque argument positif qui en établisse la probabilité, ou même en fasse positivement ressortir la possibilité. Nous ne pouvons en avoir connaissance que par les documents de la révélation. D'autre part, ce fait n'est relié pour nous par aucun lien à l'existence d'autres vérités de foi, d'où il puisse être déduit comme conclusion théologique. Même si l'existence du Purgatoire n'était pas une vérité directement révélée, nous en aurions encore la certitude à un autre titre, par voie de déduction, en approfondissant et comparant entre elles les conceptions bibliques et traditionnelles de la justice et de la sainteté de Dieu, du dogme de la satisfaction pénitentielle et de la pureté requise pour jouir de la vision béatifique. Mais la réalité du feu du Purgatoire n'est contenue ni implicitement ni virtuellement dans aucun dogme, dans aucune vérité de foi : l'existence même du Purgatoire est indépendante de cette réalité, que l'on peut affirmer ou nier sans que le dogme du Purgatoire en soit plus affermi ou ébranlé. Il faut donc, pour que nous ayons la connaissance positive de ce moyen spécial d'expiation librement choisi par Dieu, que cette notion provienne pour nous de la révélation, et d'une révélation formelle. Dès lors, si quelqu'un découvre avec cette certitude que cette doctrine est contenue dans les témoignages de la révélation, cette doctrine devient pour lui, au moins subjectivement, objet de foi ; et si l'enseignement unanime, ou à peu près, des théologiens catholiques authentique comme certaine cette vérité, on ne voit pas comment cette vérité ne serait pas objectivement doctrine de foi, car elle n'a pour elle que l'autorité, et l'autorité directe, de la révélation. Pourtant aucun scolastique n'enseigne cette doctrine comme étant de foi.

Ce problème n'a pas été discuté, ni même posé par l'Ecole. Mais SUAREZ et BELLARMIN ont bien aperçu la difficulté. En vertu de ce consentement unanime des théologiens et des textes de l'Ecriture ou de la Tradition, Suarez conclut qu'il est téméraire de nier cette vérité et que cette négation confine à l'erreur. Etant admise la certitude de cette vérité, le procédé est logique : on peut même se demander si cette note théologique est suffisante. *De Sacr.*, part. II, disp. XLVI, sect. 1. Il répugne à BELLARMIN de s'engager dans cette voie. Pour lui, cette doctrine reste en dehors du domaine de la foi. Dès lors il ne la retient plus que comme très probable : *sententia probabilissima. Op. cit.* C'est à cette conclusion qu'il faut nécessairement aboutir.

De fait, il résulte de la discussion du texte de saint Paul, I *Cor.*, III, 15, et de l'exposé de la doctrine des Pères, que ni l'Ecriture ni la Tradition ne peuvent fournir une certitude à ce sujet. Saint Paul ne parle que du feu du jugement, et il n'est pas établi que ce feu ne soit pas métaphorique.

Par ailleurs, le grand nombre et l'antiquité des témoignages patristiques ne sont pas sans offrir un aspect impressionnant. Bien des vérités de foi ne sont pas entourées d'un tel concours de textes. Mais si l'on examine la valeur individuelle de ces témoignages, il est facile de constater l'incertitude qui règne le plus souvent dans la pensée ou dans les termes. Les uns procèdent par allusion, les autres par métaphore. Beaucoup semblent parler ou parlent effectivement du feu du Purgatoire comme d'un feu véritable, mais en passant, et sans explication suffisante, ou bien en se référant au texte de saint Paul, qui ne peut fonder une certitude. Fort peu de textes posent explicitement la question du feu réel, et alors, comme pour saint AUGUSTIN, la conclusion n'a plus que la valeur d'une opinion personnelle. Et il semble bien que les Pères aient exprimé ainsi, dans l'ensemble, leur sentiment privé, car aucune déduction formelle des grands docteurs n'est là qui, dans cette matière, prenne à témoin la tradition catholique ou émette une profession de foi. Même le texte, cité plus haut, de saint BERNARD n'offre, en ceci, rien de décisif. Assurément la multiplicité de ces témoignages offre un point d'appui solide à la doctrine de la réalité du feu du Purgatoire : envisagés collectivement, il est impossible d'en méconnaître la gravité, et par là sont condamnés les Grecs qui ne veulent voir dans ce feu qu'une chimère des cerveaux papistes. Mais la manière même dont sont formulés ces témoignages n'exclut pas pour nous l'hésitation et le doute ; notre adhésion ne comporte pas dès lors la ferme certitude requise en cette matière.

Il résulte de là que le consentement même unanime des théologiens ne pourra suffire à fonder une certitude, qui n'apparaît point dans la Tradition elle-même. D'ailleurs, le soin que prennent les maîtres de l'Ecole de séparer expressément, comme saint THOMAS, du domaine de la foi la question du feu réel et de n'infliger, à part SUAREZ, aucune note théologique à l'opinion négative, l'insuffisance des textes patristiques ou scripturaires qu'ils invoquent, le fait que l'Eglise ne s'est jamais prononcée sur ce point et que les Grecs, au concile de Florence, ont pu nier

catégoriquement la réalité du feu du Purgatoire sans que fût soulevée la moindre opposition au nom de la doctrine catholique, voilà des raisons plausibles de croire que le magistère ordinaire de l'Eglise n'est nullement engagé et que la certitude dont les théologiens se réclament ne peut être qu'une certitude morale, qui ne dépasse point les limites d'une très grande probabilité.

Tel paraît être, en toute exactitude, le sentiment de Bellarmin. La doctrine du feu réel lui est chère; il l'admet personnellement, dans ses opuscules ascétiques, *De gemitu columbae*, *Opera*, t. VIII, p. 421, comme certain; mais dans son *Catéchisme*, il la passe sous silence, et dans ses *Controverses*, quand il s'agit de fixer le degré de certitude, il s'arrête aux limites extrêmes de la probabilité, *probabilissima*, *loc. cit.* Aucune incohérence dans cette attitude. Bossuet n'admet pas davantage la certitude démonstrative de l'existence du feu au Purgatoire. « L'Eglise a tenu pour certain que la parfaite purification des âmes se faisait après la mort, et se faisait par de secrètes peines qui n'étaient point expliquées de la même sorte par les saints docteurs, mais dont ils disaient seulement qu'elles pouvaient être adoucies ou relâchées tout à fait par les oblations et par les prières, conformément aux liturgies de toutes les Eglises. » Pour lui, la tradition reste incertaine, et si le concile de Trente, a défini l'existence du Purgatoire et l'efficacité des suffrages pour les âmes des défunts sans « entrer dans le particulier ni de leur peine, ni de la manière dont elles sont purifiées », c'est « parce que la tradition ne l'expliquait pas » *Hist. des variations*, l. XV, n. 160, 161.

Au temps où les esprits inclinaient le plus résolument vers la croyance au feu réel du Purgatoire, la même réserve s'exprimait par la bouche d'Honorius d'Autun, *aut ignis, aut aliud*, *Elucidarium*, III, 3, *P. L.*, CLXXII, 1158, et de Guibert de Nogent, *De pign. sanct.*, IV, 1, *P. L.*, CLVI, 674. Elle se retrouve chez les théologiens modernes, Collet, *De Purgatorio*, III, 6, et contemporains, Moehler, Klee, Dieringer, etc. Très justement, le cardinal Billot fait remarquer que l'incertitude touchant la réalité du feu du Purgatoire n'infirme en rien la certitude relative au feu de l'enfer : « *Si qua est incertitudo quoad primum, nonnisi immerito extendi ad secundum* », *De novissimis*, quaest. IV, th. VII, § 1.

Aussi, bien que la thèse du feu réel se soit imposée à la plupart des théologiens scolastiques sous un aspect de certitude, il semble bien résulter, d'une position plus rigoureusement exacte du problème et d'une analyse plus méthodiquement suivie de ses éléments, que cette thèse ne dépasse pas les limites d'une très grande probabilité. Cf. Pesch, *Praelectiones dogmaticae*, t. IX, n. 590, Fribourg-en-Brisgau.

Bibliographie. — I. Sur le dogme du Purgatoire et l'hérésie luthérienne.

A. *Théologie protestante :*

Luther, *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum*, Weimar, I, 229 sqq.; *Resolutiones disputationis de virtute indulgentiarum*, Weimar, I, 522 sqq ; *Ad dialogum Silv. Prieratis responsio*, Weimar, I, 644 sqq.; *Unterricht auf etliche Artikel*, Weimar, II, 66 sqq.; *Resolutiones Lutherianae, super propositiones Lipsiae disputatas*, Weimar, II, 38 sqq. ; *De captivitate babylonica Ecclesiae praeludium*, Weimar, VI, 484 sqq.; *De abroganda missa privata*, Weimar, VIII, 398 sqq. ; *Widerruf vom Fegfeuer*, Weimar, XXX, 360 sqq. — Seitz, *Der authentische Text der Leipziger Disputation*, Berlin, 1903. — Melanchthon, *Loci communes rerum theologicarum*, dans *Opera*, édit. Bretschneider, Halle, 1834, t. I, p. 123 sqq.; Brenz, *Commentaria in Esaiam*, dans *Opera*, Tubingue, 1876, t. IV, p. 366 sqq.; Chemnitz, *Examen Concilii Tridentini*, Francfort, 1578; *Loci theologici*, Wittemberg, 1610 ; Mathias Illyricus, *Historia ecclesiastica, Centuriatores Magdeburgenses*, Bâle, 1652; Jean Gerhard, *Loci theologici communes cum pro adstruenda, tum pro destruenda quorumvis contradicentium falsitate*, Iéna, 1610-1625, t. II; Léonard Hutter, *Compendium locor. theologic.*, Wittemberg, 1610; Jean Arndt, *Vom wahren Christenthum*, édit. Krummacher, Leipzig, 1847 ;

Calvin, *Institution chrétienne*, éd. Baum, Cunitz et Reuss, Brunswick, 1869, C. R., t. XXXI, p. 585; *Corpus et syntagma confessionum fidei*, Genève, 1612 ; Niemeyer, *Collectio confessionum in Eccles. reform. publicatarum*, Leipzig, 1840;

Ch. Hoepfner, *Exposé des idées eschatologiques de saint Paul*, Strasbourg, 1869; Ménégoz, *Le péché et la rédemption d'après saint Paul*, Paris, 1876; E. Vernet, *Essai sur l'eschatologie paulinienne*, Poitiers, 1833; A. Justamon, *Etude sur l'eschatologie de Jésus et de Paul*, Montauban, 1895.

B. *Théologie catholique :*

Silv. Prierias, *Ad Martinum Lutherum Dialogus*, Rome, 1518; *Errata et argumenta M. Lutheri recitata*, Rome, 1520 ; Jean Eck, *De Purgatorio contra Ludderum*, Rome, 1523; *Enchiridion locorum communium adversus Lutheranos*, Landshut, 1525 ; A. Catharin, *Apologia pro veritate catholicae atque apostolicae fidei*, Florence, 1520 ; Jean Faber, *Responsiones duae de antilogiis*, Cologne, 1523; *Malleus in haeresim Lutheri*, Cologne, 1524 ; *Antilogiarum M. Lutheri liber primus*, Augsbourg, 1530; Fréd. Grau, *Contra catholicae fidei adversarios*, Mayence, 1524; Iodocus Chlictove, *Antilutherus*, Paris, 1524 ; *Propugnaculum Ecclesiae adversus Lutheranos*, Cologne, 1526; Jacques de Hoogstraeten, *De Purgatorio seu de expiatione venialium post mortem*, Anvers, 1525; J. Cochlaeus, *Lutherus Septiceps*, Leipzig, 1528; *Commentaria de actis et scriptis Lutheri ab anno 1517 ad annum 1546*, Mayence, 1549; Gaspar Querhamer, *Tabula contradictionum Lutheri*, Dresde, 1535; Vinc. Gracchari, *De Purgatorio et Suffragiis*, Venise, 1538; Cajetan, *De Purgatorio*, dans *Opuscula, Quaestiones et omnia Quodlibeta*, Anvers, 1576, t. I, p. 116 sqq.; Jacques Latomus, *Contra articulos Martini Lutheri, et Responsio*, dans *Opera*, Lovani, 1550; J. Tavernier, *De Purgatorio animarum*, Paris, 1551; Bellarmin, *De Purgatorio*, dans *Opera*, Paris, 1869, t. III, p. 53 sqq. ; *De gemitu columbae*, *Opera*, t. VIII, p. 421 sqq.; Bossuet, *Histoire des Variations*, III, 56.

K. Werner, *Geschichte der apologetischen Litteratur*, Schaffouse, 1864 ; t. III et IV ; Atzberger, *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung*, Fribourg-en-Brisgau, 1890; *Geschichte der christ. Eschatologie innerhalb der vornicaenischen Zeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1896; Wilpert, *Die Malereien der Katakomben Roms*, Fribourg-en-Brisgau, 1903; Kirch, *Die Lehre von der Gesellschaft der Heiligen im christlichen Alterthum*, Mayence, 1900; Kaufmann, *Die sepulcralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Urchristentums* Mayence, 1900; Redner, *Das Fegfeuer*, Ratisbonne 1856 ; Jungmann, *De novissimis*, Ratisbonne, 1871 ; *Bantz*, *Das Fegfeuer*, Mayence, 1883; Canty, *Purgatory, Dogmatic and Scholastic*, Dublin, 1886 ; Tappehorn, *Das Fegfeuer*, Dillingen, 1891 ; Schmid, *Das Fegfeuer nach Katholischen Lehre*, Brixen, 1904.

II. Sur le feu du purgatoire et la controverse avec les Eglises grecques.

A. Théologie orthodoxe. J. Kimmel, *Libri symbolici Ecclesiae orientalis*, Iéna, 1843; W. Gasl, *Symbolik der griechischen Kirche*, Berlin, 1872; F. Kattenbusch, *Lehrbuch der vergleichenden Confessions kunde*. Fribourg-en-Brisgau, 1892, t. I; *La Confession de foi de Chrysanthe*, dans Petit-Mansi, *Ampliss. Concil. coll.*, t. XXXVII, col. 887 sqq.; Fortescue, *Orthodox Eastern Church*, Londres, 1907.

Macaire, *Introduction à la théologie orthodoxe* (trad. par un Russe), Paris, 1859; Theologie dogmatique orthodoxe, Paris, 1859; V. Loch, *Das dogma der griechischen Kirche vom Purgatorium*, Ratisbonne, 1842; *Perpétuité de la foi catholique*, éd. Migne, 1841, t. III, col. 657 sqq.; M Jugie, *La peine temporelle due au péché d'après les théologiens orthodoxes*, dans *Echos d'Orient*, 1906; Voir aussi l'article *Grecque (Eglise)* dans le *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, t. II, col. 375 sqq.; C. Diovouniotis, Ἡ *μέση κατάστασις τῶν ψυχῶν*, Athènes, 1904; *Documents relatifs au Concile de Florence. I. La question du Purgatoire à Ferrare*. Documents I-VI. Textes édités et traduits par S. E. Mgr Louis Petit, archevêque latin d'Athènes (*Patrologia* Orientalis, edd. R. Graffin-Nau, t. XV, fasc. 1), Paris, 1920.

B. Théologie catholique :

Arcudius, *De purgatorio igne adversus Barlaam*, Rome, 1637; Leo Allatius, *De utriusque Ecclesiae occid. atque orient. perpetua in dogmate de Purgatorio communione*, Cologne, 1648; Lequien, *Dissertationes Damascenicae*, V, *De Purgatorio*, *P. G.*, XCIV, 194, 350, 367; Libère de Jésus, *Controversiae dogmaticae*, t. II, *De Purgatorio et suffragiis*, Milan, 1743; J. B. Bauer, *Argumenta contra orientalem Ecclesiam ejusque synodicam Encyclicam*, Innsbruck, 1897; Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa ad lumen catholicae doctrinae examinata et discussa*, t. I, Florence, 1911; A. Michel, art. *Feu du purgatoire*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. IV, col. 2246-2261 (1912). A. d'Alès. *La Question du Purgatoire au concile de Florence en 1428*, dans « *Gregorianum* », 1922, t. III, p. 9 sqq.

Paul Bernard.

Q

QUIÉTISME AU XVII° SIÈCLE

I. — Idée générale du quiétisme

Selon une analyse exacte, deux facteurs sont indispensables à l'action méritoire de la vie éternelle : la grâce de Dieu, la liberté de l'homme. La grâce manquant, l'action n'est pas surnaturelle; la liberté manquant, l'action n'est pas méritoire. L'accord de la liberté et de la grâce est un mystère, mais cet accord est réel. Tout système théologique qui le compromet est inadéquat au problème. Le vice essentiel du quiétisme est de diminuer, jusqu'à la supprimer entièrement, la part d'activité nécessaire à l'action bonne.

Il y a deux quiétismes, l'un qui se borne à un système de prière mentale, l'autre qui s'étend à la conduite chrétienne en général. Historiquement et théoriquement, ils sont distincts; assez ordinairement, la pratique du premier a amené la pratique du second.

Qu'il s'agisse de raison ou de conduite, le quiétisme trace la même loi : repos, inertie des puissances, dans l'âme au repos et inerte, Dieu opérera tout. Par une confusion singulière, le quiétisme assimile l'âme de l'adulte à l'âme d'un enfant non parvenu à l'âge de discrétion; il prétend décalquer, dans la vie quotidienne du commun des chrétiens, la passivité qui transitoirement s'observe dans les extatiques; il transforme et déforme la règle suprême de l'oubli de soi et de l'abandon à Dieu, si fortement inculquée dans l'Evangile. A en juger sur les apparences, le quiétisme est une humilité qui s'anéantit devant la souveraineté divine. Il est, en réalité, la mise à part orgueilleuse d'une élite, en marche vers un état de perfection illusoire, où, l'ascèse étant abolie sinon le Décalogue lui-même, l'âme finit par s'abandonner à la violence des passions comme à une inspiration du ciel.

Quiétisme et ascèse : deux mots s'opposant et s'excluant; ils expriment deux conceptions contradictoires de la vie chrétienne.

II. — Bref rappel des hérésies antérieures au XVII° siècle, ou l'on trouve trace de quiétisme

Les théories des gnostiques, des manichéens, des cathares, des bégards et des fratricelles offrent de nombreux points de divergence. Non seulement les circonstances de temps, de lieu et de personnes diffèrent, mais aussi le point de départ et la systématisation de l'erreur. Entre ces hérésies, pourtant, il y a une parenté.

Saint Irénée et saint Epiphane sont assez brefs sur les gnostiques, dont il y a eu, d'ailleurs, plus d'une sorte. Les idées manichéennes nous sont connues par les copieux détails que nous en offre saint Augustin dans ses *Confessions* et d'autres ouvrages de lui. Bien que les nombreux décrets synodaux qui visent les cathares soient plus exprès à les condamner qu'à définir avec exactitude leurs erreurs, nous savons pourtant que ces erreurs rappellent celles des manichéens. Pour nous renseigner sur les bégards et les fratricelles, nous avons quelques décrets du concile de Vienne (1311) et les actes de Jean XXII.

Et au besoin le livre de Ruysbroeck sur *les quatre tentations* nous instruirait sur les Frères du libre esprit.

De tous les éléments venus jusqu'à nous sur ces rêveries anciennes, nous pouvons conclure qu'elles offrent un point commun, à savoir, le relâchement de mœurs autorisé par un prétendu système de perfection, un laisser-aller justifié par un prétendu dessein de Dieu.

III. — Le quiétisme au XVII° siècle

Sur le quiétisme au XVII° siècle, nos renseignements sont incomparablement plus abondants et plus sûrs. L'erreur prend corps en des livres imprimés; et les principaux de ces livres ont été répandus à foison. Des polémiques parfois retentissantes ont précédé les condamnations portées finalement par l'Eglise. Par là nous sommes instruits.

A) En Espagne

On peut signaler particulièrement les *Illuminés* (*Alumbrados*), Jean Falconi, Michel Molinos, et un groupe des quiétistes andalous.

1. *Alumbrados du XVIe siècle.* — Les *Illuminés* apparaissent dès le XVIe siècle en des points divers de la Péninsule; ce sont généralement des maîtres obscurs qui font école; à travers la distance des temps et des lieux, quelques idées communes se retrouvent, comme si, par des voies souterraines, se communiquait une tradition d'erreur. Point ou peu d'écrits conservés. C'est uniquement par des procès canoniques que nous sommes instruits. Si les papiers de l'Inquisition étaient intacts, en les dépouillant, on aurait toute l'histoire des folies des *Alumbrados*. Des translations successives ont amoindri certainement les dossiers. Ce qui en subsiste n'a jamais été analysé à fond par personne. Quelques documents ont été publiés. Depuis l'esquisse tentée par Menendez y Pelayo, il y a quarante ans, aucun historien n'a repris le sujet. Dans ces conditions, il est impossible d'aboutir à des conclusions scientifiquement certaines, soit sur les origines, soit sur l'étendue, soit sur la nature propre de ce mouvement.

Quels sont les points d'attache de la pseudo-mystique des *Illuminés* avec la mystique musulmane; quelles influences s'y sont mêlées soit du protestantisme naissant soit des erreurs vaudoises, par le moyen des Pays-Bas et du Milanais espagnols? Actuellement, il faut poser ces problèmes, sans les résoudre; l'étude méthodique n'en a jamais été faite.

Il y a un groupe connu sous le nom d'*Alumbrados* de Llerena, qu'il faut mentionner à part. Menendez y Pelayo n'a pas manqué d'en parler dans ses *Heterodoxos españoles* (II, 540-545). Depuis, d'autres historiens s'en sont occupés. En particulier l'ex-jésuite Miguel Mir, d'accord avec le P. dominicain Justo Cuervo, a publié, sur ces *Illuminés* andalous, certains papiers de Fray Alonso de la Fuente, dans le but évident d'y compromettre les jésuites. Alonso de la Fuente a, d'ailleurs, sur les jésuites qu'il put connaître en Andalousie, tous les préjugés de Melchior Cano. Dans le copieux mémoire publié par Mir, le dominicain inquisiteur raconte longuement ses soupçons, ses démarches, ses luttes en chaire, finalement ses enquêtes. Au bout de son exposé, Fray Alonso donne un catalogue d'erreurs, dans lequel on découvre, parmi des choses d'un autre ordre, les deux faux principes du quiétisme d'oraison et de conduite.

Au début du XVIIe siècle, le mal est si grave encore, dans les diocèses de Séville et de Cadix, que le cardinal Pacheco, Inquisiteur général du Royaume, le décrit et le condamne dans un édit public (9 mai 1623). Des esprits abusés et pervers tiennent que l'oraison mentale est de précepte; que les élus de Dieu ne doivent pas travailler corporellement, ni vénérer les images, ni observer les jeûnes, ni entendre la messe, ni honorer les saints; il ont la vue de Dieu incessante; et il n'y a plus pour eux de péchés de luxure.

Des procès faits, à Madrid, contre Maria de la Concepción (1621), à Valladolid contre Luisa de la Asención (1635) témoignent que là aussi l'Inquisition flaire et redoute quelque relent des erreurs des *Alumbrados*.

Nous reviendrons tout à l'heure sur un groupe de quiétistes andalous, postmolinosiens.

2. *Quiétistes des Pays-Bas.* — Par un court livret du P. Jérôme Gratien, publié à Bruxelles en 1606, *Apologie contre quelques-uns qui mettent la suprême perfection dans l'oraison unitive immédiate, avec annihilation totale de l'âme*, nous avons la preuve qu'il existe, dans les Pays-Bas, tout au début du XVIIe siècle, un quiétisme probablement dérivé à la fois d'Espagne et d'Allemagne. La première dérivation s'expliquerait sans peine, puisque les Pays-Bas sont alors espagnols; la seconde s'expliquerait par les rapports incessants qui existent entre l'Allemagne et le Pays-Bas; Gratien d'ailleurs voit une des sources des erreurs qu'il combat dans un ouvrage qu'il nomme, et qui est la *Theologia germanica*, éditée par Luther en 1518.

Vaguement, au début de la préface de sa *Réfutation des principales erreurs des quiétistes*, Nicole signale l'ouvrage de Gratien, sans en dire ni le titre ni le contenu. En soi, et même dans la ligne du dessein de Nicole, l'*Apologie* méritait une mention plus précise, soit à cause de sa date, soit à cause des 12 propositions dans lesquelles est enfermée la doctrine que Gratien fut prié d'examiner, et dont il discuta, avec l'archevêque de Malines, le doyen de Sainte-Catherine, le prieur de la Chartreuse et le gardien des capucins de Bruxelles.

Cette doctrine tient en deux points : mépris de toutes les observances extérieures (bréviaire, chapelet, prière vocale, pèlerinages, pénitences); ce sont là choses imparfaites; la perfection de la vie chrétienne ne saurait consister que dans l'union immédiate de l'âme à Dieu, par l'oraison sans actes distincts.

Dans la deuxième partie de son opuscule, le P. Jérôme Gratien n'a pas de peine à prouver que les 12 propositions à lui remises sont « fausses, malsonnantes, et périlleuses pour la foi, spécialement dans les pays où circulent les erreurs de Luther et de Calvin. »

Ni l'*Apologie*, ni aucun des autres traités de Gratien sur l'oraison, ne donnent une idée de l'étendue de ce mouvement quiétiste dans les Pays-Bas.

3. Jean Falconi, gloire de l'Ordre de la Merci, laissa à sa mort (1638), non seulement le souvenir d'une vie exemplaire, mais des ouvrages ascétiques, qui furent publiés par ses frères en religion : *Alphabet pour apprendre à lire dans le Christ ; Livre de la vie éternelle ; La Vie de Dieu incompréhensible et divine.*

Dans ses ouvrages, Falconi insiste sur la nécessité et la facilité de l'oraison pour tous ; si on est impuissant à méditer, on peut toujours recourir à l'acte de foi et cet acte embrasse tout; l'impuissance de méditer peut être d'ailleurs un signe que l'âme est appelée à la contemplation ; et en tout cas le souvenir de Jésus-Christ, avec le désir d'accomplir son bon vouloir, est une oraison excellente ; si les distractions viennent, n'en avoir cure; cette oisiveté n'est qu'apparente ; la résignation parfaite à la volonté de Dieu supplée tous les raisonnements; et quiconque tiendrait ces théories pour dérivées des illuminés de l'Espagne serait dans la plus grande erreur ; elles expriment la doctrine de maîtres spirituels aussi autorisés que Louis de Blois, Ruysbroeck ; il est incontestable que, dans l'oraison, la grande affaire est d'aimer, non de réfléchir ; celui qui se range à la volonté de Dieu, pratique les vertus les plus hautes et prie sans cesse.

Falconi était, sans conteste, un homme de Dieu ; ses intentions étaient pures, sa vie dûment crucifiée, son imitation du Sauveur fort active. Mais les interprétations commodes auxquelles pouvait donner lieu telle de ses formules sont faciles à tirer. La preuve que l'on abusait de ces enseignements se trouve manifestement dans la *Lettre à un religieux*

(1629) où Falconi crut devoir défendre sa doctrine. La préférence que Molinos marqua toujours pour cette *lettre* suffit à faire entrevoir le parti quiétiste qu'on en peut tirer.

Par tout ce que nous venons de dire, il est manifeste que des livres de Falconi peut dériver uniquement un quiétisme d'oraison et non d'action. Ces livres ont été mis à l'Index (1er avril 1688) après la condamnation de Molinos.

4. Michel Molinos, né à Muniesa dans le diocèse de Saragosse, le 29 juin 1628, a fait ses études théologiques au Collège des jésuites de Valence; il a reçu à Valence les ordres sacrés (1649-1652) ; il était pourvu d'un bénéfice à l'église Saint-André dès le 11 juillet 1646. Il vint à Rome en 1664, pour soutenir devant la Congrégation des Rites la cause d'un bénéficier de Saint-André, le Vén. François Simon, mort en odeur de sainteté en 1612.

Durant la période espagnole de sa vie, nous n'avons aucune preuve que Molinos fût déjà quiétiste. Probablement connaissait-il, dès cette époque, les *Œuvres* de Falconi (publiées à Valence dès 1660) et les lisait-il de travers.

C'est durant son séjour à Rome (1664-1685) que Molinos deviendra un maître fameux de quiétisme. Nous le retrouverons, en parlant de l'Italie.

5. *Quiétistes andalous* (1687). — Il y a un groupe sévillan qui est dans la mouvance de l'archevêque Palafox y Cardona. Celui-ci avait connu Molinos à Rome. Il avait publié, dès son arrivée à Séville en 1685, une édition de la *Guide*, et il en propageait partout la doctrine. Quand la *Guide* fut condamnée, le prélat sépara sa cause de celle de Molinos par une lettre pastorale (20 novembre 1687). Antoine Rodrigo Pastos, François de Lasarte, Joseph Navarro, Jean Bustos, François Chavera, familier de l'archevêque, et Diego Enriquez, son médecin, furent poursuivis par l'Inquisition de Tolède (1687-1689). Les procès manquant, il est difficile de préciser les responsabilités de ces hommes. Mais il paraît certain que leur quiétisme dérive de celui de Molinos, maître spirituel de l'archevêque Palafox.

B) En Italie

Avant que Molinos publie à Rome, en 1675, la *Guide spirituelle*, il y a un quiétisme italien, antérieur à lui et indépendant de lui.

1. *Quiétisme napolitain, florentin, milanais* (1600-1660). — Nommément à Naples, le procès de Sor Giulia, du Camillien Aniello Arcieri et du docteur en droit Giuseppe de Vicariis (1615); le procès à Florence, du chanoine Pandolfo Ricasoli, des prêtres Giacomo Fantini et Carlo Scalandrini et de Faustina Mainardi, veuve (1641); la sentence portée à Rome contre le gentilhomme milanais Francesco Borri (1664), révèlent un quiétisme débauché, où les actes charnels sont, pour les parfaits, la préparation à la réception de l'Eucharistie et à la communication de l'Esprit Saint.

2. *Quiétisme de Brescia, du Montferrat et des Marches* (1650-1675). — D'après un mémoire rédigé en 1682 par le cardinal Albizzi, les pièces du Saint-Office en mains, d'autres cas de quiétisme encore sont à signaler : celui des Pelagins dans le diocèse de Brescia (1657); celui du comte Scarampi et de ses adeptes dans le Montferrat (1671) et dans le diocèse de Savone (1651); celui du prêtre Giacomo Lombardi dans le diocèse d'Osimo (1675). Ici le quiétisme pratiqué regarde l'oraison mentale et va jusqu'au mépris ou au délaissement de tout le reste.

3. *Traductions italiennes des ouvrages de Falconi et de Malaval* (1650-1669). — Dans le même sens, c'est-à-dire à l'exaltation de l'oraison de contemplation, comme moyen très général et très efficace de perfection chrétienne, vont les ouvrages de l'Espagnol Falconi et du Français Malaval que l'on traduit en italien. Le premier, en 1660 et 1664, a deux éditions italiennes. Le second en a davantage encore : 1669, 1672, 1673, 1674, 1675 et 1679.

Nous avons déjà dit qui est Falconi. François Malaval est un laïque, très instruit des choses sacrées, et très vertueux, qui édifia Marseille sa vie durant (1627-1719). Le titre de son livre, *Pratique facile pour élever l'âme à la contemplation*, dit assez ce que prétend l'auteur. Nous en reparlerons, en traitant du quiétisme français.

4. Pier Matteo Petrucci, né à Jesi en 1636, entré dans la congrégation de l'Oratoire en 1661, prêtre cette même année, publie son premier livre en 1671 et 1674; dès 1673, il avait en portefeuille les deux volumes de *Lettres et traités spirituels*, publiés de 1676 à 1678. Il y inculque l'importance et la facilité de la contemplation.

5. Michel Molinos (1663-1685). — Nous l'avons vu, entre 1660 et 1675 — tandis que Michel Molinos est encore à Valence ou n'agit à Rome que par des entretiens confidentiels et la diffusion de la *Lettre* de Falconi, — une doctrine circule à Otrante, à Lecce, à Rome, à Venise, à Milan, à Jesi, à Gênes, à Turin. Les formules en sont plus ou moins complexes, mais une tendance se dessine fortement, et partout la même. On propose aux fidèles une manière unique de faire oraison et on réduit là le secret de la vie chrétienne.

Par sa *Guide spirituelle*, Molinos donnera à cette spiritualité simplifiée toute sa force d'expansion.

La *Guide* paraît à Rome en 1675, en espagnol d'abord, puis en italien, sur le jugement favorable de six théologiens, et avec l'*imprimatur* de Raymond Capizucchi, maître du Sacré Palais. Le livre se répand vite et loin : trois éditions en Espagne (1675-1685), sept éditions italiennes (1575-1685), une traduction latine (1687), française (1688), anglaise, allemande (1699).

L'ouvrage est divisé en trois livres : 1° *Des ténèbres, sécheresses et tentations par lesquelles Dieu purifie les âmes et du recueillement intérieur ou contemplation acquise ;* 2° *Du Père spirituel, de l'obéissance qui lui est due, du zèle indiscret, des pénitences intérieures et extérieures ;* 3° *Des moyens spirituels que Dieu emploie pour purifier les âmes, de la contemplation infuse et passive, de la résignation parfaite, de l'humilité intérieure, de la divine sagesse, du véritable anéantissement et de la paix intérieure.* Il est difficile d'exagérer en parlant du désordre des développements de ces trois livres. Mais ce que Molinos n'obtient point par la logique, il l'obtient par l'insistance et l'effusion oratoires. Il a des tendances très fortes et quelques idées maîtresses, auxquelles il tient par-dessus tout.

D'ailleurs, il note au début de son livre quatre observations qui en sont la clé. Première observation : il y a deux chemins pour aller à Dieu : celui de la méditation et celui de la contemplation; le premier doit conduire au second, sous peine de manquer le but. Deuxième observation : la méditation sème, la contemplation recueille; la méditation cherche, la contemplation trouve. Troisième observation : il y a deux sortes de contemplation, l'infuse et l'acquise; celle-là est un don de Dieu et ne peut s'enseigner; celle-ci est le fruit de l'industrie humaine soutenue par la grâce, et Dieu ne manque pas de faire savoir aux âmes, par certains signes, qu'il les appelle à cette forme de prière. Quatrième observation : le vrai but de la *Guide* est de plier les âmes

à s'adapter sans résistance au mouvement de la grâce divine.

Rien que par la lecture de ces observations, on est fixé sur la spiritualité que Molinos veut faire prévaloir. Des premiers, les jésuites s'en doutent, et combattent le maître nouveau. Le docteur aragonais plaide avec souplesse, par deux *Lettres* publiées sur l'oraison mentale (1676), par deux lettres secrètes, écrites au général des jésuites Jean-Paul Oliva (1680), par une *Défense de la contemplation*, demeurée inédite. *Le Prix et l'Ordre des oraisons ordinaire et mystique*, du P. Gottardo Bell'huomo (1678), *L'accord de la fatigue et du repos dans l'oraison* du P. Paolo Segneri (1680), marquent exactement les objections des jésuites contre la doctrine de la *Guide*, qu'ils estiment inexacte et périlleuse.

Dans ce choc entre deux spiritualités, Molinos est soutenu par Pier Matteo Petrucci, oratorien, qui écrit son traité sur la *Contemplation acquise*; il a la satisfaction de voir mettre à l'index ses adversaires, à savoir Bell'huomo et Segneri, et encore le théatin Alessandro Regio, dont la *Clavis aurea* (1882) prétendait découvrir le fond des erreurs de Molinos en les rapprochant de celles des bégards.

Malgré tout, cette victoire de Molinos n'est qu'apparente. Non seulement Regio, Bell'huomo, Segneri demeurent persuadés qu'ils ont raison; mais ils le prouvent par des plaidoyers irréfutables; et d'autres jésuites, tels que Bartoli et Caprini, les aident de leur savoir et de leur plume; et finalement l'oratorien Marchese rallie contre Molinos, dans un mémoire qu'ils contresignent, un nombre considérable de curés de Rome et de théologiens de tous Ordres. Le P. Maracci, confesseur du pape, dénonce par écrit *les principales erreurs concernant la nouvelle contemplation*. Le cardinal Albizzi, dans un mémoire décisif, conclut qu'il faut envoyer une instruction aux évêques d'Italie. L'archevêque de Naples, Caracciolo, supplie le pape de mettre fin aux désordres que produit dans son diocèse la diffusion de l'oraison de quiétude (1682). Un projet de circulaire aux évêques est dressé par une commission cardinalice (1682). Finalement Molinos est conduit aux prisons du Saint-Office (18 juillet 1685).

La faveur d'Innocent XI, de Christine de Suède, du cardinal Azzolini avait longtemps protégé l'auteur de la *Guide*. Deux ans s'écouleront avant que son procès ne s'achève. Malgré tout, sans que le cardinal d'Estrées ait à presser ni Louis XIV à exiger, l'évidence du mal amènera la conclusion nécessaire. Par un décret du Saint-Office (28 août 1687), par la bulle *Caelestis pastor* (27 novembre 1687), Innocent XI condamnera solennellement les erreurs du docteur qui avait longtemps trompé sa confiance.

Les 68 propositions dans lesquelles les qualificateurs du Saint-Office ont résumé les idées de Molinos sont une condensation de 263 propositions tirées soit des lettres de direction versées aux débats par les témoins, soit des déclarations orales du maître condamné. Elles ont été reconnues et maintenues par lui comme l'expression exacte de sa pensée, dans les longues séances du procès, où elles lui ont été soumises une par une.

Pour ce pseudo-spirituel, la perfection de la vie intérieure consiste dans la perfection de la passivité de l'âme : là est le secret de la paix, de l'union à Dieu, de la déification. L'activité propre, les désirs propres, les pensées propres sont les grands ennemis de la vie divine. Qui met cette doctrine en pratique, simplifie son oraison comme sa conduite. Il ne s'inquiète ni des trois voies de la vie spirituelle ni des méthodes compliquées de méditation. Résister aux tentations, gagner des indulgences, pratiquer les pénitences, répéter des prières vocales, est chose inutile, à ce stade. Une âme morte ne pense pas à soi; elle est fixée en Dieu. Le sommeil n'interrompt pas sa contemplation, pas plus que les actes en apparence peccamineux ne brisent la fidélité de l'amour. Cette âme élue ne connaît plus deux lois contraires; elle n'en connaît qu'une, celle de Dieu qui est son centre, sa lumière et sa paix. Capable de connaître le péché, en fait elle ne pèche point, encore qu'au regard grossier des hommes il puisse paraître qu'elle viole les préceptes du Décalogue et de l'Eglise. Par un dessein insondable, Dieu, pour désapproprier d'elle-même une âme élue, l'induit par violence diabolique à tomber dans les péchés qui lui sont le plus en horreur.

Molinos ne s'est pas contenté de formuler ces théories; il les a inculquées à ses disciples de vive voix et par écrit; il y a conformé sa propre conduite. Pendant plus de vingt ans, il a vécu dans la luxure sans se confesser; quand il a écrit la *Guide*, il était déjà dans cette ignominie, ainsi qu'il en a convenu au procès.

Et c'est ce qui explique comment la *Guide* est un livre trouble. Il n'est point une notation d'états d'âme expérimentalement connus; ni une étude des problèmes spirituels faite d'après les écrivains les plus autorisés; il est un instrument de domination fait, par un misérable, pour séduire d'abord et corrompre ensuite; et il doit nécessairement advenir que la plume, si surveillée qu'elle soit, laisse échapper des lignes suspectes. En 1675, les censeurs officiels de l'ouvrage le lisent avec bienveillance, parce que la réputation de l'auteur est pure et grande. Au loin, on est plus défiant; de Florence et de Modène, Segneri, Regio, Bell'huomo jettent des cris d'alarme; l'Inquisition d'Espagne condamne le livre (1685) comme « fleurant l'hérésie des Illuminés ». A Rome même, peu à peu, l'expérience du confessionnal, en révélant les erreurs de conduite des lecteurs fanatiques de la *Guide*, fait voir que ce manuel, en apparence raffiné, contient de quoi autoriser des horreurs.

Les historiens qui ont favorablement parlé de la *Guide* n'ont presque rien connu ni des controverses qu'elle a provoquées, ni du procès de Molinos, qui en éclaire les théories.

6. *Les oratoriens* Petrucci *et* Romiti (1681-1687). — L'oratorien de Jesi, Pier Matteo Petrucci, dont nous avons signalé les premiers ouvrages, devient d'abord évêque (1681) puis cardinal (1686). Ces promotions donnent du crédit au quiétisme; d'autant qu'outre la *Contemplation acquise* (1681), dans laquelle il défend expressément la *Guide*, le prélat publie encore *Les énigmes mystiques révélées* (1680), *Le Rien de la créature et le Tout de Dieu* (1682). Finalement, et en dépit des longues hésitations d'Innocent XI, le procès de Molinos entraîne celui de Petrucci (1687-1688). Impossible de décider si les accusations portées contre ses mœurs sont fondées; il faudrait voir les enquêtes canoniques faites et dont les dossiers doivent être au Saint-Office. En tout cas, la commission cardinalice chargée de la cause obtint qu'Innocent XI imposât à Petrucci la rétractation secrète de 54 propositions extraites de ses livres (17 décembre 1687); et tous les ouvrages du prélat furent mis à l'index (5 février 1688).

Petrucci ne favorisait pas seulement une oraison passive qui risquait d'être paresseuse, mais un laisser-faire Dieu, jusque dans les tentations, qui ressemblait trop à l'horrible théorie de Molinos sur la purification des âmes par le péché.

L'oratorien Marco Romiti, dont le procès se fit à Matelica en 1685, n'est qu'un comparse et un disciple. C'est par les conseils de Molinos et de Petrucci

qu'il se dirige. Son procès d'ailleurs a été versé au dossier de Petrucci et de Molinos ; et comme Romiti joignait à ses idées sur l'oraison des libertés suspectes avec ses pénitentes, sa condamnation a eu son influence dans la cause des deux docteurs dont il dépendait.

7. *Quiétistes romains* (1685-1698). — En 1685, ont lieu à Rome le procès des deux frères Leoni, l'un marchand, l'autre prêtre ; celui de Pierre Peña, secrétaire de Molinos ; tous trois sont férus du molinosisme. Par la suite, de nombreuses condamnations suivirent encore, sur lesquelles il faudrait, pour être éclairé, communication des dossiers du Saint-Office.

Deux religieux augustins déchaux, le P. Benigno et le P. Pietro Paolo, de Rome, furent poursuivis et punis, un peu plus tard (1698), pour pseudo-mystique et immoralités rivalisant avec celles de Molinos.

8. *Ouvrages italiens condamnés comme quiétistes* (1687-1690). — Il convient de signaler quelques ouvrages italiens mis à l'index, à la suite de la condamnation de Molinos.

Paolo Rocchi, oratorien. *Pas de l'âme par le chemin de pure foi* (1677), condamné le 15 mai 1687.

Benedetto Bischia, oratorien. *Brefs documents pour les âmes* (1682); *Jésus, miroir de l'âme* (1680) ; *Enseignements spirituels* (1680); condamnés le 5 février 1688.

Tomaso Menghini, dominicain. *L'œuvre de la divine grâce* (1680), condamné le 1er avril 1688.

Sisto de Cucchi. *Chemins de la contemplation*, condamné le 7 juin 1690.

C) En France

1. *Guérinets de Picardie* (1634). — Par la Flandre et l'Artois, qui devinrent français sous Louis XIV seulement, le quiétisme des Pays-Bas espagnols — que nous avons mentionné plus haut — pénétra en Picardie sous le règne de Louis XIII. On les découvrit, dit Pluquet, en 1634 ; et le roi de France donna contre eux des ordres si sévères qu'ils ne tardèrent pas à disparaître.

2. Jean de Bernières, Benoit de Canfeld, Henri Boudon (1659-1675). — Jean de Bernières-Louvigny, trésorier de la généralité de Caen, mort en 1659, a laissé des écrits que ses amis firent imprimer. Ces *Œuvres spirituelles* et aussi le *Chrétien intérieur* publié par le P. Louis d'Argentan, ont été mis à l'index, les premières le 11 décembre 1690, le second le 26 juillet 1689.

De même la *Règle de perfection réduite au seul point de la volonté divine*. Ce livre de Benoît de Canfeld, cet Anglais devenu capucin en France, fut condamné le 21 avril 1689.

De même le *Dieu seul* d'Henri Boudon, le saint archidiacre d'Evreux, paru en 1674, fut condamné le 9 septembre 1688.

Ces ouvrages, dus à la plume d'hommes d'une haute piété et d'une vie exemplaire, ne sont devenus suspects qu'après les ravages opérés par la *Guide*. La similitude de quelques expressions n'empêche pas que ces écrivains n'eussent une spiritualité plus active et infiniment plus saine que celle de Molinos.

3. Jean Desmarets de Saint-Sorlin (1658). — Ce Parisien, l'un des fondateurs de l'Académie française, n'a pas seulement composé des vers sur des sujets de morale et de religion, mais en outre un livre singulier, *Les Délices de l'esprit* (1659), où il a développé ses idées sur le Christianisme, et encore sur la vie intérieure. Nicole l'a beaucoup discuté dans les *Visionnaires* ; pour un peu, il le tiendrait pour le plus coupable des « homicides spirituels » qui furent jamais. En réalité, la spiritualité de ce laïque était meilleure que celle de Port-Royal, quoi qu'il en soit de la bizarrerie du livre et de certaines opérations où Desmarets fut entraîné par son zèle religieux.

4. François Malaval (1664-1670). — Ce laïque marseillais fut de son temps, en son pays, une sorte d'oracle ecclésiastique. Sa piété, sa vertu, son savoir lui valurent un crédit extraordinaire. De bonne heure, il fit un traité en latin sur l'oraison, qui jamais ne fut imprimé. En 1664, il publia la *Pratique facile pour élever l'âme à la contemplation*. En 1670, le volume s'augmenta d'une préface et d'une deuxième partie. La première partie avait été rééditée en 1666 et en 1668; l'ouvrage entier le fut en 1685 et en 1687. Il y eut, en plus, comme il a été dit plus haut, des traductions italiennes.

L'édition française de 1679 est dédiée au cardinal Bona. L'illustre cistercien et le laïque marseillais furent en correspondance. Ce haut patronage et le succès obtenu n'empêchèrent pas la *Pratique facile* d'être combattue, menacée d'une condamnation. Dès qu'il se vit en péril, Malaval tâcha de prévenir le coup, d'abord par ses amis de Rome, le prélat Fabroni, l'oratorien Balducci, le professeur de la Propagande Giovanni Pastrizio ; puis directement par des mémoires envoyés au Saint-Office et au cardinal Lauria. La condamnation de la *Guide* entraîna celle de la *Pratique facile* (24 mars 1688).

Bien qu'il ait été en relations épistolaires avec Molinos, au plus tard en 1681, Malaval est un homme de mœurs pures et d'intentions droites. Il n'a de commun avec l'hérésiarque espagnol, que l'effort pour rendre la contemplation facile et aussi générale que possible et une notion fausse de la contemplation continue. Il distingue cinq catégories d'hommes qui ne sauraient entrer dans la voie de la contemplation : les impétueux, les malades, les grossiers, les faibles et les pécheurs. Tous autres sont capables de l'oraison de quiétude. L'usage de la méditation est récent. Le plus grand nombre de ceux qui méditent pourraient contempler, s'ils le voulaient, ou s'il y étaient autorisés par des directeurs plus souples en leurs méthodes de prière.

5. *Les PP.* Joseph Surin *et* François Guilloré, jésuites (1662-1675). — Le *Catéchisme spirituel* du P. Surin a été mis à l'index, en 1695. Pour voir à quel point cette condamnation tient aux circonstances, il suffit de se souvenir que ce *Catéchisme* enseigne une doctrine toute pareille à celle des *Fondements de la vie spirituelle*, livre de Surin, approuvé par Bossuet. Il paraît peu probable que Bossuet ait donné sa voix à un auteur quiétiste.

Les livres spirituels du P. Surin sont nombreux. Presque tous ont été publiés après sa mort. Dans son *Traité de l'amour de Dieu*, dans ses *Dialogues spirituels*, dans les *Fondements de la vie spirituelle* aussi bien que dans son *Catéchisme*, il revient, sans cesse et sous toutes les formes, à cette condition d'un « cœur vigoureux », indispensable à une vie intérieure digne de ce nom. Il est impossible qu'un disciple fidèle du P. Surin s'endorme dans la paresse spirituelle, même avec le prétexte de laisser faire Dieu.

A cause d'une page sur le sommeil mystique, ou des éloges qu'il a donnés à Malaval, dans un chapitre des *Progrès de la vie spirituelle* (1675), on a cru parfois pouvoir rapprocher Guilloré des quiétistes. Nicole, nous le savons par une lettre de lui, le vise, bien qu'il ne le nomme pas, dans son *Traité de l'oraison*. Le P. Guilloré est à lui-même son meilleur défenseur. L'endroit des *Progrès* où il recommande la *Pratique facile* de Malaval, contient une nette protestation contre les quiétistes. Dans ses *Conférences spirituelles* (1683), en parlant de l'oraison de

simple regard, il ne manque pas de se séparer encore des nouveaux contemplatifs; comme il avait déjà fait dans un chapitre des *Secrets de la vie spirituelle, qui en découvrent les illusions* (1673). Et à tout esprit non prévenu, il suffira de lire le premier livre de *La manière de conduire les âmes dans la vie spirituelle* (1676), pour savoir si ce jésuite breton est un ami de la dévotion aisée, et des âmes fainéantes.

6. *Le P.* Epiphane Louis (1675). — Le P. Epiphane Louis, de l'ordre de Prémontré, abbé d'Etival, au diocèse de Toul, a laissé des *Conférences mystiques sur le recueillement de l'âme, pour arriver à la contemplation de simple regard de Dieu par les lumières de la foi* (1675); des *Lettres spirituelles* adressées, comme les *Conférences*, à des moniales bénédictines.

Les *Conférences* sont longuement discutées par Nicole, dans sa *Réfutation des principales erreurs quiétistes* (1695); mais le même Nicole reconnaît, à plusieurs reprises, que l'oraison de simple regard enseignée par le P. Louis est différente — c'est-à-dire moins passive — non seulement que celle de Molinos, mais aussi que celle de Malaval.

7. *Traductions françaises de Falconi et de Molinos* (1661-1688). — Falconi a été traduit en français en 1661, 1667, 1686, 1688, 1690; la *Guide* de Molinos en 1688. A noter cette différence bien significative: Falconi a été publié au grand jour, par des religieux français de la Merci, chez des libraires connus, d'Aix, de Grenoble ou de Paris; la *Guide* a paru, sous la rubrique suspecte d'Amsterdam, par les soins d'un protestant réfugié en Angleterre, Jean Cornand de la Croze, qui ne signe pas son œuvre. Ce livre, intitulé *Recueil de diverses pièces concernant le quiétisme, ou Molinos, ses sentiments et ses disciples*, a été mis à l'index, le 12 décembre 1690. De Falconi, seule la traduction italienne de l'*Alphabet* et de la *Lettre* sur l'oraison est à l'index.

8. *Le P.* François La Combe, *barnabite, et Mme* Guyon (1685-1688). — Bien que le nom de Mme Guyon soit plus connu, celui du P. La Combe ne saurait en être séparé, sous peine d'erreur essentielle sur le quiétisme français. Quelques livres de Mme Guyon sont antérieurs à ceux de La Combe: *Le moyen court et très facile pour l'oraison* (1685), les *Règles pour les associés de l'enfance de Jésus* (1685). *Le Cantique des Cantiques* (1688) est postérieur, et à plus forte raison les *Torrents*, qui étaient encore en manuscrit, quand éclata la fameuse controverse entre Bossuet et Fénelon. Le P. La Combe a écrit: *Orationis mentalis analysis* (1686): *Lettre d'un serviteur de Dieu, contenant une brève instruction pour tendre sûrement à la perfection chrétienne* (1687). Néanmoins, comme nous le montrerons, Mme Guyon dépend de François La Combe, en sa doctrine.

9. Fénelon. *Explication des Maximes des Saints* (1697). — Le représentant le plus illustre et le plus connu du quiétisme français au XVIIe siècle est Fénelon. La longue et retentissante lutte de l'évêque de Meaux contre l'archevêque de Cambrai a rendu célèbre l'*Explication des Maximes des Saints sur la vie intérieure* (1697), livre dans lequel Fénelon a exprimé sa spiritualité.

Il faut noter que cette lutte a commencé avant la publication des *Maximes*. Les articles doctrinaux arrêtés à Issy entre Bossuet, Godet des Marais et Fénelon sont du 10 mars 1694. La condamnation des *Maximes* par Innocent XII est du 12 mars 1699. Entre 1694 et 1699, Antoine de Noailles, Godet des Marais, Bossuet, sont intervenus par des écrits pastoraux, soit collectifs soit séparés; puis Bossuet a multiplié les brochures, dont aucune n'a été laissée sans réplique par Fénelon. Chacun des deux adversaires a eu à Rome son procureur zélé, pour sauver ou perdre l'*Explication des maximes des saints*. Dans l'examen du livre, les consulteurs romains se partagèrent: le cistercien Gabrielli, le jésuite Alfaro, le lovaniste le Drou étaient favorables; opposés, l'augustin Serrano, le bénédictin Mero, les dominicains Bernardini et Massoulié. Finalement, le bref *Cum alias* frappa l'*Explication des maximes des saints*, comme apparentée aux livres quiétistes déjà condamnés. Louis XIV remercia le pape (6 avril 1699), provoqua une approbation du bref par les évêques du royaume rassemblés par province ecclésiastique (22 avril); signa un édit (4 août), portant exécution de la sentence papale; et enfin une assemblée du clergé de France entérina le tout (29 juillet 1706).

10. *De Molinos à Fénelon. Echelle des influences.* — Le quiétisme de Fénelon dérive de Mme Guyon. Toute preuve manque qu'avant de rencontrer Mme Guyon, en 1689, Fénelon eût une préférence pour la spiritualité du pur amour et de vastes lectures en matière mystique; sa correspondance de directeur fait écho à la spiritualité traditionnelle; de Mme Guyon procède la spiritualité des « Michelins », autrement dit de la « confrérie du pur amour »; c'est pour défendre cette spiritualité que Fénelon a écrit l'*Explication des maximes des saints* (1697); aucun écrit de Bossuet n'a pu amener l'archevêque de Cambrai à désavouer Mme Guyon; la correspondance de Fénelon avec Mme Guyon prouve qu'il s'est laissé endoctriner par elle.

Mme Guyon, à son tour, dérive de La Combe. Sans doute, elle a appris de Geneviève Granger, à Montargis, une spiritualité bénédictine raffinée. Mais cette influence a été certainement dominée par celle de La Combe. Mme Guyon n'a rien écrit avant de le connaître; de 1681 à 1688, elle est demeurée sous sa conduite spirituelle; le *Moyen court* et les *Torrents* ont été écrits à Thonon, en 1683, dans le voisinage du P. La Combe, alors supérieur de la maison des barnabites en cette ville; Mme Guyon a suivi La Combe à Thonon, à Verceil, à Paris; même après leur emprisonnement, ils ont continué de correspondre; dans ses écrits, Mme Guyon atteste son exceptionnelle unité d'âme avec le P. La Combe.

La Combe dérive de Molinos. Il a été professeur de théologie dans son Ordre, à Rome, d'octobre 1672 à juillet 1674, c'est-à-dire au temps où Molinos, bien qu'il n'eût pas encore publié la *Guide*, jouissait d'une réputation considérable de directeur spirituel et répandait partout la *Lettre* de Falconi sur l'oraison; il est revenu à Rome pour quelques semaines en juin 1682, c'est-à-dire à l'heure où paraissait assuré le triomphe de la *Guide*, les livres de ceux qui l'avaient combattue étant, depuis novembre 1681, mis à l'index.

A Rome, La Combe, s'il n'a jamais vu Molinos, comme il l'assure, a vu Vittorino Augusto Ripa, disciple de Molinos. Ripa, devenu évêque de Verceil (27 novembre 1679) a attiré à Verceil La Combe, qui y a publié, en 1687, son *Orationis mentalis analysis*.

Nous savons d'ailleurs, par La Combe lui-même, qu'il a lu la *Guide*, qu'il en gardait par devers lui un exemplaire, et qu'il ne s'est défait de cet exemplaire qu'à Paris, après la condamnation de l'ouvrage.

11. *En quoi le quiétisme français s'apparente au quiétisme de Molinos.* — Le quiétisme de Molinos est à la fois un quiétisme de prière et de conduite; à ce double point de vue, sa doctrine est à la fois fausse et malfaisante. Bernière-Louvigny, Surin, Boudon, le P. Epiphane Louis n'ont aucun quiétisme de conduite. Leur quiétisme de prière est lui-

même plus apparent que réel. Leurs livres sont d'ailleurs indépendants de la *Guide*, comme le calendrier suffit à le prouver.

Le cas Malaval est différent, Malaval est plus exclusivement partisan de l'oraison de simple regard; et sa manière de l'entendre est plus voisine de celle de Molinos, avec qui d'ailleurs il a été en correspondance, au plus tard, dès janvier 1681.

L'analyse des livres de La Combe, *Orationis mentalis analysis* (1687), *Lettre d'un serviteur de Dieu contenant une brève instruction pour tendre sûrement à la perfection chrétienne* (1687), amène à noter que le religieux barnabite inculque avec force la contemplation acquise comme le moyen le plus sûr, le plus rapide et le plus efficace de mener une vie selon Dieu. L'analyse de la vie morale de La Combe, d'après ses propres écrits — *Lettre* à l'évêque de Tarbes (9 janvier 1698), *Lettre* à Mme Guyon (25 avril 1638), *Mémoire* en réponse aux accusations portées par Innocent Le Masson dans la *Vie de Messire Jean d'Aranthon d'Alex*, — amène à conclure que La Combe a admis pratiquement l'odieuse théorie molinosienne sur les violences diaboliques consenties par des âmes privilégiées de Dieu. *L'information* canonique faite par Bernard de Poudenx, official de Tarbes (23 avril et 2 août 1698), démontre que La Combe commit des péchés de luxure, même avec Mme Guyon, en conformité avec cette théorie molinosienne.

Et les textes de Mme Guyon ne manquent pas, pour établir qu'elle professait elle aussi le dogme de la passivité morale et de la vertu purifiante du péché commis par acquiescement à l'irrésistible volonté de Dieu.

Fénelon est un autre homme. Il est pur de mœurs et il connaît mieux les principes des maîtres les plus autorisés de la vie spirituelle. Au plus fort de sa controverse avec Bossuet, il a protesté contre les horreurs du quiétisme molinosien et il s'est flatté d'en avoir détruit tous les principes. Et il est bien certain que ni sur les épreuves, ni sur la nécessité de suivre les impulsions de Dieu, ni sur la perte du moi, on ne trouvera, sous la plume de l'archevêque de Cambrai, de ces phrases folles ou équivoques, comme il s'en trouve dans la correspondance et les ouvrages imprimés de Mme Guyon. Un jour même, celle-ci dit à l'abbé Roussel que Fénelon n'est pas assez simple — entendez assez molinosien — pour comprendre à fond la théorie de l'abandon et de l'amour pur.

Cependant, par sa doctrine sur l'indifférence et l'abandon (prop. 4, 5, 6), Fénelon énerve l'activité de l'âme, même à l'heure de la tentation (prop. 7, 8, 9); il admet, dans ce qu'il appelle « les purifications suprêmes », une séparation du volontaire et de l'involontaire, qui est périlleuse (prop. 14), un sacrifice absolu du salut personnel, qui est inadmissible (prop. 8, 9, 10) et contradictoire (prop. 11); il préconise un « état passif » des âmes transformées, où les vertus ne s'exercent plus (prop. 21); et il veut que sa doctrine de l'amour pur soit « la simple perfection évangélique enseignée par la tradition ».

D'autre part il condamne la méditation comme un « exercice de l'amour intéressé » (prop. 15); il prétend que, dans l'état de contemplation habituelle, l'oraison n'est jamais en fait discursive, et que l'âme n'a plus besoin d'actes distincts et méthodiques (prop. 16).

Fénelon a écrit qu'il avait à peine connu la *Guide*, dans la traduction française qui en fut faite en 1688, et qu'il n'avait gardé de cette lecture aucun souvenir. Nous l'en croyons. Jamais il n'a voulu être un disciple de Molinos; en certaines pages des *Maximes*, il est manifeste qu'il l'a visé; en d'autres écrits, il l'a flétri. Mais il l'a suivi plus qu'il ne pensait, précisément parce qu'il suivait Mme Guyon.

Aussi, dans cette édition corrigée des *Maximes*, préparée par lui au fort de la querelle de Bossuet, presque tous les passages atteints par la condamnation romaine sont-ils remaniés. Et cette condamnation romaine elle-même, en même temps qu'elle frappe les *Maximes*, comme contenant des propositions téméraires, fausses, pernicieuses dans la pratique, déclare que, par ce livre, les fidèles peuvent être induits à des erreurs déjà réprouvées par l'Eglise. Ce semi-quiétisme fleure le quiétisme molinosien.

Dans certains éclaircissements donnés au cours de la polémique, dans quelques passages des *Maximes* elles-mêmes, Fénelon prévient ou limite les interprétations fâcheuses que l'on pourrait donner à tels endroits de son livre. Il fallait s'y attendre, de la part d'un homme sinueux et précautionneux comme peu le furent.

Cette nécessité de gloses successives tient aussi à une information insuffisante. Fénelon avait un génie singulièrement agile; mais ses connaissances mystiques dataient de peu; elles s'étendaient à peu de livres, malgré ce que pourrait faire croire sa brochure intitulée *Les principes propres du livre des Maximes des saints, justifiée par des expressions plus fortes des saints docteurs*; et l'on ne sache pas qu'il eut guère d'autre expérience des âmes mystiques que celle qu'il pouvait tirer de Mme Guyon. C'est toujours à cette source qu'il faut revenir; et elle est trouble.

La différence de valeur intellectuelle et morale, qui met Fénelon bien au-dessus de Mme Guyon, de La Combe et de Molinos, ne saurait supprimer une dérivation de fait, établie par la logique et l'histoire.

IV. — Conclusion

Il n'entre pas dans le cadre de cette étude de suivre la fortune du quiétisme molinosien ou guyonien, jusqu'au XVIIIe siècle et jusqu'à nos jours.

Continuée, l'enquête que nous avons menée à travers la France, l'Italie et l'Espagne du XVIIe siècle, nous conduirait à des conclusions identiques. La pseudomystique n'a pas seulement ravagé les esprits, mais les consciences. A la lueur d'idées qui, tout en paraissant claires, étaient seulement confuses, des chrétiens égarés ont fait de la prière une illusion et des mœurs un chaos lubrique. Ceux qui, s'arrêtant à mi-chemin, ont borné leur quiétisme à un système d'oraison, ont eu, au moins, le tort de préférer leurs fantaisies aux sûres leçons de la tradition catholique.

Il y a une oraison de simple regard dûment expliquée par les spirituels. Elle est hors de cause. Bossuet lui-même l'a conseillée dans ses lettres de direction, avant et après la querelle du quiétisme. Les quiétistes ont exagéré l'importance de cette oraison; ils en ont exigé la pratique au nom de la perfection; ils en ont altéré la vraie notion, en diverses manières.

Leurs erreurs et leurs illusions laissent, à sa place et à son prix, ce mode de prière, que les maîtres autorisés décrivent avec justesse et que les âmes intérieures pratiquent avec profit.

Il faut ajouter ceci. Les docteurs qui ont exalté la contemplation acquise, en passant sous silence absolument, ou en indiquant à peine, l'effort ascétique dont le commun des chrétiens a besoin qu'on lui rappelle avec force la loi impérieuse, ont été peu clairvoyants, imprudents même. Et en ce sens, on peut dire que les moins erronés des quiétistes ont vrai-

ment modifié ou voilé la notion essentielle de la vie spirituelle.

En prenant parti contre le quiétisme, comme elle a pris parti contre le jansénisme, l'Eglise a défendu la morale et la foi, le sens commun et le sens chrétien, la virilité et la noblesse de la liberté humaine; elle a réhabilité l'ascèse et protégé la mystique digne de ce nom; elle a tracé le chemin des chrétiens, entre les effrois désespérants du pessimisme dérivé de Calvin, et les amollissantes illusions d'un optimisme trop apparenté à Epicure et aux hésychastes grecs du onzième siècle.

V. Bibliographie. — *Dictionnaire des hérésies*, de Pluquet dans la Collection Migne; *Histoire des Conciles* de Hefele, rééditée par Dom Leclercq. Paul Dudon, *Le quiétiste espagnol Michel Molinos*, Paris, Beauchesne, 1921, donne, aux pages IX-XXI, une indication détaillée des ouvrages relatifs aux controverses quiétistes du XVII° siècle.

En ce qui concerne l'Espagne, rien n'a encore remplacé les *Heterodoxos españoles* de Marcelino Menendez y Pelayo; une réédition de cet ouvrage est en cours de publication, sous la direction de M. Adolfo Bonilla y San Martin, professeur à l'Université de Madrid. M. Manuel Serrano y Sanez, professeur à l'Université de Saragosse, a publié des textes de procès dans le *Boletin de la Real Academia de Historia*, juillet-septembre 1902, 105-138, et dans la *Revista de Archivos*, janvier 1903, 1-16; février, 126-139. De même l'ex-jésuite Mir a publié, dans la dite *Revista* (1903-1905), quelques papiers du dominicain Fray Alonso de la Fuente sur les *Illuminés* de Llerena.

Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, a exposé ses vues sur la spiritualité française au XVII° siècle. Il parle de Benoît de Canfeld II (156-168); de Bernières (VI, 229-233); de Boudon (240-265); de Surin (V, 148-310); de Desmarets de Saint-Sorlin (IV, 475-477; VI, 445-518). — Dans son *Apologie pour Fénelon* l'auteur s'est déjà expliqué sur les *Maximes des Saints*, et le *Moyen court*; il est probable qu'il reprendra le sujet, dans le prochain tome de son *Histoire littéraire*.

M. Souriau, *Deux mystiques normands au XVII° siècle, M. de Renty et M. de Bernières*, Paris, Perrin, 1913.

A. Auguste, *Les sociétés secrètes catholiques du XVII° siècle et A. M. Boudon*, Paris, Picard, 1913. Ernest Jovy, *Fénelon inédit, d'après les documents de Pistoie*, Paris, Champion, 1917.

Paul Dudon.

R

RÉDEMPTION. — Le mot Rédemption, de par son étymologie, équivaut à *rançon* ou rachat. Tel est le sens des termes grecs λύτρωσις, ἀπολύτρωσις, et hébreux: *pidiôn. geoullâh, kôpher.* De par son origine, ce mot évoque des traits de mœurs propres aux sociétés antiques : rachat de la vie ou de la liberté.

En pénétrant dans la langue chrétienne, le mot *Rédemption* fut appliqué à l'œuvre du Verbe incarné, mystérieusement annoncée par les prophètes de l'AT. et exposée dans le NT. Plus spécialement, il désigne la première phase de cette œuvre, celle qui s'accomplit entre Dieu et le Christ et aboutit à une réhabilitation de principe, pour le genre humain déchu. Une phase ultérieure de la médiation du Verbe incarné consiste dans la répartition des grâces acquises par sa vie et par sa mort, et se déroule à travers toute l'histoire de l'humanité. Le nom d'οἰκονομία, *dispensatio*, répond plutôt, bien que non exclusivement, à cette deuxième phase.

La Rédemption chrétienne est donc la restauration de l'humanité dans sa condition primitive, ruinée par le péché d'Adam; restauration qui lui rouvre l'accès des biens surnaturels et la voie du salut. Cette notion traditionnelle implique plusieurs données théologiques susceptibles d'être méconnues ou faussées. Aussi l'idée de Rédemption a-t-elle, depuis l'origine du christianisme, donné prise, soit à des déformations plus ou moins graves, soit à des tentatives de confiscation. Exposer le concept authentique de la Rédemption chrétienne, signaler les altérations qu'il a subies, doit être l'objet du présent article. De cette exposition même, ressortira une apologie de la Rédemption, telle que l'Eglise catholique l'a, de tout temps, comprise.

Voici la marche du développement :

I. *Préparation juive.*
II. *Donnée chrétienne.*
III. *Elaboration rationnelle : la satisfaction vicaire.*
IV. *Déformations diverses.*
V. *Conclusion.*

I. — Préparation juive

Avant de trouver dans le NT. son expression authentique, le dogme de la Rédemption avait été, dans l'AT., l'objet de prédictions plus ou moins mystérieuses. C'était d'abord, *Gen.*, III, 15, l'annonce du Libérateur qui devait écraser la tête du serpent; l'idée de la déchéance originelle et du relèvement en perspective demeura toujours présente à la conscience d'Israël. Avec la victoire promise à la race de la femme, Israël attendait l'effet des bénédictions spéciales accordées aux patriarches bibliques et progressivement resserrées de Noé à Sem, de Sem à Abraham, d'Abraham à Isaac, d'Isaac à Jacob, de Jacob à Juda. Il y a une rédemption dans le passé, c'est la sortie d'Egypte, rappelée d'ordinaire à l'aide des mots *phâdâh* (*Deut.*, IX, 26; XIII, 5; XXI, 8; *Ps.*, LXXVII, 42; CX, 9, etc.), ou *gâal* (*Ps.*, LXXIII, 2; LXXVI, 16; LXXVII, 35; CV, 10; CVI, 2, etc... — Nous citons les Psaumes d'après la vulgate). Et il y a une rédemption à venir, désignée d'ordinaire à l'aide des deux mêmes racines, soit qu'il s'agisse de la restauration d'Israël, *phâdâh, Ps.*, XLIII, 26; CXXIX, 7-8; soit qu'il s'agisse du salut personnel, XXV, 11; XXX, 6; XXXIII, 23; XLVIII, 8. 9. 10; LIV, 19; CXVIII, 134; *gâal, Ps.*, LXXI, 14; CII, 4, etc... C'est la restauration d'Israël que vise Isaïe, *phâdâh, Is.*, XXXV, 10; L, 2; *gâal, Is.*, XLI, 14; XLIII, 1; XLIV, 22. 23. 24; XLIX, 26; LII, 3. 9; LX, 16; LXIII, 4. 9. 16, etc...

Dans ces divers exemples, s'affirme parfois explicitement, l'idée de rançon payée, comme dans ce texte, *Is.*, LII, 3 : *Quia haec dicit Dominus : Gratis venundati estis, et sine argento redimemini.* Le Seigneur donne à entendre qu'après avoir livré son peuple aux Chaldéens, il le délivrera; et comme les Chaldéens n'ont acquis aucun droit, le Seigneur reprendra son bien, librement : Israël peut se fier à la parole de son Libérateur. Ce qu'il importe de remarquer, c'est la portée principalement tem-

porelle de ces espérances : l'horizon d'Israël est primitivement borné à la terre.

Cependant des espérances d'une portée morale plus profonde s'appuyaient sur le protévangile de la Genèse, et, surtout au temps de la prédication prophétique, s'insérèrent à l'attente messianique. La misère universelle du genre humain, asservi au péché, trouve à maintes reprises son expression dans les Livres saints, v. g. *Gen.*, vi, 5; *Ps.*, l, 7; lviii, 4; *Iob*, xiv, 4. L'idée des inimitiés permanentes, entre la race du démon et celle de la femme, reparaît aussi çà et là, v. g. *Iob.*, i, 7; ii, 2; *Tob*, vi, 14 sqq., et encore *Sap.*, ii, 24. 25. La rédemption spirituelle s'affirme dans les promesses de Iahvé à la race de David, promesses partiellement conditionnées par la fidélité du peuple à son Dieu (*Ps.*, lxxxviii). Le sens de la responsabilité morale personnelle allait s'affirmant dans les consciences israélites, et, avec le sens de la responsabilité morale, le besoin senti d'expiation pour le péché.

Ce progrès fut pour une grande part l'œuvre des prophètes, qui travaillèrent à détacher Israël d'un vain formalisme et à l'orienter vers les réalités profondes d'un culte rendu à Dieu en esprit et en vérité. Telle est la portée des allégories morales de l'épouse infidèle, chez *Os.*, ii, 4 sqq., de la vigne stérile, chez *Is.*, v, 1-8; des prédictions de *Ier.*, xxxi-xxxiii; de *Ez.*, xxxvi; des invectives de *Mal.*, i, 6 sqq. Telle est surtout la portée de la prophétie la plus profonde et la plus morale de tout l'AT., celle où Isaïe présente le Juste, Serviteur de Iahvé, comme prenant sur soi l'iniquité d'un grand nombre et intercédant pour les pécheurs. Il faut citer en partie cette charte de la Rédemption, *Is.*, liii, 4-12; trad. Condamin.

4. Mais il a pris sur Lui nos souffrances,
   et de nos douleurs il s'est chargé;
 Et il paraissait à nos yeux châtié,
   frappé de Dieu et humilié.
5. Il a été transpercé pour nos péchés,
   broyé pour nos iniquités;
 Le châtiment qui nous sauve a pesé sur Lui
   et par ses plaies nous sommes guéris.
6. Tous nous étions errants comme des brebis,
   chacun suivait sa propre voie
 Et Iahvé a fait tomber sur Lui
   l'iniquité de tous.
7. Il était maltraité, et Lui se résignait,
   il n'ouvrait pas la bouche;
 Comme un agneau qu'on porte à la boucherie,
   comme la brebis muette aux mains du tondeur,
   il n'ouvrait pas la bouche.
8. Par un jugement inique il est emporté,
   et qui songe à [défendre] sa cause?
9. On lui prépare une tombe entre les impies,
   il meurt avec les malfaiteurs; (?)
 Pourtant il n'y eut point d'injustice en ses œuvres,
   et point de mensonge en sa bouche;
10. mais il plut à Iahvé de le broyer par la souffrance.
 S'il offre sa vie en sacrifice, par le péché,
   il aura une postérité, il multipliera ses jours;
   en ses mains l'œuvre de Iahvé prospérera.
11. Délivré des tourments de son âme, il [le] verra,
   ce qu'il en connaîtra comblera ses désirs.
 Le Juste, mon Serviteur, justifiera des multitudes,
   il se chargera de leurs iniquités;
12. C'est pourquoi je lui donnerai, pour sa part, des multitudes,
   il recevra des foules pour sa part de butin :
 Parce qu'il s'est livré à la mort
   et qu'il fut compté parmi les pécheurs,
 Tandis qu'il portait les fautes d'une multitude
   et qu'il intercédait pour les pécheurs.

Parmi les traits clairement marqués ici, nous soulignerons les suivants :

1. La multitude a encouru la colère divine par ses péchés (versets 5. 6).
2. Le Juste prend sur lui le châtiment (v. 4. 5. 7. 11).
3. Dieu décharge sa colère sur le Juste, au lieu et place des coupables (v. 4. 5. 6. 8. 9. 10).
4. Il s'offre à Dieu comme un agneau, comme une hostie, en sacrifice (v. 7. 10).
5. Dieu approuve la substitution et agrée le sacrifice (v. 5. 10. 12).
6. La multitude est accordée au Juste pour prix de son immolation volontaire (v. 12).
7. Tous sont justifiés dans son sang (v. 5. 11. 12).

Nous n'insisterons pas sur les caractères, profondément moraux et de plus en plus pénétrants, de la prédication messianique, déjà mis en excellente lumière à l'article Juif (Peuple), ci-dessus, t. II, col. 1614 sqq. Mais il faut noter le changement accompli en Israël, sous l'influence de cette prédication. Le mystère chrétien de la Rédemption ne se dessine pas encore, ou du moins il échappe à la vue des Juifs charnels. Néanmoins, des fondements sont posés, sur lesquels la prédication de l'Evangile pourra s'appuyer. A la veille de la venue du Sauveur, deux courants se dessinent dans les milieux juifs, parmi les âmes qui attendent la *Rédemption* — ou délivrance — messianique. Un premier courant, d'espérance terrestre, entraîne l'immense majorité vers les perspectives d'un nationalisme plus ou moins religieux. Un deuxième courant porte quelques âmes d'élite au-devant d'une rédemption spirituelle.

La rédemption d'Israël était le rêve immortel du peuple juif.

Rêve terrestre, en somme. L'idée d'un Messie rédempteur par la souffrance n'appartenait pas aux préoccupations communes. Cf. J.M. Lagrange, O. P., *Le Messianisme chez les Juifs*, p. 236-251, Paris, 1909. — Wünsche, *Die Leiden des Messias*, Leipzig, 1870, paraît à cet égard faire trop largement crédit au peuple juif; il a été contredit notamment par Dalman, *Der leidende Messias*, Leipzig, 1887, 2e éd., 1888-1891. Voir encore F. Weber, *Jüdische Theologie*², p. 358-367, Leipzig, 1897. — Edm. Fleg, *Anthologie juive*, Paris, 1923, permet de suivre à travers les âges le rêve, de plus en plus terrestre, d'Israël.

Il faut pourtant réserver la part des anticipations surnaturelles où certaines âmes d'élite entrevoyaient le terme suprême d'une si longue préparation providentielle. Soit dans la prophétie d'Isaïe sur le Serviteur de Iahvé, soit dans les oracles de Joël (ii, 28-32) et de Zacharie (xii, 7-10) sur l'effusion de l'Esprit divin, de Jérémie (xxxi, 31) sur la Nouvelle Alliance, nous rencontrons la preuve de ces anticipations. Les idées d'expiation et de solidarité faisaient lentement leur chemin, préparant de loin les croyants à l'intelligence du mystère chrétien. Parmi les témoins de cette espérance meilleure, nommons ce jeune Macchabée qui disait, en face du tyran, II *Mac.*, vii, 37. 38 : « Comme mes frères, je livre volontiers mon corps et ma vie pour les lois de nos pères, priant Dieu de faire bientôt grâce à notre peuple... Que sur moi et mes frères s'apaise la colère du Tout-Puissant, justement déchaînée sur notre race ! » Nommons encore Zacharie, père de Jean, et le vieillard Siméon, qui attendaient la rédemption d'Israël comme une apparition de la justice et de la sainteté (*Luc.*, i, 68; ii, 38).

II. — Donnée chrétienne

Avec la révélation chrétienne, l'idée de Rédemption spirituelle vient au premier plan. Ce fait n'est pas universellement reconnu : le rationalisme s'est plu souvent à nier la présence du dogme de la Rédemption dans l'Evangile et à en attribuer

la création à saint Paul. Il faut réfuter cette prétention.

Nous distinguerons trois groupes dans les écrits apostoliques :

§ 1. *Evangiles synoptiques.*
§ 2. *Epîtres de saint Paul.*
§ 3. *Autres écrits du NT.*

§ 1. — Evangiles synoptiques

Avant de trouver dans les épîtres de saint Paul son plein développement, le mystère de la Rédemption avait été clairement énoncé par le Christ en personne ; l'Evangile en fait foi. Mais les allusions à ce mystère sont relativement rares et fugitives dans les premiers temps de la vie publique du Christ ; au contraire, à dater de la confession de saint Pierre, elles deviennent fréquentes et précises. Nous le montrerons brièvement, en commençant par cette dernière période.

A. *Dernière période du ministère de Jésus.* — *a*) La confession de Pierre est suivie immédiatement d'une allusion explicite à la mort violente de Jésus, allusion consignée dans les trois évangiles synoptiques, *Mt.*, xvi, 21 = *Mc.*, viii, 31 = *Lc.*, ix, 22.

A cette première allusion, succèdent plusieurs autres, également communes aux trois synoptiques :
Mt., xvii, 22. 23 = *Mc.*, ix, 31 = *Lc.*, ix, 44.
Mt., xx, 18. 19 = *Mc.*, x, 33. 34 = *Lc.*, xviii, 31-33.
Mt., xxvi, 24 = *Mc.*, xiv, 21 = *Lc.*, xxii, 22.

Si l'on s'attache à un seul évangéliste, on en trouve un plus grand nombre ; par exemple pour le seul *Mc.*, viii, 31 ; ix, 9-13 ; 30-32 ; x, 32-34 ; 38-40 ; 45 ; xiv, 6-8 ; 18-21 ; 24-27 ; 42. Les textes ont été cités, d'après saint Marc, à l'article Jésus Christ, t. II, 1421-1423, et nous sommes heureux d'y renvoyer. Tel de ces textes vise expressément l'oracle d'*Is.*, liii, 12 ; voir *Lc.*, xxii, 37 : « Il faut que s'accomplisse en moi cette Ecriture : « Il a été mis au rang des malfaiteurs. » Car ce qui me concerne touche à sa fin. »

Notons encore la parabole des vignerons infidèles, commune aux trois synoptiques, parabole transparente où les Princes des prêtres devaient se reconnaître et puiser une haine implacable contre Jésus : *Mt.*, xxi, 23-46 = *Mc.*, xii, 1-12 = *Lc.*, xx, 9-19. Cet épisode doit être rangé parmi les prophéties de la Passion.

Des textes si nombreux, si explicites, ne se laissent pas arracher sans violence de la trame des évangiles. Nous sommes donc fondés à affirmer que, tout au moins dans cette période finale de sa vie, Jésus annonça maintes fois sa passion, par laquelle il devait consommer la Rédemption du monde.

b) Une attention spéciale est due à une *prédiction* qui se lit chez deux évangélistes et qui renferme la *mention expresse du dessein rédempteur* ; *Mt.*, xx, 28 = *Mc.*, x, 45 : Ὁ Υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν. « Le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie comme rançon d'un grand nombre. » Le verset n'est nullement suspect au point de vue critique, ni obscur au point de vue exégétique ; et il a fallu toute la force du préjugé rationaliste pour lui opposer une fin de non-recevoir.

Chr. Baur a, l'un des premiers, rejeté l'authenticité de ce texte, dans ses *Vorlesungen über die NT liche Theologie* (1864), en attribuant son origine à l'activité des premiers chrétiens, inspirée de *Is.*, lii. liii. Bien des critiques lui ont fait écho. Les uns y voient l'expression d'une tradition anonyme (Harnack, J. Hoffmann, Eichhorn...) ; d'autres y ont dénoncé l'influence de saint Paul (J. H. Holtzmann, Pfleiderer, Loisy...). Le prétendu paulinisme de saint Marc n'a rien à voir ici ; ceux qui le font intervenir devraient bien commencer par expliquer deux choses : 1° pourquoi la forte personnalité de l'Apôtre se fait par ailleurs si discrète, que sa théologie de la Rédemption n'a laissé dans l'évangile de saint Marc d'autre trace que cette allusion rapide ; 2° pourquoi le seul des trois synoptiques à passer sous silence une parole si caractéristique est précisément celui qui eut avec Paul les relations les plus intimes et les plus prolongées, le plus vraiment paulinien, à savoir saint Luc. Par ailleurs, cette sentence du Seigneur se présente très naturellement chez saint Matthieu et chez saint Marc, comme conclusion de l'avertissement donné aux fils de Zébédée.

Quant au sens des mots δοῦναι τὴν ψυχὴν λύτρον ἀντὶ πολλῶν, il ressort de l'usage biblique, et particulièrement de l'usage du NT. Il s'agit de rançon, et donc d'acquisition à titre onéreux. Que l'on consulte E. Hatch et A. Redpath, *A Concordance of the Septuagint...* (Oxford, 1795), au mot λύτρον. On verra que ce mot se présente 20 fois dans l'AT. Il répond 6 fois au mot *Kôpher* (*Ex.*, xxi, 30 ; xxx, 12 ; *Num.*, xxxv, 31. 32 ; *Prov.*, vi, 35 ; xiii, 8) ; 5 fois à la racine *gâal* (*Lev.*, xxv, 24. 26. 51. 52 ; xxvii, 31) ; 7 fois à la racine *phâdâh* (*Ex.*, xxi, 30 ; *Lev.*, xix, 20 ; *Num.*, iii, 46. 48. 49. 51 ; xviii, 15) ; 1 fois à la racine *meḥir* (*Is.*, xlv, 13) ; ce qui éclaire parfaitement le sens. Voir d'ailleurs Josèphe, *A. I.*, XIV, vii, 1 : λύτρον ἀντὶ πάντων. Le mot λύτρον ne se lit pas dans *Is.*, lii, 13-liii, 12 ; mais l'idée de rédemption par la souffrance résume très exactement le sens de ce passage capital, et l'on ne peut douter qu'une réminiscence d'Isaïe ne soit à la base de *Mt.*, xx, 28 ; *Mc.*, x, 45. La conclusion est corroborée par la présence de la préposition ἀντί, qui marque, dans le NT., substitution, *Mt.*, ii, 22 ; xvii, 27 ; *Lc.*, xi, 1 ; I *Cor.*, xi, 15 ; *Heb.*, xii, 2 ; *Iac.*, iv, 15 ; ou rétribution, *Mt.*, v, 38 ; *Io.*, i, 16 ; *Rom.*, xii, 17 ; I *Thes.*, v, 15 ; *Heb.*, xii, 16 ; I *Pet.*, iii, 9. Rapprocher, quant au prix de la vie, ou à la vie comme valeur d'échange, *Mc.*, viii, 37 : Τί γὰρ δοῖ ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ ; Sur ce point de lexicographie, consulter l'article exhaustif de A. Médebielle, *La vie donnée en rançon*, dans *Biblica*, 1923, p. 4-40. — Voir encore ci-dessus, art. Jésus Christ, 1419-1422.

c) L'idée de Rédemption, sous la forme particulière de *sacrifice propitiatoire*, se représente avec une grande force dans les *documents relatifs à l'institution de l'Eucharistie* ; soit qu'on s'attache à la tradition des deux premiers évangiles (*Mt.*, xxvi, 28 : Τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν — cf. *Mc.*, xiv, 24) soit qu'on s'attache à la tradition paulinienne (I *Cor.*, xi, 24. 25 : Τοῦτό μου ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν... Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι — cf. *Lc.*, xxii, 19. 20). Ces textes ont déjà été étudiés ci-dessus (art. Eucharistie, t. I, 1549-1552 et 1563-1567). Nous n'y insisterons pas, sinon pour souligner l'idée de sacrifice propitiatoire, impliquée dans ces mots : περὶ πολλῶν... ὑπὲρ ὑμῶν, et rehaussée par le contexte, qui met le sacrifice du Christ en parallèle avec les sacrifices de l'ancienne Alliance.

B. *Première période du ministère de Jésus.* — Nous reviendrons maintenant en arrière pour relever, dans la première période du ministère de Jésus, les traces, assurément plus rares et plus fugitives, du mystère de la Rédemption douloureuse. Cet effacement relatif, de la pensée qui inspira toute la conduite de Jésus, s'explique par des considérations d'ordre général sur lesquelles nous n'avons point à nous appesantir : dessein pédagogique du Sauveur à l'égard de ses Apôtres ; il s'agissait de les amener par degrés à des dispositions dont ils étaient d'abord fort éloignés, de

les arracher aux rêves du messianisme terrestre, pour les orienter peu à peu vers le mystère de la croix. Tout cela a été expliqué ci-dessus, art Jésus-Christ, t. II, 1340-1352. Présentement, nous nous bornerons à rappeler les premiers et rapides coups de sonde jetés par le Maître dans l'âme des disciples, non pour les connaître, mais pour les découvrir à eux-mêmes. Trois épisodes fixeront notre attention.

a) *Le discours du Seigneur avant la première mission des disciples. Mt.*, x, 5-42 ; *Mc.*, vi, 7-13 ; *Lc.*, ix, 1-5. — D'après la place qu'il occupe dans les trois synoptiques, il ne paraît guère douteux que cet épisode appartient à la première période du ministère du Sauveur. Or le discours, tel qu'il est rapporté en saint Matthieu, se réfère, dans sa plus grande partie (15-42), à la fin des temps ; on y trouve notamment une allusion expresse au retour glorieux du Seigneur, *Mt.*, x, 23 : « Vous n'achèverez pas de parcourir les villes d'Israël, avant que vienne le Fils de l'homme. » Cette allusion à un retour du Fils de l'homme sous-entend la fin préalable de sa carrière terrestre. Il semble donc, à première vue, qu'on ait ici une allusion à la mort du Christ, allusion datant des premiers temps de son ministère. Néanmoins il faut reconnaître que cette partie du discours rapporté par saint Matthieu n'a point, en cet endroit, son pendant chez saint Marc ni chez saint Luc ; on le trouve beaucoup plus tard, en *Mc.*, xiii, 9-13, *Lc.*, xxi, 12-17. Ici, le parallélisme se borne à *Mt.*, x, 5-14 = *Mc.*, vi, 7-13 = *Lc.*, ix, 1-5. Il y a apparence qu'en ce discours, comme en d'autres passages de son évangile, notamment dans le Sermon sur la montagne, l'évangéliste saint Matthieu a bloqué, dans un même contexte, des enseignements donnés par le Seigneur en divers temps, et en divers lieux. Dans ces conditions, l'épisode considéré n'offre pas un point d'appui entièrement sûr pour affirmer que le Seigneur commença de bonne heure à initier les disciples au mystère de sa Passion.

b) *L'allégorie du départ de l'Epoux.* — Cet épisode se lit dans les trois synoptiques, *Mt.*, ix, 14-15 = *Mc.*, ii, 18-20 ; *Lc.*, v, 33-35. Il est sûrement antérieur à la confession de Pierre ; sûrement aussi on y trouve une allusion — voilée — au temps où les disciples ne jouiront plus de la présence du Maître, qui se désigne lui-même sous les traits de l'Epoux. Voir t. I, 1420. Donc l'intention de préparer leurs esprits aux douleurs de la séparation est manifeste.

c) *Le signe de Jonas ; le signe du Temple.* — Autre allusion, tout au moins probable, à la mort du Christ, à travers le miracle de sa résurrection. Elle se lit, *Mt.*, xii, 40, ce qui donne lieu de l'attribuer aux premiers temps du ministère de Jésus. « Comme Jonas fut dans le ventre du poisson trois jours et trois nuits, ainsi le Fils de l'homme sera-t-il dans le sein de la terre trois jours et trois nuits. » C'est, sinon la même prédiction, tout au moins une prédiction semblable, qui devait être reprochée au Seigneur dans sa passion et que rapporte le quatrième évangile, *Io.*, ii, 19-21 : « Jésus répondit aux Juifs : « Détruisez ce temple, et je le relèverai en trois jours. » Les Juifs dirent : « On a mis quarante-six ans à « construire ce temple, et tu le rebâtiras en trois « jours ? » Mais il parlait du temple de son corps. » — Les difficultés d'interprétation que soulèvent ces signes ont déjà été examinées, art. Jésus-Christ, 1507-1512.

En résumé, l'annonce de la Rédemption par la mort de Jésus se fit, dans les derniers temps de sa vie, assez fréquente et assez claire pour demeurer profondément imprimée dans l'âme de ses disciples. Il semble avoir jusque-là ménagé leur faiblesse ; mais, à défaut de la pleine révélation, que leur foi imparfaite ne pouvait encore porter, il leur donnait, dans l'occasion, des lumières qui peu à peu les pénétraient et dont nous retrouvons la trace à certaines pages de l'Evangile.

§ 2. — Epitres de saint Paul

On a vu ci-dessus, art. Paul (saint) et Paulinisme, col. 1628-9, que la théologie de l'Apôtre est essentiellement une sotériologie. Nous devons nécessairement en marquer ici les grandes lignes. Et d'abord, le retour de certains termes techniques est significatif. On notera :

Ἀπολύτρωσις : *Rom.*, iii, 24 ; viii, 23 ; I *Cor.*, i, 30 ; *Eph.*, i, 7.14 ; iv, 30 ; *Col.*, i, 14 ; *Heb.*, ix, 15 ; xi, 35.

Λύτρωσις : *Heb.*, ix, 12.

Ἀντίλυτρον : I *Tim.*, ii, 6.

Λυτρῶ : *Tit.*, ii, 14.

De plus : Ἀγοράζω : I *Cor.*, vi, 20 ; vii, 23 ; ἐξαγοράζω, *Gal.*, iii, 13 ; iv, 5.

Il y a des nuances de sens dans l'acception de ces mots ; mais l'influence du sens originel demeure visible, et tout ce vocabulaire est pénétré par l'idée de justice.

La première justice dont il évoque l'idée est celle de justice commutative, parfois soulignée avec une insistance significative, ainsi I *Cor.*, vi, 20 : Ἠγοράσθητε γὰρ τιμῆς : cf. vii, 23.

D'ailleurs la pensée de l'Apôtre dépasse, de loin, cette justice un peu terre à terre. Pour avoir la clef de son vocabulaire, il faut nécessairement prendre en considération la justice au sens biblique, attribut divin essentiellement bienfaisant, dans lequel s'harmonisent la fidélité aux promesses, la libéralité, la miséricorde à l'égard du repentir. L'éducation rabbinique de saint Paul avait profondément imprimé cette notion dans son esprit ; il n'éprouvera pas le besoin d'y renoncer, mais l'orientera vers les enseignements du christianisme. Cette conception biblique est très répandue dans tout l'AT. Citons par exemple *Ps.*, xxx, 2 ; xlvii, 10-12 ; l, 16 ; lxviii, 28 ; xcvii, 2 ; cxviii, 40 ; cxlii, 1. 11 ; *Is.*, xxx, 18 ; *Ier.*, xxxiii, 14-16.

Œuvre du Dieu juste qui, de pécheurs, fait des justes : telle est par essence la Rédemption. D'après cette idée fondamentale, saint Paul en explique le principe, la loi, la portée religieuse.

a) *Le principe de la Rédemption.* — Saint Paul s'empare de ce texte du prophète Habacuc, ii, 4 : « Le juste vivra par sa foi », et l'applique au chrétien, *Rom.*, i, 17 : « La justice de Dieu, manifestée dans l'Evangile, est communiquée par la foi au croyant, selon qu'il est écrit : Le juste vivra de foi. » Cf. *Gal.*, iii, 1 ; *Heb.*, x, 38. Cette justification du fidèle découle immédiatement de la Rédemption. *Rom.*, iii, 21-24 : « Maintenant, en dehors de la Loi de Moïse, la justice de Dieu est apparue, appuyée sur le témoignage de la Loi et des Prophètes, justice de Dieu par la foi en Jésus-Christ, pour tous les croyants sans distinction. Car tous ont péché, ils sont exclus de la gloire de Dieu. Mais Dieu les justifie gratuitement par sa grâce, en vertu de la Rédemption par Jésus-Christ ».

Les versets suivants montrent la justice de Diu à l'œuvre pour faire des justes, *Rom.*, iii, 25-26 : « Dieu a présenté le Christ comme victime propitiatoire par son sang au moyen de la foi, afin de manifester sa justice grâce au pardon des fautes passées au jour de sa patience, afin [dis-je] de manifester sa justice dans le temps présent, pour être [reconnu] juste et justifiant celui qui croit en Jésus. » Il n'est pas toujours facile de discerner dans le texte de l'Apôtre si la justice de Dieu, dont il parle, est précisément l'attribut divin ou la participation de la justice divine

dans la créature. Mais il n'est pas douteux, et le dernier texte que nous venons de citer en fournit la preuve péremptoire, qu'il passe volontiers d'un sens à l'autre. On peut étudier encore *Rom.*, III, 28-30; IV, 3-13; II *Cor.*, V, 21 ; *Gal.*, II, 16 ; III, 8-24; *Eph.*, IV, 20-24. — Sur la justice au sens paulinien, voir F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. I[7], p. 199-201 (1920) et t. II[6], note W, p. 545-550 (1923).

b) *La loi de la Rédemption.* — La loi qui préside à la Rédemption, selon saint Paul, c'est l'antithèse entre Adam et le Christ. Un homme a déchaîné sur le monde le péché et la mort ; un autre homme doit restaurer la justice et la vie. Le péché d'Adam a entraîné toute sa race dans la mort; la grâce de Jésus Christ la relèvera pour la vie éternelle; plus puissante pour sauver que le péché pour détruire, elle fera surabonder, sur les ruines dues au premier homme, la justice qui donne la vie, *Rom.*, V, 15-21 :

Il n'en est pas [simplement] du don gratuit comme de la faute ; car, si par la faute d'un seul un grand nombre d'hommes sont morts, à bien plus forte raison la grâce de Dieu et le don se sont, par la grâce d'une seul homme, Jésus-Christ, répandus sur un grand nombre. Il y a encore cette différence entre la faute d'un seul et le don, que le jugement provoqué par un seul amena une condamnation, au lieu que le don prévaut contre de nombreuses fautes pour l'acquittement. En effet, si par la faute d'un seul la mort régna à cause de ce seul homme, à bien plus forte raison ceux qui auront part à la surabondance de la grâce et du don de la justice, régneront-ils dans la vie à cause du seul Jésus-Christ. Donc, comme par la faute d'un seul la condamnation est venue sur tous les hommes, ainsi, par la justice d'un seul, viendra sur tous les hommes la justification qui donne la vie. En effet, de même que par la désobéissance d'un seul homme un grand nombre ont été constitués pécheurs, ainsi par l'obéissance d'un seul un grand nombre seront constitués justes. Cependant la Loi intervint pour faire abonder la faute; mais où abonda la faute, la grâce surabonda ; afin que, comme le péché a régné par la mort, ainsi la grâce régnât par la justice pour la vie éternelle par Jésus-Christ Notre-Seigneur.

C'est à cette page de saint Paul qu'il faut demander la clef de certaines métonymies étonnantes et presque scandaleuses en leur énergie : II *Cor.*, V, 21 : « Celui qui ne connaissait pas le péché, Dieu l'a fait péché pour nous » ; *Gal.*, III, 13 : « Le Christ nous a rachetés de la malédiction de la Loi, ayant été fait pour nous malédiction. » Les Pères latins ont souvent cru rendre compte de ces paroles en disant que le Christ a été fait victime pour notre péché : aux termes de la Loi, la victime pour le péché s'appelait elle-même péché. Voir saint Augustin, *Quaestion. in Heptateuch.*, IV, XII, *P. L.*, XXXIV, 721 ; *Ep.*, CXL, 30, 73, *P. L.*, XXXIII, 570. Mais cette explication n'est pas suffisante. Il faut recourir à la solidarité du Christ avec le genre humain, solidarité librement acceptée, par laquelle il s'est fait répondant pour notre péché, a pris sur lui notre malédiction. Cf. Prat, *Théol. de S. Paul*, t. II[6], p. 244-9.

Chef d'une humanité nouvelle, Jésus Christ ressuscite, le premier d'entre les morts, et ranime ceux que la faute du premier homme a couchés au tombeau, I *Cor.*, XV, 20-57 :

Maintenant le Christ est ressuscité d'entre les morts, prémices de ceux qui dorment. Comme la mort est venue par un homme, par un homme aussi doit venir la résurrection des morts. Comme tous meurent en Adam, tous revivront dans le Christ, mais chacun à son rang : d'abord le Christ, puis ceux qui appartiennent au Christ, lors de son avènement. Et puis ce sera la fin, quand il remettra son royaume à Dieu et au Père, après avoir défait toute domination, toute autorité, toute puissance. Car il faut qu'il règne, jusqu'à ce qu'il ait mis tous ses ennemis sous ses pieds. Le dernier ennemi défait sera la mort : car [Dieu] a tout mis sous ses pieds. Quand l'Écriture dit que tout lui a été soumis, évidemment elle excepte Celui qui lui a tout soumis. Lors donc que tout lui aura été soumis, alors le Fils lui-même sera soumis à Celui qui lui aura tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous.

. . . .

[Le corps] est semé dans la corruption, il ressuscite dans l'incorruptibilité; il est semé dans l'ignominie, il ressuscite dans la gloire; il est semé dans l'infirmité, il ressuscite dans la force; il est semé corps animal, il ressuscite corps spirituel. S'il y a un corps animal, il y a ici un corps spirituel, selon qu'il est écrit : Le premier homme Adam fut fait âme vivante; le dernier Adam sera fait esprit vivifiant. Non pas le spirituel d'abord, mais l'animal, ensuite le spirituel. Le premier homme, tiré de la terre, est matériel ; le second homme vient du ciel. Tel fut l'homme matériel, tels seront les matériels; et tel fut le céleste, tels seront les célestes. Comme nous avons porté l'image de l'homme matériel, portons aussi l'image de l'homme céleste. Je l'affirme, mes frères : le chair et le sang ne peuvent hériter du royaume de Dieu, et la corruption n'hérite point de l'incorruptibilité...

Quand ce [corps] corruptible aura revêtu l'incorruptibilité, quand ce [corps] mortel aura revêtu l'immortalité, alors s'accomplira ce qui est écrit : « La mort a été engloutie dans la victoire ». Où est ta victoire, ô mort ? où est, ô mort, ton aiguillon ? L'aiguillon de la mort, c'est le péché ; la puissance du péché, c'est la Loi. Grâces à Dieu, qui nous a donné la victoire par Notre Seigneur Jésus Christ !

La justice — autrement dit la grâce sanctifiante, — restaurée dans l'âme par le Christ, et atteignant son effet suprême par la résurrection corporelle : telle est l'économie de la Rédemption. Affranchis des servitudes de la chair et de la Loi, élevés à la dignité d'enfants de Dieu, les chrétiens sont mus par son Esprit ; ils attendent la résurrection bienheureuse qui doit parachever en eux l'œuvre du Rédempteur. I *Cor.*, V, 1-5 ; — *Rom.*, VIII, 14-39 :

Ceux que l'Esprit de Dieu conduit, sont fils de Dieu. Car vous n'avez pas reçu un esprit de servitude pour être encore dans la crainte, mais vous avez reçu un Esprit d'adoption, en qui nous crions : Abba ! Père ! Cet Esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. Enfants, et donc héritiers ; héritiers de Dieu et cohéritiers du Christ, à condition de souffrir avec lui pour être glorifiés avec lui. Car j'estime que les souffrances du temps présent sont hors de proportion avec la gloire à venir, qui doit être manifestée en nous. Pleine d'espérance anxieuse, la création attend la manifestation des fils de Dieu. La création a été assujettie à la vanité, non par son choix, mais par la volonté puissante qui, en l'y assujettissant, se promettait de la voir elle-même affranchie de la servitude de la corruption et associée à la liberté de la gloire des enfants de Dieu. Or, nous savons que toute la création gémit et est en travail jusqu'à ce jour. Et pas elle seulement, mais nous-mêmes, qui avons les prémices de l'Esprit, nous aussi gémissons en nous-mêmes, attendant [l'effet de] l'adoption [divine], la rédemption de notre corps. Car nous [ne] sommes sauvés [qu'] en espérance : quand on voit ce qu'on espère, ce n'est plus espérance; ce qu'on voit, l'espère-t-on ? Mais si nous espérons ce que nous ne voyons pas, nous l'attendons avec patience. De même aussi, l'Esprit vient en aide à notre faiblesse : nous ne savons pas prier selon nos besoins; mais l'Esprit lui-même intercède pour nous par des gémissements ineffables, et Celui qui sonde les cœurs connaît le désir de l'Esprit; car l'Esprit intercède selon Dieu pour les saints. Et nous savons que, pour ceux qui aiment Dieu, tout concourt à bien, appelés qu'ils sont par un dessein éternel. Car ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin qu'il fût l'aîné de beaucoup de frères; les ayant prédestinés, il les a appelés; les ayant appelés, il les a justifiés ; les ayant justifiés, il les a glorifiés. Que dire à cela ? Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous? Dieu, qui n'a pas épargné son Fils unique, mais l'a livré pour nous tous, comment ne nous donnera-t-il pas, avec lui, tous les biens? Qui accusera les élus de Dieu ? Dieu les justifie ! Qui les condamnera ? Jésus-Christ est mort [pour eux], que dis-je? il est ressuscité, il est à la droite de Dieu, il intercède pour nous ! Qui nous séparera de la charité du Christ ? La tribulation ? l'angoisse ? la persécution ? la faim ? la nudité ? le danger ? le glaive ?

Il est écrit : *Pour vous, nous sommes livrés à la mort tout le jour, on nous a regardés comme des brebis destinées à l'abattoir* (Ps., XLIII, 22). Mais dans toutes ces épreuves nous triomphons largement, par Celui qui nous a aimés. J'ai l'assurance que ni la mort, ni la vie, ni les anges, ni les principautés, ni les choses présentes, ni les futures, ni les puissances, ni la hauteur, ni la profondeur, ni quelque autre créature ne pourra nous séparer de la charité de Dieu en Jésus-Christ Notre Seigneur.

c) *Portée religieuse de la Rédemption.* — Au regard de Dieu, la mort du Christ a le caractère d'un sacrifice propitiatoire ; au regard des hommes, elle est la source de biens nombreux dans l'ordre du salut.

Rom., III, 25 : « Dieu l'a présenté comme victime propitiatoire, aux yeux de la foi, par son sang, pour manifester sa justice par le pardon des péchés. » IV, 25 : « Il a été livré pour nos péchés, il est ressuscité pour notre justification. » V, 1 : « Justifiés par la foi, nous avons accès vers Dieu par lui. » — I *Cor.*, V, 7 : « Il est la victime de notre Pâque. » Cf. II *Cor.*, V, 15.21 ; *Gal.*, I, 4 ; II, 20 ; *Eph.*, I, 7 ; II, 13 ; V, 2. 25.26 ; *Phil.*, II, 8 ; *Col.*, I, 20.22.

L'épître aux Hébreux développe *ex professo* l'idée du sacrifice rédempteur.

Adressée à des chrétiens sortis du judaïsme et tentés de regarder en arrière vers leur ancienne observance, elle leur présente trois motifs pressants de n'espérer de salut qu'en Jésus-Christ, trois supériorités décisives de la Loi chrétienne sur la Loi mosaïque. Ce sont : 1° l'avènement d'une économie meilleure ; 2° la médiation d'un Pontife plus auguste ; 3° un sacrifice d'un plus grand prix.

Et d'abord, l'avènement d'une économie meilleure, *Heb.*, I-IV. L'ancienne économie, promulguée par des hommes, laissait l'humanité douloureusement consciente de l'intervalle immense qui la sépare de Dieu. L'économie nouvelle, promulguée par le Fils de Dieu en personne, comble l'abîme, par le fait d'une condescendance ineffable de Dieu envers l'homme. Désormais, ce ne sont plus des anges qui ont la charge de l'univers : le Fils de Dieu, abaissé un peu au-dessous des anges, voit l'univers sous ses pieds. Cependant, il s'en faut encore que tout lui soit pleinement soumis : c'est afin d'achever cette conquête qu'il a voulu souffrir la mort pour tous. Ainsi conduira-t-il à la gloire d'innombrables enfants de Dieu.

Ici intervient la médiation de Jésus-Christ, Pontife de la Nouvelle Alliance (*Heb.*, V — VIII). Tout pontife, pris d'entre les hommes, est médiateur d'office auprès de Dieu. Il doit présenter les dons et les sacrifices pour les péchés ; d'ailleurs, il doit savoir compatir à l'ignorance et à l'égarement, étant lui-même environné de faiblesse. Il est pontife, non par choix, mais par vocation divine : tel Aaron, appelé par Dieu à l'honneur du sacerdoce ; tel, à plus forte raison, le Christ, à qui Dieu dit : « Tu es mon Fils ; je t'ai engendré aujourd'hui » ; et encore : « Tu es prêtre à jamais, selon l'ordre de Melchisédech. » Melchisédech, roi de Salem, prêtre du Très-Haut, roi de justice selon l'étymologie de son nom, roi de paix selon le nom de sa terre, apparaît dans la Genèse comme la plus haute personnification du sacerdoce : Abraham, vainqueur de Chodorlahomor, lui offre la dîme de son butin. La loi mosaïque devait consacrer le principe de la dîme, que les prêtres, issus de Lévi, prélèvent sur le peuple. Or Abraham, père de la tribu lévitique, s'était incliné lui-même devant la majesté sacerdotale de Melchisédech, en lui offrant la dîme. Par là, on peut mesurer de quelle hauteur le sacerdoce de Melchisédech surpasse le sacerdoce lévitique. Et l'on comprend la déchéance de ce sacerdoce, lié à une loi d'ordonnance charnelle. Comme cette loi elle-même, il a fait son temps ; mais le sacerdoce de Melchisédech possède la vigueur d'une vie indestructible ; il demeure à jamais, pour introduire les hommes près de Dieu. Jésus-Christ est vraiment le Pontife qu'il nous fallait : saint, innocent, immaculé, séparé des pécheurs, élevé au-dessus des cieux, il n'a pas besoin, comme les prêtres lévitiques, d'offrir chaque jour des sacrifices pour ses propres péchés, en même temps que pour ceux du peuple : par l'unique oblation qu'il a faite de lui-même sur la croix, il a consommé à jamais l'œuvre de sanctification.

Et ici apparaît le prix incomparable du sacrifice rédempteur, propre à la Loi nouvelle (*Heb.*, IX, X). L'Ancien Testament avait son tabernacle, comprenant le Saint et le Saint des saints. Dans la partie antérieure, appelée le Saint, les prêtres entrent en tout temps pour accomplir leur ministère ; dans le Saint des saints, le grand prêtre seul pénètre une fois l'an, après s'être couvert du sang qu'il offre pour ses fautes et pour celles du peuple. Survint le Christ, Pontife des biens attendus : couvert, non plus du sang des boucs et des taureaux, mais de son propre sang, il a pénétré, une fois pour toutes, dans le Saint des saints, c'est-à-dire dans le ciel, et consommé une rédemption éternelle (*Heb.*, IX, 12). Ce que ne pouvait pas le sang des boucs et des taureaux, le sang du Christ le peut : il purifiera nos consciences des œuvres de mort, pour nous faire dignes adorateurs du Dieu vivant, il nous mettra pour jamais en possession de l'héritage promis.

Au terme de cette exposition, toutes les idoles du judaïsme charnel sont tombées successivement aux pieds de Jésus-Christ : Moïse et la Loi, Abraham et son peuple, le grand prêtre et le temple, toutes ces choses surannées sont abattues, le christianisme purement spirituel peut s'établir sur ces ruines : c'est le triomphe de la Rédemption de Jésus-Christ.

Telle est, dans ses grandes lignes, la théorie de la Rédemption, que saint Paul ne cesse de ramener dans sa prédication et qu'il développe avec toute son âme, mais qu'il se défend d'avoir créée ; d'autant qu'il rapporte expressément à la tradition le fondement sur lequel tout repose, c'est-à-dire la valeur rédemptrice de la mort du Christ, I *Cor.*, XV, 3 : « Je vous ai transmis tout d'abord l'enseignement que j'ai moi-même reçu, à savoir que le Christ est mort pour nos péchés, selon les Ecritures. » Cf. I *Cor.*, XI, 23 : « J'ai reçu du Seigneur l'enseignement que je vous ai transmis. » *Gal.*, I, 12 : « L'Evangile que je vous ai prêché n'est pas de l'homme. Je ne l'ai pas reçu de l'homme par voie d'enseignement, mais par révélation de Jésus Christ. » Ces paroles semblent bien signifier que l'Apôtre se réclame d'une révélation immédiate ; néanmoins elles n'excluent pas la tradition commune des Apôtres, avec laquelle il prit la peine de confronter sa propre doctrine (*Gal.*, II, 2), et à laquelle sa parole fait souvent écho.

Cette doctrine renferme, à titre de partie intégrante, l'idée que le Christ a voulu prendre, lui innocent, la place du genre humain coupable, et, comme chef du genre humain, acquitter personnellement la dette du péché. Cela résulte de textes tels que I *Cor.*, XV, 3 : Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς Γραφάς. La préposition ὑπέρ signifie proprement : en faveur de. Elle implique entre le Christ et les rachetés une solidarité qui s'affirme dans tout l'enseignement de saint Paul, soit qu'il emploie ὑπέρ, *Rom.*, V, 6. 7. 8 ; VIII, 32 ; XIV, 15 ; I *Cor.*, I, 13 ; XI, 24 ; II *Cor.*, V, 15. 21 ; *Gal.*, II, 20 ; III, 13 ; *Eph.*, V, 2 ; I *Tim.*, I, 16 ; *Tit.*, II, 14..., ou περί : I *Thes.*, V, 10..., soit qu'il recoure à des tournures équivalentes :

I *Cor.*, VI, 29; VII, 23, etc... Ajoutons que, si l'on tient absolument à rencontrer la proposition ἀντί, qui marque une substitution de personne, on la rencontre parfois engagée dans le détail de l'expression, d'une manière qui exclut toute ambiguïté. Ainsi I *Tim.*, II, 5.6 : Εἷς καὶ μεσίτης Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων ἄνθρωπος Ἰησοῦς Χριστός, ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων.

§ 3. — Autres écrits du Nouveau Testament

Les autres écrits du NT., sans consacrer à la doctrine de la Rédemption des développements aussi étendus que saint Paul en ses épîtres, l'affirment avec une insistance significative, et en parfaite harmonie avec la pensée paulinienne.

a) *Actes des Apôtres.* — On remarquera surtout les discours de saint Pierre (II, 14-36; III, 12-26; IV, 1-22; X, 34-43); de saint Etienne (VII, 2-53); de saint Paul (XIII, 16-41; XVII, 22-31; XXII, 1-21; XXIV, 10-21; XXVI, 1-23). Tous ces discours ramènent la même série de pensées : crime des Juifs, qui ont mis à mort le Messie innocent; dessein de Dieu pour le salut du genre humain, réalisé par le crime des Juifs; rémission des péchés par la foi au nom de Jésus. Ce sont des pensées familières à saint Paul.

b) *Epîtres de saint Pierre.* — On remarquera les assertions relatives au sang du Christ aspergeant les fidèles, I *Pet.*, I, 2, acquittant, mieux qu'or ou argent, leurs dettes de péché, *ib.*, 18.19; à l'exemple insigne de sa patience, ib., II, 21-25 (cf. *Is.*, LIII, 12); à sa mort selon sa chair, à sa vie selon l'esprit, III, 18; au prix qu'il a versé pour la rançon des âmes, II *Pet.*, II, 1; à la liberté qu'il leur a conquise, ib.; 19. Autant de développements faciles à commenter en termes de saint Paul.

c) *Ecrits de saint Jean.* — Jésus Christ y est désigné comme l'Agneau de Dieu qui efface les péchés du monde. *Io.*, I, 29-36. Ce nom de victime reparaît près de trente fois dans *Apoc.*, V, 6.8.12.13; VI, 1.16; VII, 9.10.14.17; XII, 11; XIII, 8 (11); XIV, 1.4.4.10; XV, 3; XVII, 14.14; XIX, 7.9; XXI, 9.14.22.23.27; XXII, 1.3 (14). C'est un trait caractéristique des écrits joanniques; voir encore, quant au sens, I *Io.*, III, 5.8.16. La voie était ouverte par I *Cor.*, V, 7; *Heb.*, IX, 14; I *Pet.*, I, 19. — Par ailleurs, le Christ dévoile à Nicodème le programme de la Rédemption, *Io.*, III, 16-18 : le Fils de Dieu livré pour le salut du monde, procurant, à ceux qui croiront en lui, la vie éternelle. A diverses reprises, il en déroule, devant ses disciples, les conséquences : *Io.*, XII, 31 : jugement exercé sur le monde, attrait mystérieux de la croix. Voir tout le discours après la Cène. Caïphe prophétise, à son insu, l'œuvre du Messie, *Io.*, XI, 50-53. cf. XVIII, 14. — Après saint Paul, *Rom.*, III, 25, saint Jean présente le Christ comme une victime expiatoire pour nos péchés, pour les péchés du monde, I *Io.*, I, 10; II, 2 : ἱλασμός — L'Apocalypse revient sur la vertu de ce sang qui nous a *rachetés* (ou, selon la vulgate, *lavés*), I, 5, sang de l'Agneau, où les martyrs blanchissent leur robe, VII, 14; cf. XIX, 13.

On vient de voir que l'Ecriture affirme, non seulement le fait de la Rédemption du Christ, mais sa portée universelle pour tous les fils d'Adam. Soulignons encore le texte de saint Jean I *Io*, II, 1.2 : « Nous avons un avocat près du Père, Jésus Christ le juste. Il est propitiation pour nos péchés, et pas seulement pour nos péchés, mais pour ceux du monde entier. » Les hérésies prédestinatiennes, qui devaient limiter l'extension de la Rédemption à une seule classe d'hommes, trouvent ici leur condamnation, depuis les lointaines hérésies du Vᵉ siècle jusqu'à l'hérésie de Jansénius, ainsi formulée en la 5ᵉ proposition condamnée en 1653 par Innocent X : « Il est semipélagien de dire que le Christ est mort ou a répandu son sang pour tous les hommes sans exception. » *D. B.*, 1096 (970). Nous ne reprendrons pas une question déjà traitée à l'article Prédestination, notamment, col. 222 à 236.

III. — Elaboration rationnelle : la satisfaction vicaire

a) *Développement historique.* — Appuyés sur les données de l'Ecriture, les Pères ont élaboré la métaphysique de la Rédemption et produit des synthèses plus ou moins compréhensives. L'une des premières est celle de saint Irénée. Très riches d'idées sont aussi celles d'Origène, de saint Athanase, de saint Augustin. Un classement méthodique est impossible, car les développements chevauchent les uns sur les autres; mais on peut marquer quelques directions.

Théorie morale et juridique de la Rédemption. C'est la plus commune. En s'inspirant particulièrement de saint Paul, la pensée chrétienne a relevé le prix de la mort rédemptrice et des mérites acquis par toute la vie du Sauveur.

Théorie physique, ou mystique, de la Rédemption. Procède plutôt de saint Jean. Mettant l'accent sur le fait même de l'Incarnation, quelques Pères montrent, dans la rencontre de la divinité avec l'humanité en Jésus, le principe du relèvement de notre nature. Saint Irénée a ouvert la voie; saint Athanase, saint Grégoire de Nysse, saint Cyrille d'Alexandrie, entre autres, ont suivi.

Théorie intellectuelle de la Rédemption. Ne prétend pas épuiser le mystère, mais s'attache avec complaisance à l'éducation de l'humanité par le Christ, organisant les fruits de la Rédemption. Déjà Clément d'Alexandrie esquissait une préface à la théologie de la Rédemption, par sa considération du Christ illuminateur. *Strom.*, VI, XV, *P. G.*, IX, 340 sqq.; VII, II, 408 sqq.

Sur l'ensemble du sujet, consulter l'*Etude historique sur le dogme de la Rédemption*, due à M. l'abbé Jean Rivière, Paris, 1905.

Sur diverses parties, monographies plus ou moins nombreuses. — *La doctrine de la Récapitulation en saint Irénée*, par A. d'Alès, *Rech. de Sc. relig.*, 1916, p. 185-211; *Le Christ Rédempteur d'après S. Irénée*, par J. Chaine, Le Puy, 1919. — Straeter, *Die Erlösungslehre des hl. Athanasius*, Freib. i. B., 1894. — Weigl, *Die Soteriologie des hl. Cyrill von Alexandria*, Mainz, 1905, etc.

La théologie de la Rédemption est redevable d'un réel progrès à saint Anselme de Cantorbéry (1033-1109) qui, à la fin du XIᵉ siècle, creusa l'idée de la réparation exigée pour le péché par la justice divine et la désigna d'un nom nouveau, *satisfactio*. Ce vocable était employé dans la théologie latine dès le IIᵉ siècle, mais à une autre fin : il désignait la réparation que le pécheur doit à Dieu pour son péché. En l'appliquant au rôle personnel du Verbe incarné, réparant pour nous, saint Anselme prit une initiative féconde. Nous nous arrêterons à une page, où le maître — Anselme — dialogue ainsi avec son disciple, Boson. *Cur Deus homo*, I, XIII, *P. L.*, CLVIII, p. 378 :

Anselme. — Que la créature dérobe à son Créateur l'honneur qu'elle lui doit et ne rende pas le bien dérobé, c'est la chose du monde la plus intolérable.

Boson. — Evidemment.

Anselme. — La plus intolérable, et donc celle que la justice permet le moins de tolérer.

Boson. — Sans doute.

Anselme. — Mais tu ne prétendras pas que Dieu doive tolérer ce que la justice permet le moins de tolérer; à savoir, que la créature ne rende pas à Dieu le bien dérobé.

Boson. — Non certes, je vois qu'il faut le nier énergiquement.

Anselme. — Et si Dieu est souverainement grand et bon, la souveraine justice doit sauvegarder dans le gouvernement du monde son honneur, et cette souveraine justice n'est autre que Dieu même.

Boson. — Evidemment encore.

Anselme. — Mais il n'est rien que Dieu sauvegarde plus justement que l'honneur dû à sa dignité.

Boson. — Il faut en convenir.

Anselme. — Crois-tu qu'il le sauvegarde s'il le laisse dérober sans le récupérer ni châtier le ravisseur?

Boson. — Je n'ose pas le dire.

Anselme. — Il faut donc que l'honneur dérobé soit rendu, ou que le châtiment suive : faute de quoi, Dieu serait ou bien injuste envers lui-même ou deux fois impuissant.

Boson. — Je vois qu'on ne saurait rien dire de plus raisonnable.

Et plus loin, après avoir expliqué comment la constance de Dieu en ses desseins exige la réhabilitation de l'homme, appelé à devenir citoyen du ciel (*Ibid.*, II, vi, p. 403) :

Anselme. — Cela ne se peut faire s'il ne se trouve quelqu'un capable de payer à Dieu, pour le péché de l'homme, un prix plus grand que tout ce qui existe hormis Dieu.

Boson. — D'accord.

Anselme. — Or, l'être capable de payer à Dieu, de son fonds, un prix plus grand que tout ce qui existe au-dessous de Dieu, doit être lui-même plus grand que tout ce qui n'est pas Dieu.

Boson. — Je ne puis le nier.

Anselme. — Or, rien n'est au-dessus de tout ce qui n'est pas Dieu, si ce n'est Dieu.

Boson. — C'est vrai.

Anselme. — Donc nul ne peut réaliser, cette satisfaction, si ce n'est Dieu.

Boson. — C'est logique.

Anselme. — Cependant, nul ne doit la réaliser, si ce n'est un homme : autrement la satisfaction ne viendrait pas de l'homme.

Boson. — Rien de plus juste.

Anselme. — Si donc, comme nous en sommes d'accord, cette cité céleste doit être peuplée d'hommes, et si cela ne peut se faire sans ladite satisfaction, que seul peut réaliser un Dieu et que seul doit réaliser un homme, il faut qu'elle soit réalisée par un Dieu-homme.

Boson. — Dieu soit béni! Voilà un grand point d'obtenu...

En quoi consistera la satisfaction offerte par ce Dieu-homme? Ecoutons encore (*Ibid.*, II, ii, p. 411, 412).

Anselme. — Si l'homme a péché avec plaisir, ne convient-il pas qu'il satisfasse avec peine? Et s'il a, en offensant Dieu par le péché, cédé le plus facilement du monde à l'assaut du démon, n'est-il pas juste que, satisfaisant à l'honneur de Dieu pour le péché, il remporte sur le démon la plus difficile victoire? Ne convient-il pas que, s'étant totalement détourné de Dieu par le péché, il se donne totalement à Dieu par la satisfaction?

Boson. — Rien de plus raisonnable.

Anselme. — Mais l'homme ne peut souffrir spontanément et sans obligation, pour l'honneur de Dieu, rien de plus dur ou de plus pénible que la mort; et il ne peut se donner plus complètement à Dieu qu'en se livrant à la mort pour son honneur.

Boson. — Tout cela est vrai

Anselme. — Il faut donc que celui qui satisfera pour le péché de l'homme soit tel qu'il puisse, s'il le veut, mourir.

Boson. — Je le vois : cet homme que nous cherchons devra ne pas mourir par nécessité, parce qu'il sera tout-puissant; ne pas mourir par obligation, parce qu'il sera sans péché; et pouvoir mourir par son libre choix, parce que sa mort sera nécessaire...

Selon Anselme, théoricien de la Rédemption, tout s'enchaîne, par une sorte de nécessité, de la Création à la Passion du Sauveur. Il fonde la nécessité d'une satisfaction sur le droit imprescriptible de Dieu. Il fonde la nécessité de la médiation du Dieu-homme sur la constance de Dieu en ses desseins. Il fonde la nécessité de la croix sur les exigences rigoureuses de la justice divine, qui doit proportionner la réparation à la faute.

Anselme paraît s'être rendu compte que cette dialectique intransigeante associait trop sommairement diverses sortes de nécessité. Lui-même a pris soin d'en détendre quelque peu les ressorts et d'avertir le lecteur qu'en usant de ce terme, il entendait parfois marquer de hautes convenances, auxquelles Dieu cède par pure bonté. Voir *Med.*, xi, *De redemptione humana*, *P. L.*, CLVIII, 764 : *Omnis necessitas eius subiacet voluntati. Quippe, quod vult, necesse est esse; et quod non vult, impossibile est esse. Sola ergo voluntate; et quoniam voluntas eius semper bona est, sola fecit hoc bonitate. — Non enim Deus egebat ut hoc modo hominem salvum faceret, sed humana natura indigebat ut hoc modo Deo satisfaceret.*

Les grands docteurs du douzième et du treizième siècle devaient reprendre en sous-œuvre l'argumentation du *Cur Deus homo*, y noter des points faibles, surtout revendiquer la souveraine initiative de l'amour divin. Dès le début de l'étude qu'il consacre au mystère de l'Incarnation, saint Thomas pose en principe que la médiation d'un Dieu-homme était nécessaire, pour donner à la satisfaction une valeur infinie, III^a, q. 1, a. 2 ad 2^m : *Oportuit ad condignam satisfactionem ut actus satisfacientis haberet efficaciam infinitam, utpote Dei et hominis existens*. Plus loin, il examine *ex professo*, III^a, q. 48, a. 2 : *Utrum passio Christi causaverit nostram salutem per modum satisfactionis*. La réponse est affirmative. C'est que la satisfaction du Christ possède par elle-même une valeur infinie. La gravité de l'offense se mesure objectivement, par la majesté de la personne offensée ; le prix de la réparation se mesure subjectivement, par la dignité de la personne qui répare. Ainsi l'économie de la Rédemption est-elle fondée sur la nature des choses, avant de l'être sur l'acceptation divine. A la suite de saint Anselme, saint Thomas a maintenu cette doctrine.

Duns Scot, en pleine réaction contre saint Anselme, s'oppose au Docteur angélique, et appuye toute la théorie de la Rédemption sur le bon plaisir divin. Ne reconnaissant au péché aucune sorte d'infinité, sinon par dénomination extrinsèque, il ne voit pas la nécessité d'une réparation subjectivement infinie. *In* III d., 19, n. 13 ; 20 q. un. n. 10. 11. — La critique de la conception anselmienne a été souvent renouvelée jusqu'à nos jours. On trouvera les restrictions nécessaires et des conclusions habituellement judicieuses dans la thèse du R. P. P. Ricard, O. S. B., *De satisfactione Christi, ad tractatum S. Anselmi « Cur Deus homo »*, notamment p. 143.4. Lovanii, 1914.

Clément VI, dans la Bulle de Jubilé (1343), affirma la suffisance et même la surabondance de la Rédemption du Christ pour le monde entier; la réalité du trésor de l'Eglise, applicable à la rémission de la peine temporelle du péché ; l'infinité des mérites du Christ, auxquels viennent s'ajouter les mérites de la Sainte Vierge et des saints. *D. B.*, 550-2.

Le Concile de Trente toucha la question en passant : l'erreur protestante n'allait point à nier la satisfaction du Christ, mais bien plutôt à en exagérer l'efficacité, en dispensant le fidèle de concourir par ses œuvres à sa propre rédemption. Néanmoins le mot *satisfacere* a pénétré dans les documents de la vi^e session. Dans la description de la justification, c. 7, *D. B.*, 799 (681), on lit : *Dominus Noster Iesus Christus... sua sanctissima passione in ligno crucis nobis iustificationem meruit et pro nobis Patri satis-*

fecit. Le Catéchisme romain y insista, dans la doctrine sur le sacrement de pénitence, en montrant dans la satisfaction du Christ le principe de celle que le pécheur doit à Dieu, et rattachant cette vérité au texte de saint Jean sur le Christ victime de propitiation pour nos péchés (I *Io*., II, 2). Voir *Catech. Rom*., Pars II, De paenit. sacr., 52-60, notamment 53.

Le Concile du Vatican a voulu faire plus. La définition de la doctrine catholique sur la Rédemption était inscrite au programme des travaux conciliaires ; le temps manqua pour une définition ; mais un schéma dogmatique, soumis aux Pères du Concile et refondu d'après leurs observations, demeure comme l'expression authentique de la foi commune. L'une et l'autre rédaction développe tout au long la doctrine de la *satisfactio vicaria*. Voir *Acta et Decreta sacrorum Conciliorum recentiorum. Collection Lacensis*, t. VII, *Schema Constitutionis de doctrina catholica*, c. XIV, p. 515; *eiusdem schematis reformati pars altera*, c. IV, 7.8, p. 561, avec deux canons, p. 566 :

Can. 5. *Si quis affirmare praesumpserit satisfactionem vicariam, unius sc. Mediatoris pro cunctis hominibus, divinae gratiae repugnare, A. S.*

Can. 6. *Si quis non confiteatur ipsum Deum Verbum, in assumta carne patiendo et moriendo, pro peccatis nostris Deo potuisse satisfacere vel vere et proprie satisfecisse nobisque gratiam et gloriam meruisse, A. S.*

Léon XIII, inaugurant le nouveau siècle par l'encyclique *Tametsi futura*, reprit la même doctrine et la même expression. *Leonis XIII Pontificis maximi Acta*, vol. XX, p. 298. Romae, typogr. Vatic., 1901. In-4.

.... L'excès de son amour pour nous fit que Dieu se livra pour notre salut. Quand fut accompli le temps marqué dans le conseil divin, le Fils de Dieu, fait homme, offrit pour les hommes, à la majesté offensée de son Père, la satisfaction surabondante et très précieuse de son sang, et rachetant d'un si grand prix le genre humain, le réclama comme sien. *Vous n'avez pas été rachetés d'un prix corruptible, or ou argent, mais bien du sang précieux de l'Agneau immaculé, irréprochable, le Christ* (I *Petr*., I, 18-19). Ainsi tous les hommes sans exception, déjà soumis à sa puissance et à son empire, parce qu'il est leur créateur et leur conservateur, vraiment et proprement rachetés par lui, redevinrent siens. *Vous ne vous appartenez pas : vous avez été achetés d'un grand prix* (I *Cor*., VI, 19-20). Ainsi Dieu restaura-t-il tout dans le Christ. *Tel est le mystère de sa volonté, selon le bon plaisir qu'il disposa par avance en lui, en vue de la plénitude des temps, pour tout restaurer dans le Christ* (*Eph*., I, 9, 10)...

Exposition grandiose, presque entièrement tissue de réminiscences scripturaires ; les antiques formules de la Bible, marquées au coin de la civilisation juive, y encadrent le néologisme théologique de *satisfaction* rendue à Dieu par son Fils unique, expression authentique de la tradition chrétienne sur la Rédemption.

Parvenus à ce sommet, nous pouvons embrasser du regard tout le développement de la doctrine. Il aboutit à suspendre l'énoncé du dogme à la notion de *satisfaction vicaire*. Dans son fond, la Rédemption est éminemment œuvre d'amour, *Ioan*., III, 16 : « Dieu a aimé le monde jusqu'à donner son Fils unique, afin que tout homme qui croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle. » Sans préjudice des formes juridiques observées dans cette œuvre d'amour.

b) *Analyse de la satisfaction vicaire*. — Si l'on essaye d'analyser cette idée consacrée par la tradition dogmatique, on rencontre plus d'une sorte de justice.

Et d'abord la justice commutative, qui règle l'échange des biens. Des expressions telles que ἀντίλυτρον (I *Tim*., II, 6) suggèrent naturellement cette voie, et l'on a vu saint Anselme s'y engager. Il faut avouer qu'elle ne mène pas très loin. Car si l'honneur rendu à Dieu par le Verbe incarné peut, d'une certaine manière, être considéré comme un bien possédant une valeur d'échange, on ne voit pas immédiatement comment ce bien d'ordre moral profite à l'humanité insolvable ; il faut recourir à d'autres considérations. Nous verrons comment, pour avoir poussé exclusivement la théorie de la justice commutative, la dogmatique luthérienne aboutit à l'absurde et au blasphème.

Fera-t-on intervenir la justice vindicative ? Oui, sans doute, puisque l'Écriture montre le Juste chargé des péchés d'un grand nombre, châtié, broyé pour nos iniquités (*Is*., LIII, 4. 5. 7); plus encore, le Christ fait péché pour nous (II *Cor*., V, 21), fait malédiction (*Gal*., III, 13) : toutes expressions qui évoquent l'idée de la colère divine. Avant d'être conjuré par la passion volontaire de l'Innocent, l'effet de la colère divine a dû être détourné des vrais coupables et attiré sur lui-même. Assurément ces expressions veulent être lues à la lumière d'une foi très avertie : un transfert réel des fautes de l'humanité sur les épaules du Saint est inconcevable, et un déchaînement réel de la colère divine contre sa personne ne l'est pas moins. Néanmoins, tout se passe comme si un tel transfert et un tel déchaînement avaient lieu, c'est pourquoi les écrivains de l'Ancien et du Nouveau Testament n'ont pas reculé devant cet énergique raccourci, qui montre le Christ courbé sous le poids de la colère et de la malédiction. Il est incontestable que, dans l'agonie et dans la mort de Jésus, Dieu a voulu marquer la rigueur d'une justice qui ne se laisse pas désarmer sans affirmer ses droits, jusque dans l'acte du pardon. *Dei severitas, qui peccatum sine poena dimittere noluit*, dit saint Thomas, III, q. 47, art. 3 ad 1[m]. Ceci est l'acte propre d'une justice vindicative : *Severitas autem attenditur circa exteriorem inflictionem poenarum*, dit encore saint Thomas, IIa IIae, q. 157, a. 2 ad 1[m]. Cf. Ia, q. 19, a. 11 ad 3[m]. Seul, un morcellement grossier des attributs divins pourrait s'offusquer d'une collaboration qui s'affirme plus ou moins dans toutes les œuvres divines. Ne sont-elles pas, tout ensemble, œuvres de sagesse, de puissance, de justice et de bonté ? Jusque dans l'acte de la suprême miséricorde, Dieu a voulu montrer à la raison humaine une ombre de châtiment. La nature avait péché en Adam ; il convenait qu'elle fût châtiée dans le Christ. La double solidarité, si fortement marquée par saint Paul, s'étend jusque-là.

Mais, ici encore, l'abus et le contresens est proche. Car si la Passion de Sauveur manifeste jusqu'au scrupule le besoin de justice qui est en Dieu, elle manifeste plus encore le besoin et le désir de faire grâce. Sous peine de fausser totalement la perspective du mystère, on doit maintenir à l'arrière-plan le châtiment du péché.

Reste une justice meilleure, cette forme de justice distributive qui veut se répandre en bienfaits et en pardons, justice qui, loin de s'opposer à l'amour, va au-devant de l'amour même, et s'attache moins à venger les droits de Dieu qu'à lui gagner les cœurs à force d'avances miséricordieuses et de tendre délicatesse. C'est cette justice qui décrète l'Incarnation du Fils de Dieu et l'œuvre de la Rédemption ; c'est cette justice qui suggère au Verbe incarné de rendre à Dieu un hommage dont le prix surpasse infiniment tous ceux que Dieu pouvait attendre des hommes et que le péché a détournés de lui. C'est cette justice qui désire s'implanter dans le cœur

des hommes pour en faire d'autres fils de Dieu. La notion de cette justice appartient à l'A. T.; nous l'avons retrouvée en saint Paul, transfigurée par la Loi d'amour, jusqu'à rejoindre l'esprit de famille surnaturelle. C'est au regard de cette justice qu'on peut parler d'une satisfaction réellement digne de Dieu, satisfaction qui manifeste toute la piété filiale de Jésus et lui rend de véritables frères. La théorie de la satisfaction rédemptrice ne s'achève que dans cette perspective. Lire saint Thomas, IIIª, q. 46, a.3: *Utrum fuerit aliquis modus convenientior ad liberationem generis humani quam per passionem Christi.*

L'analyse que nous venons d'esquisser, et qui nous a montré dans la satisfaction du Christ la part d'une certaine justice commutative, la part de la justice vindicative, enfin et surtout la part de la justice gracieuse, nous ramène par une autre voie à la conclusion de saint Thomas, qui se demande, IIIª, q. 48, a. 2: *Utrum passio Christi causaverit nostram salutem per modum satisfactionis.* Il répond: *Ille proprie satisfacit pro offensa qui exhibet offenso id quod aeque vel magis diligit quam oderit offensam. Christus autem, ex caritate et obedientia patiendo, maius aliquid Deo exhibuit quam exigeret recompensatio totius offensae humani generis: 1° quidem propter magnitudinem caritatis ex qua patiebatur; 2° propter dignitatem vitae suae, quam pro satisfactione ponebat, quae erat vita Dei et hominis; 3° propter generalitatem passionis et magnitudinem doloris assumpti.*

Mystère d'amour; mystère de justice; enfin, mystère de douleur. La Rédemption du Christ est tout cela. Il va sans dire que ces trois éléments — amour, justice, douleur — sont hiérarchisés. Celui qui anime et commande les autres — disons l'élément formel —, c'est l'amour. La justice n'intervient que pour tracer les lignes idéales et comme le plan de la transaction surnaturelle; la douleur, pour en fournir l'élément matériel.

Mais l'œuvre personnelle du Christ n'est pas le dernier mot de la Rédemption. Au prix objectif de notre rançon, doit répondre l'effort subjectif par lequel chacun fait sien le prix une fois versé. Aîné de nombreux frères, le Christ veut retrouver en chacun d'eux le trait de famille, et les appelle à une réciprocité d'amour, condition nécessaire pour avoir part à l'adoption divine.

Cette coopération du fidèle, nécessaire au salut, doit se modeler sur l'œuvre du Christ. Uni au Christ par la charité, il conformera ses sentiments aux sentiments du Christ, *Phil.*, II, 5; il sera même prêt à accomplir en sa chair ce qui manque aux douleurs de sa passion, selon *Col.*, I, 24: paradoxe hardi, qui n'est pas tout entier paradoxe. L'Apôtre sait très bien que la satisfaction du Christ est, de soi, suffisante et surabondante; mais il sait aussi que noblesse oblige et que, pour avoir part à l'héritage des enfants, le chrétien doit vraiment reproduire en lui les traits de famille. Le même amour filial, qui inspira la satisfaction de Jésus-Christ, doit pénétrer les cœurs des fidèles et les unir dans la vie, comme les membres d'un même corps mystique. Saint THOMAS, III, q. 48, a. 2, ad 1m: *Caput et membra sunt quasi una persona mystica; et ideo satisfactio Christi ad omnes fideles pertinet sicut ad sua membra.*

L'oubli de cette coopération nécessaire a creusé un abîme entre le mystère du Christ et la doctrine protestante du salut. — Cf. Chr. PESCH, S. J., *Das Sühneleiden unseres göttlichen Erlösers*, p. 32.33. Freiburg i. B., 1916.

Il va sans dire que la théorie scolastique de la satisfaction vicaire ne se présente pas comme une théorie parallèle à la théorie proprement dite de la rançon, et pour ainsi dire comme sa rivale. Elle ne se présente pas davantage comme parallèle à la théorie du sacrifice. On ne doit comparer que des choses comparables. Rançon, sacrifice: données concrètes de l'Ecriture pour traduire le fait de la Rédemption, dans une langue particulièrement intelligible aux premières générations chrétiennes, mais qui n'est pas une langue morte. La théorie de la satisfaction vicaire ne se présente pas pour les supplanter, mais pour les encadrer.

L'idée de rançon, empruntée aux mœurs des sociétés antiques, n'a qu'une valeur sociale et historique, suffisante à amorcer la considération du mystère, impuissante à porter une analyse complète. L'idée de sacrifice, beaucoup plus élevée, beaucoup plus profonde, possède une tout autre valeur, celle-ci d'ordre religieux, et à l'épreuve du temps.

Dès le ve siècle, au Concile d'Ephèse, cette idée reçut une consécration dogmatique, avec le 10e anathématisme de saint Cyrille d'Alexandrie, *D. B.*, 122 (82):

La divine Ecriture dit que le Christ est devenu le Grand-Prêtre et l'Apôtre de notre confession; qu'il s'est offert pour nous en odeur de suavité à Dieu son Père. Si donc quelqu'un prétend que notre Grand-Prêtre et notre Apôtre n'était pas le Verbe même de Dieu, devenu chair et homme pour nous, mais proprement un homme né de la femme, distinct de lui; ou s'il dit qu'il a offert son sacrifice pour lui-même, et non pas pour nous seuls — lui qui n'avait pas besoin de sacrifice, vu qu'il ne connaissait pas le péché; — qu'il soit anathème.

Le principal reproche qu'on puisse adresser à l'idée de sacrifice rédempteur, est de ne se révéler pleinement à nous que dans la réalité même qu'il s'agit ici d'analyser et de définir. En effet, le seul sacrifice vraiment digne de Dieu est précisément celui dont Jésus Christ fut tout à la fois le prêtre et la victime; sacrifice qu'il offrit sur la croix, après avoir pourvu d'avance à sa pérennité par la célébration de la Cène. Les sacrifices de l'AT., et à plus forte raison les sacrifices des Gentils, n'ont qu'une valeur purement figurative; le chrétien ne demandera point à ces ombres de sacrifice une définition pleinement applicable à la grande réalité du Calvaire. Ce serait commettre la même faute de méthode que commettent certains historiens des religions, quand ils empruntent les éléments de leurs définitions aux populations primitives — qu'on appellerait mieux dégénérées — et aux développements religieux les plus rudimentaires, au lieu de recourir d'abord aux religions les plus élevées et les plus pures, à celle surtout qui entre toutes possède une valeur transcendante.

L'Ange de l'Ecole s'est bien gardé d'une telle erreur, quand il appelait la mort du Christ un sacrifice très agréable à Dieu. IIIª, q. 47, art. 2: *Quoddam sacrificium acceptissimum Deo.* Le *quoddam* ne marque pas une dégradation de la notion générique, mais au contraire un agrandissement. On pourrait ici, empruntant le langage scolastique, parler d'analogie et dire que la mode du Christ est l'*analogum princeps in genere sacrificii*. C'est ce qu'ont bien compris des auteurs modernes, qui ont souligné toute la différence entre les sacrifices impuissants et relatifs de l'AT. et celui du NT. Mgr HEDLEY, *La Sainte Eucharistie*, trad. Rondière, p. 196: « Bien que jamais, avant le Christ, un sacrifice n'ait réalisé la notion absolue du sacrifice, maintenant que l'Incarnation s'est accomplie, la théologie catholique n'a pas de difficulté à voir ce que doit être et ce qu'est un sacrifice absolu. » PRAT, *Théologie de saint Paul*

t. II[6], p. 221 : « Au Calvaire, Jésus-Christ n'est pas seulement victime : il est sacrificateur ; et il l'est par la volonté de son Père. Ces trois choses — l'immolation passive du Christ, l'oblation qu'il fait de lui-même et l'ordre de Dieu — forment un acte unique, dont on peut bien distinguer les éléments, mais sans avoir le droit de les dissocier. »

D'un point de vue catholique, le caractère de sacrifice, que l'acte rédempteur du Christ possède au sens propre, se laisse d'autant moins mettre en question, que les documents du magistère ecclésiastique partent de là pour revendiquer la réalité du sacrifice eucharistique. Le sacrifice eucharistique est essentiellement représentatif du sacrifice de la croix ; vidé de cette relation, il ne sera plus un sacrifice. D'où il suit que, si l'on dénie à la mort sanglante du Christ ce caractère de sacrifice, la religion chrétienne réalisera l'idée monstrueuse d'une religion sans sacrifice. Le concile de Trente dit, sess. xxii, c. 1, *D. B.*, 938 (816): *Is igitur Deus et Dominus noster, etsi semel seipsum in ara crucis morte intercedente Deo Patri oblaturus erat, ut aeternam illic redemptionem operaretur, quia tamen per mortem sacerdotium eius extinguendum non erat, in caena novissima, qua nocte tradebatur, ut dilectae sponsae suae Ecclesiae visibile, sicut hominum natura exigit, relinqueret sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur... corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit...*

Sur la Rédemption considérée comme sacrifice, on lira avec fruit le R. P. Hugon, O.P., *Le Mystère de la Rédemption*, ch. iv, Paris, 1910 ; et aussi le R. P. M. de la Taille, S. I., *Mysterium Fidei*, Paris, 1921, livre I, passim; notamment *Elucidatio* ii.

La pensée protestante la plus émancipée de tout enseignement traditionnel a souvent revendiqué, parfois avec des raffinements subtils, ce caractère de sacrifice que présente la mort du Christ. Ainsi E. Ménégoz, *La théologie de l'Epître aux Hébreux*, p. 259-266, Paris, 1894, opposant au point de vue de saint Paul le point de vue de l'épître aux Hébreux (dont il refuse la paternité à saint Paul). Il expose que saint Paul s'est attaché surtout au côté infamant de la mort du Christ, et la présente comme un sacrifice d'expiation voulu par Dieu (*Gal.*, iii, 13; *Rom.*, viii, 3; II *Cor.*, v, 21); que, d'autre part, l'auteur de l'épître aux Hébreux présente cette mort comme une offrande spontanée de l'homme; il ajoute que les deux points de vue, encore que distincts, se réconcilient dans une unité supérieure. *Loc. cit.*, p. 266: « Fidèle jusqu'au bout à la mission dont Dieu l'avait chargé dans ce monde, Jésus est mort sous les coups de ses ennemis. Il a sacrifié sa vie à Dieu, et il a expié, en mourant, les péchés qu'une mystérieuse solidarité avait fait converger sur sa personne. Ainsi se concilient saint Paul et l'Epître aux Hébreux. Cela nous explique comment Paul, tout en conservant son point de vue, a pu appeler la mort du Christ un « sacrifice » agréable à Dieu (*Eph.*, v, 2). Littérairement parlant, il se sert d'une image, mais si nous allons au fond de sa pensée, nous voyons que cette image exprime précisément ce qui constitue l'idée essentielle du sacrifice rituel : l'offrande à Dieu de ce que nous avons de plus précieux. » — Cette contribution d'une pensée indépendante à la métaphysique du sacrifice rédempteur nous a paru non dénuée d'intérêt.

c) *Objections contre l'idée de satisfaction vicaire.* — Contre le principe de la satisfaction vicaire, on a élevé deux sortes d'objections : les unes d'ordre juridique, les autres d'ordre sentimental.

D'un point de vue juridique, on a protesté contre la substitution de l'Innocent aux coupables. C'est qu'on n'a point assez considéré, soit le dessein d'amour qui préside à l'œuvre de la Rédemption, soit l'empressement d'obéissance avec lequel le Fils de Dieu va au-devant de la volonté paternelle. Nous emprunterons à un auteur protestant une réponse qui n'est pas sans valeur. Grétillat, *Théologie systématique*, t. IV, p. 364 :

Il est surprenant de voir ceux que les redoutables et angoissants problèmes de la solidarité ont laissés sereins ou résignés, attendre, pour se récrier, que nous prononcions devant eux le mot de substitution... Que des multitudes pâtissent fatalement de la faute d'un chef ou d'un autre, l'on dit : solidarité ! Mais l'innocent qui se présente pour prendre sur soi par un acte volontaire la faute de tous les autres, est réputé renverser toutes les lois divines et humaines. Que la Providence divine, qui a vu tant de crimes se commettre sur la terre, ait permis le plus odieux et le plus inutile de tous, que la divine Justice soit convaincue d'avoir abandonné pour un jour, sans raison péremptoire, le Saint et le Juste, aux mains des iniques; qu'il soit reconnu que le Père céleste a laissé un instant sans réponse la suprême supplication de son Fils sur la croix : la raison et la conscience se répètent l'une à l'autre : solidarité ! Mais, qu'au-dessus des mains iniques et des conseils incohérents des méchants, se révèle à nous un plan divin et éternel, manifestation suprême de justice et de grâce ; c'est là que le scandale commence ! Et bien ! Je me déclarerai plus choqué de voir à tout propos et dans tout le cours de l'histoire et tout autour de moi des êtres innocents et inoffensifs saisis bon gré mal gré par l'universel engrenage, que d'assister à l'acte libre et sublime de celui qui meurt à la place d'un autre.

L'objection sentimentale, qui s'indigne du traitement infligé au Christ innocent, enveloppe quelquefois d'une forme poétique un violent blasphème. Ainsi Mme Ackermann, *Poésies philosophiques* :

Quand de son Golgotha, saignant sous l'auréole,
Ton Christ viendrait à nous, tendant ses bras sacrés,
Et quand il laisserait sa divine parole
Tomber, pour les guérir, sur nos cœurs ulcérés;

Nous nous détournerions du tentateur céleste
Qui nous offre son sang, mais veut notre raison.
Pour repousser l'échange inégal et funeste,
Notre bouche jamais n'aurait assez de : Non !

Non à cet instrument d'un infâme supplice,
Où nous voyons, auprès du divin Innocent,
Et sous les même coups, expirer la justice !
Non à notre salut, s'il a coûté du sang !

Puisque l'amour ne peut nous dérober ce crime,
Tout en l'enveloppant d'un voile séducteur,
Malgré son dévouement, Non, même à la victime,
Et Non, par-dessus tout, au sacrificateur !

Qu'importe qu'il soit Dieu, si son œuvre est impie ?
Quoi ! C'est son propre Fils qu'il a crucifié ?
Il pouvait pardonner, mais il veut qu'on expie.
Il immole, et cela s'appelle avoir pitié !

A ces prétentions d'ordre sentimental, une réponse parfaitement topique est fournie par l'histoire du sentiment religieux qui, loin de prendre scandale du mystère de la croix, y puisa souvent le germe de l'amour le plus éclairé pour le Christ et pour son Père, et du plus pur héroïsme. Les annales de la sainteté rendent à cet égard le témoignage le plus intelligent.

d) *Multiples aspects de la passion du Christ.* — La passion du Christ, acte rédempteur par excellence, présente au regard de la foi des aspects multiples : vouloir les enfermer dans une formule exclusive serait, croyons-nous, une maladresse qui, sous prétexte de simplifier le mystère, l'appauvrirait. De cet appauvrissement, nul ne s'est mieux gardé que saint Thomas. Désirant épuiser le sens de la mort rédemptrice, l'Ange de l'Ecole multiplie les prises sur le réel. Dans la IIIe partie de la *Somme*,

la question 48 a pour titre : *De modo passionis Christi quantum ad effectum* ; et elle comprend six articles :

Art. 1. — *Utrum passio Christi causaverit nostram salutem per modum meriti.*

Art. 2. — *Utrum passio Christi causaverit nostram salutem per modum satisfactionis.*

Art. 3. — *Utrum passio Christi causaverit nostram salutem per modum sacrificii.*

Art. 4. — *Utrum passio Christi causaverit nostram salutem per modum redemptionis.*

Art. 5. — *Utrum esse redemptorem sit proprium Christi.*

Art. 6. — *Utrum passio Christi causaverit nostram salutem per modum efficientiae.*

Les deux notions de mérite et d'efficience constituent les deux bouts de la chaîne. Entre deux se succèdent, dans un ordre qui n'est pas indifférent, les notions de satisfaction, de sacrifice, de rédemption, enfin la propriété personnelle du Rédempteur. Arrêtons-nous seulement aux deux termes extrêmes : mérite et efficience : ils répondent à deux aspects principaux de la Rédemption, largement indiqués par les Pères.

La notion de *mérite* appartient à l'ordre juridique et moral. Source physique de toute grâce, le Christ a voulu encore souffrir pour acquérir un droit nouveau à répandre la grâce sur l'humanité. *In I d.*, 18, q. 1., a. 2 : *Patientis iustitiam actio propria est facere sibi debitum quod est ei per iustitiam reddendum*; *et hoc proprie mereri est.* En acceptant la mort par amour pour nous, le Christ a posé un acte d'héroïque obéissance, et acquis des droits dont nous bénéficions. Thème juridique, développé par presque tous les Pères théologiens de la Rédemption.

La notion d'*efficience* appartient à l'ordre physique. En revêtant notre chair, le Christ s'est fait instrument pour guérir notre chair blessée. Et en ressuscitant après sa passion douloureuse, il est devenu, à un titre spécial, source de vie, Esprit vivifiant (I *Cor.*, xv, 45). Thème physique de la Rédemption, développé par plusieurs Pères, à la suite de saint Irénée et de saint Athanase.

L'Ange de l'Ecole opère la synthèse de ces deux chefs de développement. D'ailleurs, il se garde bien de les confondre. Il sait que l'acquisition du mérite est liée particulièrement à la mort rédemptrice, et il s'exprime avec une précision souveraine. IIIa, q. 8, a. 1 ad 1um : *Actiones ipsius ex virtute divinitatis fuerunt nobis salutiferae, utpote gratiam in nobis causantes et per meritum* ET *per quandam efficientiam.* Le Christ, vainqueur de la mort, est, de plein droit, Chef de l'humanité régénérée ; il opère dans ses membres pour le salut.

Dans un résumé d'une singulière plénitude, saint Thomas embrasse les multiples formalités de la Rédemption du Christ. IIIa, q. 48, a. 6 ad 3m : *Passio Christi, secundum quod comparatur ad divinitatem eius, agit per modum efficientiae; in quantum vero comparatur ad voluntatem animae Christi, agit per modum meriti*; *secundum vero quod consideratur in ipsa carne Christi, agit per modum satisfactionis in quantum per eam liberamur a reatu poenae; per modum vero redemptionis in quantum per eam liberamur a servitute culpae; per modum autem sacrificii, in quantum per eam reconciliamur Deo.*

Il n'est aucune de ces formalités qu'on ne retrouve dans quelqu'une des théories protestantes de la Rédemption ; nous le constaterons ci-dessous. Mais d'ordinaire, elles s'y trouvent plus ou moins dissociées. La conception traditionnelle a pour caractère l'harmonie dans la plénitude. La raison profonde de ce caractère est marquée par saint Thomas, Ia, q. 21, a. 4 : *Necesse est quod in quolibet opere Dei misericordia et veritas inveniantur... Huius autem necessitatis ratio est quia, cum debitum quod ex divina iustitia redditur, sit vel debitum Deo vel debitum alicui creaturae, neutrum potest in aliquo opere Dei praetermitti. Non enim potest facere aliquid Deus quod non sit conveniens sapientiae et bonitati ipsius; secundum quem modum diximus aliquid esse debitum Deo. Similiter etiam quidquid in rebus creatis facit, secundum convenientem ordinem et proportionem facit, in quo consistit ratio iustitiae. Et sic oportet in omni opere Dei esse iustitiam. Opus autem divinae iustitiae semper praesupponit opus misericordiae et in eo fundatur.*

On nous permettra de renvoyer à un article sur *Le dogme catholique de la Rédemption*, *Etudes*, t. CXXXV, p. 170-197, 20 avril 1913 ; et à un article sur *Le sens de la Rédemption*, *Revue Apologétique* t. XXXIII, p. 163-174, 1 nov. 1921.

c) *Fondement de la satisfaction vicaire.* — Par quelque aspect que l'on aborde le mystère rédempteur, il faut assigner le fondement de cette économie divine, qui impute à l'humanité l'œuvre personnelle du Christ. Il n'y en a pas d'autre que le fondement indiqué par saint Paul dans un passage déjà cité, *Rom.*, v, 15-21. L'antithèse des deux Adam explique la double solidarité du genre humain dans la chute et dans le relèvement. Comme Adam, chef naturel de l'humanité, a troublé l'ordre divin et dissipé le patrimoine surnaturel de la race, le Christ, constitué par un dessein miséricordieux chef de l'humanité nouvelle, restaure en sa personne l'ordre troublé, puis admet l'homme au partage de l'héritage céleste, par lui reconquis. L'unité du Christ mystique, autrement dite la communion des saints, est pour les fidèles régénérés le fondement prochain d'une participation actuelle aux biens de la grâce et du salut. Unité fondée en Dieu : l'Esprit divin est l'âme du Christ mystique. Unité réalisée par les relations fraternelles qui unissent au Christ et entre eux les membres de la famille chrétienne. Unité incomparablement plus profonde, plus riche, et plus haute que l'unité de la race humaine dans le premier Adam ; car elle a pour principe, non plus la nature qu'Adam avait reçue intègre des mains de Dieu, mais la grâce, dont le Christ porte en lui-même la plénitude infinie. Ne fût-ce que pour cette raison, le théologien s'abstiendra de demander à la doctrine du péché originel un cadre pour exposer la doctrine de la Rédemption : le cadre éclaterait nécessairement. D'autant que, selon saint Paul, *Ubi abundavit delictum, superabundavit gratia* (*Rom.*, v, 20).

IV. — Déformations diverses

1° Les prétendus droits du démon. — L'idée de faire intervenir dans la théologie de la Rédemption un prétendu droit, acquis par le démon sur l'homme déchu, est une aberration du sens étymologique, imputable à un petit nombre de Pères, définitivement redressée par la Scolastique.

La métaphore juridique de la *Rédemption* n'était que l'adaptation au relèvement de l'humanité déchue, d'une analogie empruntée à la libération des captifs ou à l'émancipation des esclaves, idées familières à l'antiquité tant sacrée que profane. Métaphore inoffensive, à condition d'être constamment traitée comme pure métaphore. Mais il suffisait de la réaliser avec quelque maladresse, pour en faire sortir les théories les plus fausses. Tel serait le cas de presque tous les Pères, au dire de certains critiques rationalistes.

Ainsi Aug. SABATIER, *La doctrine de l'expiation et son évolution historique*, p. 47.48, Paris, 1903 :

Si l'on cherche comment la mort du Christ a opéré cette rédemption des pécheurs, on constate que presque tous les Pères se la représentent comme un drame semi-mythologique et semi-juridique des plus étranges. La théorie d'une rançon payée au diable semble être le prolongement, dans l'Eglise, des imaginations gnostiques. Cette conception plaisait à la fantaisie populaire ; mais plus la théologie s'y abandonnait, plus elle s'éloignait de la théorie d'un sacrifice offert à Dieu. N'est-il pas curieux de constater qu'à ce moment, dans l'Eglise catholique primitive, la pensée allait d'un côté, et le culte de l'autre ? Pour être conséquente, l'Eglise aurait dû faire, de la messe, un sacrifice offert au diable.

Voir ibid., p. 90.

Hâtons-nous de dire qu'il y a dans ce réquisitoire une part énorme d'exagération. Non seulement les prétendus droits du démon ne sont pas admis par presque tous les Pères, mais, entre ceux qui plus ou moins ouvertement y font allusion, on observe des différences profondes, qui ne permettent pas de ramener ces théories à l'unité.

A cet égard, il existe des confusions même chez tel auteur catholique.

Le livre d'Henry E. OXENHAM, *Histoire du dogme de la Rédemption. Essai historique et apologétique*, publié en 1865, 4e éd. 1895, trad. fr. par J. Bruneau, Paris, 1909, est l'œuvre d'un anglican converti, imparfaitement dégagé des étreintes de son protestantisme. On y trouve, avec de belles envolées mystiques, trop d'inexactitudes. On y apprend, p. 153, que « (depuis Origène) jusqu'à saint Anselme, on continue à expliquer communément la nécessité de la mort du Christ par l'idée de rançon payée à Satan » ; p. 178, que les Pères n'avaient pas mis l'accent sur la mort rédemptrice, comme devaient le faire les protestants; etc... Le point de vue du dogme est trop sacrifié au point de vue de l'évolution dogmatique, l'absolu au relatif. Voir les critiques des *Etudes*, 20 fév. 1909, p. 578.579; de la *Civiltà Cattolica*, 5 fév. 1910 ; du R. P. HUGON, dans *Le Mystère de la Rédemption*, p. 192-195.

La question des *droits du démon* a été très heureusement débrouillée par M. l'abbé RIVIÈRE dans son *Etude historique sur le Dogme de la Rédemption*, p. 373-486, Paris, 1905. Nous lui devons beaucoup dans la section présente.

1° *Forme juridique : théorie de la rançon.*

Au dire d'Aug. SABATIER, *La doctrine de l'Expiation*, p. 48, « Irénée, le premier, semble avoir esquissé la théorie de la rançon ainsi entendue ». Cette assertion nous semble complètement erronée. Le tour juridique donné par saint Irénée à la doctrine de la Rédemption peut faire prendre le change; mais, comme l'indiquait déjà le R. P. GALTIER dans les *Recherches de Science religieuse*, 1911, p. 24, le démon fait ici uniquement figure de larron. « Le larron doit rendre gorge. La mansuétude est toute pour les victimes. A son égard, le Christ ne fait qu'œuvre de justicier. » Nous avons repris la même question, *Recherches de Science religieuse*, 1916, p. 186-211, en essayant de définir cette espèce de justice qui, selon Irénée, préside à la « Récapitulation du Christ ». Cette justice, que le Christ observe envers le démon, consiste uniquement à ne le point ménager. Voir IRÉNÉE, *Contra Haereses*, III, XVIII, 7 ; XXIII, 1.2; V, I, 1; II, 1; XVI, 3; XVII, 1; XXI, 1-3. *P. G.*, VII.

Avec plus de raison, ORIGÈNE passe pour le père de la théorie. A ses yeux, la rançon payée au démon n'a pas qu'une valeur métaphorique. Le démon est un créancier, dont nous sommes les débiteurs. *In Ioan.*, I, XXXIX, *P. G.*, XIV, 92 B; *In Ierem.*, *Hom.*, XV, 4, *P. G.*, XIII, 433; *In Rom.*, V, III, *P. G.*, XIV, 1026. Nous sommes sa propriété : il nous a achetés avec la monnaie du péché, *In Ex.*, *Hom.*, VI, 9, *P. G.*, XII, 338. Semblable à un publicain, il a ses douaniers, postés à la frontière du monde, pour exiger son dû. *In Luc.*, *Hom.*, XXIII, *P. G.*, XIII, 1862. Or Jésus-Christ est venu nous racheter au prix de son sang, *In Ioan.*, VI, XXXV, *P. G.*, XIV, 292; *In Rom.*, III, VII; IV, XI, *P. G.*, XIV, 945. 1000. Il a donné son âme, et le démon l'a reçue, *In Mt.*, XVI, VIII, *P. G.*, XIII, 1397-1400. Cf. *In Rom.*, II, XIII, *P. G.*, XIV, 911; *In Mt.*, XII, XXVIII, *P. G.*, XIII, 1044-5; *Exhort. ad mart.*, XII, *P. G.*, XI, 580. Au reste, le démon s'est trompé dans ses calculs et s'est perdu, *In Mt.*, XVI, VIII, *P. G.*, XIII, 1397; *In Mt.*, XIII, VIII, 1116-7; *In Mt.*, series, 75, ib., 1720. En disant que le sang du Christ fut livré au démon, Origène a faussé d'une manière regrettable la pensée de saint Paul. Toutefois il ne reconnaît au démon aucune sorte de droit proprement dit. Voir J. WIRTZ, *Die Lehre von der Apolytrosis, untersucht nach den hl. Schriften und den griechischen Schriftstellern bis auf Origenes einschliesslich.* Trèves, 1906.

Dès le IIIe siècle, Origène rencontra des contradicteurs. C'est une forme plus aiguë encore de sa doctrine que réfute, dans le dialogue anonyme *De recta in Deum fide*, sect. I, *P. G.*, XI, 1756-7, le personnage nommé Adamantius. Mais sa pensée revit chez plusieurs Pères du IVe siècle.

Saint BASILE montre le démon épiant les âmes, au moment de la mort, *In Ps.*, VII, 2, *P. G.*, XXIX, 232-3; *In Ps.*, XLVIII, 3, 437.

Saint GRÉGOIRE DE NYSSE souligne les droits acquis du démon et le procédé ingénieux employé par le Sauveur pour nous rendre à la liberté. Il se revêt de chair : le démon convoite une si belle proie, et se prend à l'hameçon de la divinité. *Oratio catechetica magna*, XXII-XXIV, *P. G.*, XLV, 60-66. — Il est juste de dire que, sans peut-être viser saint Grégoire de Nysse, saint Grégoire de Nazianze protesta contre de si subtiles inventions, *Or.*, XLV, 22, *P. G.*, XXXVI, 653.

Saint AMBROISE détaille le marché débattu par le démon, qui a versé pour nous la monnaie du péché, *In Luc.*, X, LXVI, *P. L.*, XV, 1820 ; *De Iacob et vita beata*, I, III, 10, *P. L.*, XIV, 602. 3; *In Ps.*, XXXVI, 46, *P. L.*, XIV, 989; *Ep.*, XLI, 7. 8, *P. L.*, XVI, 1115. Dans ce marché, le Sauveur l'emporte par la générosité, *In Luc.*, XII, CXIV-CXVII, *P. L.*, XV, 1727-8; *Ep.*, LXXII, 8-9, *P. L.*, XVI, 1245. 6.

Saint JÉRÔME lui-même ne craint pas d'employer et de commenter la même métaphore, *In Is.*, l. XIII et XIV, *P. L.*, XXIV, 475 et 496, *In Mat.*, l. III, *P. L.*, XXVI, 144; *In Eph.*, I, 7; *In Tit.*, II, 12, ib., 450-587.

Dans ce tour dramatique donné à l'expression du dogme, il n'est pas toujours facile d'opérer le triage entre l'intention proprement dogmatique et la mise en scène littéraire. Nous ne l'essaierons pas. Nous ne contesterons pas les inconvénients de ce langage, d'où il semble juste de conclure que, dans une mesure difficile à préciser, Origène et quelques Pères soumis à son influence furent dupes d'une métaphore. Ce qu'il faut nier absolument, c'est d'abord qu'une telle confusion soit le fait de presque tous les Pères. C'est aussi que la métaphore engendre par elle-même une telle confusion et que, de ce chef, on doive la tenir pour condamnée.

Il suffit d'opérer les discernements nécessaires, et en général les Pères n'y ont pas manqué. Ils ont bien vu que, s'il est question de captifs et de rançon, les captifs ne sont pas, pour autant, la propriété du geôlier, et que le geôlier n'a aucun droit à percevoir le

prix de leur liberté. La servitude qui pèse sur le genre humain par le fait du péché est, à proprement parler, une servitude pénale ; loin de pouvoir opposer un droit quelconque aux droits de Dieu, le démon tient de lui tout son droit, simple commission de geôlier ou de tortionnaire, qui prend fin le jour où la dette du péché se trouve acquittée envers Celui-là même envers qui elle fut contractée, c'est-à-dire envers Dieu. Ainsi pourrait-on prolonger, en pleine conformité avec la tradition commune, les lignes amorcées par la métaphore de la rançon, selon laquelle Dieu même est son propre créancier. Il suffira d'entendre saint Thomas, IIIa, q. 48, art. 4 : *Quamvis... diabolus iniuste, quantum in ipso erat, hominem sua fraude deceptum sub servitute teneret, et quantum ad culpam et quantum ad poenam, iustum tamen erat hoc hominem pati, Deo permittente hoc quantum ad culpam et ordinante quantum ad poenam; et ideo per respectum ad Deum iustitia exigebat quod homo redimeretur, non autem per respectum ad diabolum.* Nous avons développé plus largement ces idées, *Etudes*, t. CXXXV, p. 192.3, 20 avril 1913.

Dans le jugement à porter sur les textes d'Origène, il faut certainement faire la part des habitudes propres à ce grand esprit, trop grand pour s'arrêter aux questions de mots et de forme, trop séduit par des aperçus ingénieux pour résister à la tentation d'un beau développement, mais au fond trop chrétien pour s'opiniâtrer dans l'erreur. L'absoudre paraît impossible, mais on lui accordera largement le bénéfice des circonstances atténuantes ; d'autant que, revenant perpétuellement sur la doctrine de la Rédemption, il combine, en proportions variables, le médiocre et l'excellent. A plus forte raison excusera-t-on les Pères entraînés dans son orbite.

2° *Forme politique : théorie de l'abus de pouvoir.* Cette théorie, que les historiens protestants du dogme ne distinguent pas ordinairement de la précédente, en diffère par un trait essentiel : il n'est plus question de transaction débattue avec le démon ; seulement on voit le démon exercer sur l'humanité coupable un pouvoir de fait et perdre ce pouvoir pour en avoir abusé.

Reprenant une idée chère à saint Irénée, d'après laquelle la défaite du démon, pour être complète et satisfaisante, doit être l'œuvre de l'homme, les Pères du IVe siècle insistent sur le fait que le Christ se mesure avec le démon dans son humanité. Ils ajoutent qu'en osant étendre ses rigueurs sur le Christ innocent, le démon perd son empire sur les coupables. La thèse atteint sa forme classique chez saint Augustin. On peut citer :

Saint Grégoire de Nysse, *Or. catechet. magn.*, XXVI, *P. G.*, XLV, 68.

Saint Jean Chrysostome, *In Ioan.*, *Hom.*, LXVIII, 2.3, *P. G.*, LIX, 372. 3 ; *In Rom.*, *Hom.*, XIII, 5, *P. G.*, LX, 514.

Saint Cyrille d'Alexandrie, *In Ioan.*, l. VI, *P. G.*, LXXIII, 894 ; *De Incarn. Dom.*, XI-XIV, *P. G.*, LXXV, 1433-1441.

Pseudo-Denys, *Cael. Hierarch.*, III, XI, *P. G.*, III, 441.

Theodoret, *De Providentia*, *Sermo* X, *P. G.*, LXXXIII, 748. 760.

Saint Jean Damascène, *De fid. orth.*, III, I. XVIII, *P. G.*, XCIV, 984. 1072.

Saint Hilaire, *In Mat.*, III, 2, *P. L.*, IX, 929 ; *In Ps.*, LVIII, 5 ; LXVII, 23 ; LXVIII, 8, *P. L.* IX, 376. 460. 475 ; *De Trin.*, I, XIII, *P. L.*, X, 35.

Saint Pacien, *Sermo de Bapt.*, IV, *P. L.*, XIII, 1092.

Ambrosiaster, *In Rom.*, III, 24 ; V, 14. 20 ; VII, 4. 8. 14 ; VIII, 4, *P. L.*, XVII, 80. 94. 99. 106. 109. 112. 118 ; *In Gal.*, I, 4, 340 ; *In Eph.*, V, 2, 394 ; *In Col.*, II, 15, 431.

Saint Augustin, *De libero arbitrio*, III, X, 29-31, *P. L.*, XXXII, 1285-7 ; *De Trinit.*, XIII, XII-XVIII, 16-23, *P. L.*, XLII, 1026-33 ; IV, XIII, 17, 900 ; *De Civ. Dei*, X, XXII, *P. L.*, XLI, 300 ; *In. Ioan.*, LII, 6, *P. L.*, XXXV, 1771 ; *Enchiridion*, XV, 49, *P. L.*, XL, 256.

Saint Paulin de Nole (citant saint Augustin), *Ep.*, XXIII, 15, *P. L.*, LXI, 267.

Saint Léon le Grand, *Serm.*, XXII, 3. 4 ; XXVIII, 3 ; XLI, 2 ; XLII, 3 ; LVI, 1 ; LX, 3 ; LXI, 4 ; LXII, 3 ; LXIII, 1 ; LXIV, 2 ; LXIX, 3. 4 ; *P. L.*, LIV.

Fulgence Ferrand, *Ep.*, III, 5, *Ad Anatol.*, *P. L.*, LXVII, 893.

Saint Césaire d'Arles, *Hom.* III, *De Paschate*, *P.L.*, LXVII, 1049.

Saint Grégoire le Grand, *Moral.*, II, XXII, 41 ; XVII, XXX, 46. 47, *P. L.*, LXXV, 575 ; LXXVI, 32. 33.

Avec Fortunat (hymne *Pange lingua*), l'Eglise ne craint pas de chanter :

Hoc opus nostrae salutis ordo depoposcerat,
Multiformis proditoris ars ut artem falleret.

On peut reprocher à cette théorie un caractère plus ou moins artificiel ; du moins échappe-t-elle aux reproches plus graves qui atteignaient la théorie précédente. La majesté divine en sort indemne.

A plus forte raison n'a-t-elle rien à redouter de certaines variations littéraires qui ne tirent pas à conséquence. — Voir : 3°.

3° *Forme poétique : Discours et métaphores.* Ceci est pure affaire de rhétorique sacrée. Le bon goût peut y souffrir quelque atteinte, non la doctrine. Cf. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*, *E. H.*, p. 415-445.

Déclin de la théorie des droits du démon. — Le haut Moyen âge avait réédité, sans beaucoup d'originalité ni d'éclat, la théorie politico-juridique de la Rédemption, héritée de saint Augustin et de saint Grégoire le Grand. Une réaction énergique est marquée pour la première fois par saint Anselme, qui, avec une indépendance dont il faut lui savoir gré, s'inscrit nettement en faux contre toute idée d'un droit quelconque reconnu au démon. Il n'y a ici d'autre créancier que Dieu, et le démon ne peut rien attendre, en bonne justice, qu'un dur talion. *Cur Deus homo*, I, VII, *P. L.*, CLVIII, 367-8 ; cf. *Medit.*, XI, ib., 763-4. Au siècle suivant, Abélard reprit la critique des droits du démon, avec plus de vigueur que de mesure ; car, non content de dénier au démon toute espèce de droit sur l'homme déchu — ce qui est juste —, il lui dénia toute espèce de pouvoir — ce qui est excessif. Voir son commentaire *In Rom.*, II, III, *P. L.*, CLXXVIII, 833-5 ; et *Epitome Theologiae christianae*, dû à l'un de ses disciples, XXIII, ib., 1730-1. A la suite de Guillaume de Saint-Thierry, *Disputatio adv. Abaelardum*, VII, *P. L.*, CLXXX, 269 sqq., saint Bernard s'éleva contre les tendances rationalistes d'Abélard : *Epistola de erroribus Abaelardi*, V, 11-14, *P. L.*, CLXXXII, 1062-5 ; la 4e proposition d'Abélard, condamnée par le concile de Sens (1141), est ainsi conçue : *Quod Christus non assumpsit carnem ut nos a iugo diaboli liberaret.* Mansi, XXI, 568 D. Mais les revendications de saint Bernard, empêtrées dans les restes de la théorie politico-juridique, ne font pas la pleine lumière. La mêlée devient alors très confuse : tandis que Roland Bandinelli, *Sententiae*, éd. Gietl, p. 158-162, et Robert Pullus, *Sententiae*, IV, 13.14, *P. L.*, CLXXXVI, 820-1, soutiennent Abélard, Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, II, 1, 2, *P. L.*, CLXXVI, 372 et Pierre Lombard, *Sent.*, III, 19, 2.3, *P. L.*, CXCII, 795-6, font écho à saint Bernard. Il était réservé à saint Thomas de trancher le nœud de la controverse, en précisant

la condition juridique de l'homme soumis au démon à titre de servitude pénale, IIIa, q. 48, art. 4, et définissant le caractère de la satisfaction du Christ, qui fut une sorte de rançon payée *à Dieu* : *Eius passio fuit quasi quoddam pretium, per quod liberati sumus ab utraque obligatione. Nam ipsa satisfactio, qua quis satisfacit sive pro se sive pro alio, pretium quoddam dicitur quo seipsum vel alium redimit a peccato et a poena.* Il maintient d'ailleurs, sans y appuyer, l'idée, souvent reprise depuis saint Irénée, de la souveraine convenance d'une revanche de l'homme (en la personne du Christ) sur le démon, ib., q. 46, art. 3 ad 3m ; il maintient même l'idée de l'abus de pouvoir commis par le démon et entraînant sa ruine, — trace fugitive d'une théorie chère à la tradition latine, q. 49, a. 2. Cf. d'ailleurs In III, D. 20 ; saint Bonaventure, In III, D. 19 et 20. Ainsi la question des droits du démon était-elle définitivement liquidée.

II. Efforts de réinterprétation de la satisfaction vicaire. — Plusieurs théologiens catholiques, au cours du XIXe siècle, ont essayé de réinterpréter la doctrine traditionnelle de la satisfaction vicaire, pour faire face à l'objection, selon eux mal résolue : nul ne satisfait pour autrui. Ces tentatives consistaient généralement à déplacer l'axe de la théorie et à passer du terrain objectif et métaphysique au terrain subjectif et psychologique.

Le Christ serait mort pour faire comprendre aux hommes la gravité du péché, sa propre sainteté, son amour ; pour les exciter au repentir et appliquer au péché le seul remède approprié : celui de la doctrine et de l'exemple. Ainsi Hermes († 1831), *Christliche Dogmatik*, Münster, 1835 ; Schell, *Katholische Dogmatik*, Paderborn, 1889.

Dieu aurait voulu fournir à l'humanité, en la personne du Christ, l'occasion de réparer, par une obéissance parfaite, la désobéissance d'Adam. En vertu de l'inclusion réciproque des individus, l'épreuve subie par les deux représentants de l'humanité, Adam et le Christ, devait être décisive pour tous. Ainsi Ant. Guenther († 1863), *Vorschulen zur spekulativen Theologie*, t. II, Wien, 1829.

Ces théologiens ont lâché la proie pour l'ombre. Car, en réduisant la vertu de l'acte rédempteur à un grand exemple, ils méconnaissaient le principe de la double solidarité des hommes en Adam et dans le Christ. Par là même, ils se condamnaient à ne fournir, de la satisfaction vicaire, qu'une explication insuffisante au regard de la doctrine catholique et même, dans une large mesure, au regard de la pensée protestante.

III. La Rédemption par la peine du talion, selon l'orthodoxie protestante. — Ceci est un travestissement infligé par les Réformateurs du XVIe siècle et leurs successeurs immédiats à la notion traditionnelle de satisfaction vicaire.

Le concept juridique de saint Anselme, opportunément détendu par les grands docteurs du XIIIe siècle, fut au contraire resserré par les pères de la Réforme, qui en aggravèrent la rigueur et présentèrent les exigences de la justice divine sous un jour mesquin et odieux. En s'attachant exclusivement à la justice commutative et à la justice vindicative, ils substituèrent, au système hardi et souple élaboré par les scolastiques, un schéma rigide, où Dieu fait figure de créancier inexorable et de bourreau. Créancier inexorable et bourreau à l'égard du Christ, sur qui s'accomplit toute justice ; l'homme n'a plus qu'à en bénéficier.

Déjà Luther donnait comme pendant à sa conception de la justice du Christ, imputée à l'homme par le moyen de la foi, la conception de la malédiction du péché, imputée au Christ. Cette donnée fut reprise par Calvin, qui l'érigea en système et en déduisit les dernières conséquences. *Institution de la Religion chrétienne*, l. II, XVIII, éd. de Genève, 1888.

5, p. 233 : Il ne suffisait point pour abolir nostre damnation que Jesus Christ endurast une mort telle quelle : mais pour satisfaire à nostre rédemption, il a fallu eslire un genre de mort par lequel il prist à soy ce que nous avions mérité : et nous ayant acquité de ce que nous devions, nous delivrast...

6, p. 234 : La croix estoit maudite, non seulement par humaine opinion, mais par le decret de la Loy de Dieu (*Deut.*, XXI, 22. 23). Quand donc Christ est attaché à icelle, il se rend sujet à malediction. Et falloit qu'il fust ainsi fait : c'est que la malediction qui nous estoit deue et apprestée pour nos iniquitez, fust transferée en luy, afin que nous en fussions delivrez : ce qui avoit esté auparavant figuré en la Loy. Car les hosties qu'on offroit pour les pechez, estoient appelées du nom mesme de Peché. Par lequel nom le sainct Esprit a voulu signifier qu'elles recevoient toute la malediction due au peché. Ce qui a esté donc par figure représenté aux sacrifices anciens de Moyse, a esté à la verité accompli en Jesus Christ, qui est la substance et le patron des figures. Pourtant afin de faire nostre redemption il mis son ame en sacrifice satisfactoire pour le peché, comme dit le Prophete (*Is.*, LIII, 5. 11) : afin que toute l'execration qui nous estoit deue comme à pecheurs estant rejettée sur luy, ne nous fust plus imputée. L'Apostre declaire plus apertement cela, quand il dit que celui qui n'avoit jamais cogneu peché, a esté fait du Père peché pour nous : afin qu'en luy nous obtinssions justice devant Dieu (II *Cor.*, v, 21). Car le Fils de Dieu estant pur et net de tout vice, a prins et vestu la confusion et ignominie de nos iniquitez : et d'autre part nous a couvert de la pureté...

10 p. 236 : ... Nous avons à chercher une interpretation... de la descente de Jesus Christ aux enfers : laquelle se presente en la parolle de Dieu, non seulement bonne et saincte, mais aussi pleine de singuliere consolation. Il n'y avoit rien de fait si Jésus Christ n'eust souffert que la mort corporelle : mais il estoit besoin qu'il portast la rigueur de la vengeance de Dieu en son âme, pour s'opposer à son ire, et satisfaire son jugement. Dont il a esté requis qu'il combatist contre les forces d'enfer, et qu'il luistast comme main à main contre l'horreur de la mort eternelle... Parquoy il ne se faut esmorveiller s'il est dit qu'il est descendu aux enfers veu qu'il a enduré la mort de laquelle Dieu punit les malfaiteurs en son ire...

L'aboutissement horrible de cette doctrine, d'après laquelle Jésus aurait enduré les propres tourments des damnés, parut excessif à beaucoup de réformateurs. A cela près, on trouve le pendant des assertions de Calvin dans l'enseignement des luthériens du XVIIe siècle. Eux aussi cherchent à établir une équivalence quantitative entre les péchés du genre humain et la peine subie par le Rédempteur. Au point de vue anselmien de la *satisfactio*, ils substituent le point de vue d'une *satispassio* avarement mesurée. La considération exclusive de la substitution pénale, dans la Rédemption du Christ, caractérise la scolastique protestante..

Le synode de Dordrecht (1618-9), représentant l'Eglise réformée des Pays-Bas, renchérit sur les rigueurs de Calvin. IIe partie, art. 4 :

Dieu n'est pas uniquement la miséricorde suprême : il est encore la suprême justice. La justice demande que nos péchés, commis contre sa majesté infinie, soient châtiés non seulement par des peines temporelles, mais encore par des peines éternelles, tant du corps que de l'âme. Nous ne pouvons échapper à ces peines si la justice de Dieu n'est pas satisfaite Mais comme nous ne pouvons nous mêmes opérer cette satisfaction et nous délivrer de la colère divine, Dieu, dans son immense miséricorde, nous a donné son Fils unique pour répondant, lequel, pour opérer cette satisfaction à notre place, a été fait sur la croix pour nous ou à notre place, péché et malédiction. Cette mort est d'une valeur et d'un prix infinis, parceque la personne qui l'a subie n'est

pas seulement un homme véritable et parfaitement saint, mais encore le Fils unique de Dieu, de la même essence éternelle et infinie que le Père, tel que devait être notre Sauveur; ensuite parceque sa mort a été accompagnée du sentiment de la colère de Dieu et de la malédiction que nous avions méritées par nos péchés.

Les Luthériens allemands du XVIIe siècle ne parlent pas autrement :

Jean Gerhard (1582-1637) écrit dans ses *Loci theologici*, XVII, II, 54 : *Quomodo enim peccata nostra vere in se suscepisset ac perfectam satisfactionem praestitisset, nisi iram Dei individuo nexu cum peccatis coniunctam vere sensisset ? Quomodo a maledictione legis redemisset, factus pro nobis maledictio, nisi iudicium Dei irati persensisset ?*

Quenstedt (1617-1688), *Theologia didacticopolemica*, P. III, p. 146 : *Sensit mortem aeternam, sed non in aeternum. Aeterna ergo mors fuit, si spectes essentiam et intensionem poenarum ; sin respicias infinitam personae patientis sublimitatem, non tantum aequipollens, sed et omnes omnium damnatorum aeternas mortes infinities supergrediens fuit. Hanc ipsam vero mortem aeternam cruciatusque infernales non post, sed ante mortem temporalem, in horto Oliveti et in cruce sustinuit Salvator.*

Ces imaginations, réprouvées par les controversistes catholiques du XVIe et du XVIIe siècles, font horreur aujourd'hui aux protestants eux-mêmes. Nul n'en rend solidaire la doctrine chrétienne de la Rédemption. Pour rendre compte de l'infinie valeur d'expiation que possède la passion du Christ, on s'attache très justement à la considération qui était déjà capitale aux yeux de saint Anselme : l'éminente dignité de la personne du Fils de Dieu. Et l'on insiste moins sur la rigueur du châtiment que sur la perfection morale de l'obéissance pratiquée jusqu'à la mort.

Des orateurs sacrés, depuis saint Jean Chrysostome, et des mystiques se sont autorisés des fortes expressions de l'Apôtre (II *Cor.*, v, 21 ; *Gal.*, III, 13, etc...) pour insister sur la substitution de l'Innocent aux coupables et assimiler en quelque sorte l'angoisse suprême du Christ à une impression de réprobation. On peut discuter les outrances de leur langage. Nous ne songeons pas à les rapprocher des auteurs précédents, ni à leur imputer aucune sorte d'infiltration protestante.

Sainte Marguerite Marie contemple le Seigneur agonisant à Gethsémani, et elle entend ces paroles. (*Vie et Œuvres*, t. II, p. 162, éd. Gauthey) :

C'est ici où j'ai plus souffert qu'en tout le reste de ma Passion, me voyant dans un délaissement général du ciel et de la terre, chargé de tous les péchés des hommes. J'ai paru devant la Sainteté de Dieu, qui, sans avoir égard à mon innocence, m'a froissé en sa fureur, me faisant boire un calice qui contenait tout le fiel et l'amertume de sa juste indignation, et, comme s'il eût oublié le nom du Père, pour me sacrifier à sa juste fureur. Il n'y a point de créature qui puisse comprendre la grandeur des tourments que je souffris alors. C'est cette même douleur que l'âme criminelle ressent, lorsqu'étant présentée devant le tribunal de la sainteté divine, qui s'appesantit sur elle, la froisse et l'opprime et l'abîme en sa juste rigueur.

Cet écho direct du Cœur de Jésus justifierait, au besoin, bien des audaces oratoires. Inutile de souligner son opposition foncière au blasphème luthérien.

IV. Nihilisme sotériologique de Socin. — A l'extrême opposé du supranaturalisme exaspéré qui, selon l'orthodoxie protestante, majorait la portée de la Rédemption objective, voici le rationalisme qui la discrédite.

L'erreur remonte au temps des Pères : l'hérésie pélagienne, qui niait le péché originel, devait logiquement méconnaître la Rédemption. Mais cette méconnaissance n'était pour elle que le corollaire d'une erreur fondamentale.

Au XIIe siècle, Abélard développa une conception toute subjective de la Rédemption. Il n'accordait à l'Incarnation et à la Passion du Fils de Dieu qu'une valeur d'exemple : si elles nous justifient, c'est uniquement à raison de l'amour qu'elles provoquent dans nos cœurs, *In Rom.*, III. v. VIII, *P.L.*, CLXXVIII, 833 б; 860; 898. On a vu plus haut sa rencontre avec saint Bernard et sa rétractation.

Au XVIe siècle, l'idée d'Abélard fut reprise et développée par Fauste Socin (1539-1604). Dans le temps même où l'orthodoxie protestante poussait à bout les éléments juridiques renfermés dans la conception traditionnelle de la Rédemption, Socin, par un exclusivisme contraire, élaborait une doctrine du salut conçue du strict point de vue de la justice individuelle. Faisant table rase de toute solidarité entre la race humaine et la personne d'Adam en la personne du Christ, il s'élevait contre toute idée d'une satisfaction offerte à Dieu par le Rédempteur. A ses yeux, une telle satisfaction est inutile et impossible. Inutile, car Dieu n'a que faire d'une telle compensation : il est de sa dignité d'accorder un pardon pur et simple, et c'est un tel pardon qu'offraient à la pénitence soit Jean Baptiste, soit Jésus d'après l'Evangile. Socin, *Praelectiones theologicae*, t. I, XV, p. 565 ; XVIII, p. 566-570. Impossible, car la dette qu'il s'agit de solder est rigoureusement personnelle : la justice divine ne peut être satisfaite que par la mort — la mort éternelle — du pécheur. *Ibid.*, XVIII, p. 570.

L'argumentation de Socin se brise contre le fait de la double solidarité de la race humaine avec Adam et avec le Christ, si clairement affirmée dans le NT. D'ailleurs elle procède logiquement de ses prémisses rationalistes : la fécondité surnaturelle de la vie et de la mort du Christ n'est qu'une formule vide de sens, pour qui ne croit pas à sa divinité. Inefficace contre la doctrine traditionnelle, la critique de Socin atteint en plein l'orthodoxie protestante, dont elle ruine tous les postulats : justification par la foi, justice imputative, exigences inéluctables de la justice pénale, nécessité d'une équivalence quantitative entre la dette et l'expiation : aucune de ces inventions ne trouvait grâce devant le rationalisme socinien. Mais le rationalisme ne peut rien construire dans le domaine de la sotériologie. C'est la conclusion la plus certaine du vaste ouvrage *De Jesu Christo Servatore*.

V. Légalisme de Grotius. — Entre l'orthodoxie protestante et le rationalisme socinien, la théorie de Grotius représente un effort personnel et sincère, sinon heureux, pour sauver quelques éléments du christianisme. La *Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi*, publiée à La Haye en 1617, est l'œuvre d'un protestant croyant et d'un juriste. Avec les protestants orthodoxes, l'auteur maintient une Rédemption objective; avec Socin, il revendique pour la vie et la mort du Christ une valeur d'exemple. Entre ces deux assertions, une idée juridique forme le nœud. La clémence de Dieu l'incline à faire grâce; mais sa sagesse lui défend d'encourager l'impunité. Pour accorder ces deux exigences, il transporte la dette du péché sur la personne du Christ innocent et sévit contre lui, assurant ainsi force à la loi. Le système peut se définir d'un mot : la théorie du châtiment exemplaire. Il a pour ressort principal les exigences abstraites de la justice légale et même de la justice vindicative, plus que l'amour paternel de Dieu, dont déborde l'Evangile. Malgré l'intention très louable de réagir contre l'incrédulité

de Socin, la valeur religieuse de ce légalisme demeure médiocre. L'effort tenté pour défendre la satisfaction du Christ n'aboutit qu'à un compromis de surface entre la justice qui se désiste et la sagesse qui sauve les apparences. Expédient politique, suggéré par l'esprit de gouvernement ; non solution vraie de la tradition chrétienne.

VI. Orientations nouvelles : naturalisme et mysticisme. Le xix[e] siècle a vu revivre, au sein du protestantisme, les anciennes doctrines de la Réforme, avec toutes sortes d'amendements, dont nous ne pouvons dénombrer l'infinie variété. Mais surtout, il en a vu naître de nouvelles, d'un christianisme de plus en plus dilué. Parmi ces dernières, deux tendances générales se font jour : un naturalisme inclinant plus ou moins au panthéisme, et le mysticisme. Ces deux tendances se mêlent dans plusieurs des mouvements que nous allons énumérer.

a) *Renaissance gnostique.* — L'invasion du naturalisme, dans la théologie de la Rédemption, n'est pas un phénomène sans précédent. On l'a vue se produire dès les premiers temps du christianisme. Les aspirations confuses, qui trouvèrent leur expression dans les diverses sectes gnostiques, présentent ce trait commun : elles poursuivent la libération d'un principe spirituel captif dans la matière. Cette libération est, au sens le plus vague du mot, une rédemption : rédemption analogue à celle des mystères païens, qui déjà parlaient à leurs initiés de salut, de renaissance, d'apothéose. Voir art. Mystères, col. 1001-1004. La fameuse trilogie valentinienne, qui distinguait des natures pneumatiques, psychiques et hyliques, ouvrait aux natures psychiques des perspectives d'affranchissement et d'ascension vers le monde des esprits. Le manichéisme incitait ses adeptes à libérer par l'ascèse, notamment par l'ascèse alimentaire, les parcelles divines qu'ils portaient en eux. Selon toutes ces vieilles contrefaçons du christianisme, la rédemption est la réalisation d'une destinée supérieure, d'après les lois d'une mystérieuse sagesse dont le secret fut souvent demandé à une interprétation ésotérique des Livres saints. Ainsi la gnose renouait-elle la chaîne des mystères païens; elle prenait rang parmi les diverses créations religieuses qui, avant et depuis notre ère, ont prétendu résoudre, par le seul effort de la nature, l'énigme douloureuse de la destinée humaine. Phénomène noté par E. de Faye, *Gnostiques et Gnosticisme*, p. 433-4, Paris, 1913.

Notre temps a connu plus d'une renaissance gnostique. Citons au moins un exemple.

Dans son livre récent, intitulé *Kyrios Christos* (Göttingen, 1913), W. Bousset, auteur profondément versé dans la connaissance de la gnose, reprenait lui-même la trace des gnostiques, en retraçant le plan de la Rédemption d'après saint Paul : simple drame de métaphysique religieuse, dont les protagonistes sont les deux Adam. J'en emprunte l'esquisse à un remarquable article du R. P. Huby, *Recherches de Science religieuse*, 1914, p. 574 :

Si la nature humaine est essentiellement... chair de péché, comment le Fils de Dieu a-t-il pu s'en revêtir? Saint Paul se contente de répondre que c'est une énigme, un mystère ; en tout cas, la mort sur la croix a délivré le Christ à tout jamais de cette chair de péché. Jésus ressuscité jouit d'un corps spirituel, mais ce corps n'est pas le même que le cadavre enseveli après la descente de croix ; il y a eu production d'un corps nouveau, et il en sera de même pour tous les justes qui ressusciteront, car la chair et le sang ne peuvent posséder le royaume de Dieu. Cette mort et cette résurrection du Christ sont le symbole de la mort du vieil homme et de la naissance du chrétien à une vie nouvelle. Ce changement s'opère par le Baptême, le vieil homme y meurt une fois pour toutes, et si complètement que M. Bousset peut écrire, non sans une pointe d'orgueil national : « La pensée *luthérienne* d'une lutte contre le vieil Adam, lutte quotidienne, incessante, toujours renouvelée avec la même ardeur, n'est pas paulinienne. »

De telles imaginations nous entraînent évidemment fort loin de saint Paul et de tout christianisme. Elles sont d'ailleurs étrangères aux grands courants de la pensée protestante, et ne nous retiendront pas plus longtemps. L'article Réforme fournira, sur le fond du luthéranisme, les éclaircissements nécessaires, avec des éléments pour l'appréciation de cet effort isolé. Il faut venir à des mouvements beaucoup plus profonds.

b) *Rationalisme kantien.* — L'effort tenté par le rationalisme allemand pour interpréter la donnée chrétienne aboutit souvent à un vague panthéisme, et en particulier à la conception d'une Rédemption sans Rédempteur.

Dans son écrit sur *La Religion dans les limites de la raison* (1793 ; trad. fr. par A. Tremesaygues, Paris, 1913), Kant avait tracé la voie : à ses yeux, le personnage de Jésus n'a de valeur que comme traduction de tendances religieuses immanentes à l'humanité. Voir art. Criticisme kantien, t. I, 748. Pour Hegel, la vie et la mort du Christ représentent un instant, instant décisif, dans la conscience universelle du Dieu-humanité, que l'évolution éternelle ramène à son principe à travers le renoncement et la mort. Telle est l'idée de la Rédemption qui se dégage de sa *Philosophie de la Religion* : 1[re] éd. 1832, 2[e] 1840; trad. fr. par A. Véra, Paris, 1876-8, 2 vol.

c) *Sentimentalisme de Schleiermacher.* — Schleiermacher (1768-1834), dans sa *Dogmatique*, publiée en 1821 sous ce titre : *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche in Zusammenhange dargestellt*, s'oppose tout ensemble à la tradition luthérienne et au rationalisme kantien. L'idée de Rédemption occupe le centre de sa théologie. La vie humaine lui offre le spectacle de la lutte entre deux principes : la *conscience de Dieu*, sentiment de dépendance absolue qui représente la synthèse des éléments supérieurs ; et la *conscience sensible*, synthèse des éléments inférieurs. Assurer l'empire de la conscience de Dieu sur la conscience sensible, est la leçon enseignée à l'humanité par des médiateurs divins, dont le plus grand est le Christ. En cela consiste précisément la Rédemption. Le Christ a seul réalisé pleinement en sa personne la victoire de la conscience de Dieu sur la conscience sensible, et cette victoire a porté des fruits pour nous dans la révélation du Dieu-Père, que nous a faite le Christ. A ce titre, et à ce titre seulement, le Christ est le Rédempteur de l'humanité. La Rédemption, pour chaque homme en particulier, consiste à développer en lui-même le germe de vie spirituelle qu'y a déposé le Christ : par où il assurera dans son être la suprématie de la conscience divine.

Système hybride, à base de rationalisme panthéiste, d'ailleurs pénétré d'un mysticisme pseudochrétien, vague réminiscence de l'éducation donnée à Schleiermacher par les « Frères Moraves ». Schleiermacher rejette le dogme de l'expiation, cher à l'orthodoxie luthérienne, et ne réserve à la mort du Christ, dans son système, aucune place de choix. Il prétend s'élever au-dessus du rationalisme, mais sa description du conflit entre les deux principes coexistant dans l'homme, est pur naturalisme psychologique. Il n'a fait que donner au rationalisme à la mode une teinte plus sentimentale.

Il n'en fallait pas davantage pour assurer à la pen-

sée de Schleiermacher une grande vogue. Son influence est profondément empreinte sur toute la théologie allemande depuis un siècle, et s'est propagée hors d'Allemagne. Voir F. Bonifas, *La doctrine de la Rédemption dans Schleiermacher*, Paris, 1865.

Sur les écoles allemandes durant la première moitié du xix[e] siècle, on trouvera des directions dans l'ouvrage de F. E. Wenger, *Le dogme de la Rédemption au XIX[e] siècle*. Thèse historicodogmatique présentée à la faculté de théologie protestante de Montauban en 1857. — Bibl. nat., D[2] 12232.

d) *Mysticisme de Ritschl*. — Avant de se répandre sur les terres du protestantisme libéral, la pensée de Schleiermacher fut canalisée par Albert Ritschl (1822-1889), véritable chef d'école.

L'ouvrage capital de Ritschl a pour titre: *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 3 vol., Bonn, 1870-1874; 3[e] éd., 1888/9. On y retrouve l'idée essentielle du Dieu-Père révélé en Jésus-Christ. Jésus-Christ est le Révélateur parfait, le Fils de Dieu, le Seigneur; d'ailleurs, Ritschl ne songe pas à voir en lui Dieu même, ni à lui attribuer une préexistence au sein du Père. Tout le système gravite autour de la prédication du Royaume de Dieu, à réaliser en terre par la soumission aimante de la volonté humaine à la volonté paternelle de Dieu. Le péché seul y fait obstacle; et le péché, c'est avant tout la défiance de l'homme à l'égard de Dieu. La Rédemption consistera à s'affranchir de la défiance pour approcher du Père, et ceci est l'affaire de l'homme. Car Dieu ne demande qu'à se réconcilier l'homme; Dieu est tout réconcilié, mais il faut que l'homme se réconcilie à Dieu. La Rédemption aura pour corollaire la pratique des bonnes œuvres, dans laquelle l'homme prend de plus en plus conscience de sa réconciliation et de son adoption divine.

Cette conception subjective de la Rédemption fit fortune. Parmi ses adeptes les plus notables, on peut nommer M. Harnack. Pour l'expression des idées ritschliennes, voir son *Essence du christianisme*, iv[e] conférence; trad. fr. de 1907, notamment p. 89-90 :

> Le premier, Jésus-Christ a mis en évidence le prix de chaque âme individuelle, et personne ne peut plus ramener ces âmes à leur ancienne misère... Cette appréciation de Jésus sur la valeur de l'âme humaine repose sur un renversement de l'échelle des valeurs... renversement que plusieurs avant lui avaient pressenti, dont ils avaient entrevu la vérité comme à travers un voile, dont ils avaient éprouvé par avance... la force rédemptrice. Le premier, il l'a exprimé avec calme, avec simplicité, avec certitude, comme si c'était une de ces vérités dont on a coutume de dire qu'il n'y a qu'à étendre la main pour les cueillir... Tout l'Evangile s'exprime dans cette suite d'idées : Dieu le Père, la Providence, la filialité, la valeur infinie de l'âme humaine.

e) *Les variations du protestantisme français au XIX[e] siècle*. — Le protestantisme français au xix[e] siècle oscille entre les attractions les plus diverses : nous renonçons à les dénombrer. Dans un livre représentatif, qui est le manifeste d'une âme en proie à une violente crise religieuse, Edmond de Pressensé refait à sa manière l'histoire du Dogme et conclut, *Essai sur le Dogme de la Rédemption*, p. 59, Paris, 1867 : « Tout d'abord, nous sommes en droit de considérer comme une dérogation grave à la vérité fondamentale de l'Evangile toute théorie qui supprime dans le sacrifice du Christ l'élément objectif, et n'y voit qu'un pur symbole ou de la miséricorde divine ou de la vertu humaine. La dérogation est plus grave encore quand on y cherche, comme dans le gnosticisme et l'hégélianisme, un type des relations éternelles du fini et de l'infini. » Après avoir ainsi mis hors de cause cet élément objectif de la Rédemption, qu'il considère comme l'âme du vrai christianisme, il commence à faire œuvre constructive. Mais au prix de quelles démolitions ! Sa christologie, à base de kénose, rétrograde sur les Conciles du v[e] siècle. P. 131 :

> 12. Pour représenter l'humanité condamnée, le Verbe « s'est anéanti », et a volontairement limité les attributs métaphysiques do la divinité, comme la toute-science, la toute-présence, la toute-puissance. Il n'en est pas moins l'Homme-Dieu, car en étant l'Homme parfait, il n'a pas cessé d'être le Fils de Dieu. Le dogme des deux natures est une création malheureuse de la métaphysique du iv[e] siècle.
>
> 13. Jésus-Christ a expié le péché de l'homme en tant que chef de l'humanité nouvelle, par les souffrances de sa vie comme par celles de sa mort. Prétendre qu'il a enduré une peine infinie dans sa nature divine, est anéantir la solidarité qui l'unit à nous et tomber dans le pur docétisme.

Ces dernières lignes témoignent de confusions énormes, qui débordent le domaine de la sotériologie. L'idée d'un Christ passible en sa nature *divine* est une absurdité métaphysique, répugnante même pour beaucoup de docètes.

f) *Le protestantisme libéral en France*. — Le livre d'Auguste Sabatier sur *la doctrine de l'expiation et son évolution historique*, Paris, 1903, est représentatif de la doctrine sur la Rédemption, commune dans le protestantisme libéral en France. Nous croyons devoir nous y arrêter.

Dès les premières pages, l'auteur tranche le lien qui rattache au vieux dogme du péché originel l'idée de Rédemption, p. 9 :

> Le drame mythologique de la Genèse semble indiquer le premier éveil de la conscience morale, avec le sentiment des contradictions douloureuses qui l'accompagnent toujours. Il ne saurait servir de fondement historique au drame correspondant de la Rédemption. Le dogme reste désormais en l'air; il est nécessairement obligé de se transformer radicalement et do se dégager de la vieille forme mythologique, s'il ne veut y être étouffé.

Après avoir rappelé les notions bibliques impliquées dans l'idée de Rédemption, il suit l'histoire de cette idée, des origines chrétiennes à nos jours, et la résume en trois périodes, p. 90.91 :

> La première, celle des Pères de l'Eglise, est dominée par la notion mythologique d'une rançon payée à Satan... La deuxième période, qui va des premiers temps de la scolastique à la fin de xiii[e] siècle, est dominée par la conception juridique d'une satisfaction objective donnée à Dieu, sous forme de dette payée à un créancier ou de peine substitutive agréée par le juge... La troisième période, ou la période moderne, est marquée par l'effort de la pensée chrétienne pour saisir et interpréter le salut religieux comme un fait essentiellement moral, qui se passe non dans le ciel, mais dans la conscience...

On a vu plus haut ce qu'il faut penser d'une telle division. La « notion mythologique d'une rançon payée à Satan », loin de « dominer » toute la période patristique, n'est qu'un incident passager, limité à la sphère d'influence origéniste. La « conception juridique d'une satisfaction objective donnée à Dieu », loin d'être limitée à la période ancienne de la scolastique, s'étend depuis les premiers temps du christianisme jusqu'à nos jours; le mot seul de « satisfaction » a été mis en circulation à la fin du xi[e] siècle, mais la théorie n'est pas liée à ce mot. L'« interprétation du salut religieux, comme un fait essentiellement moral », ne présente rien de particulièrement moderne, sinon les limitations qu'y apporte le protestantisme libéral. L'auteur conclut, p. 93-95.98 :

> Pour accomplir la tâche qui incombe aujourd'hui à la pensée chrétienne, il s'agit de débarrasser enfin le vieux dogme des notions vieillies dans lesquelles il a été conçu et est

resté enfermé. Ces notions, correspondantes à un état inférieur de la conscience religieuse, ne conviennent plus pour expliquer et traduire les expériences et les révélations de la conscience chrétienne. Ce sont de grossiers miroirs dans lesquels les réalités supérieures se déforment. La mort du Christ est un acte essentiellement moral, dont la signification et la valeur proviennent uniquement de l'intensité de la vie spirituelle et du sentiment de l'amour dont il témoigne. Assez longtemps on l'a fait entrer dans les catégories antiques et grossières du sacrifice rituel et de la satisfaction pénale. Il serait temps de laisser tomber ces vieux oripeaux, de considérer cette mort du Christ en elle-même, en partant du sentiment moral qui l'a inspirée.

Par exemple, les idées de *mérite* et de *satisfaction* cadrent-elles avec le principe essentiellement différent de la religion de la grâce, de la rédemption par l'amour? N'est-on pas tout de suite condamné au plus grossier contresens, quand on parle des *mérites* que le Christ s'est acquis devant Dieu et qui peuvent du dehors être reportés sur nous? Cette idée de *mériter* n'est-elle pas au fond antiévangélique? N'aurait-elle pas choqué la conscience filiale de Jésus? Ne nous ramène-t-elle pas fatalement, si nous voulons construire avec elle une doctrine chrétienne, à la religion de la loi? *Rom.*, IV, 1-4. Et n'est-il pas très remarquable que ces mots « mérites du Christ » ne sont jamais venus sur la bouche ou sous la plume des auteurs du NT?

Il faut en dire autant de l'idée de *satisfaction*. Le mot se trouve pour la première fois dans Tertullien, appliqué aux œuvres de pénitence, non à l'œuvre du Christ. Il n'a pas de correspondant en grec, et on ne trouve pas l'idée qu'il exprime dans les Pères d'avant Nicée. A plus forte raison, elle est absente du NT., et il suffit de la rapprocher de la piété de Jésus envers le Père, pour sentir aussitôt combien elle lui est contradictoire... De quelle *satisfaction* a besoin le Père de la parabole, pour pardonner à l'enfant repentant qui vient à lui?

Les notions de *sacrifice*, d'*oblation*, de *propitiation* ou d'*expiation* proviennent des cultes antérieurs au christianisme, et à moins d'admettre, avec l'auteur de l'épître aux Hébreux, l'institution divine de ces formes cultuelles élémentaires et légèrement anthropomorphiques, il est impossible de rapprocher, autrement que par métaphore, la mort du Christ sur la croix du rite de la victime immolée et brûlée sur l'autel .. Nous ne sommes plus dans le cadre inférieur d'un rituel sacerdotal: nous sommes dans les plus saintes réalités de la vie morale.

Il faut en dire autant de l'idée de *rançon*, et de la métaphore qu'elle fournit encore au langage religieux...

Abandon des notions de rançon, de sacrifice, de mérite, de satisfaction; abandon de la catégorie de satisfaction pénale. Telle est donc la partie négative du programme. Après quoi, on se réserve de considérer la mort du Christ comme acte moral.

Le moindre inconvénient de tous les abandons qu'on nous propose est de couper l'acte rédempteur de toutes ses attaches surnaturelles. Or, qui ne voit que, d'après tout l'enseignement de l'Evangile, l'acte rédempteur est surnaturel par essence; qu'il se réalise d'abord entre Dieu et son Christ, avant de porter ses fruits pour le bien de l'homme? C'est ce que traduisent diversement les notions de rançon, de sacrifice, de mérite, de satisfaction, toutes orientées vers Dieu.

« Le Fils de l'homme est venu donner sa vie comme rançon d'un grand nombre. » *Mt.*, xx, 28; *Mc.*, x, 45. Ce don est très objectif, objectif comme le don de soi que fait le soldat tombant pour la défense de la patrie. Avant d'être une semence d'héroïsme, c'est une valeur en soi, une valeur devant Dieu.

« Il a été offert parce qu'il l'a voulu », lisons-nous en *Is.*, LIII, 7. Cette parole ne peut s'entendre que d'un sacrifice. Or le Christ a attesté que cette page d'Isaïe s'applique à sa personne (*l.c.*, XXII, 37). L'instant d'après, à Gethsémani, il priait, disant : « Mon Père, s'il vous plaît, éloignez ce calice de moi; néanmoins que votre volonté soit faite, et non la mienne. » (*Lc.*, XXII, 42). De nombreux textes évangéliques appuient ceux que nous venons de citer. D'après l'Evangile, Jésus-Christ fut victime pour obéir à son Père.

« Ceci est mon corps livré pour vous, — Ceci est mon sang répandu pour vous », a dit Jésus à la Cène; mettant l'accent, non sur la valeur d'exemple que pouvait avoir l'effusion de son sang, mais sur le mérite réel de l'immolation sanglante. Qu'importe que le mot « mérite du Christ » ne se lise pas dans l'Evangile, si la parole la plus solennelle du Christ doit nécessairement s'entendre de son mérite devant Dieu?

Ces textes — qu'à dessein nous sommes allés demander aux seuls évangiles synoptiques, — renferment des idées essentiellement surnaturelles, essentiellement relatives à Dieu, idées qui, détachées de Dieu, s'évanouissent dans le néant et qu'on peut grouper sous la notion de satisfaction offerte à Dieu. La notion de satisfaction, offerte à Dieu par le Christ, ne se laisse pas arracher des évangiles synoptiques.

Encore bien moins se laisse-t-elle arracher des autres écrits du NT.

En saint Paul et en saint Jean, le relief de ces mêmes idées grandit beaucoup. Nous l'avons montré assez longuement pour n'y point insister. Rappelons seulement quelques traits saillants. Ni saint Paul ni saint Jean ne marquent l'intention de détenir les fidèles dans des états de conscience inférieurs. Ils ont secoué le joug de la Loi; ils prêchent l'adoration en esprit et en vérité; mais ils parlent la langue de leur temps : ils puisent au vocabulaire de l'économie politique, au vocabulaire de la religion, au vocabulaire de la philosophie morale, au vocabulaire du droit. Les termes qu'ils empruntent à ces divers vocabulaires ne sont pas destinés à donner le change sur les réalités qu'ils prêchent, mais à les convoyer jusqu'à leurs auditeurs. Pour eux, la venue du Fils de Dieu dans la chair, sa vie et sa mort volontaire sont des réalités. Ils en parlent en termes concrets. Pour saint Paul, le Christ est le second Adam; il a répandu, par le fait de sa mort, une grâce surabondante sur ceux-là même qui « n'ont point péché à l'exemple du premier Adam » et n'ont à répondre que de la seule faute originelle (*Rom.*, v). Pour saint Jean, le Christ est l'Agneau de Dieu, qui ôte le péché du monde (*Io.*, I, 29-36; *Apoc.*). Pour saint Paul et pour saint Jean, le Christ est simplement l'envoyé du Père, il apporte la vie qu'il a puisée au sein du Père (*Gal.*, IV, 4; *Tit.*, II, 11; III, 4; *Io.*, III, 15-16; x, 10.28; I *Io.*, I, 2, etc.). Pour saint Paul et pour saint Jean, le Christ est la victime propitiatoire de nos péchés (ἱλαστήριον, *Rom.*, III, 25; ἱλασμός, I *Io.*, I, 10; II, 2); il y a là, pour appuyer la théologie de l'épître aux Hébreux, de fermes assises. Pour saint Paul et pour saint Jean, le Christ est le sanctificateur (I *Cor.*, I, 2, 30; *Hb.*, IX, 13; x, 14) qui s'est le premier offert comme victime sainte (*Io.*, XVII, 19). Pour saint Paul et pour saint Jean, le Christ est notre médiateur (μεσίτης, I *Tim.*, II, 5), notre intercesseur (παράκλητος, I *Io.*, II, 1). Du moment que l'on consent à parler de la valeur morale des actes, comment veut-on que le Père soit indifférent à la valeur d'une intercession qui revêt la forme de l'acte le plus héroïque, animé de l'intention la plus sainte, posé par la personne la plus chère et la plus auguste? Et qu'est-ce que cette valeur, sinon le mérite?

Les Pères ont redit, en variant l'expression de mille manières, ce qu'ils avaient lu en maint endroit de l'Ecriture, que le Christ a mérité pour nous et satisfait pour nous. Leur reprocher de n'avoir pas parlé la langue scolastique du XIIIe siècle, serait puéril, alors que leur pensée devance la pensée des scolastiques. Citons un texte parmi tant d'autres, il est de

saint Athanase, *De Incarnatione Verbi*, ix, *P. G.*, XXV, 112 B : Ὑπὲρ πάντας γὰρ ὢν ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ εἰκότως τὸν ἑαυτοῦ ναὸν καὶ σωματικὸν ὄργανον προσάγων ἀντίψυχον ὑπὲρ πάντων, ἐπλήρου τὸ ὀφειλόμενον ἐν τῷ θανάτῳ. Que l'on pèse ces expressions ; on y trouvera toute la substance du mérite et de la satisfaction.

L'essence du christianisme fut, dès le principe, assez définie pour imposer ou pour suggérer toutes les traductions dont on nous conseille aujourd'hui l'abandon. Les abandonner serait renoncer au christianisme même. Passons donc à la partie positive du programme. Aug. Sabatier écrit, p. 99-101 ; 105-107 :

La plus grave conséquence de l'ancien point de vue juridique et légal, ce fut d'introduire un dualisme irréductible dans la notion chrétienne de Dieu, c'est-à-dire de détruire la notion du Père que Jésus nous a révélé. On a fait surgir, en effet, un conflit intense entre sa justice et sa clémence, de façon que l'une ne se pouvait plus exercer sans offenser l'autre. Le Christ, au lieu d'être le sauveur des hommes, est devenu un médiateur intra-divin, dont l'office essentiel était de réconcilier en Dieu ses attributs hostiles et de faire la paix et l'unité en Dieu même. On appelait cela de la haute métaphysique ; c'était pure mythologie.

L'œuvre de restauration dogmatique, ici, doit donc commencer par la restauration de l'idée du Dieu Père. Dieu n'a pas besoin d'être réconcilié avec lui-même ; il n'a pas besoin de médiateur en lui, car il est un il est un dans le châtiment du péché et dans le salut des pécheurs .. Notion inférieure de la justice que celle qui réclame le châtiment pour le châtiment même, pour le plaisir de faire souffrir. La vraie et divine justice poursuit le triomphe du bien sur le mal, et dès lors nécessairement se confond avec l'amour... D'un bout à l'autre de l'Evangile, le pardon des péchés est promis, sans plus, à la repentance et à la foi, parce qu'en effet la repentance et la foi sont, dans la vie intérieure de l'âme, le commencement de la défaite et de la destruction du péché...

Pour l'œuvre du salut des pécheurs, Jésus n'avait donc pas à agir sur Dieu, dont l'amour avait pris et gardé à jamais l'initiative du pardon. Dieu n'a pas besoin d'être rapproché de l'homme et réconcilié avec lui ; mais c'est l'homme qui a besoin d'être ramené à Dieu... L'œuvre du Christ sera de réaliser dans l'individu et dans l'humanité cet état de repentance dans lequel seul le pardon du Père peut avoir son efficacité. A tous les renoncements, à tous les efforts de sa vie sainte, Jésus ajoute ses souffrances et sa mort, pour mieux manifester encore son amour et son dévouement, et, par ce dévouement, toucher enfin les cœurs que ses bienfaits n'auraient pas encore émus, et vaincre les esprits que son enseignement n'aurait pas gagnés. Sa mort n'est pas un moment différent du reste de sa vie ; c'en est la consommation... C'est le plus puissant appel à la repentance que l'humanité ait jamais entendu, et aussi le plus efficace, le plus fécond en merveilleux résultats. La croix n'est l'expiation des péchés, que parce qu'elle est la cause de la repentance à qui la rémission est promise. Plus j'y ai réfléchi, plus je suis arrivé à cette conviction ferme : il n'y a dans le monde moral et devant le Dieu de l'Evangile d'autre expiation que la repentance, c'est-à-dire ce drame intérieur de conscience où l'homme meurt au péché et renaît à la vie de la justice. Il n'y a rien de plus grand ni de meilleur, car la repentance, c'est la destruction du péché et le salut du pécheur, c'est l'accomplissement en nous de l'œuvre divine...

En deux mots : on reproche à la doctrine traditionnelle de la Rédemption d'imaginer en Dieu même un drame absurde, entre ses attributs, et de méconnaître le drame réel, qui a pour théâtre la conscience du pécheur. C'est dans la conscience du pécheur, et non pas en Dieu, que se consommerait le vrai mystère de la Rédemption.

Dramaturgie fantaisiste, qui ne représente pas le christianisme réel.

Le conflit entre les attributs divins, dont le théologien libéral se scandalise, a pu être dramatisé maladroitement par tel orateur sacré ; et sans doute il n'y a pas de conflit réel en Dieu. Mais à moins de vouloir nier l'évidence, il faut convenir que la complexité des options qui se posent au regard du gouvernement divin sollicite, — selon notre manière de concevoir, — des interventions diverses de la puissance divine. Dieu tantôt s'incline pour faire grâce : c'est l'heure de la miséricorde ; — et tantôt punit : — c'est l'heure de la justice. Le conflit, que l'homme imagine spontanément, se dénoue par une initiative divine, non par l'office d'un médiateur intra-divin. Pour pouvoir ridiculiser ce personnage, il a fallu l'inventer.

Médiateur, Jésus Christ l'est effectivement ; non pas médiateur intra-divin, ce qui n'a aucun sens, selon saint Paul, *Gal.*, iii, 20, cité par Aug. Sabatier, p. 100 ; mais médiateur entre Dieu et l'homme, à raison de sa nature humaine : ce nom lui est donné expressément I *Tim.*, ii, 5, et par trois fois dans *Heb.*, viii, 6 ; ix, 15 ; xii, 24 ; — mis en relation avec le NT, confirmé par son sang. Médiateur pour représenter à Dieu, avec l'autorité d'une sainteté sans tache, les misères et les besoins de l'humanité pécheresse et obtenir le pardon. Le nom de médiateur importe moins que l'idée de la médiation et du pardon, qu'on trouve à chaque page en saint Paul.

Il n'est pas besoin, pour autant, de restaurer l'idée du Dieu Père, laquelle n'a souffert aucun dommage. Il n'est pas davantage question d'une « justice qui réclame le châtiment pour le châtiment même, pour le plaisir de faire souffrir ». Mais l'ordre essentiel des choses appelle une réparation qui sauvegarde, jusque dans le pardon, l'honneur de Dieu et les droits de sa justice. C'est en vue de cette réparation que le Christ se fait médiateur et caution de l'humanité. Avant même de se tourner vers l'humanité pour l'inviter à la repentance nécessaire, il s'est tourné vers son Père pour acquitter la dette de l'humanité coupable et préparer les voies du pardon. Par lui, en vertu de cette réparation objective, l'humanité trouvera accès près du Père, *Eph.*, ii, 18 ; iii, 12. Mais il a fallu que le Saint des saints nous fût ouvert par le Pontife de la nouvelle Alliance (*Heb.*, ix, 12).

On nous invite à ne voir dans le péché rien d'autre qu'une incorrection passagère de l'homme ; et l'on nous assure que, l'incorrection venant à être redressée, le péché sera comme non avenu. C'est aussi simple que peu convaincant, pour qui croit à la Majesté divine et garde présente à l'esprit la prédication des Prophètes et des Apôtres. Le péché est, dans son fond, un déni de justice envers la majesté divine. Même rétractée, même désavouée par le redressement de la volonté coupable, l'offense demeure. Et sans doute nous croyons volontiers que Dieu ne tiendra pas rigueur au coupable repentant ; mais celui-ci demeure à tout jamais impuissant à renouer la chaîne qu'il a brisée par sa désobéissance, à réparer de son fonds. Telle est la raison objective qui appelle une médiation autorisée. Le Fils de Dieu fait homme a pris sur lui cette médiation. Au pécheur il offre un exemple ; mais à Dieu, d'abord, un hommage, qui l'incline à relever jusqu'à lui le pécheur. On ne peut nier que tel soit le sens profond du christianisme.

Nous avons vu le moderne protestantisme libéral s'engager dans une voie diamétralement opposée à celle où s'égara l'ancienne orthodoxie luthérienne. Il faut noter l'aboutissement de l'une et de l'autre.

L'ancienne orthodoxie luthérienne, en mettant l'accent sur la justice vindicative de Dieu, aboutit à majorer la doctrine de l'expiation pénale jusqu'à l'absurdité, jusqu'au blasphème. Le moderne protestantisme libéral, par une évolution contraire, aboutit à supprimer les idées de rédemption et de sacrifice rédempteur. Il estime vaines toutes les spéculations de la théologie autour de ces idées. Par ailleurs, il trouve dans l'ordre moral assez de grands mots

sous lesquels on peut ranger les plus hautes réalités chrétiennes : amour, sympathie, magnanimité, don de soi, exemple, émulation généreuse... A l'aide de ces mots, on peut reconstruire toute la dogmatique chrétienne, — oui, mais après l'avoir vidée de son contenu historique. Un tel christianisme n'a qu'un défaut : il est tout entier construit de mains d'hommes.

Entre ces deux déformations, diamétralement opposées, de la donnée chrétienne, il est clair que l'écart est grand. Inutile de discuter laquelle mérite le plus d'anathèmes : ce ne serait sans doute pas la première, car la répulsion même qu'elle provoque suffit à en préserver nos générations. Nous ne nous attarderons pas non plus à rechercher par quelles teintes dégradées on peut passer insensiblement de l'une à l'autre. Il suffit que toutes deux soient hérétiques. La doctrine catholique répudie l'un et l'autre excès. Elle fait sa part à la justice vindicative, à l'expiation pénale, si fortement marquée dans l'Ecriture, à la rédemption objective, à la réelle solidarité de tous les hommes dans le Christ nouvel Adam. Et elle fait sa part à l'amour paternel de Dieu, qui l'a porté à livrer son Fils unique ; à la valeur subjective d'exemple que possède la passion du Fils de Dieu, à la contagion salutaire de la grâce, qui, dans le corps mystique du Christ, fait concourir les mérites de plusieurs au bien de tous.

V. — Conclusion

Le dogme catholique de la Rédemption a subi des attaques nombreuses et diverses qui, pour une bonne part, se détruisent entre elles. Pour le venger de ces attaques, il suffit bien souvent de rétablir la notion exacte du dogme.

Cette notion est complexe. Elle réunit dans son unité l'élément objectif : — réparation due à la majesté divine —, et l'élément subjectif : — appropriation à chaque fidèle de la justice, méritée pour tous par le Christ rédempteur.

On a vu que l'ancienne orthodoxie protestante appuya exclusivement sur l'élément objectif, non sans le déformer; que, par contre, le rationalisme socinien et le protestantisme libéral s'attachèrent à l'élément subjectif, au point de faire évanouir la Rédemption objective.

La doctrine catholique réunit les deux points de vue dans une harmonieuse unité. Elle donne au dogme sa pleine valeur devant Dieu et devant les hommes.

D'ailleurs elle n'est pas solidaire des déformations infligées parfois à l'élément objectif de la Rédemption. La forme juridique donnée par la tradition à l'exposition de ce dogme est fondée sur l'ordre essentiel des choses. Elle est indépendante de la théorie primitive des droits du démon, simple excroissance imputable à quelques Pères. Indépendante aussi du conflit imaginé parfois entre les attributs divins, dramaturgie grossière et naïve qui trouve son excuse dans la difficulté d'analyser en concepts humains l'œuvre divine. L'œuvre divine est trop complexe pour se laisser enfermer dans une formule simple. L'idée de satisfaction vicaire offre un cadre très propre à en grouper les aspects essentiels. L'aspect de miséricorde et de grâce est au premier plan. La doctrine catholique repousse l'idée d'un Dieu cruel et sanguinaire qui se repaîtrait de vengeance et de supplices. Elle écarte également l'idée d'un Dieu débonnaire qui, après avoir pourvu le genre humain d'une rançon surabondante, se désintéresserait de la conduite des individus.

L'élément subjectif de la Rédemption présente lui-même de multiples aspects. Aspect exemplaire : c'est l'attitude sainte du Christ humilié pour nous et obéissant jusqu'à la mort. Aspect sacramentel : c'est la communication de la vie divine par les sacrements de l'Eglise. Aspect personnel : c'est l'effort spirituel de chaque fidèle, aidé de la grâce, pour faire siens les fruits de la Rédemption du Christ.

Le mystère de la Rédemption, loin de scandaliser la raison humaine, lui offre le thème de méditations admirables, en même temps qu'il provoque le cœur humain à répondre par l'amour à l'amour du Rédempteur.

Bibliographie. — La littérature du sujet — littérature catholique et plus encore littérature protestante — est infinie. Tous les cours classiques de théologie renferment un traité de la Rédemption. Le présent article a fourni des indications éparses. Qu'il suffise de signaler, en terminant, quelques ouvrages catholiques, pour la plupart d'accès facile, et pourvus de riches bibliographies.

B. Dörholt, *Die Lehre von der Genugtuung Christi*, Paderborn, 1891. — J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption ; Etude historique*, Paris, 1905. — C. Van Combrugghe, *De Soteriologiae christianae primis fontibus*, Lovanii, 1905. — J. Wirtz, *Die Lehre von der Apolytrosis, untersucht nach den hl. Schriften und den griechischen Schriftstellern bis auf Origenes einschliesslich*, Trier, 1906. — K. Staab, *Die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi*, Paderborn, 1908. — E. Hugon, O. P., *Le mystère de la Rédemption*, Paris, 1910. — J. Laminne, *La Rédemption. Etude dogmatique*, Bruxelles, 1911. — J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption. Etude théologique*, Paris, 1914 (à consulter pour l'exposition des théories protestantes). — P. Ricard, O. S. B., *De satisfactione Christi, in tractatum S. Anselmi « Cur Deus homo » Dissertatio historico-dogmatica*, Lovanii, 1914. — Chr. Pesch., S. I., *Das Sühneleiden unseres göttlichen Erlösers*, Freiburg i. B., 1916. — A. Médebielle, *La Vie donnée en rançon*; article de *Biblica* (Rome, janvier 1923).

A. d'Alès.

RÉFORME. — Le présent article ne peut prétendre donner une orientation complète sur les causes, le développement et l'histoire de la Réforme protestante. D'un point de vue catholique, on devait s'attacher à marquer, pour les divers pays où la Réforme s'est implantée, l'origine de ce mouvement très complexe, à en décrire l'aboutissement de nos jours, à en dégager l'esprit.

I. — CAUSES RELIGIEUSES, POLITIQUES ET SOCIALES DE LA RÉFORME PROTESTANTE

La Réforme protestante fut beaucoup plus une Révolution qu'une réforme proprement dite. Elle arracha des royaumes entiers à l'Eglise catholique. Elle substitua au principe même de l'Eglise catholique une conception toute nouvelle des rapports entre les chrétiens et Jésus-Christ. Elle aboutit à une *hérésie* d'une part, à un *schisme* de l'autre. En tant qu'hérésie, elle eut surtout des causes d'ordre théologique, des causes intellectuelles et morales, que nous appellerons d'un mot général : *causes religieuses.* En tant que *schisme*, elle eut des causes d'ordre politique et social.

1° **Causes religieuses.** — A considérer la doctrine de Luther, initiateur de la Révolution protestante, dans ses rapports avec les doctrines antérieures, elle apparaît comme une violente réaction contre la scolastique d'une part, et contre l'humanisme païen d'autre part. Les influences qui préparent la voie au protestantisme, dans l'ordre intellectuel, sont donc *la décadence de la scolastique* et l'extension de l'*humanisme païen.*

a) *Décadence de la scolastique.* — Le grand effort de la théologie médiévale avait été pour réaliser l'accord permanent de la raison avec la foi. Après de séculaires tâtonnements, la doctrine catholique avait trouvé dans la philosophie d'Aristote les fondements rationnels qui lui donnaient dans l'esprit humain la stabilité nécessaire. Le *thomisme* avait réussi à délimiter les domaines respectifs de la raison et de la foi, tout en montrant l'accord providentiel de l'une avec l'autre. Mais le thomisme n'avait pas encore fait ses preuves. Il avait eu de la peine à s'imposer. L'Eglise ne lui avait pas donné de consécration officielle. Le mouvement des esprits était, quoi qu'on ait dit, si ardent et si audacieux au Moyen Age, que les sages équilibres créés par le thomisme furent bientôt ébranlés. Scot édifia un système où les rapports entre la raison et la foi étaient déjà beaucoup plus tendus. Entre l'école thomiste et l'école scotiste, la bataille s'engagea très vite et dégénéra en discussions interminables. Tandis que le monde marchait, qu'un certain goût d'élégance littéraire commençait à se développer, les scolastiques poursuivirent leurs querelles intestines, qui n'intéressaient plus qu'eux-mêmes, et leur langage, alourdi par les subtilités croissantes de la lutte, devint chaque jour plus barbare. La confusion s'accrut lorsque, sous l'influence d'Occam, le thomisme et le scotisme cédèrent le pas au *nominalisme*, jusque-là discrédité, et tout à coup victorieux.

C'est dans l'école occamiste, bien plus que dans celle de Descartes, qu'il convient de chercher l'origine de la *philosophie moderne*, caractérisée par l'emploi presque exclusif de la *méthode expérimentale*, la défiance de toute métaphysique, l'opposition entre la raison et la foi, la préoccupation des sciences positives. (Voir, sur ce point, Gilson. *La Philosophie au Moyen Age*, tome II, de saint Thomas à Occam.)

Le nominalisme nie la valeur des *idées générales*, il n'y voit que des étiquettes destinées à résumer des séries d'expériences sensibles. L'expérience seule compte à ses yeux. Les concepts ne sont que des noms, des mots, des termes ; d'où le nom d'*école terministe*, qu'on donne alors à l'ensemble des occamistes. On l'appelle également *école moderne*. La lutte entre les *anciens* et les *modernes* (Thomistes et Scotistes d'une part, Nominalistes de l'autre) remplit de son fracas les xiv° et xv° siècles. Parfois, les rois eux-mêmes intervenaient dans cette guerre entre docteurs. Ainsi Louis XI condamna sévèrement les *terministes*, dans un arrêt du 1er mars 1474. Mais en règle générale, les occamistes tiennent le haut du pavé. Leurs docteurs sont les plus écoutés. Une fissure grave se produit dans l'édifice théologique. L'occamisme prépare directement le *protestantisme*, et de plus loin l'*incrédulité moderne*. L'occamisme en effet se résume en deux mots : *scepticisme* en métaphysique, *fidéisme* en religion. Il n'admet pas qu'il y ait l'ombre d'un accord possible entre la raison et la foi. La raison ne sait rien des vérités que la foi postule comme fondements : l'existence de Dieu, l'existence de l'âme, sa liberté, son immortalité. Les arguments que l'on donne à ce sujet sont simplement *probables* pour Guillaume d'Occam, ils sont *nuls* pour Nicolas d'Autrecourt, un de ses disciples. La foi seule nous enseigne ces vérités primordiales. La foi apparaît ainsi comme un *coup d'état*, dans la vie intellectuelle de l'homme. On croit par un influx de la grâce, sans preuve, sans raison. La foi est chose personnelle, indémontrable, incommunicable. On peut la rejeter sans manquer aux exigences de la raison. Mais on s'expose alors à l'enfer. Il faut croire ou perdre le ciel, il n'y a pas d'autre motif de crédibilité. Le protestantisme continuera directement cette doctrine. Il ne sera qu'un *fidéisme* désespéré, une volonté de croire fondée sur le plus profond mépris de la raison et dissimulée derrière une prétendue élection divine.

D'autre part, le protestantisme sera une réaction contre l'occamisme, d'abord au point de vue *méthode*, par un recours continuel à la Bible et l'abandon de la dialectique terministe, ensuite au point de vue *esprit*, par une *tendance mystique* très prononcée qui apparente le luthéranisme au courant issu de Maître Eckhart, par l'intermédiaire de la *Théologie allemande*, œuvre anonyme du xive siècle finissant, que Luther édita en 1516 et qui se distingue par une grande imprécision de langage et de vives effusions de sentiment.

b) *L'humanisme païen.* — Pendant que la scolastique s'enlisait en des disputes de plus en plus stériles et surannées, un événement considérable se produisait dans le monde. Les laïques, jusque-là exilés de la haute science ou confinés dans les rôles légers de *jongleurs*, de *trouvères*, ou de *troubadours*, commençaient à aspirer à une vie intellectuelle plus ample. Dante Alighieri, sous ce rapport, est une apparition d'intérêt capital. Après lui, la science du siècle s'oriente vers des voies nouvelles. Dante appartenait encore à l'ère théologique. Avec Pétrarque, Boccace, Poggio, Bruni, Laurent Valla, des préoccupations jusque-là presque inconnues se font sentir. Le souci de la *forme* pour elle-même apparaît. La grammaire et la rhétorique prennent le pas sur la théologie. La *faculté des arts*, — ainsi qu'on disait alors, — s'émancipe. Le culte de la beauté littéraire grandit parallèlement au culte de la beauté plastique. L'humanisme fait partie du grand mouvement de la *Renaissance*, où tous les arts se développent à la fois. Mais très vite la science du siècle s'oppose à la science de l'Eglise, qui est en grande partie une science du cloître. Des escarmouches s'engagent. Boccace ridiculise les moines, les accuse d'hypocrisie, de mauvaises mœurs. Bientôt toute la morale chrétienne est mise en cause. Le naturalisme s'étale sans vergogne. Laurent Valla préconise l'épicurisme, dans son *De voluptate* (1431), où l'on pouvait lire cet énoncé de thèse : « *Je déclare et j'affirme que la volupté est le vrai bien et je l'affirme au point de soutenir qu'il n'y a pas d'autre bien qu'elle.* » Un émule de Valla, Antonio Beccadelli, surnommé le Panormite, verse dans l'obscénité la

plus honteuse. Son livre : *l'Hermaphrodite* (vers 1431) est interdit sous peine d'excommunication par Eugène IV. On le lit quand même. Les *Facéties* de Poggio Bracciolini ne sont pas moins ordurières et n'ont pas moins de succès. Cette littérature abominable est en rapport avec les mœurs du temps. Le luxe et la débauche s'étalent dans les petites cours des seigneurs italiens et même à la cour de Rome. Le paganisme renaît. En copiant les modèles de l'époque classique païenne, on adopte, consciemment ou non, une mentalité païenne.

Le protestantisme sera une réaction très âpre contre cet état d'esprit, dont toutefois il s'inspire par certains côtés.

Les humanistes critiquaient la scolastique, Luther la condamnera violemment. Les humanistes avaient horreur de la vie monastique et en général de l'ascétisme. Le protestantisme ouvrira les cloîtres, supprimera toute la discipline pénitentielle en usage avant lui (jeûnes, abstinences, etc.), et favorisera, au début tout au moins, sans le vouloir toutefois, un effrayant débordement de la chair. Les humanistes italiens du xve siècle auraient sûrement applaudi aux mariages de prêtres, de moines et de nonnes provoqués par la révolution luthérienne. Ulrich de Hutten et Crotus Rubianus, qui étaient de l'école d'un Valla ou d'un Beccadelli, y applaudirent en effet.

Enfin, dernière ressemblance, les humanistes préconisaient le retour à l'antiquité et aux *sources*. De même, Luther et Calvin prétendront réformer la foi catholique par un recours aux sources scripturaires et le rejet de la tradition.

Mais, dans son essence, le protestantisme est aux antipodes de l'humanisme. Tandis qu'un Erasme glorifie la raison humaine, admire les vertus des païens et se déclare tenté d'invoquer saint Socrate ou de baiser les pages de Cicéron, comme on baise celles de la Bible, Luther regarde l'homme en général comme radicalement corrompu par le péché originel, comme incapable d'aucune vertu naturelle, d'aucune connaissance des vérités religieuses, il s'élève avec force contre le naturalisme d'Erasme, il nie la liberté humaine et professe le fatalisme absolu par le dogme décourageant de la prédestination arbitraire de Dieu.

En un mot, l'humanisme évoluait vers le naturalisme rationaliste et païen. Le protestantisme fut un coup de barre vers l'horizon opposé, vers le *fidéisme* absolu et intransigeant. Il commença par un *mysticisme* nébuleux, puis s'étant heurté à l'autorité de l'Eglise, à propos des *Indulgences*, il tourna contre Rome le principe qu'il avait d'abord adopté sans esprit de combat : le recours à la Bible. Du *biblicisme intégral*, il passa à une révision complète des dogmes et des rites traditionnels. Entre temps, l'hérésie était devenue schisme. Le schisme lui-même se consolida en *Eglise d'Etat*. Mais en tout cela, de nouvelles causes étaient intervenues, non plus d'ordre théologique ou intellectuel, mais d'ordre politique et social.

2° Causes politiques. — Parmi les causes politiques de la Réforme, il faut mettre au premier rang *l'abaissement du prestige de la papauté* et la *diminution de l'autorité impériale* en Allemagne.

a) *La papauté.* — La papauté a commencé à déchoir après Boniface VIII. Elle avait subi une humiliation atroce en la personne de cet infortuné pontife. La querelle séculaire du sacerdoce et de l'empire se fermait par une défaite retentissante, en sa nouvelle phase : la lutte de Philippe le Bel, inspiré des légistes, contre le pape, armé des saints canons. — Le séjour prolongé des souverains pontifes en Avignon ne fit qu'accentuer la déchéance de leur pouvoir. Le pape fut regardé comme un simple chapelain du Roi de France. Le mécontentement général aboutit au *Grand Schisme*. Ce fut une crise effroyable. Une dangereuse théorie apparut alors comme un remède désespéré à une situation sans issue : la *théorie conciliaire*. Les conciles de Constance et de Bâle la consacrèrent en apparence. La constitution de l'Eglise courut un temps le risque d'être changée. Au lieu d'une monarchie spirituelle, on aurait eu le régime parlementaire : un Concile général tous les dix ans. La première moitié du xve siècle fut remplie par cette lutte entre le pape et le concile. Le concile fut vaincu; mais la théorie conciliaire ne fut pas détruite. Le gallicanisme en fit le rempart des « libertés » de l'Eglise de France, et Luther se souviendra un jour de la tradition gallicane pour lancer son appel du pape au concile et esquiver ainsi une juridiction gênante.

Mais la papauté subit encore une diminution de prestige plus affligeante, quand elle fut enveloppée et à demi sécularisée par l'ambiance de l'humanisme italien. Comme les autres cours italiennes, celle du pape prit des habitudes de luxe et de légèreté. Les papes oublièrent complètement la grande œuvre de la « Réforme de l'Eglise dans son chef et dans ses membres », qui leur était demandée, depuis l'époque du concile de Vienne, en 1311. Au lieu d'un Grégoire VII, on eut Alexandre VI, au lieu d'un Innocent III, on eut Jules II et Léon X. La papauté se mêlait aux luttes, aux intrigues, aux passions du siècle. On finit par la regarder comme un simple pouvoir de fait, d'origine humaine, de caractère purement humain, d'aspirations tout humaines.

Ajoutez à cela les abus de la *fiscalité pontificale*. Dès l'époque des Croisades, la papauté, chargée des intérêts généraux de l'Eglise, avait réclamé le concours financier de la chrétienté entière. Puis l'on s'était habitué à compter sur les ressources venues de tous les points du monde. Les papes d'Avignon avaient établi une administration très ingénieuse et une législation fiscale très exigeante. Les papes de la Renaissance avaient trop besoin d'argent pour négliger des précédents aussi tentateurs. Les expédients les plus fâcheux s'ajoutèrent aux méthodes d'imposition semi-régulière. Il est caractéristique que l'occasion immédiate de la Révolution ait été « le trafic des Indulgences ». Mais si le schisme s'accomplit si aisément, c'est sans nul doute parce que Rome avait depuis longtemps perdu l'affection et le respect qui lui étaient dus. On discerne très aisément, dans les débuts du luthéranisme, l'aversion, la défiance, la haine des Germains pour les Italiens de la Curie romaine. Luther souffla sur une flamme déjà allumée. Avec lui, la colère contre Rome devint une rage inexprimable. Toutes les fois que Luther parle du pape, il voit rouge, sa plume s'irrite, un torrent de fiel sort de son cœur, les injures les plus grossières se pressent sur ses lèvres, et de tous les points des pays allemands, des échos passionnés répondent à sa voix.

b) *L'empire.* — Si la papauté est déchue de son ancien prestige, l'empire ne l'est guère moins. Sans doute la dignité et le titre d'empereur excitent encore de formidables compétitions. On le vit bien à la mort de Maximilien Ier, en 1519. Mais l'autorité impériale n'est plus qu'une ombre. La décadence avait commencé à la chute des Hohenstaufen, en 1250. Elle s'était accentuée aux xive et xve siècles. Pendant que la féodalité perdait ses forces en France, en Angleterre, en Espagne, elle triomphait en terre d'empire sous l'action du *particularisme allemand*.

Un siècle avant Luther, la redoutable hérésie de Jean Hus avait pu être réprimée grâce au concours de l'empereur Sigismond. Au moment où éclate la

Réforme, le premier souverain du monde se trouve désarmé. C'est pourtant un prince énergique, habile et autoritaire, que le jeune Charles-Quint. Il veut sincèrement accomplir ce qu'il considère comme son devoir d'empereur chrétien, successeur de Constantin et de Charlemagne. Mais il n'arrivera pas à faire respecter l'édit de Worms, qui mettra Luther au ban de l'empire (1521). Provisoirement réfugié à la Wartbourg, par les soins du souverain immédiat, — lequel n'est nullement luthérien et ne comprend rien à la théologie, mais ne veut pas qu'on lui enlève un maître réputé de son Université, — l'hérésiarque pourra sortir de sa cachette, au bout de dix mois, rentrer à Wittemberg et se faire le pape d'une contre-Eglise, sans que les foudres impériales puissent jamais l'atteindre.

Luther n'aura point de peine à discerner tout le parti qu'il peut tirer de l'ambition et de l'esprit d'indépendance des petits souverains qui l'entourent. Il flattera leur cupidité en leur livrant les dépouilles de l'Eglise, leur despotisme, en leur confiant le droit de contrôle sur la doctrine comme sur les mœurs de leurs sujets, en leur livrant les âmes avec les corps. A la faveur des protections princières liguées contre l'empereur, le luthéranisme poursuivra son chemin, le schisme se développera, l'hérésie pourra se comparer au grain de sénevé devenu un grand arbre, sans effort apparent.

A ces *causes politiques* générales, se joignaient par surcroît *des causes sociales* non moins agissantes.

3° **Causes sociales.** — Il y a un malaise social toutes les fois qu'un groupe nombreux de membres de la société se trouve mécontent de son sort et s'agite pour améliorer sa situation. Au xve siècle, les mécontents se multiplient à l'extrême. Il y en a dans le clergé, dans la noblesse, dans le peuple.

a) *Mécontentement dans le clergé.* — L'Eglise avait reçu, de la reconnaissance des peuples, une fortune territoriale considérable, répartie en d'innombrables « bénéfices ». Cette fortune excitait naturellement bien des convoitises. Le monde brûlait de remettre la main sur ce qu'il avait donné. La grande plaie des xive et xve siècles, c'est la *chasse aux bénéfices.* Les évêchés et les canonicats, les abbayes elles-mêmes sont mis en coupe réglée. Un historien a pu les nommer les « hôpitaux de la noblesse ». Elle y case, sans vergogne, ses cadets, ses infirmes, tous ceux que le monde repousse. En recevant les ordres, parfois dans une extrême jeunesse et sans préparation, ces élus de la fortune n'ont point changé d'esprit. Ils ont gardé les appétits et les mœurs du siècle. Les laïques se scandalisent de trouver chez eux leurs propres habitudes. Ce sont eux cependant qui les ont poussés indiscrètement vers le sanctuaire. La papauté n'exerce aucun contrôle, car elle souffre elle-même du mal qu'il faudrait corriger. La curie romaine, au contraire, donne l'exemple du désordre, ou du moins elle se prête à toutes les complaisances et favorise toutes les ambitions, dès qu'elle y voit un moyen d'accroître les ressources du trésor pontifical. C'est ainsi qu'un Albert de Hohenzollern pourra, à 23 ans, devenir archevêque de Magdebourg et administrateur de l'évêché d'Halberstadt, et un an plus tard (1514) archevêque de Mayence. On lui permettra de garder à la fois ses trois diocèses, moyennant une « componende » de 10.000 ducats !

Cependant, au-dessous de l'aristocratie cléricale, oisive et fastueuse, tout occupée d'affaires ou de plaisirs mondains, s'agite une foule souvent ignorante et misérable de clercs et de bénéficiers inférieurs qui constitue un véritable *prolétariat ecclésiastique.* De quoi vivaient ces vicaires, sur qui les riches prébendés laissaient d'ordinaire peser tout le fardeau du saint ministère ? De dîmes incertaines, de fondations devenues insuffisantes avec le temps, de rites étranges tels que ces *Messes sèches*, ces *Messes à deux ou trois faces*, que le Concile de Trente devra interdire comme d'inconvenantes caricatures du saint sacrifice, mais dont l'usage eut alors en Allemagne une extension considérable. (Voir sur ce point : Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, 1902.)

Au surplus, les membres de ce bas clergé ne se privent pas, soit par besoin, soit par cupidité, d'exercer toutes sortes de métiers plus ou moins compatibles avec leur sainte vocation. Entrés souvent dans les ordres sans disposition et sans formation suffisantes, mécontents de leur situation, en lutte fréquente avec l'autorité épiscopale qui plane au-dessus d'eux, ils se trouvent prêts à appuyer de leur approbation, de leur concours, de leurs passions, de leur envie, tout mouvement révolutionnaire qui les affranchira de chaînes devenues pour eux insupportables. Moines déchus et curés ou prédicateurs indigents se donneront la main, le moment venu. Les défections se produiront en masse, comme les fruits mûrs tombent un jour de grand vent. Les sectes qui vont bientôt pulluler recruteront là sans peine des adhérents, des chefs de second ou troisième ordre. La plupart de ceux qui se sont fait un nom dans la tourmente révolutionnaire du xvie siècle, Bucer, Brenz, Karlstadt, Münzer, Oecolampade, Capiton, sans parler de Luther ni de Zwingle, appartiennent au clergé régulier ou séculier, et ils sont suivis par une multitude de prêtres et de religieux, qui jettent le froc à leur exemple et embrassent avec ardeur la cause de « l'Evangile ». Luther lui même, surpris de leur zèle aux allures suspectes, écrira le 28 mars 1522 à l'un d'eux, Jean Lang, moine d'Erfurt : « Je m'aperçois que beaucoup des nôtres ne sortent du couvent que pour la même cause qui les y avait fait entrer, je veux dire pour le ventre et la licence charnelle et par eux Satan fera monter une grande puanteur contre le parfum de notre parole. Mais que faire ? Ce sont des oisifs qui cherchent leurs intérêts, il vaut mieux les voir pécher et périr hors du froc que dans le froc, de peur qu'ils ne soient perdus deux fois, si leur vie présente est pour eux un châtiment. » (Enders, *Luthers Briefwechsel*, III, 323. 324.) Luther ne se trompait pas. On ne se fera pas faute de lui reprocher l'immoralité de ses sectateurs. Erasme pourra écrire, en 1524 : « Je vois surgir, à l'abri de l'Evangile, une nouvelle race, insolente et sans pudeur, qui finira par se rendre à charge à Luther lui-même », et dans le même sens, un peu plus tard : « Autrefois, d'hommes grossiers et sauvages, avides et querelleurs, l'Evangile sut faire des hommes doux, charitables, pacifiques, bienveillants ; chez vous au contraire, — la lettre est adressée à Mélanchthon, — ils deviennent fous furieux, voleurs, trompeurs, ils fomentent partout la révolte, ils outragent les gens de bien. Je vois en eux de nouveaux hypocrites, de nouveaux tyrans, mais pas même une miette d'esprit évangélique. »

b) *La noblesse.* — S'il y avait un prolétariat ecclésiastique prêt à entrer dans le mouvement révolutionnaire, il y avait aussi un *prolétariat de la noblesse*, qui était tout disposé à soutenir ce mouvement et à tâcher de s'enrichir à la faveur des troubles. Nous désignons par là cette chevalerie allemande, ambitieuse, remuante, souvent perdue de dettes, toujours besogneuse et toujours anarchiste, qui allait s'exalter à la voix d'un Ulrich de Hutten, à l'appel d'un Franz de Sickingen, et fournir à Luther, en un moment décisif, l'encouragement qui lui était nécessaire pour *oser*. On verra qu'il ne rompit avec Rome, en 1520, que sur les pro-

messes de secours qui lui vinrent de Sickingen et de Silvestre de Schaumberg. La chevalerie allemande est alors passionnément antiromaine. Tout ce que l'Allemagne compte d'humanistes plus ou moins vagabonds, tels qu'un Ulrich de Hutten ou un Crotus Rubianus, est sûr de trouver appui et refuge dans les burgs féodaux, où les orgueilleux et rudes Junker, dont le fameux Gœtz von Berlichingen est le type achevé, sont perchés comme des aigles, toujours prêts à fondre sur la proie qui passe à leur portée. On trouvera ces nobles dans tous les soulèvements, ils prendront part à toutes les curées et fourniront notamment le contingent le plus actif pendant les *guerres de religion* qui bientôt vont commencer.

c) *Le peuple.* — Au-dessous des deux prolétariats qu'on vient de signaler, végétait encore un prolétariat plus misérable, celui des paysans, celui du peuple durement opprimé et foulé, celui des ouvriers des villes. En entendant parler d'Evangile, de réforme chrétienne, ces malheureux tendront l'oreille, ils croiront le moment venu de faire entendre leurs revendications séculaires. De hardis prédicants s'adresseront à leurs passions, à leur désir trop légitime de justice sociale. L'affreuse *Guerre des Paysans* sera une tentative désespérée, de leur part, pour secouer leur joug de misère. Mais alors ils verront Luther, en qui ils avaient placé toute leur confiance, les repousser avec rudesse et approuver, bien plus, encourager et au besoin provoquer la répression impitoyable, où cent mille d'entre eux devaient périr.

Il est à noter, cependant, que le peuple fournira presque partout cette pâte docile de quoi seront faits les Etats luthériens ou calvinistes. Rome ne les retient pas. Ils ne la connaissent plus que par ses exigences d'argent. Ils se détournent d'elle et sont prêts à suivre les bergers audacieux qui les entraînent hors des voies traditionnelles. Le peuple fournira aussi les adhérents de toutes les sectes révolutionnaires, pourchassés à outrance par les sectes nanties et que la faveur des princes aura légalisées. En France, les premiers luthériens seront des «gens mechaniques» c'est-à-dire des ouvriers, cardeurs de laine ou autres, aigris par le besoin, excités contre le clergé et tout fiers de pouvoir lire la Bible, dont on leur dit qu'elle contient toute vérité, sans qu'il soit nécessaire de passer par l'intermédiaire d'un pouvoir qu'ils détestent.

Mais, en somme, le peuple n'a pas eu à se féliciter de la Révolution protestante. Il n'est guère apparu sur le théâtre de l'histoire que comme figurant à demi conscient, destiné à être entraîné, dupé ou massacré (guerre des Paysans, guerre des Anabaptistes, guerres de religion en Allemagne, en France, en Angleterre, en Suède, etc.).

Parmi toutes les «causes» qui viennent d'être énumérées, il faut, de toute évidence, accorder une importance particulière à celles qui sont d'ordre religieux. Ce sont les maux de l'Eglise, les abus dont elle souffrait, les désordres qui la troublaient, qui ont créé l'atmosphère de malaise où a germé le luthéranisme. De ces abus on aura un tableau très authentique dans le discours qui fut prononcé, à la clôture du concile de Trente, le 3 décembre 1563, par Jérôme Ragazzoni, évêque titulaire de Nazianze: «Désormais, disait l'orateur, l'ambition ne supplantera plus la vertu dans le ministère sacré. La parole du Seigneur sera plus fréquemment et plus soigneusement annoncée. Les évêques resteront au milieu de leur troupeau. Désormais, plus de ces privilèges dont se couvraient le vice ou l'erreur ; plus de prêtres oisifs ou indigents. Les choses saintes ne seront plus livrées à prix d'argent et on ne verra plus le scandaleux trafic des quêteurs de profession. Des ministres élevés dès leur enfance pour le Seigneur seront instruits à lui rendre un culte plus pur et plus digne. Les synodes provinciaux rétablis, une règle sévère prescrite pour la collation des bénéfices, la défense de transmettre comme un héritage les biens d'Eglise, les bornes plus étroites mises aux excommunications, un frein puissant posé à la cupidité, à la licence, à la luxure de tous, ecclésiastiques et séculiers, de sages avertissements donnés aux rois et aux puissants de la terre, tout cela ne dit-il pas assez les grandes et saintes choses que vous avez réalisées ? »

Ce qu'on trouve derrière ces félicitations, du reste méritées, adressées aux Pères du Concile, c'est surtout l'aveu des misères antérieures. Cependant ces misères n'auraient pas d'elles-mêmes engendré le mouvement révolutionnaire du protestantisme. Les vrais moteurs en histoire, ce sont les *chefs.* La situation d'ensemble que nous venons d'esquisser constitue le *moment* historique où l'action d'un homme va déchaîner la tempête. Cet homme est le principal responsable, bien qu'il ne soit pas le seul, et bien qu'il ait été, on va le voir, en partie inconscient de la gravité de l'aventure où il s'engageait et entraînait les autres. Son nom était Martin Luther.

Bibliographie. — *L'Allemagne et la Réforme*, par Jean Janssen, trad. Paris, Paris, Plon. — *Histoire des Papes depuis la fin du Moyen Age*, par Louis Pastor. — Jean Guiraud, *L'Eglise romaine et les origines de la Renaissance*, Paris, Gabalda. — Burckhardt, *La civilisation en Italie au temps de la Renaissance*, trad. Schmitt, Paris, 1885. — Gebhart, *Les Origines de la Renaissance en Italie*, Paris, 1879. — Mgr Baudrillart, *L'Eglise catholique, la Renaissance et le protestantisme*, Paris, Bloud. — Marc Monnier, *La Renaissance, de Dante à Luther*, Paris, Didot, 1889. — Noël Valois, *Le Pape et le Concile*, Paris, Picard, 1909. — En outre, les ouvrages cités à l'article suivant, sur Luther.

L. Cristiani.

II. — LUTHER, SA VIE, SON ŒUVRE, SON CARACTÈRE

I. **La jeunesse** (1483-1505). — « Je suis le fils d'un paysan, aimait à dire Luther ; mon père, mon grand-père, mes ancêtres ont été de vrais paysans. » — « Je suis un rustique et dur Saxon », disait-il encore. De fait, les historiens reconnaissent dans tous les traits de son caractère, de son style, de son visage même, les marques de cette origine paysanne et saxonne. C'est de là qu'il tire sa rudesse, sa verdeur, son activité, sa puissance d'injures, son esprit d'opposition, et sans doute aussi son tempérament superstitieux. C'est pour cela qu'il apparaît un peu comme une force aveugle déchaînée dans l'histoire. Il fut l'artisan d'une Révolution qu'il n'avait ni prévue ni désirée. Les circonstances l'entraînèrent, plus encore qu'il ne provoqua les circonstances. C'est une preuve de sa puissance, qu'il ait réussi à discipliner, partiellement du moins, le mouvement qu'il avait déchaîné. Longtemps, il demeura catholique d'intention, même après sa révolte, se flattant sans doute d'arracher au pape la direction de la chrétienté et de rallier l'Eglise universelle à sa doctrine. Peu à peu cependant, il dut renoncer à son rêve et se contenter d'envisager une *Eglise nationale*, bien qu'il sentît nettement que rien n'était moins conforme à l'esprit du Christ.

Martin Luther était né le 10 novembre 1483 (la date est du moins très probable. Voir Oergel, *Vom jungen Luther*, 1 et s.). Son vrai nom de famille était *Ludher*, forme équivalente, en bas-allemand, à celle de Lothaire. Ses parents étaient originaires de Mœhra, sur la lisière occidentale de la grande forêt de Thuringe. Mais comme son père n'espérait aucune part de l'héritage familial, il était entré dans le travail des mines, à Eisleben, au comté de Mansfeld. C'est là que Martin vint au monde. Son enfance fut sans joie. Hans Luther, le père, paraît avoir été un travailleur acharné, au tempérament rude et vigoureux, grossier et violent, prompt à la colère, très économe et ne connaissant guère de jouissances en dehors des sensualités un peu épaisses de la table, aux jours de fête.

Marguerite Ziegler, la mère, était la digne compagne du fruste mineur, travailleuse et âpre au gain, rude et sévère comme lui.

Son portrait, peint par Cranach, nous présente l'image d'une femme usée par le labeur quotidien. Nous savons par ailleurs que les deux époux réussirent à élever leurs enfants et à sortir de la pauvreté. Les archives de Mansfeld établissent qu'en 1507 Hans Luther était devenu un personnage important de Mansfeld et comptait parmi les artisans les plus aisés de la petite ville. Sur l'influence de son éducation familiale, nous avons ce mot de Luther, dans les *Propos de table* : « Mes parents ont été très sévères pour moi et j'en suis devenu timide... ce fut leur sévérité qui, dans la suite, fit que je m'enfuis dans un couvent et que je devins moine. »

De bonne heure, Martin Luther fut mis à l'école, à Mansfeld d'abord, où ses parents s'étaient établis, peu de temps après sa naissance, à Magdebourg ensuite, où il semble avoir subi la pieuse influence des *Frères de la vie commune*, qui s'attachaient à développer dans l'âme des jeunes gens le goût de la vie intérieure et des lectures bibliques. Il est sûrement faux que Luther n'ait « découvert » la Bible qu'une fois devenu moine et se soit attiré des difficultés de la part de ses supérieurs, à cause de son ardeur à lire les Saintes Ecritures. C'est plutôt à Magdebourg que, tout enfant, il aurait commencé à lire la Bible, sous la direction des Frères de la vie commune, qui en propageaient le culte, bien avant l'apparition du protestantisme (voir sur ce point O. Scheel (protestant), *Martin Luther*, I, Tubingue, 1916, p. 77 et suiv.).

De Magdebourg, Luther passa bientôt à Eisenach, où sa mère avait un oncle, Conrad Hutter, sacristain à l'église Saint-Nicolas. Le jeune garçon fut admis dans la maîtrise des chantres. On le vit, avec ses petits camarades, chanter à la porte des familles aisées, pour obtenir des secours en vue de ses études. Sa jolie voix, son air de piété et de recueillement attirèrent l'attention de dame Ursule Cotta. Le petit chantre fut accueilli dans la famille Cotta. Il connut alors pour la première fois le charme d'une maternelle tendresse. Il passa quelques bonnes années à Eisenach et il parlait plus tard avec reconnaissance de cette « chère ville ». En 1501, Luther se fit inscrire à l'Université d'Erfurt, à la Faculté des Arts.

Il est à remarquer qu'il n'a presque pas mordu à la formation humaniste. De tous côtés cependant, la jeunesse studieuse s'ouvrait au goût des humanités que les maîtres italiens avaient révélées au monde occidental. On se passionnait pour l'étude du grec et de la belle latinité. Erasme, encore jeune à cette date, traitait les scolastiques de barbares et de Goths. Luther a ignoré ces engouements. Il n'a pas appris le grec, au cours de ses études, mais seulement plus tard et très imparfaitement, avec le concours de Mélanchthon. Il n'a guère lu ni les poètes ni les historiens. Il s'est adonné à la philosophie. Ses maîtres, Trudfetter, Usingen, Palz, étaient des *occamistes* militants. Mélanchthon déclare dans sa petite biographie, en 1546, que Luther « savait réciter Gabriel, — il s'agit du nominaliste *Gabriel Biel*, † 1495, — presque textuellement par cœur », qu'il « avait longtemps et beaucoup lu les écrits d'Occam et le préférait à Thomas [d'Aquin] et à Scot ». En réalité, Luther connut très mal les grands maîtres de la théologie scolastique. Denifle en a fait la preuve. Ses professeurs tiraient à leur opinion toutes les autorités scolastiques et lui apprirent ainsi à confondre toutes les écoles. Les violentes apostrophes qu'il adressera plus tard aux théologiens (*Sau theologen !*) s'expliquent par là. Il fut cependant un bon élève et fut classé, à l'examen de maître ès arts, deuxième sur 17 (1505). Les étudiants d'Erfurt ne paraissent pas avoir mené une conduite très régulière. Luther se mêlait volontiers aux jeux et aux amusements de ses camarades, mais il semble qu'une crise d'âme ait éclaté de bonne heure chez lui. La *préoccupation du salut*, cette grande passion des âmes religieuses, agitait secrètement son cœur. Le monde lui souriait et l'effrayait à la fois. Son père voulait qu'il fît des études de droit. Un juriste pouvait prétendre alors à tous les honneurs. Luther cependant ne pensait point aux honneurs. La théologie l'attirait. Soudain on apprit qu'il renonçait au monde et qu'il entrait au couvent des Augustins d'Erfurt (17 juillet 1505).

II. **Luther au couvent.** — On a beaucoup discuté sur les motifs de l'entrée de Luther dans la vie monastique. La légende s'est emparée du fait, après sa mort. Ne voyons que les textes certains. Au moment où Rome commençait à procéder contre Luther, dont le nom volait de bouche en bouche, un de ses anciens condisciples d'Erfurt, Johann Jaeger, surnommé Crotus Rubianus dans le clan humaniste, lui écrivit, de Bologne, le 16 octobre 1519, une lettre d'encouragement et d'excitation à la guerre au papisme. Il lui rappelait aussi des souvenirs de jeunesse et disait notamment : « Poursuis comme tu as commencé, laisse un exemple à la postérité ; tu n'agis pas sans le pouvoir des dieux. La divine Providence avait prévu ce qui arrive, lorsqu'un éclair céleste te terrassa, comme un autre Paul, en vue d'Erfurt, alors que tu revenais de chez tes parents, et te poussa au cloître des Augustins, en t'arrachant à notre société que ton départ attristait » (Enders, *Luthers Briefwechsel*, II, p. 208).

Auprès de ce témoignage, important mais un peu sommaire, il faut placer celui de Luther lui-même. Le 21 novembre 1521, il adressait à son père une lettre dédicace de son ouvrage *De votis monasticis*. On y trouve cette page autobiographique : « Voici bientôt 16 ans [1] que je suis entré, contre ta volonté et à ton insu, dans la vie monastique. Tu te préoccupais, dans ton amour paternel, de ma faiblesse, alors que j'étais déjà parvenu à ma 22e année et me trouvais, pour employer un mot d'Augustin, « revêtu d'une bouillante adolescence ». Car tu avais appris par de nombreux exemples que cette sorte de vie [la vie monastique] avait été dangereuse pour beaucoup. Tu avais donc le dessein arrêté de me lier par un mariage honorable et riche. Ce souci fut cause de ton affliction, et ton déplaisir à mon égard ne put être apaisé de quelque temps. En vain les amis

1. Il faut compter ces 16 ans depuis la profession, après le noviciat, cette profession eut lieu en septembre 1506. — Au contraire, les 22 ans, à la phrase suivante, tombent en 1505.

essayaient-ils de te persuader que si tu voulais offrir quelque chose à Dieu, tu devais lui offrir ce que tu possédais de meilleur et de plus cher... A la fin cependant tu cédas et tu soumis ta volonté à Dieu, sans être délivré toutefois de tes soucis à mon sujet. Car je me souviens, — cela m'est encore très nettement présent, — du fait que voici : alors que nous étions réconciliés et que tu parlais avec moi, comme je t'assurais avoir été appelé par une terreur venue du ciel, — car ce n'est pas avec plaisir ni de bon gré que je devins moine, encore moins pour la recherche du ventre, mais plein de crainte et d'angoisse, en face d'une mort [qui me menaçait] tout à coup, je fis un vœu contraint et forcé, — tu me répondis : *Puisse cela ne pas avoir été une illusion ni un acte de présomption !* Cette parole me transperça, comme si Dieu lui-même l'avait dite par ta bouche, et elle se grava profondément dans mon âme. Mais je barricadais mon cœur, autant que je pouvais, contre toi et ta parole. Et comme je te reprochais filialement ton irritation, tu me répliquas de nouveau et de nouveau tu frappas si juste que dans toute ma vie j'ai rarement entendu d'un homme une parole qui m'ait atteint si puissamment et se soit fixée si fortement en moi. Tu me dis en effet : « *N'as-tu pas entendu dire qu'on doit l'obéissance à ses parents !* » Mais moi, assuré de ma justice, je ne t'entendis que comme un homme et n'eus pas grand égard à ton appréciation. Cependant je ne fus pas capable de mépriser intérieurement cette parole. Mais considère si tu n'ignorais pas toi-même que les commandements de Dieu doivent être préférés à tout. Si tu l'avais bien su, ne devais-tu pas, alors que j'étais encore en ton pouvoir, m'arracher au froc, en vertu de ton autorité paternelle? Et moi, de mon côté, ne devais-je pas affronter bien des morts plutôt que de faire une démarche semblable contre ta volonté et sans te prévenir ? Mon vœu ne valait pas un flocon de laine, car je me soustrayais ainsi à l'autorité paternelle et à la volonté du commandement divin. Bien plus, mon vœu était impie, et ce qui prouve qu'il n'était pas de Dieu, c'est non seulement qu'il était en opposition coupable avec ta volonté, mais encore qu'il ne procédait pas d'une décision libre et volontaire [1]. Mais tout cela se produisit en vertu de traditions humaines et de superstitions hypocrites que Dieu n'avait point ordonnées. Mais regarde comment Dieu, dont la miséricorde ne connaît point de mesure et la sagesse point de bornes, a tiré de grands biens de tant d'erreurs et de péchés ! Ne voudrais-tu pas plutôt avoir perdu cent fils que de ne pas avoir vu ce bien ? Il me semble que Satan, depuis ma jeunesse, a prévu quelque chose de ce qu'il souffre actuellement [par mes doctrines]. C'est pour cela qu'il s'est acharné à me ruiner et à me persécuter avec des ruses incroyables, à tel point que souvent je me suis demandé, stupéfait, si j'étais le seul parmi les mortels à qui il appliquât ses efforts. » (*Luthers Werke*, édition *Weimar*, VIII, p. 573-574)

Il résulte de ces textes et de quelques autres qui en précisent les détails, 1° que Luther est entré au couvent à la suite d'un vœu formulé hâtivement, sous l'impression d'une crainte violente, au milieu d'un orage dont les éclairs apparurent à ses regards superstitieux comme les messagers d'un appel divin ; 2° que son père était opposé à sa vocation, non seulement parce qu'elle contrariait ses projets d'avenir sur son fils, mais parce que le tempérament et le caractère de ce fils lui donnaient de graves inquiétudes, s'il s'engageait témérairement dans une voie qui n'était pas la sienne ; 3° que Luther fut constamment tourmenté par le démon et s'imagina bien vite qu'il était marqué pour une mission spéciale. Toute sa vie, en effet, il rejettera sur la rage du démon, furieux, à l'entendre, de la restauration de la vraie doctrine, les remords qui viendront l'assaillir et même les désordres qui découleront de ce qu'il appelait son « Evangile ».

L'entrée soudaine de Luther au couvent, sans examen et sans préparation, sans conseil de personne, à la suite d'un vœu irréfléchi, fut une erreur formidable. Il n'était point fait pour le cloître. Il essaya sans doute, courageusement et loyalement, de remplir les obligations qu'il s'était données avec tant d'imprudence. Mais la nature l'emporta. La vie monastique, la théologie traditionnelle, l'Eglise catholique tout entière furent par lui rendus responsables des terribles déceptions de sa vie intérieure. Il chercha longtemps et il découvrit au bout de 10 ans environ une théologie nouvelle adaptée à son cas particulier ; et sans prendre garde à ce que sa situation avait d'anormal et sa théologie de subjectif et de fictif, il en fit un *Evangile nouveau* qu'il entreprit d'imposer à l'Eglise entière. Tout le luthéranisme primitif est dans cette incroyable méprise. Plus tard, il n'en restera rien, sinon un modèle à suivre, à savoir une façon de se faire à soi-même, à l'aide de la Bible ou même sans la Bible, une religion personnelle et pour ainsi dire portative, ajustée par chacun à ses besoins et à ses aspirations.

Luther ne fut pas longtemps heureux au couvent. Ne nous arrêtons point aux légendes qu'il a répandues plus tard sur les pénitences qu'on lui imposait. Denifle en a fait justice. Le protestant ADOLPHE HAUSRATH a dit avec raison que, dans sa vieillesse, « Luther devenait mythique pour lui-même ». — « Non seulement, ajoute cet auteur, les dates se brouillent dans son esprit, mais encore les faits. Quand le vieillard [Luther] se met à se raconter, le passé devient pour lui comme une cire plastique. Les mêmes paroles, il les attribue tantôt à l'un tantôt à l'autre de ses amis ou ennemis... Ainsi, c'est une exagération de vieillesse, quand il dit qu'en son jeune temps la Bible était pour tous un livre inconnu... Quand il parle du cloître, le réformateur vieilli ne voit presque plus que du noir. » (*Luthers Leben*, 1904, II, p. 430 et suiv.)

Heureusement nous sommes renseignés par ailleurs. Nous savons que son maître des novices était un excellent directeur d'âmes.

Mais Luther avoue que ce bon Père était obligé de lui répéter souvent : « Pourquoi vous tourmenter, mon fils, ne savez-vous pas que le Seigneur vous a *ordonné* d'espérer en lui ? » Le jeune novice était donc très troublé intérieurement. Après sa profession, en septembre 1506, il reçut les saints ordres au début de 1507, et célébra sa première messe le 2 mai de cette année. Dix-huit mois plus tard, un ordre de STAUPITZ le transféra à l'Université de Wittemberg, pour y enseigner la philosophie. Ce qu'on appelait de ce nom alors n'était guère qu'un insipide commentaire des auteurs en renom. Luther n'avait aucun goût pour cet enseignement. La théologie l'attirait, non pas la théologie scolastique, tout encombrée de discussions philosophiques, mais la théologie *positive*, qui commençait à être à la mode, à Oxford avec John Colet, à Paris avec Lefèvre d'Etaples, et qu'Erasme allait bientôt définir « la recherche du Christ pur et simple, à l'aide des langues anciennes, dans les sources elles-mêmes » (voir HERMINJARD, *Correspondance des Réformateurs*, I, n[os] 10 (Erasme à Capiton, 26 février 1517), 18 (Erasme à Huë, 9 août 1518), 27 (Erasme à Bérauld), etc.).

1. Ce langage est étrange sous la plume de quelqu'un qui niait le *libre arbitre*, comme Luther.

Les rares documents qui nous restent de la main de Luther, entre 1508 et 1510, semblent prouver 1° que les docteurs nominalistes l'ont conduit dès cette époque à l'*agnosticisme* et au *fidéisme*, qu'il gardera toute sa vie; 2° qu'il a un véritable dégoût de la philosophie. Elle paiera cher un jour l'ennui qu'elle lui a causé !

III. **Le voyage à Rome.** — Martin Luther ne croyait plus au pouvoir de la raison, mais il croyait encore à celui de la volonté. Les doctrines occamistes étaient résolument volontaristes. On peut dire qu'elles se plaçaient à la frontière la plus voisine du semipélagianisme. L'évolution de Luther va consister à désespérer de la volonté comme ses maîtres désespéraient de l'entendement humain, à nier le libre arbitre comme ils niaient les aptitudes métaphysiques de l'intelligence.

Le point de départ de cette évolution, c'est une obsession continuelle du péché qui poursuit le malheureux moine. Dès qu'il commence à écrire, cette obsession apparaît sous sa plume. Il parle avec terreur de « la chair désobéissante, furieuse, soulevée contre l'esprit » (*Annotations marginales de Luther au Livre des Sentences de Pierre Lombard, OEuvres*, édition Weimar, IX, p. 74. 76, années 1510-1511). Les expressions de ce genre reviennent constamment sous sa plume. Elles apparaissent dès 1509. A cette date, Luther a quitté Wittemberg pour revenir à Erfurt (automne 1509). Il y professe sur le Livre des Sentences de Pierre Lombard. Un an plus tard, il part pour Rome, en qualité de délégué des couvents de la stricte observance qui protestent contre un projet élaboré par Staupitz, vicaire-général de l'Ordre pour la Saxe. Il partit à pied avec un autre frère. Son séjour à Rome fut d'environ un mois. Luther a parlé plus tard de ce voyage comme d'un événement capital de sa vie. En réalité, il ne dut voir que bien peu de chose et on ne constate aucun changement dans ses idées, à l'égard de la hiérarchie ecclésiastique, à la suite de cette mission. L'absence de Luther dura de novembre 1510 à février ou mars 1511. Peu après son retour, il abandonnait le parti de l'Observance, qui l'avait délégué à Rome, pour se rallier à celui de Staupitz, et il fut rappelé à Wittemberg. L'année suivante, il subit avec succès les épreuves du doctorat en théologie (18-19 septembre 1512) et fut chargé officiellement d'une chaire d'études bibliques (*lectura in Biblia*). Il occupa cette chaire presque jusqu'à sa mort. Ce qui prouve que son voyage à Rome n'a pu qu'accroître son attachement à la foi traditionnelle, c'est l'aveu qu'il en faisait vingt ans plus tard : « A Rome, disait-il, j'ai parcouru dans ma démence toutes les églises et toutes les cryptes ; je croyais tous les mensonges que l'on y débitait. » (*Com. des Psaumes*, 1530, Weimar, XXXI, I, page 226.)

IV. **Vers l'hérésie.** — Si Luther avait quitté le parti de l'Observance, ce n'était pas par mépris de la règle ni par désir de s'en affranchir. On peut admettre qu'il lui en coûtait de se trouver en opposition avec Staupitz, son vicaire-général. Dans son Commentaire du Psautier (*Dictata in Psalterium*), qui est de 1513-1514, il s'élève « contre les orgueilleux en sainteté et en observance qui détruisent l'humilité et l'obéissance » (Weimar, IV, 313). L'aigreur que ses lettres d'alors manifestent à l'égard des frères d'Erfurt permet de croire que cette allusion est dirigée contre eux (nié par Kawerau et Henri Strohl ; voir ce dernier : *L'Evolution religieuse de Luther jusqu'en 1515*, Strasbourg, 1922. p. 130).

On trouve souvent des attaques contre les Observantins, dans le Commentaire du Psautier, de 1513-1514. Il les appelle « les petits saints d'œuvres », les « justitiaires ». Il leur oppose l'*humilité*, qui seule justifie : « A celui qui se regarde comme pécheur et s'humilie devant Dieu, Dieu donne sa grâce. » Il explique ainsi sa théorie : « Il est impossible que celui qui confesse ses péchés ne soit pas juste, puisqu'il dit la vérité. Car où est la vérité, là est le Christ », explication un peu enfantine, qui supprime l'efficacité de l'absolution.

Le sentiment du péché continue à hanter l'esprit de Luther. Déjà, à cette date (1513-1514), il lui échappe de dire que « nous péchons toujours », que « nous sommes toujours impurs », que « toute justice du moment présent est péché par rapport à celle qui doit lui succéder au moment suivant » ; mais ce sont là de simples hyberboles, car Luther aime à outrer son langage. Sa pensée toutefois demeure à peu près orthodoxe, il distingue encore la concupiscence du péché originel, il oppose le *sentir* au *consentir*. Il trouve cependant que la concupiscence est quelque chose de terrifiant : « Les passions de colère, d'orgueil, de luxure, écrit-il, sont regardées comme faciles à vaincre, de loin et par les gens sans expérience. Mais de près, on les sent très difficiles et même *insurmontables, comme l'enseigne l'expérience*. » (Voir Scheel, *Dokumente zu Luthers Entwicklung*, Tubingue, 1911, p. 87, — *Weimar*, IV, 207)

Après avoir commenté les Psaumes, Luther fit son cours sur l'*épître aux Romains*, de saint Paul. C'est alors qu'il versa complètement dans l'hérésie, mais ce ne fut pas par une révolte consciente et voulue contre la doctrine de l'Eglise. Son hérésie demeura longtemps purement matérielle. La confusion doctrinale, créée par la querelle des anciens (thomistes et scotistes) et des modernes (occamistes) et par la guerre entre la théologie positive et la théologie scolastique, était alors très grande. La formation de Luther était fort incomplète. Sa tendance à interpréter les textes en fonction de ses expériences intimes, — et même de ses expériences physiologiques, — s'accentuait d'année en année. Il a raconté, dans la préface de l'édition de ses œuvres, en 1545, que l'instant décisif dans son évolution avait été celui où, par une soudaine illumination, il avait compris que le mot de saint Paul, dans l'épître aux Romains : la justice de Dieu est révélée dans l'Evangile, ne parlait point de la *justice qui punit* (justice active) mais de la *justice qui absout* (justice passive) et qui confère la justification. Il datait cette découverte de 1519. Il affirmait que nul docteur avant lui, sauf saint Augustin, n'avait interprété ce passage dans ce sens. Le P. Denifle a prouvé au contraire que « pas un seul écrivain catholique, depuis l'Ambrosiaster jusqu'à Luther, n'avait entendu ce passage de saint Paul dans le sens de la justice divine qui punit, dans le sens d'un Dieu irrité, et que tous, au contraire, l'avaient entendu de Dieu qui justifie, de la justice obtenue par la foi » (Voir Denifle, traduction Paquier, Paris, 1913, II, 366 et s.). Le savant dominicain n'hésitait pas à conclure : « Les théologiens protestants se trouvent donc en face de cette alternative : Ou Luther n'a pas lu un seul des écrivains catholiques qui avaient interprété ce texte, et alors il porte sur eux un jugement inconsidéré, en pleine *ignorance* de cause ; ou, ce dont il est assez coutumier, il a caché la vérité de propos délibéré. » Ou ignorant ou menteur. Le dilemme était rude. Les écrivains protestants ont cherché à l'éluder. Ils ont supposé une erreur de mémoire chez Luther, ou une simplification excessive des formules employées par lui pour marquer ses différences avec le catholicisme. L'un d'eux cependant, M. H. Strohl, reconnaît que Luther

a présenté les choses sous une forme inexacte. « Les formules employées en 1545, écrit-il, justice active (appliquée peu à peu au catholicisme tout entier) et justice passive (Luther) ne caractérisent exactement ni la théorie catholique, ni celle de Luther. On comprend qu'un théologien catholique en conteste la précision et lui reproche d'être injuste, même envers la théologie scolastique. »

Tout ce que l'on peut garder de l'affirmation de Luther, c'est que le point de départ de sa théologie n'est autre que le *problème de la justification*, en d'autres termes : *le problème du salut.* M. Strohl expose en ces termes sa théorie : « Ce qui distingue la doctrine catholique de celle de Luther, c'est l'affirmation que Dieu ne couronne que les mérites, acquis sous l'impulsion et avec l'aide continue de la grâce. Il faut que l'homme soit devenu juste pour que Dieu l'agrée. Dieu demeure, avant tout, le Dieu juste qui pose des conditions à ceux qu'il reçoit dans sa communion, tout en les aidant à satisfaire à ces conditions. Luther a trouvé la paix dans le paradoxe que le salut est inconditionnel. Le chrétien reçu en grâce est toujours « juste et pécheur » [à la fois]. Dans les rapports entre Dieu et l'homme, il n'y a aucune place pour les mérites ni pour une justice qui mesure le salut selon les mérites. Dans la doctrine catholique, Dieu tient un livre de comptes. La raison comprend et démontre [?] les rapports qu'il y a entre la justice, qui reste l'idée dominante, et la grâce, qui rend les hommes justes en transformant leur nature et leur caractère [?]. Dans l'idée de Luther, la grâce surpasse tout entendement. Elle est irrationnelle, mystérieuse. Le Dieu parfaitement saint enveloppe de son amour une humanité soumise irrémédiablement à l'état de péché. La religion de Luther est la religion d'un homme convaincu d'être entaché d'une tare indélébile, mais aussi d'un homme qui a fait l'expérience d'un amour divin dont il ne peut comprendre la raison, dont il se sent toujours indigne, auquel il ne peut jamais prétendre, auquel il n'aura jamais droit, pour lequel il ne pourra que témoigner, bien imparfaitement du reste, sa reconnaissance » (Strohl, *L'évolution religieuse de Luther*, Strasbourg, 1922, p. 153).

Cet exposé, juste en partie, ne donne cependant pas une idée assez complète du dédain de Luther pour la raison et de l'absurdité foncière de sa théologie.

L'analyse de son système, pris dans son origine et pour ainsi dire dans son germe, aboutit aux trois principes suivants : 1° L'homme est irrémédiablement corrompu par le *péché originel.* — 2° La prescience éternelle de Dieu est radicalement opposée au *libre arbitre* humain. — 3° N'étant pas libre et se trouvant corrompu par le péché originel, l'homme est incapable d'aucun bien; *la justification* et *le salut* ne sauraient donc dériver que d'un décret arbitraire de la miséricorde divine.

Comment pouvons-nous être assurés qu'un tel décret a été porté pour nous ? Voilà le nouveau problème devant lequel Luther hésite pendant trois ans. Alors que, dès 1515, il est en possession des trois principes qu'on vient de résumer, il ne trouvera qu'en 1518 le quatrième principe essentiel de sa doctrine, celui qui devait en faire la fortune, par la commodité, la consolation, l'épanouissement qu'il donne aux âmes, à savoir que Dieu donne à ceux qu'il sauve *la foi* en leur propre justification, et qu'il suffit de sentir en soi *la certitude du salut* pour être justifié et sauvé, puisqu'une telle certitude ne peut venir que de Dieu. Avant 1518, Luther cherche la consolation dans l'*humilité*, — entendue à sa manière, — dans la *résignation à l'enfer*, — car il va jusque-là, — et il ne veut pas qu'on donne aux hommes trop de sécurité. C'est ainsi que les deux dernières des fameuses 95 thèses contre les indulgences seront libellées ainsi : « On doit exhorter les chrétiens à s'appliquer à suivre le Christ leur chef à travers les peines, les morts et les enfers (*sic*), — de telle sorte qu'ils aient plus confiance « d'entrer au « ciel par de nombreuses tribulations » (*Actes*, xiv, 22) que par *la sécurité de la paix.* »

C'est de 1515 à 1518 que se place l'élaboration de la théologie de Luther. Sous quelles influences et dans quelles conditions, voilà ce qu'il faut dire.

V. Sources de la théologie luthérienne. — Les protestants répètent volontiers que c'est « de l'être le plus intime de Luther » que le protestantisme est né. Nous les en croyons sans peine. Luther a tiré toute sa théologie, non point de la Bible seule, comme il le prétendait, mais de quelques textes bibliques détournés de leur sens et interprétés à travers ses impressions personnelles. — Au cours de l'année 1515, il fut amené à commenter, dans son cours à l'Université de Wittemberg, l'*Épître aux Romains.* On sait avec quelle force le poignant problème de la lutte entre la chair et l'esprit, s'y trouve posé et résolu par l'Apôtre des Gentils. Nulle part saint Paul n'est plus abondant, plus incisif, plus profond et, si l'on ose dire, mieux inspiré, dans tous les sens du mot. Nulle part, il n'éclaire plus parfaitement la doctrine catholique du péché originel, de l'impuissance de l'homme sans la grâce, de la justification par la foi en Jésus-Christ, encore que son exposé trouve d'utiles compléments dans les autres épîtres, spécialement au sujet de la foi justifiante. Bien des fois déjà les docteurs catholiques avaient lu, médité, commenté les pages de ce texte célèbre. Il paraissait invraisemblable qu'on y découvrît du nouveau. Chaque génération chrétienne était venue y chercher la solution de l'énigme que l'homme est à lui-même. Mais Luther abordait saint Paul, à 32 ans, avec des préoccupations intimes si violentes, un trouble intérieur si profond et si invétéré, qu'il devait lui être totalement impossible d'aboutir à une interprétation exacte et objective de la pensée de l'Apôtre. Ces préoccupations, nous les connaissons déjà. Il est obsédé par la tyrannie de la *concupiscence*, — il cherche un refuge dans l'*humilité*, conçue comme un dégoût de soi-même, un *désespoir* de ses forces personnelles, — enfin, il combat les *œuvres* de l'Observance. Sous la pression de ces tendances, de ces expériences et de ces passions, il sollicite le texte, il y découvre des sens nouveaux et certainement inadmissibles en saine exégèse, et voici le résultat de ses réflexions :

Le *péché originel* est quelque chose de bien plus grave qu'on ne pense communément. Il n'est autre chose que « la concupiscence, c'est-à dire le penchant au mal, la répugnance au bien ». — C'est « la privation de toute rectitude et de tout pouvoir dans toutes nos facultés tant du corps que de l'âme et de tout l'homme intérieur et extérieur. De plus, c'est le penchant même au mal, le dégoût du bien, l'ennui de la lumière et de la sagesse, l'amour de l'erreur et des ténèbres, la fuite et l'abomination des bonnes œuvres, l'empressement au mal » (*Comment. de l'ép. aux Romains*, édi ion Ficker, I, 2, p. 143 et suiv. — Sur le texte : *Rom.*, v, 14).

Il s'ensuit que tout ce que nous faisons est mauvais. Nous péchons mortellement dans chacun de nos actes. Nos prétendues bonnes œuvres sont des péchés mortels. En un sens, nos vertus sont plus dangereuses que nos vices. Un bon gros péché, cela se voit, on n'est pas tenté d'en être fier, ce n'est pas cela qui nous fera manquer à l'humilité. Mais ces

actes d'amour de Dieu, ces bonnes actions où nous avons mis toute notre ferveur, voilà ce qui est à craindre. C'est là que se cache un orgueil secret, un amour-propre raffiné, une pernicieuse confia ce en nous-mêmes. Cela nous fait oublier notre impuissance : « Cependant tout cela n'est pas dit pour que nous omettions les œuvres justes, bonnes, saintes, mais pour que nous réprouvions l'estime qu'on en a, en sorte que nous n'ayons pas une telle confiance en elles, ni ne les regardions comme si dignes que nous nous figurions être justes devant Dieu par elles » (Ficker, ouvrage cité, I, 2, p. 71).

L'idéal du chrétien, d'après Luther, à cette date, c'est le *quiétisme radical* : ne plus penser à soi, « ne plus désirer la gloire éternelle », ne plus s'effrayer du péché; « ne plus craindre la peine dont Dieu le frappe, ne plus se réjouir de la vertu, mais se jeter à corps perdu entre les bras du Christ en lui disant : « Seigneur Jésus, vous êtes ma justice, je suis votre péché, vous avez pris ce qui est à moi, vous m'avez donné ce qui est à vous. » En un mot, « nous ne sommes sauvés que si, ayant le péché et vivant dans le péché, nous souffrons de l'avoir et gémissons vers Dieu pour en être affranchis ».

Tout pénétré de cette pensée du péché incurable, Luther construit une métaphysique autour de son obsession favorite :

1° La volonté de Dieu est irrésistible, 2° L'âme humaine n'est douée d'aucune liberté, 3° Laissée à elle-même ou abandonnée à Satan, elle est esclave du péché, 4° Dieu tient à ce qu'elle pèche pour l'humilier et lui faire comprendre que lui seul est Dieu, 5° Il lui impose donc la *Loi* morale, non point pour qu'elle l'observe puisqu'elle en est incapable, mais pour la décourager, la pousser au désespoir, lui montrer l'enfer qu'elle mérite à tout instant, 6° La Loi sert aussi à justifier Dieu, quand il damne le pécheur. Sans doute, celui-ci ne pouvait pas l'accomplir, mais il a admis les chances du jeu, il a violé la Loi en croyant qu'il pouvait l'observer, il n'a pas désespéré de lui-même, il a mérité l'enfer [Ce point est le plus étrange de cette inconsistante théologie. Luther y insistera dans le *De servo arbitrio*, de 1525; voir Cristiani, *Du Luthéranisme au protestantisme*, Paris, 1911, p. 354 et suiv.], 7° Quand l'âme est bien épouvantée, à l'aspect terrifiant de la Loi, Dieu fait luire à ses yeux les consolantes *Promesses* de l'Evangile, il lui donne la *foi*, par laquelle se reconnaissant pécheresse, *elle justifie Dieu* et en reçoit en échange *la justification.*

Poussant à bout sa pensée, que l'excès du désespoir doit engendrer l'espérance (nous dirions : la présomption), Luther écrit : « Le troisième degré et le plus parfait (des signes d'élection ou de prédestination) est en ceux qui *effectivement se résignent d'eux-mêmes à l'enfer* pour la volonté de Dieu, comme il arrive peut-être à beaucoup à l'heure de la mort ! » (Com. de *Rom.*, VIII, 28, Ficker, I, 2, p. 215).

Luther avait l'obsession de l'enfer. Dans ses *Resolutiones* de 1518, il dit, parlant évidemment de lui-même : « Je sais un homme qui affirmait avoir souffert les peines infernales, pendant un temps très court il est vrai, mais d'une manière si intense que ni la langue ne le peut dire, ni la plume l'écrire, ni celui qui ne l'a pas senti s'en faire une idée [1]. »

Pour guérir cette obsession, il ne trouve rien de mieux que le dogme de la *certitude du salut*, qui va devenir le pivot de sa théologie. Jusqu'à 1518, il n'avait pas une idée précise de l'objet de la foi, ni par conséquent de sa nature. A partir de 1518, il donne à la *foi justifiante* pour objet : la certitude du salut personnel, il en fait donc un *acte de présomption obligatoire* (Sur la genèse de ce dogme, voir Cristiani, *Luther au couvent*, p. 67 à 72).

Dans tout cela, il n'y avait encore qu'une hérésie matérielle, Luther croyait assurément retourner, par delà les Scolastiques, à la saine tradition, celle des Pères, de saint Augustin surtout, à la vérité pure de la Bible. Le glissement de sa pensée s'était produit d'une manière si naturelle, si continue, si insensible, qu'il avait passé de l'orthodoxie à l'erreur, sans s'en apercevoir (comme avait fait avant lui Jean Hus), par le simple développement d'une théologie très impressionniste, peu précise, toujours flottante, et sous l'impulsion d'un tempérament inquiet et agité, d'expériences souvent obscures ou équivoques, mais d'une singulière violence. Qu'une occasion se présente, qu'il se croie appelé à protester contre un abus quelconque, — ils ne manquaient pas alors, — il est à prévoir qu'il enflera la voix avec son exagération et son âpreté habituelles, que les dogmes essentiels de la foi seront par lui tôt ou tard mis en cause et que l'incendie, rêvé par un Ulrich de Hutten, se trouvera allumé par un moine à demi inconscient de ce qu'il va faire et se propagera avec une telle rapidité que rien ne pourra plus l'éteindre.

VI. Vers la rupture : de l'affaire des Indulgences à la dispute de Leipzig (1517-1519). —

Luther n'était pas seulement ce théologien aux tendances pessimistes, fatalistes et mystiques, dont on vient d'analyser l'état d'âme, c'était encore un rude et hardi prédicateur, qui ne craignait pas de porter devant le peuple fidèle la critique, souvent amère et assaisonnée de lourde ironie, des abus dont souffrait l'Eglise. Il tonnait surtout contre l'excès des manifestations extérieures, dans le culte des saints. Il y avait des pensées justes et édifiantes dans ses discours, mais également des idées contestables, des opinions personnelles, issues de cette théologie dont on a vu l'origine dans sa vie. Dès 1515, il prêche contre l'Observance et les œuvres. Il reproche aux partisans de l'Observance leur confiance dans leurs propres mérites, il prononce à ce propos le gros mot d'*idolâtrie*. Dès cette époque, il semble que les étudiants et le peuple de Wittemberg aient été subjugués par cette parole chaude et âpre à la fois, séduits par ces discours où le mysticisme le plus obscur s'alliait au réalisme le plus piquant, où des nouveautés de doctrine tout à fait alléchantes s'ajoutaient à de violentes attaques contre la scolastique, dont il était de mode alors de médire. Tout ce qu'il y avait à la fois de vivant et de paradoxal, d'ardent et de téméraire dans le langage du moine augustin lui conférait un prestige chaque jour grandissant. La foule accourait à ses sermons. Quand il touchait surtout à la brûlante question des Indulgences — ce qu'il avait fait en plusieurs sermons que nous possédons encore, — il ne pouvait manquer de faire sensation, dans un auditoire, déjà très excité sur ce point. La responsabilité de ce qu'il est permis d'appeler le *scandale des Indulgences* retombe en grande partie sur la triste famille des Hohenzollern. C'est son avidité insatiable, son ambition effrénée, qui fut l'origine des tractations abusives, — où le Pape se montra faible et la Curie romaine complice du désordre, — qui aboutirent à la Révolution protestante. (Pour l'exposé des faits, voir Cristiani, *Du Luthéranisme au protestantisme*, p. 28-34.) C'est en effet pour permettre à Albert de Hohenzollern de payer les frais de son installation à l'archevêché-électorat de Mayence, qu'il devait cumuler avec les

1. C'est presque en ces termes que saint Paul parle du ciel.

évêchés de Magdebourg et d'Halberstadt, qu'une Indulgence fut concédée aux diocèses qui dépendaient de lui. Pour gagner cette indulgence, il fallait donner une aumône (les indigents en étaient dispensés). La moitié du produit de cette aumône devait revenir à Albert, l'autre moitié à la fabrique de Saint-Pierre de Rome, alors en construction. On était très monté en Allemagne contre la fiscalité pontificale. Des rumeurs de colère s'élevèrent de toutes parts. On ne parlait que de l'affaire des Indulgences, dans les tavernes, affirme Luther. C'est alors qu'il résolut d'élever la voix. Il choisit la grande fête de la Toussaint, qui attirait à la Collégiale ou Chapelle du Château, à Wittemberg, un grand concours de peuple, et la veille au soir, — 31 octobre 1517, — il afficha à la porte de cette église ses *95 thèses* contre les indulgences. Ce qui prouve que la foule comprenait infiniment mieux son geste que sa doctrine, c'est qu'à cette date il reprochait surtout aux Indulgences d'engendrer chez les acheteurs la certitude du salut et de les détourner de la vraie pénitence. On l'applaudissait quand même, parce qu'on ne retenait de ses thèses que l'idée d'une hardie protestation contre Rome et contre le « trafic des indulgences ». L'année suivante, il dira tout le contraire. Il aura découvert le dogme de la *certitude du salut*, il proclamera ce dogme avec la plus intransigeante rigueur. On l'applaudira encore. Il sera très souvent amené à se contredire dans la suite, sur un point ou sur un autre. On l'applaudira quand même. Cela ne montre-t-il pas jusqu'à l'évidence qu'il peut dire à son gré blanc ou noir, pourvu qu'il soit contre l'Eglise romaine, il obtient toujours le même succès. Les thèses qui retinrent l'attention et dont l'énoncé provoqua en quelques jours un émoi de Révolution dans toute l'Allemagne, furent les suivantes : « Les trésors des indulgences sont les filets avec lesquels on pêche aujourd'hui les richesses des hommes. Pourquoi le Pape, dont les richesses sont plus grasses que celles des Crassus les plus opulents, n'élève-t-il pas sa basilique de Saint-Pierre avec son argent plutôt qu'avec celui des pauvres fidèles ?... Si le Pape est capable de racheter tant d'âmes du purgatoire pour de l'argent, sous prétexte de bâtir une basilique, pourquoi ne les délivre-t-il pas toutes par charité pure ?... etc. (thèses 66, 86, 82). En même temps, Luther se faisait l'écho des fables les plus indignes contre les prédicateurs d'indulgences, dont le principal, on le sait, était le dominicain Jean Tetzel (thèse 75).

Luther semble avoir été surpris par l'énorme retentissement de ses thèses. Elles furent imprimées un peu partout, à son insu. Aussitôt l'Allemagne se trouva divisée en deux camps. Les uns appplaudissaient avec rage, les autres proféraient, paraît-il, des menaces de mort contre le nouvel hérésiarque. Tetzel répondit, en janvier 1518, par une longue liste d'*Antithèses*, mais quand celles-ci parvinrent à Wittemberg, les étudiants en arrachèrent les copies au colporteur et en firent un feu de joie. L'Archevêque de Mayence avait entre temps déféré à Rome les thèses de Luther. Une enquête canonique fut ouverte. Le Maître du Sacré Palais, Silvestro Mazzolini dit Prierias, publia une réfutation en règle des idées de Luther. Celui-ci avait un tempérament irascible et têtu. Il fut aiguillonné par les critiques, bien plus qu'effrayé par les menaces. Il écrivait, le 24 mars 1518 : « Plus ils témoignent de fureur et plus je m'avance. Je laisse mes premières positions pour qu'ils jappent après et j'en prends de nouvelles pour les faire aboyer encore » (*Lettres*, éd. Enders, I, 173).

Luther, du reste, se sent soutenu par son prince, l'Electeur Frédéric de Saxe, et il entretient une correspondance sacrée avec Spalatin, confident et chapelain de Frédéric. Il commence à parler de réforme radicale de l'Eglise. Rome lui apparaît comme le siège de l'Antechrist. La haine des Italiens soulève son cœur d'Allemand.

Il consentit toutefois à comparaître devant le cardinal-légat, Cajétan, à Augsbourg (7-20 octobre 1518). Le cardinal le traita très paternellement, mais exigea sa soumission à l'Eglise. Luther au contraire voulut discuter. Ses arguments étaient du reste sans aucune portée. Aucune discussion ne pouvait aboutir. Cajétan parlait théologie, Luther croyait faire de même, mais sous son langage perçaient des impressions d'ordre tout subjectif. Avant de se rendre à Augsbourg, il avait écrit à Staupitz : « Aucune menace ne peut m'émouvoir. *Je souffre*, comme tu sais, *des choses incomparablement pires*, qui m'obligent à regarder comme insignifiantes les foudres passagères (de Rome) » (*Lettres*, Enders, I, 223). De quelle nature étaient ces souffrances, nous ne pouvons que le conjecturer. Mais il n'est pas douteux que c'est dans ces tortures intimes qu'il faut chercher l'explication dernière et de la doctrine de Luther et de l'obstination désespérée qu'il mettait à la défendre.

Dès lors les événements se précipitent. Il suffira de rappeler ici les dates principales. Dans la nuit du 20 au 21 octobre, Luther s'enfuit d'Augsbourg. Le 22, il lance son *Appel du Pape mal informé au Pape mieux informé ;* le 28 novembre, son *Appel du Pape au Concile général*. Dans la célèbre *Dispute de Leipzig* (27 juin-16 juillet 1919) contre Jean Eck, il rejette définitivement toute autorité dogmatique, il nie l'infaillibilité des Conciles généraux et ne reconnaît plus que la *Bible* comme source de toute vérité, mais la Bible interprétée par chaque chrétien, sous l'influx de l'Esprit-Saint.

Ainsi sa théologie, déjà formée dans ses principes métaphysiques (fatalisme prédestinatien) et théologiques (justification par la foi au salut personnel, sans les œuvres), de 1515 à 1518, se complète par la théorie du *biblicisme intégral*, qui consacre la rupture avec l'autorité enseignante de l'Eglise. Paradoxal jusqu'au bout, Luther condamne cependant le *libre examen* et prétend que « les Saintes Lettres ne peuvent être pénétrées par l'étude ni par l'esprit humain... » « Il faut donc que tu désespères, affirmait-il, de ton propre examen et de ta raison, pour n'avoir confiance que dans le véritable influx de l'Esprit-Saint. Crois-en mon expérience » (Lettre du 18 janvier 1518, Enders, I, 142).

Il ne s'apercevait pas que rien n'est plus dangereux que cet appel, — par delà le bon sens et la raison, — à l'influx direct de l'Esprit-Saint. Le protestantisme sera jusqu'à nos jours condamné à osciller entre l'*illuminisme* et le *rationalisme*.

Luther se heurtera bientôt aux illuminés (Anabaptistes, dès le début de 1522) et leur fera, jusqu'à sa mort, une rude guerre. Mais ayant sapé le *principe d'autorité*, indispensable pour trancher en dernier ressort les discussions exégétiques, il livrera la Bible sans défense aux inévitables *variations* du sens propre, — et c'est ce qu'on appellera le *libre examen*.

VII. Révolte ouverte contre Rome. — En 1519, après la *Dispute de Leipzig*, Luther est définitivement détaché de l'Eglise romaine et du dogme catholique. Mais il hésite à déclarer ouvertement la guerre au Pape. Son protecteur, Frédéric le Sage, est ennemi des aventures. C'est alors que le moine Augustin reçoit les encouragements des néo-humanistes, dont

Ulrich de Hutten, un agitateur et un pamphlétaire, est le chef le plus autorisé, et l'appui de la chevalerie révolutionnaire, notamment de Franz de Sickingen et de Silvestre de Schaumberg. Se sentant soutenu par un puissant parti nationaliste et italophobe, il écrit le 10 juillet 1520 : « Le sort en est jeté ! je méprise la fureur et la faveur de Rome : je ne veux plus de réconciliation ni de communion avec eux pour l'éternité » ; et le 17 juillet, il donne, dans une autre lettre, le secret de son assurance : « Silvestre de Schaumberg et Franz de Sickingen m'ont désormais affranchi de toute crainte humaine. »

Aussi, dès le 1er août, il lance son fameux appel : *A la noblesse chrétienne d'Allemagne sur la réforme de l'Etat chrétien.* Il monte à l'assaut de la « triple muraille » qui constitue la forteresse des « romanistes » — on dira bientôt des *papistes.* La première, c'est la distinction du clergé et des fidèles. Luther proclame *l'égalité* de tous les chrétiens, c'est le principe du *sacerdoce universel.* La seconde muraille, c'est le droit d'interpréter la Bible réservé à l'autorité ecclésiastique. Luther déclare que la Bible est à tout le monde; principe du *libre-examen,* en fait sinon en droit, comme on a vu plus haut. La troisième muraille, c'est le droit que le Pape s'arroge de pouvoir seul convoquer le Concile général. Luther transfère ce droit aux *princes,* et ce principe le conduira au *césaropapisme,* c'est-à-dire aux *Eglises d'Etat.*

En octobre 1520, Luther publie son *Prélude sur la captivité babylonienne de l'Eglise,* où il s'attaque au dogme sacramentaire et réduit le nombre des sacrements à trois : Baptême, Eucharistie, Pénitence, en subordonnant leur efficacité à la foi, qui seule justifie (Le sacrement agit non plus *ex opere operato,* mais *ex opere operantis*).

Enfin, en novembre, paraissait le petit livre *De la liberté du chrétien,* qui achève la trilogie des écrits révolutionnaires de Luther. Il y précise la théorie de la justification par la foi seule. La foi, d'après lui, nous rend *libres* de toute obligation. Cependant, l'homme qui a la foi, s'empresse d'accomplir, par pur amour, tout le bien dont le Christ nous a donné l'exemple. Il n'est pas douteux que le peuple, toujours simpliste, ait compris qu'on pouvait tout se permettre pourvu qu'on eût la *foi,* c'est-à-dire la *certitude du salut,* sans les œuvres.

Cependant Rome avait parlé. La Bulle *Exsurge Domine,* du 15 juin 1520, condamnait 41 propositions de Luther et exigeait de sa part une rétractation, sous menace d'anathème. En recevant cette sommation suprême, Luther bondit de colère et de rage. La haine de Rome s'exhale dès lors dans ses lettres et ses écrits, en invectives forcenées et brûlantes. Le 17 novembre, il renouvelle son *Appel au Concile,* — simple artifice de procédure de sa part, — puis le 10 décembre 1920, il brûle publiquement la Bulle du pape, à Wittemberg, en disant : « *Parce que tu as tourmenté la vérité de Dieu, il te tourmente à ton tour dans ce feu !* » A quoi tous les assistants répondent : *Amen* (voir Grisar, *Luther,* I, p. 370, note). Finalement, le 3 janvier 1521, Léon X lança l'excommunication.

La parole était à l'empereur, pour l'exécution des conséquences civiles de cette mesure. L'empereur était alors Charles-Quint, qui venait d'arriver au trône. A la demande du légat Jérôme Aléandre, Charles-Quint résolut d'intervenir. Il ne crut pas pouvoir cependant procéder immédiatement contre Luther et il le convoqua à la diète de Worms, en lui adressant un sauf-conduit. Luther comparut le 18 avril 1521 et prononça, en pleine assemblée, ces paroles fameuses : « Puisque Sa Majesté Impériale et les seigneurs désirent une réponse simple, j'en donnerai une qui n'aura ni cornes ni dents : *A moins d'être convaincu par des preuves d'Ecriture et des raisons évidentes, — car je ne crois ni au Pape ni aux Conciles seuls, lesquels, cela est certain, se sont souvent trompés et contredits, — je suis lié par les textes que j'ai apportés et ma conscience est captive des paroles de Dieu. Je ne puis ni ne veux rien rétracter, parce qu'il n'est ni sûr ni convenable d'aller contre sa conscience. Dieu me soit en aide! Amen.* »

Cette réponse ne laisse pas que d'être impressionnante. Notons toutefois que le principe sous-entendu dont s'inspire Luther, à savoir que « quand on a un texte clair, l'on doit s'y tenir, alors même que l'explication des Maîtres serait contraire », est essentiellement fallacieux. Ce principe, Luther l'avait formulé à la *Dispute de Leipzig,* le 4 juillet 1519. Jean Eck avait répliqué avec beaucoup d'à propos : « *Si le texte est si clair, comment les divins Docteurs ne l'auraient-ils jamais compris !* » et il concluait que « personne ne doit interpréter la Bible d'après sa raison individuelle, mais seulement d'après le sentiment des Pères ». De toute évidence, la religion du Christ n'avait plus à être découverte, quinze siècles après les Apôtres ! Autrement ce serait à désespérer de la vérité. Ce n'est pas en vain que le Christ a fondé une Eglise hiérarchisée, indéfectible, infaillible, et lui a promis son assistance « jusqu'à la consommation du siècle » (voir *Saint Matthieu,* xxviii, 20).

Luther, ayant refusé de se rétracter, fut mis au *ban de l'empire.* Mais comme il jouissait du sauf-conduit jusqu'à son retour à Wittemberg, l'exécution de la sentence était réservée à son prince immédiat, Frédéric le Sage. Celui-ci le fit enlever mystérieusement, pendant le voyage de retour, et mettre en sûreté sous un déguisement, au château de la Wartbourg (4 mai 1521). Frédéric ne comprenait rien aux querelles théologiques et il tenait à son Luther, parce qu'il voyait en lui l'ornement et la gloire de la jeune Université de Wittemberg, fondée par ses soins, en 1502. On appelait Frédéric « le Renard saxon ». C'est grâce à lui que Luther échappa aux foudres impériales.

VIII. Fondation de l'Eglise protestante (1521-1529). — Luther resta dix mois à la Wartbourg. Les troubles intimes, qui toute sa vie l'avaient tourmenté, reprirent de plus belle en sa profonde solitude. Il se demandait anxieusement : « Es-tu donc le seul sage ? Tous les autres se trompent-ils ? Tant de siècles ont-ils été dans l'ignorance ? » — C'était, on s'en souvient, ce que Eck lui avait objecté à Leipzig, c'était ce que Jean d'Ecken, official de Trèves, lui opposait de nouveau, à la diète de Worms. — « Et si tu te trompais, reprenait Luther, et si tu entraînais avec toi tant d'âmes à l'erreur et à la damnation éternelle ? » (Préface du *De abroganda missa,* composée à la Wartbourg et datée du 1er nov. 1521, *Weimar,* VIII, 412). Son imagination terrifiée lui faisait voir le diable en personne, sous des apparences diverses : « Je n'ai pas seulement un Satan avec moi, écrivait-il, ou plutôt contre moi... » (*Lettre à Spalatin,* 11 nov. 1521, Enders, III, 247). Parfois, il semble presque halluciné, ses lettres d'alors sont bizarres, violentes, déconcertantes. Il est visiblement malade de corps et d'esprit. C'est le moment qu'il choisit pour aborder la délicate question du *célibat ecclésiastique* et des *vœux de religion.* Des nouvelles inquiétantes lui arrivent de Wittemberg. Son ancien collègue, Karlstadt prend, à sa place, la tête du mouvement. Un de ses confrères augustins, Gabriel Zwilling, le supplante comme prédicateur.

Luther supporte impatiemment les initiatives de ces rivaux, qui lui ravissent son prestige et sa gloire. Au surplus, on passe de la parole aux actes. Les prêtres se marient, les moines sortent du couvent, les rites sacrés de la Messe sont bouleversés. A Noël 1521, Karlstadt célèbre une *messe évangélique*, en habit séculier et donne la communion sous les deux espèces, même à ceux qui ne se sont pas confessés et ne sont pas à jeun. Bientôt apparaissent des « prophètes » venant de Zwickau. Ce sont les premiers *anabaptistes*. On commence à faire la guerre aux images. On prétend abattre même les crucifix. Le désordre est à son comble. En apprenant tout cela, Luther s'emporte et s'indigne. Jusqu'en décembre 1521, il fait effort pour suivre les progrès de ses adhérents, il écrit contre la *Messe* et contre les *Vœux monastiques*. Puis un revirement radical se produit dans son esprit. Il s'élève contre les novateurs et les fanatiques. Il se prépare à enrayer le mouvement révolutionnaire. Enfin, il n'y tient plus. Le 1er mars 1522, il quitte audacieusement la Wartbourg, rentre à Wittemberg, au mépris du « ban impérial » qui le frappe, monte en chaire à l'Eglise paroissiale et, en huit jours de sermons consécutifs, il réussit à calmer les esprits, à rétablir l'ordre. Il comprend dès lors qu'il lui faut organiser son Eglise. Il avait rêvé d'une religion démocratique dans la liberté et l'égalité. Il évolue vers la fondation d'une *Eglise d'Etat*, sans aucune liberté et sans nulle égalité. Il fait la guerre aux anabaptistes, aux iconoclastes, aux émeutiers de toute nature. Il les appelle d'un nom collectif : *die Schwärmgeister*, qui signifie les *Fanatiques* ou les *Extravagants*.

La *Révolte des Paysans*, en 1524-1525, acheva de lui ouvrir les yeux. Il fut aussi farouche dans la répression qu'il avait été hardi à promouvoir la révolution. Son ouvrage intitulé: *Contre les bandes pillardes et meurtrières des paysans* (mai 1525) était un appel sanglant aux seigneurs contre les malheureux révoltés, qui s'étaient pourtant recommandés de lui et de son Evangile. On y lisait ces lignes : « Chers seigneurs, délivrez-nous, sauvez-nous, secourez-nous, ayez pitié des pauvres gens (que nous sommes), *sabrez, frappez, égorgez tant que vous pourrez !* » Et comme on avait trouvé son écrit trop violent, il riposta par un nouveau pamphlet, plus brutal encore que le précédent : « *Un anarchiste*, y disait-il, *n'est pas digne qu'on lui apporte des raisons*, car il ne les accepte pas. *C'est avec le poing qu'il faut répondre à tous ces gens-là*, pour leur faire jaillir le sang du nez. » Mais le poing, ce n'est pas encore assez. Luther ne craignait pas d'ajouter ces lignes horribles : « Les paysans ne voulaient pas entendre... *Il a fallu leur déficeler les oreilles à coups d'arquebuse, au point que les cervelles volaient en l'air. A de tels écoliers, il fallait une telle férule !* » Et il concluait par cette phrase qui résume son idéal politique : « *L'âne veut recevoir des coups et le peuple veut être gouverné par la force. Dieu le savait bien, car il n'a pas donné aux gouvernants une queue de renard, mais un sabre.* » (Weimar, XVIII. 396-397.) Déjà, dans un ouvrage antérieur, *Contre les prophètes célestes* [Anabaptistes], de décembre 1524, il s'était exprimé en termes analogues ; « Pour la foule grossière, pour *Her Omnes* [Monsieur *Tout-le-monde*], il est indispensable de la presser corporellement et avec rudesse pour qu'elle accomplisse des œuvres, et de la sorte la foule doit être pieuse extérieurement sous la menace de la loi et du glaive, *comme les bêtes fauves sont réduites par le fer et la cage.* » (Sur tout cela, voir Cristiani, *Luther et la question sociale*, Paris, Tralin, 1912, p. 77 à 133)

Mais si Luther réagissait avec violence contre les excès des « fanatiques de gauche », contre un Karlstadt, qu'il faisait expulser, contre un Muenzer, qui allait périr misérablement dans la guerre des paysans, il n'était point disposé pour cela à revenir en arrière, à se remettre lui-même dans le rang et dans l'ordre, par une rétractation de ses erreurs et un acte de soumission au chef de l'Eglise. Tout au contraire, il achevait de rompre avec son passé catholique et monacal. Il quittait le froc, en décembre 1524, et six mois plus tard, le 13 juin 1525, il donnait l'effroyable scandale de son mariage avec une ancienne moniale cistercienne, *Catherine de Bora*, dont il devait avoir cinq enfants, trois fils et deux filles. Ses amis eux-mêmes trouvaient qu'il se déconsidérait par là. Mélanchthon, son plus intime collaborateur, écrivait à Camerarius, ces lignes désolées (en grec) : « Vous serez surpris d'apprendre qu'en un temps si triste [en pleine *guerre des paysans*] et parmi les infortunes de tant de braves gens, Luther semble se désintéresser des misères publiques, se plonger dans les réjouissances, ravaler sa dignité, au moment même où l'Allemagne a le plus besoin de son savoir et de son autorité. Voici comment la chose est arrivée, à mon sens : c'est un homme excessivement mobile (ὡς μάλιστα εὐχερής) [1], et les nonnes l'ont travaillé en l'enveloppant de leurs intrigues sans nombre. A vrai dire, ses fréquentations trop continuelles avec les nonnes l'ont amolli et allumé, malgré la vigueur et l'élévation de son esprit... Le bruit qui a couru que sa femme était déjà enceinte est évidemment faux. Mais ce n'est plus le moment de s'attrister du fait accompli ni de le critiquer. En somme, je crois qu'il était contraint par la nature de se marier... Et comme je vois que Luther lui-même semble affligé et tourmenté de ce changement de vie, je m'efforce de le consoler... Au surplus, j'espère que sa nouvelle existence le rendra plus sérieux et le fera renoncer aux bouffonneries que nous avons souvent blâmées chez lui. » (Cette importante lettre est un document écrasant pour Luther. Elle a été publiée dans *Sitzungsberichte der philos.-philol. und historischen Classe der k. bay. Akademie der Wissenschaften zu München*, année 1876, p. 601.) Erasme, qui était justement engagé dans une violente polémique contre Luther, à propos du *serf arbitre*, ne manque point de lui décocher un trait de sa façon, à l'occasion de son mariage : « Les comédies, écrivait-il, finissent d'ordinaire par un mariage... Luther commence déjà à être plus doux et sa plume n'est plus aussi méchante. Il n'est rien de si sauvage qu'une épouse ne l'apprivoise ! »

La position de Luther était singulièrement difficile et son attitude contradictoire. D'une part, il violait sans scrupules toutes les lois de la discipline ecclésiastique, changeait les dogmes, modifiait le culte, renversait les traditions. D'autre part, il combattait la révolution et prétendait imposer au peuple une piété dont les dogmes de la corruption totale de l'homme, du fatalisme absolu, et de la justification par la foi seule devaient être les sources génératrices. Il ne pouvait aboutir. La faillite de son Evangile fut bientôt évidente. Luther s'en rendit compte lui-même. Dès 1525, il écrivait : « Il n'est pas un de nos évangéliques qui ne soit aujourd'hui sept fois pire qu'il n'était auparavant, dérobant le bien d'autrui, mentant, trompant, mangeant, s'enivrant et se livrant à tous les vices, comme s'il ne venait pas de recevoir la sainte parole. » (*Œuvres*, édition d'Erlangen, XXVIII, 420.) Son désenchantement le conduisit de la *religion de liberté*, qu'il avait voulu inaugurer, à une *religion d'Etat*, qui en était tout le

1. Quelques auteurs traduisent : excessivement *léger*.

contraire. On ne saurait rien dire de plus fort, pour dévoiler son erreur et prouver la banqueroute de son système religieux, que ce qu'il écrivait lui-même, le 7 janvier 1527, à son ami Spalatin : « *Jusqu'à présent, par une folle espérance, je présumais des hommes quelque chose de surhumain, à savoir qu'on pouvait les conduire par l'Evangile. Mais l'expérience démontre qu'au mépris de l'Evangile ils doivent être contraints par les lois et le glaive.* » (Enders, VI, 6)

Ce fut une bonne fortune, pour Luther, en ces conjonctures de rencontrer dans son souverain, le prince-électeur de Saxe, le secours qu'il attendait. Frédéric le Sage était mort. Son frère Jean le Persévérant lui succéda (5 mai 1525). Jean était entièrement gagné aux idées de Luther. Il devait déclarer, dans la suite, qu'il sacrifierait la paix plutôt que «le moindre article de la vérité luthérienne». Le prédicant Hausmann, un ami de Luther, fut le premier à lui proposer de prendre en main l'administration religieuse de l'Electorat, de prescrire une *visite des églises*, et d'imposer une règle de foi, de culte et de prédication, obligatoire dans tout le pays (lettre du 15 mai 1525, quelques jours avant la mort de Frédéric le Sage). Hausmann invoquait, pour convaincre le prince, l'exemple des rois de l'Ancien Testament. On allait donc rétrograder jusqu'à une époque antérieure au Christ. Le principe de la séparation du spirituel et du temporel, établi par Jésus, serait supprimé. Obligé de choisir entre l'anarchie et la théocratie, Luther s'arrêtait à la théocratie. Car Luther est pleinement d'accord avec Hausmann. Il a sans doute inspiré sa supplique. En tout cas, il l'approuve, il l'appuie. Dans une lettre du 31 octobre 1525, il écrit à l'Electeur, il lui représente l'état misérable des paroisses, la détresse des pasteurs.

Les revenus des églises disparaissent. Personne ne paie, on ne donne plus rien. Autrefois, gémit Luther, on achetait volontiers *même les Indulgences*. Maintenant les paroissiens demeurent indifférents à la pénurie de leurs curés (luthériens). Les écoles tombent également. Il appartient au gouvernement de prendre des mesures énergiques, autrement tout s'en va : religion et ministres, écoles et écoliers.

On ne saurait trop remarquer la régression déplorable qui, sous le beau nom de Réforme, s'opérait ainsi en matière religieuse, dans les mœurs politiques. Même au Moyen Age catholique, l'intervention de l'Etat dans les questions de conscience ne se produisait que rarement, dans le cas d'hérésie déclarée et condamnée par le pouvoir ecclésiastique. Maintenant, c'est une action habituelle et constante qui lui est demandée.

Le dogme, la morale, le culte, tout rentre dans ses attributions. La religion ne sera plus qu'un département de l'administration publique. Elle dépendra désormais, en pays protestant, de chaque souverain, et les sujets n'auront d'autre droit que celui de réciter passivement le *Credo* des théologiens couronnés, à qui seuls il appartient d'apprendre au peuple ce qu'il doit croire ou ne pas croire.

L'Electeur Jean de Saxe prêta une oreille complaisante aux suggestions de Luther. Dès 1526, l'autorité civile commence à réglementer le culte, elle impose la Messe allemande, elle organise la *Visite des églises* (autrefois confiée aux évêques). Cette *Visite* eut lieu en 1527. Elle révéla une situation lamentable. Luther en fut encore davantage affermi dans sa manière de voir. Une voix cependant s'éleva, celle de Jean Agricola, pour réclamer « la liberté des consciences » — le mot est textuel. Luther lui répondit, le 31 août 1527, non sans embarras, mais du moins sans ambages : « Prends patience, disait-il, étouffe tout désir de discussion à ce sujet, de peur que *cette œuvre nécessaire* (*opus necessarium*) de la Visite [des églises] ne soit arrêtée dans sa course avant l'heure et sans raison suffisante. Le Christ nous accordera que tout se passe avec rectitude... » (Enders, VI, 84.) Il faut absolument, pensait Luther, arriver à l'uniformité. Or cela est impossible sans contrainte. Il faut prendre le peuple tel qu'il est. Lui prêcher la liberté spirituelle, c'est engendrer chez lui la liberté charnelle; il faut donc revenir aux méthodes qui réussissaient autrefois et, devant ces imaginations grossières, ne pas avoir peur de dresser les perspectives effrayantes de l'enfer, exiger *les œuvres*, car « *l'estime des œuvres nous est incorporée, innée, elle vient de la nature elle même* » (Luther à Agricola, même lettre que ci-dessus, Enders, VI, 85). Aussi, malgré les protestations d'Agricola, Luther poussa-t-il à la publication de l'*Ordonnance* ou *Instruction de la Visite des Eglises*. Cette *Ordonnance*, promulguée le 22 mars 1528, doit être regardée comme la charte fondamentale de l'Eglise luthérienne, en tant qu'*Eglise d'Etat*.

Dans la Préface de ce document, on lisait ces lignes de la main de Luther : « La lumière de l'Evangile ayant été restituée par la divine miséricorde,... nous avons désiré que la fonction épiscopale fût rétablie ainsi que la Visite des Eglises. Mais comme personne parmi nous n'avait d'appel ni d'ordre pour une œuvre si importante, nous avons prié humblement l'Electeur Sérénissime, Jean, duc de Saxe, *constitué indubitablement, par Dieu, prince de la région*, — bien qu'il ne fût pas obligé par la loi humaine de nous entendre, au nom de la charité chrétienne et pour l'amour de Dieu, de prendre en main le soin de l'Evangile et du salut de ses sujets et de déléguer à cet effet des hommes de valeur et de conscience. »

Luther abdiquait ainsi entre les mains de l'Etat. Sa *Réforme s'achevait en Constitution civile du Clergé*; et cette *Constitution* elle-même reposait, en dernière analyse, sur le principe du *droit divin des princes*, principe que le gallicanisme affectionnait, mais que Rome n'a jamais adopté.

Ici s'arrête l'évolution religieuse de Luther. Sa vie n'a plus désormais qu'un intérêt biographique particulier. Elle n'appartient plus à l'histoire de la Réforme. Le luthéranisme entre dans la vie politique internationale par la fameuse *Protestation* des princes de la minorité, à la diète de Spire (19 avril 1529). Il se donne un *Symbole* officiel l'année suivante par la *Confession d'Augsbourg* (25 juin 1530). Cette confession sera analysée ci-après.

Luther avait bien des fois déclaré que le pouvoir de Rome était un pouvoir *de fait*, d'origine humaine, nullement un pouvoir *de droit*, voulu par Jésus-Christ ; mais quand il s'agit de lui-même, son succès (relatif, car il visait sûrement à la conquête de toute la chrétienté) lui apparaît comme une marque d'approbation divine. Il y voit, à la lettre, un miracle de la Providence, une confirmation suprême de son « Evangile », une preuve évidente de la divinité de sa mission. Il demeure jusqu'à sa mort le théologien par excellence de son Eglise. Les princes le consultent. Ils le mettent parfois dans un terrible embarras. La politique a de si terribles exigences. On lui demande notamment si les seigneurs luthériens peuvent se liguer entre eux et au besoin faire la guerre à l'Empereur. Luther hésite longtemps. Le respect traditionnel d'un si grand nom arrête sa plume. Il se déclare à plusieurs reprises contre les « guerres de religion ».

Puis il cède aux circonstances et, en octobre 1530, il fournit aux princes de son Eglise un « avis théologique » où il déclare permise la guerre à l'Empe-

reur. Peu après, l'Electeur de Saxe et le Landgrave de Hesse prenaient l'initiative de la fameuse *Ligue de Smalkalde* (27 février 1531), dont l'importance venait moins du nombre de ses adhérents, que de leur variété de rang et de croyance et de leur situation géographique. On y voyait pêle-mêle des princes avec des villes, des Luthériens avec des Zwingliens, des souverains du nord et du sud, de l'est et de l'ouest. La ligue formait un Etat dans l'Etat, elle recevait des envoyés étrangers et en expédiait elle-même au dehors. L'Allemagne était coupée en deux. Luther, que les Allemands vénèrent comme un de leurs grands hommes, a brisé l'unité allemande, accentué le particularisme, favorisé l'étranger, notamment la France, provoqué à distance les effroyables *guerres de religion* qui devaient si profondément ruiner l'Allemagne. Il s'est servi des princes. Mais les princes se sont encore davantage servis de lui.

Un des faits les plus connus, à ce propos, est celui du Landgrave de Hesse arrachant à Luther l'autorisation de vivre dans la bigamie. Luther essaya d'abord de résister. Il craignait le scandale. Il demanda au Landgrave le secret le plus absolu. La Bible en main, il croyait pouvoir autoriser le second mariage désiré par le prince. Il espère cependant qu'une discrétion convenable couvrira son approbation. Le mariage est célébré le 4 mars 1540, en présence de Mélanchthon. Mais bientôt le scandale éclate. La Chambre impériale s'émeut. Les lois d'empire interdisent la bigamie *sous peine de mort*. Mélanchthon s'épouvante. Il en tombe malade de chagrin et de frayeur. Mais Luther rit de sa peine. Il sait que le Landgrave est un personnage trop important pour qu'on y touche, et il dit un jour à sa table : « Pourquoi ce bon Philippe [Mélanchthon] se tourmente-t il à ce point?... Moi, je suis endurci, je suis un rustique et rude Saxon !... Comme nos papistes crieront ! Mais qu'ils crient, c'est pour leur propre ruine !... Si nous avons des scandales, le Christ en a eu aussi... » (Voir CRISTIANI, *Les Propos de table de Luther*, dans *Revue des Questions historiques*, 1912.)

On voit de quelle nature fut en général l'intervention de Luther, dans le domaine de la politique. Sa vie personnelle est celle d'un professeur d'Université, qui fait régulièrement ses cours à Wittemberg, publie une grande quantité d'ouvrages (la liste de ses œuvres, dressée par le P. SINTHERN, pour l'ouvrage du P. GRISAR, compte 426 numéros, de 1510 à 1546) et s'entoure de nombreux et enthousiastes disciples. Il loge au *Couvent noir*, l'ancien couvent des Augustins, dont l'Electeur lui a fait cadeau. L'avaricieuse Catherine dirige son intérieur, nourrit à sa table des pensionnaires moyennant finances, et se mêle parfois aux discussions théologiques, soulevées pendant le repas. Les *Propos de table* nous renseignent admirablement sur la nature des conversations qui assaisonnent les banquets de famille. C'est-là qu'il faut chercher le portrait de Luther.

IX. **Portrait de Luther.** — Pendant des siècles, catholiques et protestants ont puisé à l'envi dans l'arsenal des *Propos de table* des arguments pour ou contre Luther. Les protestants y cherchaient surtout les récits que Luther aimait à faire de ses souffrances intimes sous le joug étouffant de la discipline catholique. Les catholiques y trouvaient matière à scandale dans les trivialités, les grossièretés, les calomnies dont ce recueil est plein. Aujourd'hui, en face des cahiers originaux et authentiques, dont la collection des Propos de table fut primitivement formée, notre curiosité va surtout au Réformateur lui-même, aux sentiments qui l'animent, aux passions qui l'agitent, aux mobiles plus ou moins élevés qui le guident, à son caractère et à son âme, en un mot. Sans doute on doit se rappeler sans cesse la nature spéciale de ce genre de documents. Ce sont des *Propos de table*. Or, après avoir été pendant des heures penché sur son travail, à sa table de rédaction, après avoir porté tout le jour le fardeau des préoccupations et des soucis que lui donne l'avenir de son Eglise, après avoir enseigné, prêché, discuté, combattu, en lutteur infatigable et obstiné, contre ses nombreux adversaires : papistes, sacramentaires, anabaptistes, calvinistes, le Réformateur éprouve le besoin, cela se comprend, de se détendre et de se reposer l'esprit en s'asseyant parmi ses hôtes et ses disciples. Nous ne serons donc pas trop surpris du ton souvent enjoué et plaisant qu'il prend pour parler des choses les plus sérieuses. Du double penchant qui le pousse et à traiter des sujets qui lui tiennent le plus au cœur et à échapper un instant au poids des affaires, résulte, dans ses Propos de table, un curieux mélange de comique et de grave, de badin et de mystique, de risible et d'austère, qui heurte parfois violemment notre goût de la mesure et des convenances, et qui nous choque par une absence presque totale de délicatesse, de tact et de dignité. Ce n'est pas ainsi, à coup sûr, que l'on se représente un Réformateur, un nouvel « Evangéliste », un autre « saint Paul », un « Elie », ainsi qu'il s'appelait lui-même, ou se laissait appeler par ses admirateurs (voir GRISAR, *Luther*, II, 660).

Mais ce qu'on trouve là, en un relief saisissant de vie et de vérité, c'est ce que les Allemands ont souvent appelé le type parfait de l'Allemand, — *kerndeutsch*, comme ils disent, — c'est-à-dire un homme plein de sève et d'entrain, qui cache sous une enveloppe de bonhomie d'ordinaire très gourmée et pour ainsi dire rengorgée, une sensibilité excessivement irritable et comme un remous perpétuel d'émotions et de pensées, tour à tour violent et calme, menaçant et enjoué, sérieux et plaisant, terrible et attendri, renfrogné et exubérant, toujours un peu rustique, souvent grossier et mal élevé.

Le plus habituellement, il pontifie. Il apparaît à sa table, le front lourd de soucis et de réflexions. Tout le monde respecte son silence. Soudain, il amorce la conversation. Chacun des convives parle à son rang, suivant son grade et son importance. Chacun d'eux attend le moment que la hiérarchie lui assigne pour lâcher son petit mot.

Il faut voir dans MATHESIUS le récit de ces repas, l'empressement, la curiosité, l'admiration naïve des disciples, le soin avec lequel ils relèvent les moindres paroles du Maître. Dès qu'il daigne descendre de sa solennité un peu distante, dès que la glace est rompue, quelles aubaines pour ses jeunes pensionnaires. Ils saisissent leurs plumes, leur cahier de notes, ils oublient de manger, et furtivement, hâtivement, sur le coin de la table dont ils occupent le bout inférieur, ils notent à la volée ce qu'ils entendent, les discours, les plaisanteries, les sentences, les décisions de l'oracle infaillible. Le sujet qui domine dans ces conversations, c'est la *haine du Pape*. Cette haine fut la passion dominante de Luther. A propos de tout et de rien, il tonne contre le pape. On sait qu'étant tombé malade à Smalkalde, en 1537, il ne trouvait pas de recommandation plus pressante à faire aux siens, en une minute qui pouvait être la dernière de sa vie, que cette recommandation forcenée: *Impleat vos Dominus odio papae !* On sait aussi que l'un de ses derniers ouvrages, en 1545, avait pour titre : *Contre la Papauté fondée à Rome par le diable.*

C'est ce livre qu'il faut lire pour se rendre compte

de la virulence, du mauvais goût, de la passion haineuse du Réformateur. Le pamphlet se termine par ces mots que nous pouvons regarder comme le testament de Luther : « Viens ici, Pape-âne, avec tes longues oreilles d'âne et ta gueule damnée de mensonge; les Allemands ont reçu l'empire romain, non de ta faveur, mais de Charlemagne et des empereurs de Constantinople. Tu n'en as pas fourni la largeur d'un cheveu. Mais tu en as volé incommensurablement davantage par tes mensonges, tes tromperies, tes blasphèmes, tes idolâtries, en te conduisant comme un diable envers les évêques par des mensonges d'abord, ensuite par les palliums, les serments, les taxations de toute sorte... Mais je dois m'en tenir là. Si Dieu le veut, je ferai mieux dans un autre livre; si je meurs auparavant, Dieu veuille qu'un autre le fasse mille fois plus violent. Car la papisterie diabolique est le plus grand fléau de la terre et le plus menaçant pour nous, que tous les diables aient pu fabriquer avec tout leur pouvoir. Que Dieu nous aide. Amen ! »

S'il est vrai de dire: « Le style, c'est l'homme », Luther se peint tout entier dans sa manière d'écrire, abondante, torrentueuse, fangeuse. Il déforme tout, il exagère tout, il dépasse à tout instant les limites de la justice, de la modération, du bon sens. Il est grisé par l'ivresse du verbe. Il parle volontiers de sa « rhétorique ». Il joue de la parole comme un artiste des rues joue de l'accordéon, sans relâche et avec un orgueil naïf, qui confine parfois à l'absurdité. Que penser de l'homme qui a écrit ceci : « Il n'a existé personne avant moi qui ait su ce que c'est que l'Evangile, que le Christ, que le Baptême, que la Pénitence, qu'un sacrement, que la foi, que l'esprit, que la chair, que les bonnes œuvres, que les dix commandements, que le Notre-Père, que la prière, que la souffrance, que la consolation, que l'autorité civile, que le mariage, que les parents, que les enfants, que le maître, que le serviteur, que la femme, que la servante, que le diable, que l'ange, que le monde, que la vie, que la mort, que le péché, que le droit, que la rémission des péchés, que Dieu, qu'un évêque, qu'un curé, que l'Eglise, que la croix. Bref, nous ne savions absolument rien de ce qu'un chrétien doit savoir... Mais maintenant, Dieu merci, homme et femme, jeunes et vieux savent leur catéchisme. » (Dans *Avertissement à ses chers Allemands* (1530), Weimar, XXX, 3, p. 317)

On voit que ce n'est pas sans raison que certains de ses partisans même l'avaient surnommé *Doctor hyperbolicus* et l'accusaient « de faire un chameau d'une puce, de dire mille quand il ne pensait que cinq et de parler à bouche que veux-tu, vérité ou erreur. » (Voir Grisar, *Luther*, II, 663, citant Spangenberg, un disciple fanatique de Luther, qui défendit la réputation du Réformateur, en 21 sermons, 1562)

C'est pourquoi, dans les jugements que porte Luther sur les choses et les hommes de son temps, il ne faut pas rechercher ce que ces choses et ces hommes étaient en réalité, mais la déformation passionnelle que leur image subit en se reflétant dans son esprit, et c'est en définitive la nature de cet esprit même, si excitable, si mobile, si excessif, si peu équilibré et judicieux.

Et ce sont ces défauts qui expliquent en grande partie son succès. Il eut l'art de donner une expression ardente, passionnée, contagieuse, à des aspirations, à des récriminations qui étaient répandues dans toute l'Allemagne de son temps. La foule n'aime ni les timides ni les modestes, ni les délicats. Les grosses vantardises de Luther, ses injures à l'adresse de ses ennemis, ses attendrissements, sa rudesse, sa verdeur de langage, sa trivialité, ses inlassables répétitions, ses déclamations sonores et creuses, c'était bien cela qu'il fallait pour soulever les masses. A son appel, se fit une coalition étrange d'appétits scandaleux, de désirs trop légitimes de réforme, de besoins de nouveauté, de passions nationalistes, de réalisme et de mysticisme. Il ne sut pas comprendre que, pour réformer une société, il ne faut pas commencer par s'en exclure. Il n'eut point l'art de sympathiser avec le grand malade qu'il voulait guérir. Dieu s'est servi de lui, dira l'historien catholique, pour provoquer dans l'Eglise un salutaire sursaut d'horreur et de terreur, mais la vraie Réforme fut accomplie par d'autres, sans lui et contre lui.

X. Mort de Luther. — Luther mourut, dans sa 63e année, au lieu même de sa naissance, le 18 février 1546. On a prétendu longtemps qu'il s'était suicidé, dans un accès de désespoir Bozius et Sedulius, au XVIe siècle, se sont faits les échos de cette rumeur sans fondement. Nous avons sur sa dernière maladie le témoignage irréfutable de l'apothicaire Jean Landau, d'Eisleben, qui fut appelé auprès de Luther moribond. Landau était demeuré catholique, sa relation est celle d'un témoin oculaire. Il en résulte que le Réformateur fut emporté subitement par une attaque d'apoplexie ou une congestion, à la suite d'un dîner très gai où il avait amusé tout le monde par ses habituelles bouffonneries. Il commença à être indisposé vers huit heures du soir et rendit l'âme un peu après minuit. Jonas et Cœlius ont rapporté que peu d'instants avant sa mort, ils lui crièrent à l'oreille : « Révérend Père, voulez-vous rester fidèle au Christ et à la doctrine que vous avez prêchée ? »

— « Oui ! » répliqua le mourant d'une voix très distincte. Ce fut sa dernière parole (Voir Paulus, *Luthers Lebensende*, Fribourg, 1898).

Bibliographie. — La bibliographie de Luther et du Luthéranisme est immense ; citons seulement l'essentiel :

a) *Sources.*— *Luthers Briefwechsel*, Enders, 1884 et suiv. — *Luthers Werke*, édition d'*Erlangen*, 1826-1883, — édition critique de Weimar, 1883 et suiv. — Les *Propos de table* y ont été publiés pendant la guerre, d'après les originaux. — *Corpus Reformatorum*, œuvres de Mélanchthon, tomes I à XXVIII (1834-1860). — *Archiv für Reformationsgeschichte, Texte und Untersuchungen in Verbindung mit dem Verein für Reformationsgeschichte*, depuis 1903. — *Quellen und Darstellungen aus der Geschichte des Reformationsjahrhundert*, depuis 1907. — *Beiträge zur Reformationsgeschichte* aus Büchern und Handschriften der Zwickauer Bibliothek, depuis 1900. — *Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus*, Leipzig, depuis 1903.

b) *Biographies ou histoires.* — *Ouvrages protestants* : J. Köstlin, *Martin Luther*, 2 vol 1883, — 5e édition par Kawerau, Berlin, 1903. — Th. Kolde, *Martin Luther*, Gotha, 1884 et s., 2e éd. 1893. — M. Rade, *Doktor Martin Luthers Leben*, Neusalza, 1883. — F. Kuhn, *Luther, sa vie et son œuvre*, Paris, 1883-1884 (3 vol.).— Arnold Berger, *Martin Luther in kulturgeschichtlicher Darstellung*, 1894-1919. — Cet ouvrage, dont les volumes ont paru à de grands intervalles, s'est terminé en 1919, par une étude sur *Luther et la Civilisation allemande* (*Luther und die deutsche Kultur*, 750 pages : quatre parties : Luther fondateur d'Eglise et théologien, — Luther moraliste et socialiste, — importance de Luther, pour la science, l'éducation et l'art, — Luther et la littérature allemande, — c'est un panégyrique

enthousiaste et continu). — G. Buchwald, *Doktor Martin Luther*, Leipzig et Berlin, 2e éd., 1917, 1 vol. — Ad. Hausrath, *Luthers Leben*, 2 vol., 2e éd., 1906. — J. Köstlin, *Luthers theologie*, 2 vol., 2e éd., 1901. — F. Kuhn, *Le christianisme de Luther; Revue chrétienne*, 1900. — H. Boehmer, *Luther im Lichte der neueren Forschung*, Leipzig et Berlin, 4e éd., 1907. — Jundt, *Le développement de la pensée religieuse de Luther*, Paris, 1905. — O. Scheel, *Martin Luther*, tome I, 1916 (Tubingue), — tome II, 1917. — Henri Strohl, *L'évolution religieuse de Luther*, jusqu'en 1515, Strasbourg, 1922 — [une suite est annoncée. A signaler l'erreur énorme de cet auteur qui, à propos d'une lettre de Luther, du 16 juin 1514, écrit (op. cit. p. 173) : « Cette lettre prouve que Luther avait trouvé la paix. Il n'avait pas subi un apaisement passager et imparfait, mais définitif. » C'est évidemment ne rien connaître de la vie intime de Luther. Ses lettres de la Wartbourg (1521-1522) témoignent, presque à chaque ligne, de troubles affreux. Sa correspondance est pleine d'aveux dans le genre de celui ci : « Je me suis vu enfoncé plus d'une semaine dans la mort et l'enfer... J'avais perdu presque entièrement le Christ. J'étais agité par des vagues et des tempêtes de désespoir et de blasphème contre Dieu » (lettre de Luther à Mélanchthon, 2 août 1527, Enders, VI, 71)]. — Outre les ouvrages protestants qu'on vient de signaler, consulter l'importante collection intitulée: *Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte*, depuis 1883. Le 100e numéro de la collection a paru en 1910. Parmi les numéros récents, à signaler : Schubert, *Luthers Frühentwickelung* bis 1517. 1919 (no 124).

Ouvrages catholiques. — Nous ne remontons pas au delà de Janssen, qui a entièrement renouvelé l'histoire de cette période et dont l'ouvrage monumental provoqua une éclosion prodigieuse d'études de détail ou d'ensemble sur Luther et le luthéranisme, dans les deux camps.

J. Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*, à partir de 1876, 14e à 16e édition publiée par L. Pastor, 1897-1903. *Erlaüterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes*, à partir de 1903, par divers auteurs, sous la direction de Pastor, — H. Denifle, *Luther und Luthertum in der ersten Entwickelung quellenmässig dargestellt*, Mainz, 1904-1909. Cet ouvrage, qui fit sensation, a été traduit en français par Paquier, *Luther et le Luthéranisme*, 4 vol. parus, Paris, Picard, et vulgarisé par L. Cristiani, *Luther et le luthéranisme*, Paris, 1908, 2e éd., 1909. — H. Grisar, *Luther*, 3 vol., Fribourg, 1911-1912, atténue la rudesse des conclusions de Denifle, mais donne du Réformateur un portrait accablant. — L. Cristiani, *Du luthéranisme au protestantisme*, Paris, 1911, souligne la contradiction à laquelle aboutit l'évolution de Luther, entre 1517 et 1528 : d'une religion de liberté à une religion d'Etat, — Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme*, tome III. Paris, 1914. — L. Cristiani, *Les Propos de table de Luther; Revue des questions historiques*, 1911-1912. — *Luther au couvent*, ibid., 1914. — *Luther et la question sociale*, Paris, 1912. — *Luther, De la liberté du Chrétien*, traduction française avec introduction et notes, Paris, Bloud, 1914. — J. Paquier, *Luther et l'Allemagne*, Paris, 1918.

III. — LA CONFESSION D'AUSBOURG — 25 juin 1530. — *Analyse et critique sommaire.*

I. **Historique**. — Après neuf ans d'absence, Charles-Quint se proposait de retourner en Allemagne, d'y présider la diète convoquée à Augsbourg et d'y mettre fin aux discussions religieuses. Il avait reçu la couronne impériale des mains du pape Clément VII, à Bologne, le 24 fév. 1530. Son intention était de servir de médiateur entre la cour romaine et l'Eglise luthérienne. Pendant que le légat Campeggio insistait pour la répression d'une secte déjà formellement et définitivement condamnée, l'Empereur promettait de prêter une « oreille charitable à l'opinion de chacun » (texte des convocations, du 21 janv. 1530). L'Electeur de Saxe reçut sa convocation le 11 mars et demanda aussitôt à ses théologiens d'exposer par écrit leur croyance précise. Ils répondirent le 21 mars par un document appelé *Articles de Torgau* (*Corpus Reformatorum*, II, 33 et XXVI, 171 et suiv.). Ce document ne traitait que de discipline. Cependant, le 14 mars, le docteur Eck avait présenté à la Cour impériale un rapport contre la doctrine protestante. Melanchthon fut chargé par l'Electeur de lui répondre. Il le fit en rédigeant une *Confession* qu'il envoya à Luther, alors au château de Cobourg, pour recevoir son approbation. Luther fut satisfait de son travail et le 15 mai, il écrivait à l'Electeur, en propres termes : « J'ai lu l'Apologie de Maître Philippe... Elle me plaît beaucoup et je ne vois pas en quoi la corriger. » Cependant à quelques amis (lettre à Jonas, 21 juillet 1530) il avouait qu'elle lui semblait trop diplomatique (*leise treten*), en ce qu'elle omettait certains articles gênants: contre le purgatoire, contre le culte des saints, contre le pape identifié à l'Antechrist (voir Enders, VIII, 133). Le 15 juin, l'empereur fit son entrée à Augsbourg. La *Confession* luthérienne fut lue par Mélanchthon, le 25 juin. Elle portait les signatures de sept princes et deux villes d'empire. Les théologiens catholiques la réfutèrent. Mélanchthon aurait volontiers fait des concessions. Luther s'y opposa (*Lettre de Cobourg*, 26 août 1530, éd. de Wette, IV, 146). L'empereur termina la discussion en promettant la réunion d'un Concile et en exigeant la soumission en attendant la décision à intervenir dans cette assemblée suprême. Les partis restaient sur leurs positions.

II. **Analyse**. — Après une préface adressée à l'empereur et à la diète, la *Confession d'Augsbourg* comprend deux parties : 1° Articles principaux de foi, 2° Enoncé des abus à corriger dans l'Eglise.

1re partie. — Elle est divisée en 22 paragraphes : 1. — *de Dieu.* — Sur ce point les Luthériens s'en tiennent au Concile de Nicée et professent l'unité de substance et la trinité des personnes divines. — 2. — *du péché originel.* — « Ils enseignent qu'après la chute d'Adam tous les hommes, issus suivant la nature, naissent avec *le péché*, c'est-à-dire *sans la crainte de Dieu, sans confiance en Dieu, et avec la concupiscence, et que cette maladie ou vice d'origine est vraiment un péché*, condamnant et méritant la mort éternelle à ceux qui n'en renaissent point par le baptême et l'Esprit-Saint. » (Cette conception du péché n'a pas été admise par le Concile de Trente, elle est en contradiction avec l'Ecriture et la tradition des Pères.) — 3. — *du Fils de Dieu.* — L'Eglise luthérienne s'en tient au symbole des Apôtres et au Concile de Chalcédoine, unité de personne, dualité de natures, dans le Christ. — 4. — *de la justification.* — Les Eglises de la secte « enseignent que les hommes ne peuvent être justifiés devant Dieu par leurs propres forces, mérites ou œuvres, mais qu'ils sont *justifiés gratuitement à cause du Christ par la foi, en tant qu'ils croient être reçus en grâce et avoir le pardon de leurs péchés* à cause du Christ, qui, par sa mort, a satisfait pour nos fautes : *Dieu impute cette foi pour la justice devant lui* ». (Cet article a été condamné au Concile de Trente, il corrompt gravement la doctrine du salut établie par l'Ecriture

et la tradition catholique.) — 5. — *du ministère ecclésiastique.* — Contre les Anabaptistes, qui admettent une illumination directe des fidèles par l'Esprit-Saint, le luthéranisme admet « un ministère de l'enseignement de l'Evangile et de la distribution des sacrements, car par la parole et les sacrements, comme par des instruments, l'Esprit-Saint est donné, où et quand il plait à Dieu, à ceux qui entendent l'*Evangile, à savoir que Dieu ne justifie pas à cause de nos mérites, mais à cause du Christ ceux qui croient qu'à cause du Christ ils sont reçus en grâce* ». (L'Evangile est donc tout entier ramené à cette invention de Luther : justification par la *certitude du salut personnel*, décorée du nom de *foi*. Nulle part on ne sent mieux l'arbitraire de cette doctrine, toute subjective.) — 6. — *de l'obéissance nouvelle.* — « La foi doit engendrer de bons fruits et il est nécessaire d'accomplir de bonnes œuvres, en obéissant aux commandements de Dieu, sans toutefois s'imaginer que l'on mérite ainsi la justification devant Dieu. » (Cet article est un de ceux qu'une bonne logique doit trouver le plus étrange. — La foi *doit* engendrer de bonnes œuvres. Que veut-on dire par là ? Les bonnes œuvres sont donc *obligatoires ?* Que deviennent alors les dogmes luthériens du *serf-arbitre* et de la corruption radicale et incurable de l'homme? Nous péchons mortellement en tous nos actes, dit Luther, notre volonté est serve soit de Dieu soit du diable ? Comment concilier cela avec l'*obligation* de faire de bonnes œuvres ? D'autre part, si ces œuvres sont bonnes pourquoi ne mériteraient-elles pas une récompense ? Si nous faisons effort pour les accomplir, pourquoi un Dieu juste ne nous paierait-il pas de cet effort, puisqu'il châtie en enfer ceux qui ne le font pas? La vérité, c'est que le fameux mot: *Pèche hardiment mais crois plus hardiment encore* [*Pecca fortiter, sed fortius crede*, — lettre de Luther à Mélanchthon du 1[er] août 1921, ENDERS, III,208], avait des conséquences sociales si graves qu'il fallait insister sur la nécessité des œuvres, même si la logique et le bon sens devaient trouver cette insistance inexplicable, étant données les autres parties de la doctrine. — Voir, sur ces contradictions, L. CRISTIANI, *Luther et le Luthéranisme*, p. 66 à 94.) — 7. — *de l'Eglise.* — « Ils enseignent que l'unique sainte Eglise durera toujours. Mais l'Eglise est la congrégation des saints, dans laquelle le saint Evangile est enseigné correctement et les sacrements correctement administrés. » (Si cette Eglise doit toujours durer, elle existait donc avant Luther. Pourquoi prétendait-il alors découvrir l'Evangile ? Et si son Evangile, c'est-à-dire sa doctrine, était connue avant lui, qu'on nous nomme ceux qui la professaient. — D'autre part, qui sera juge de la correction de cette prédication de l'Evangile et de cette administration des sacrements?) — 8. — *qu'est-ce que l'Eglise ?* — Contre les donatistes, les luthériens admettent que « les sacrements et la parole sont efficaces en raison de l'institution du Christ, même s'ils sont administrés par des ministres mauvais ». (Article éminemment « diplomatique » de la part des luthériens, après tout ce qu'ils avaient dit des catholiques.) — 9. — *du baptême.* — Sur ce point : *nécessité du baptême, même pour les enfants*, Luther n'a rien changé à la doctrine traditionnelle. — 10. — *de la Cène du Seigneur.* — « Ils enseignent que le corps et le sang du Christ sont vraiment présents... et condamnent ceux qui le nient » (zwingliens, et karlstadiens, sacramentaires en général). — 11. — *de la confession.* — « *L'absolution privée* doit être retenue dans les Eglises, bien que dans la confession l'énumération de tous les péchés ne soit pas nécessaire. Elle est impossible en effet, suivant le mot du psaume : *Delicta quis intelligit?* » (On voit avec quelle légèreté les textes bibliques étaient invoqués chez les Luthériens. La vraie raison qui fait qu'on ne peut, suivant eux, exiger l'*intégrité* de la confession, c'est que, d'après Luther, *nous péchons mortellement en tous nos actes*, il faudrait donc tout dire, même ce qui serait à notre éloge. Pour éviter cet inconvénient, Luther voulait qu'on n'avouât que ce qui gênait. La confession, d'après lui, est un *soulagement* du cœur, elle ne doit jamais être pénible. Mais pourquoi se confesser quand on a déjà la certitude du salut ? Et si cette certitude peut se perdre, quel fondement a-t-elle donc? Partout l'illogisme et l'incohérence.) — 12. — *de la pénitence.* — « Elle comprend deux parties : *la contrition* ou terreur de la conscience en reconnaissant son péché et la foi qui est conçue par l'évangile ou l'absolution et qui croit que les péchés sont remis à cause du Christ et console la conscience et la libère des terreurs. *Ensuite doivent suivre les bonnes œuvres, qui sont les fruits de la pénitence.* Les luthériens condamnent les anabaptistes qui nient que les justes puissent perdre l'Esprit-Saint. » (Sur ce point, les anabaptistes étaient dans l'erreur, mais ils étaient logiques avec eux-mêmes.) — 13. — *de l'usage des sacrements.* — « Les sacrements sont institués, non seulement pour être des marques de la religion parmi les hommes (ce que disait Zwingle), mais surtout pour être les *signes et les témoignages de la volonté de Dieu envers nous*, pour exciter et confirmer la foi dans ceux qui les reçoivent... Il faut donc condamner ceux qui enseignent que les sacrements justifient *ex opere operato.* » (On sait que ce dernier point fait partie de l'enseignement catholique. La théorie luthérienne n'explique d'aucune façon l'action du Baptême chez les enfants nouveau-nés.) — 14. — *de l'ordre ecclésiastique.* — « Personne ne doit publiquement enseigner dans l'Eglise ni administrer les sacrements, s'il n'est appelé officiellement (*rite vocatus*). » — 15. — *des rites ecclésiastiques*, — on ne doit pas les regarder comme « nécessaires au salut », mais « on conservera ceux qui servent à la tranquillité et au bon ordre dans l'Eglise, comme certaines féries et fêtes ». — A mots couverts, la Confession rejetait cependant comme contraires à l'Evangile « les vœux et les traditions au sujet des aliments (maigres ou gras) et des jours (Quatre-temps, Vigiles, Carême, etc.). C'étaient surtout ces bonnes œuvres-là que le luthéranisme proscrivait. — 16. — *des choses civiles*, — les Luthériens condamnent les opinions antisociales des anabaptistes, ils ne veulent détruire « ni l'organisation politique ni l'ordre économique », ils regardent les institutions sociales comme voulues de Dieu : le mariage, le serment en justice, les magistratures, les tribunaux, les lois, les supplices pour les coupables, le service militaire, la guerre légitime, la propriété, les contrats légaux... (C'était une des grandes préoccupations de Luther de maintenir l'ordre social, quitte à se contredire et à condamner ceux de ses partisans qu'une logique trop hardie entraînait, en suivant ses principes, à des opinions anarchiques ou subversives.) — 17. — *du retour du Christ pour le jugement.* — Les luthériens admettent le jugement dernier, la résurrection des morts, le ciel et l'enfer éternels et condamnent sur ce point les anabaptistes (enfer non éternel) et les millénaristes. — 18. — *du libre arbitre.* — « Ils enseignent que la volonté humaine possède *quelque liberté pour réaliser la justice civile et choisir les choses sujettes à la raison.* Mais elle n'a pas la force, sans l'Esprit-Saint, de réaliser la justice de Dieu ou justice spirituelle,... mais celle-ci s'effectue dans les cœurs lorsque la parole de l'Esprit-Saint y est conçue. » Et ils condamnent les pélagiens. (On

voit combien Mélanchthon, jaloux de rétablir la *responsabilité civile*, était loin de maintenir dans leur rigueur, les thèses du *de servo arbitrio* de Luther où l'on pouvait lire notamment ceci : « Par sa volonté immuable, éternelle et indéfectible, Dieu prévoit, prédit et réalise toutes choses. Cette proposition est comme un éclair qui foudroie et détruit de fond en comble la liberté humaine. » Mélanchthon, pour appuyer sa doctrine, cite l'*Hypognosticon* attribué à saint Augustin, traité réellement antipélagien et où se trouve une phrase, soigneusement empruntée par Mélanchthon, de laquelle Bossuet a pu dire qu'elle insinue « l'erreur semi-pélagienne ». Voici cette phrase : « Le libre-arbitre ne peut commencer *ou du moins achever* les choses de Dieu sans Dieu » (voir *Hist. des variations*, livre I, I, n° 20). — 19. — *De la cause du péché.* — Ce n'est pas Dieu qui est cause du péché mais seulement « la volonté des méchants, c'est-à-dire du diable et des impies, qui, privée du secours de Dieu, s'éloigne de Dieu ». (On remarquera l'équivoque de cette proposition : veut-elle dire que Dieu ne donne point son aide pour qu'on s'éloigne de lui, ou que la volonté des méchants s'éloigne de Dieu, parce qu'elle est privée du secours divin ? Dans ce dernier cas, qui serait sûrement le sens adopté par Luther, on se demande comment Dieu n'est point l'auteur du péché, puisqu'il prive les pécheurs de sa grâce, sans qu'on dise que ce soit leur faute.) — 20. — *De la foi et des bonnes œuvres.* — « On nous accuse injustement de prohiber les bonnes œuvres », dit Mélanchthon. Et comme cet article est le plus important de tous, il y insiste longuement dans la *Confession.* Il prétend qu'avant Luther on ne prêchait jamais sur la foi, mais seulement sur des « œuvres puériles et non nécessaires, telles que l'observation de certaines fêtes, de certains jeûnes, les confréries, les pèlerinages, le culte des saints, le rosaire, la vie monastique, etc. » C'est seulement depuis Luther que les catholiques eux-mêmes se sont mis à parler de la foi. Les luthériens affirment « que nos œuvres ne peuvent nous réconcilier avec Dieu, ni mériter la rémission des péchés, la grâce et la justification, mais que celle-ci n'est obtenue que par la foi, en vertu de laquelle *nous croyons que nous sommes reçus en grâce à cause du Christ*, seul médiateur et propitiateur ».

« On avertit les hommes que le nom de *foi* ne signifie pas seulement la connaissance de l'histoire, telle que l'ont les impies et le diable, mais cette foi qui ne croit pas seulement à l'histoire, mais aussi à l'effet de l'histoire, c'est-à-dire à cet article : la rémission des péchés, à savoir que par le Christ nous avons la grâce, la justice et la rémission des péchés. » — C'est ce qu'on a appelé la *foi-confiance*, opposée à la *foi-croyance.* On pourrait dire que la grande différence entre la théorie de la justification des luthériens et celle du Concile de Trente, c'est que pour les luthériens la *présomption justifie*, — tandis que pour l'Eglise catholique, c'est *« la foi qui agit par l'amour »* qui seule peut justifier. Mélanchthon cependant s'attache à sa doctrine parce qu'elle est *consolante*. Nous touchons ici au cœur même du luthéranisme. Il y a eu à cette époque un véritable *romantisme spirituel. Le mal du siècle*, c'était l'effroi de la conscience en face du Dieu vengeur. On le trouve chez Luther, chez Calvin, comme chez Mélanchthon. Celui-ci écrit dans la *Confession d'Augsbourg*, au lieu même que nous analysons : « Toute cette doctrine doit être mise en rapport avec ce combat [intime] de *la conscience épouvantée*, et *elle ne peut être comprise sans ce combat*... Les consciences pieuses et craintives reçoivent de là une grande consolation, car *elles ne peuvent être tranquillisées* par aucune œuvre, mais seulement par la foi qui les assure que Dieu est apaisé pour elles par le Christ. » Autrefois on cherchait la consolation dans le cloître. Depuis Luther on la trouve dans *la foi-certitude du salut personnel.* — Mais, ajoute Mélanchthon, une fois justifié, le chrétien doit accomplir les œuvres pour répondre à la volonté de Dieu. Avec le Saint-Esprit qui est en lui, c'est chose facile. Comme disait Luther : un bon arbre rapporte toujours de bons fruits, — doctrine dangereuse et illusoire. — 21. — *du culte des saints.* — La *Confession* permet de proposer les exemples des saints, elle n'admet pas qu'on les invoque, ni qu'on leur demande du secours. — Serait-ce que les saints au paradis soient indifférents à notre égard ou que leur intercession n'a aucun pouvoir ? Ils sont donc ou sans amour ou sans crédit !

Mélanchthon, en terminant cette première partie de la *Confession*, soutenait que cette doctrine des Eglises luthériennes ne s'éloignait « ni des Ecritures, ni de l'Eglise catholique, ni de l'Eglise romaine, en tant que représentée par les écrivains ecclésiastiques ». A l'entendre, les différends n'existaient qu'au sujet de certains *abus*, sans rapport avec la doctrine même. — La *seconde partie* de la *Confession* dénonçait donc ces abus : 1° la suppression de la *communion sous les deux espèces* et les *processions* de l'Hostie seule, séparée du calice, — 2° le *célibat ecclésiastique*, durement imposé en Allemagne, depuis cinq siècles (depuis Grégoire VII). Mélanchthon y est très opposé, — 3° *la messe privée*, qui ne se célèbre guère que par intérêt, affirme notre auteur. La *Confession* s'élève également contre la doctrine catholique du *sacrifice* de la Messe. Mais elle n'ose pas dire ouvertement que la Messe n'est pas un sacrifice, elle se contente de l'insinuer en de longues circonlocutions : « Si la messe détruit les péchés des vivants et des morts *ex opere operato*, dit-elle, la justification est effectuée par l'œuvre des messes et non par la foi, ce qui est contraire à l'Ecriture. » — Inutile de dire que telle n'est point la doctrine catholique, et que jamais théologien n'a enseigné « que le Christ ayant satisfait dans sa passion pour le péché originel, il a institué la messe pour y faire une oblation pour les péchés quotidiens [actuels], mortels et véniels ». Ceci est une invention gratuite de Mélanchthon, — 4° la *confession auriculaire, avec énumération complète des fautes*, — torture des consciences. — Cependant, dit le rédacteur, « la confession est conservée chez nous, tant à cause du très grand bienfait de l'absolution que pour les autres besoins des consciences », — 5° les *traditions humaines* concernant les jeûnes, abstinences, pratiques de piété, etc, — tout cela n'est fait que pour tyranniser les consciences, les éloigner de la doctrine de la foi, les troubler et les égarer, — 6° les *vœux monastiques*, causes, nous dit-on, de toutes sortes d'abus, soit au point de vue doctrinal (confiance dans les œuvres), — soit au point de vue moral, — 7° *les envahissements de la puissance ecclésiastique.* Cette dernière, assure Mélanchthon, a constamment usurpé sur le pouvoir civil. Elle a établi également une foule de lois, de décrets, de pratiques, dont l'unique résultat est l'*oppression des consciences*, telles que la récitation du bréviaire, le célibat ecclésiastique, les empêchements du mariage, le Carême, les Quatre-Temps, les rites de la Messe et des Sacrements, etc., tout cela obligeant plus au moins sous peine de *péché grave*. Tout cela est manifestement abusif.

En terminant, la Confession donnait une brève mention aux *abus* secondaires : indulgences, pèlerinages, excommunications, etc., etc. Elle ne voyait en

tout cela que des désordres récents, et voulait faire croire qu'en matière purement doctrinale les luthériens étaient les meilleurs des catholiques. On montrera plus loin, en instituant la critique générale du protestantisme, que le dissentiment était au contraire bien plus profond. Luther n'aurait jamais été condamné comme hérétique s'il n'avait voulu que corriger des abus ou réformer des hommes. Son erreur fut justement de croire que la doctrine même était corrompue dans l'Eglise et qu'il allait redécouvrir l'Evangile.

Une des plus solides réfutations de la *Confession d'Augsbourg* est celle de Bossuet dans l'*Histoire des variations*. Il està remarquer cependant que les premières éditions de la Confession présentaient toutes de notables différences. Bossuet lui-même le constate. Il ne cite pas toujours le texte comme nous venons de le faire. L'analyse qu'on vient de lire est faite d'après la rédaction authentique de Mélanchthon, lue à la diète d'Augsbourg, et éditée dans *Corpus Reformatorum*, XXVI, 263 et suiv. — Le document était signé de Jean, duc-électeur de Saxe, — Georges, margrave de Brandebourg, — Ernest, duc de Lunebourg, — Philippe, landgrave de Hesse, — Jean-Frédéric, duc de Saxe, — François, duc de Lunebourg, — Wolfgang, prince d'Anhalt, — le sénat et les magistrats de Nuremberg, — le sénat de Rentlingen. On sait que les théologiens catholiques réfutèrent la *Confession* et que Mélanchthon défendit son œuvre dans l'*Apologie de la Confession d'Augsbourg*, que les Luthériens considèrent également comme un de leurs livres symboliques.

IV. — APERÇU DE L'ÉVOLUTION DU LUTHÉRANISME AUX XVIIe ET XVIIIe SIÈCLES

I. La scolastique luthérienne, — *XVIe et XVIIe siècles.* — La luthéranisme avait été, pour une bonne part, une protestation contre la scolastique du Moyen Age. Mais la doctrine de Luther donnée comme la vérité absolue, purifiée de tout alliage humain, ne pouvait échapper à la loi fatale qui veut que trop souvent le *commentaire* finisse par recouvrir l'enseignement original. Les disciples, sont, en un sens, les pires ennemis du maître. Ils étouffent l'esprit en s'attachant à la lettre. Il se forma de bonne heure une *scolastique luthérienne*, infiniment plus sèche, plus étroite, plus intransigeante et plus disputeuse, que l'ancienne scolastique. Mélanchthon avait été le premier auteur d'une théologie systématique luthérienne, en publiant, dès 1521, ses *Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae*. Son ouvrage, d'abord très incomplet et très sommaire, s'était développé, d'édition en édition, et il était devenu le *Manuel* de théologie luthérienne, par excellence. L'édition de 1559 comptait 858 pages, au moins trois fois plus que celle de 1521. L'Eglise luthérienne reconnaissante décerne à Mélanchthon le titre de *Praeceptor Germaniae*. Flacius Illyricus donna à la méthode de l'auteur le nom de *synthétique* (Mélanchthon passe de la cause à l'effet, des principes aux conséquences). Cette méthode demeura en honneur jusqu'à *Georges Calixte* (1586-1656).

Les principaux commentateurs du luthéranisme, marchant sur les traces de Mélanchthon, furent Martin Chemnitz (1522-1574), mort surintendant (titre équivalent à celui d'évêque) de Brunswick. Son principal ouvrage avait pour titre : « *Loci communes rerum theologicarum, quibus et loci communes Melanchthonis perspicue explicantur et quasi integrum christianae doctrinae corpus ecclesiae Dei sincere proponitur* » (trois vol., Francfort-sur-le-Mein, 1591). Avec Chemnitz, s'accusait déjà la tendance de l'orthodoxie luthérienne à se figer en formules fixes et à retourner au fatalisme prédestinatien de Luther, que Mélanchthon avait essayé d'adoucir. La *querelle synergiste* avait éclaté un peu avant la mort de Mélanchthon, dès 1558. Luther avait enseigné que l'homme « demeure purement passif, comme un morceau de bois ou une pierre entre les mains du statuaire, dans l'œuvre de sa conversion et de sa régénération sous l'action de Dieu ». En vain Mélanchthon avait-il timidement affirmé le libre-arbitre. Quand ses amis voulurent enseigner une coopération de la volonté humaine avec la grâce, dans la justification (c'est la doctrine appelée *synergisme* ou coopérationnisme), ils soulevèrent les protestations des luthériens stricts : Nicolas Amsdorf, Flacius Illyricus. Les *synergistes*, Pfeffinger, Strigal, Huegel bien que protégés par Mélanchthon, furent condamnés, les deux derniers même jetés en prison. Pendant un temps, on se demanda qui l'emporterait, des Flaciens ou des synergistes. Les princes, hésitants, passaient d'un camp à l'autre, et leur faveur décidait de la foi des sujets. Finalement le luthéranisme strict l'emporta.

La *Formule de concorde* en 1577, décida que dans l'œuvre de la justification, l'homme est « *pire que la pierre ou le morceau de bois, parce qu'il répugne à la parole et à la volonté de Dieu* ». Les principaux auteurs de cette *Formule* étaient Martin Chemnitz et Nicolas Selnecker (1532-1602). — La scolastique luthérienne proprement dite commence avec Leonhard Hutter prf. à Wittemberg (1616), dont l'ouvrage principal, paru en 1619, était intitulé : *Loci communes theologici ex sacris litteris diligenter euti, veterum patrum testimonio passim roborati et confirmati, ad methodum eocorum Melanchthonis.* » Mais le géant de la dogmatique luthérienne fut assurément Johann Gerhard (1582-1637), dont les *Lieux théologiques*, développés « en thèses nerveusement, solidement et copieusement » (textuel dans le sous titre) ne comptent pas moins de 9 volumes in-folio! Avec Georges Calixte (1586-1656), un nouveau plan apparut dans les manuels luthériens. Calixte inaugurait la *méthode analytique*. Il divisait la théologie en trois parties : la *fin* (objective : Dieu, formelle la béatitude); — le *sujet* (l'homme déchu); — les *moyens* (grâce du Christ, parole de Dieu, sacrements). Il fut du reste attaqué avec violence pour ses opinions et ses tendances conciliantes. On lui reprocha de soutenir que le Symbole des Apôtres, commun aux catholiques, calvinistes et luthériens, contenait l'essentiel du christianisme et que tout le reste, par quoi les églises étaient divisées, n'était qu'opinion controversable. Ses plus chauds adversaires furent Abraham Calov (1612-1686), Huelsemann, Buscher, Weller. — Ainsi toute tentative pour élargir l'orthodoxie luthérienne se heurtait à une farouche opposition. La scolastique de la secte était féroce autant que puérile. Pour donner une idée du genre de problèmes qu'on agitait au sein des écoles, rappelons seulement que, de 1616 à 1627, une formidable querelle mit aux prises les théologiens de Giessen et ceux de Tubingue. Il s'agissait de savoir si le Verbe avait seulement *voilé* ou complètement *abdiqué* ses attributs divins, en se faisant homme. Tubingue tenait pour la première solution; on appela les partisans de cette doctrine les *Kryptiques*. Ceux de Giessen soutenaient que le Christ était *vidé* de toutes les prérogatives divines, ils furent dénommés les *Kénotiques*.

II. La réaction piétiste. — Une réaction devait se produire sous l'aiguillon de la Réforme catholique,

dont la réalité se traduisait en fruits de sainteté et de conversion avec sainte Thérèse, saint Charles Borromée, saint Philippe de Néri et tant d'autres. Un certain nombre de théologiens luthériens reprirent goût à la dévotion traditionnelle et à la mystique du moyen âge. On vit apparaître, dès la fin du XVI° siècle, quantité d'ouvrages d'inspiration luthérienne, qui reprenaient la langue et le style d'un Tauler, d'un Thomas a Kempis ou de cette théologie allemande, que Luther lui-même avait tant appréciée. C'était le *piétisme* qui s'ébauchait. Le précurseur du mouvement fut JOHANN ARNDT, né à Ballenstedt, au comté d'Anhalt, en 1555. Devenu pasteur à Brunswick, Arndt publia, en 1599, le premier livre de son *Vrai christianisme* (*vier Büchern vom wahren Christenthum*). Il définissait son but en ces termes : « d'abord détourner les étudiants et les pasteurs de cette théologie étroite et batailleuse qui menace de nous ramener à la scolastique; ensuite, conduire les âmes *de la foi morte à la foi vivante*, de la science pure et de la théorie à une piété pratique et féconde; montrer enfin ce que c'est qu'une véritable vie chrétienne, inséparable de la vraie foi, et ce que signifie cette parole de l'Apôtre: *Je ne vis plus, mais Christ vit en moi!* »

Arndt rencontra du côté de sa propre Eglise une opposition acharnée. On l'accusait de toutes les hérésies. Un prédicant de Dantzig, Jean Corvinus, disait de lui du haut de sa chaire, après sa mort, survenue en 1621 : « Que Satan le récompense de ses ouvrages ; pour moi, je ne voudrais pas aller après ma mort là où est Arndt. »

L'œuvre d'Arndt marque un tournant important dans l'histoire intérieure du luthéranisme. Désormais les *œuvres*, que tant de fois on avait déclarées dangereuses, sont remises à leur place, qui est la première de toutes. Le *piétisme* aura même une tendance à regarder comme insignifiantes et insolubles les discussions doctrinales et à prêcher ce que Kant, — le philosophe du piétisme — appellera le primat de la raison pratique sur la raison pure, de l'action sur la croyance, de l'amour sur la foi.

Le vrai fondateur du piétisme fut PHILIPPE-JACQUES SPENER, un Alsacien de Ribeauvillé, grand admirateur d'Arndt. C'est lui qui commença à réagir pratiquement contre le formalisme luthérien en organisant, à Francfort, des *Collèges de piété* (d'où le nom de *piétistes*, sobriquet dont on désigne ses partisans). Bientôt d'ardents disciples lui vinrent : A. H. FRANCKE, P. ANTON, SCHADE, etc. Quand Spener mourut, en 1705, le mouvement était lancé. Il ne devait plus s'arrêter, Mais toute la bonne volonté et tout le mérite de Spener n'empêchèrent point sa secte de tomber d'un excès dans un autre. L'orthodoxie luthérienne aboutissait presque à l'indifférentisme moral, le piétisme aboutit très vite à l'indifférentisme théologique et au rationalisme intégral. Chez Kant, l'évolution est achevée. L'existence même de Dieu est indémontrable. La croyance en Dieu est un postulat de la morale. Avant d'en arriver là, le piétisme avait passé par le fidéisme absolu. On peut ramener à trois les principes de la théologie piétiste, au début du XVIII° siècle :

1. Un vrai théologien doit être *régénéré*. La théologie d'un *non-régénéré* n'est qu'une philosophie appliquée aux choses divines, un rationalisme pur, d'autant plus choquant qu'il s'exerce en matière sacrée. Toute philosophie doit au contraire être bannie de la dogmatique. Celle-ci ne s'appuie que sur l'Ecriture et ne reconnaît aucune autre autorité. — 2° Par la régénération, la volonté de l'homme, contrairement à ce qu'enseignait Luther, est de nouveau inclinée au bien. L'illumination de l'intelligence est chose secondaire, la transformation de la volonté par l'Esprit saint est seule primordiale. — 3° Un régénéré ne peut plus agir que pour la gloire de Dieu et du Christ. Il n'admet pas qu'il y ait des actions *indifférentes*, c'est pourquoi il proscrit tout ce que le Christ ne saurait approuver : la danse, le jeu, le théâtre.

Quant à la *régénération* elle-même, il fallait la poursuivre par « un combat de pénitence » désespéré en luttant contre le péché jusqu'à ce qu'on se sentît envahi par la grâce et transformé par l'Esprit Saint.

On était aux antipodes de Luther.

BIBLIOGRAPHIE. — Wilhelm Hermann, *Geschichte der protestantische, Dogmatik von Melanchthon bis schleirermacher*, Leipzig, 1842, — Schmid, *Geschichte des Pietismus*, 1863, — Ritschl, *Geschichte des Pietismus*, 1880. 1886, — Hübener, *Der Pietismus, Geschichte und Dogmatish beleuchtet* (1901), — Wilhelm Koepp, *Johann Arndt, eine Untersuchung über die Mystik im Luthertum*, Berlin, 1912.

L. CRISTIANI.

V. — CALVIN ET LE PROTESTANTISME A GENÈVE

Le protestantisme est, en France, un produit d'importation étrangère. C'est en vain que certains auteurs protestants, des calvinistes français surtout, ont essayé de prouver que le mouvement de la « Réforme » a précédé chez nous la révolte de Luther contre Rome. La thèse de M. DOUMERGUE, l'auteur très érudit mais très partial d'une *Histoire de Calvin*, repose, en ce point, sur une fausse conception du catholicisme médiéval. Quand il fait de LEFÈVRE D'ÉTAPLES le premier des réformateurs, quand il parle d'un *protestantisme fabrisien* antérieur au *protestantisme luthérien*, il joue sur les mots et il se met en opposition avec son héros lui-même, avec CALVIN, qui, pas plus que GUILLAUME FAREL, n'a jamais regardé le groupe de Meaux, présidé par Briçonnet et Lefèvre, comme un groupe protestant. Briçonnet, Lefèvre d'Etaples, Gérard Roussel et leurs amis sont des *réformistes*. Ils ne sont pas des *révoltés*. Ils n'ont point l'esprit *schismatique*. Pour qu'ils soient protestants, il leur manque deux choses : les doctrines spécifiques du protestantisme primitif sur le *péché originel*, le *libre arbitre*, la *prédestination*, la *justification*, d'une part, — et la *haine de Rome*, doublée de l'*exclusivisme biblique*, d'autre part.

L'histoire de l'évolution de Calvin mettra tout cela en pleine évidence.

I. **La jeunesse de Calvin** (1509-1528). — Jean Calvin naquit à Noyon, en Picardie, le 10 juillet 1509. Par son père, Gérard Cauvin, comme par sa mère, Jeanne Lefranc, il appartenait à un milieu bourgeois, et l'on se plaît à expliquer ainsi les nuances appréciables qui sépareront l'Eglise « réformée », dont il sera le fondateur, de l'Eglise « évangélique », établie par Luther, fils d'un rustique mineur Saxon.

Cependant les Cauvin n'étaient sortis que depuis peu du milieu ouvrier. Le grand-père Cauvin était tonnelier à Pont-l'Evêque. Deux de ses fils étaient établis, comme serruriers, à Paris. Gérard Cauvin, le père du réformateur, était le premier de sa famille qui se fût élevé à une carrière libérale.

Il s'était fixé à Noyon autour de 1480. Il y devint « notaire apostolique, procureur fiscal du comté, scribe en cour d'église, secrétaire de l'évêché et promoteur du chapitre ». Il avait de la sorte plus d'une

corde à son arc. Un historien du XVIIe siècle, Le Vasseur, le nomme un « praticien à cinq parties », et il nous apprend que maître Gérard était un « esprit ardent et des mieux entendus en la plus fine algèbre des procez ». « Il se fourra partout, ajoute-t-il, et brigua grandement les affaires. » (*Annales de l'église de Noyon*, Paris, 1633.)

Gérard Cauvin était devenu bourgeois de Noyon en 1497, et n'avait pas craint, lui qui ne payait que quatorze sous de taxe, de demander la main de Jeanne Lefranc, fille d'un hôtelier de Cambrai, devenu aussi bourgeois de Noyon, en 1498, et qui payait quatre livres.

Pour apprécier ces chiffres, rappelons qu'un bon ouvrier gagnait alors de trois à cinq sous par journée de travail, et que le salaire d'un *maître d'œuvre* ou constructeur de cathédrale ne dépassait pas sept sous !

Le ménage Cauvin-Lefranc eut six enfants, quatre fils, dont un mourut en bas âge, et deux filles.

L'aîné se nommait Charles. Il entra dans les ordres, devint curé de Roupy et mourut excommunié, en 1537. Gérard Cauvin, le père, était mort de même dès 1531. De père en fils, les Cauvin paraissent avoir été violents, très obstinés, assez intrigants.

Jean Calvin, le second fils de maître Gérard, fut également dirigé de bonne heure vers la carrière ecclésiastique. Il fit ses premières études au collège des Capettes à Noyon. C'était une école fondée pour vingt boursiers pauvres. Les élèves y portaient un petit manteau à capuchon, appelé *cappa*, d'où le collège tirait son nom. Une bourse s'appelait une *capetterie*.

C'est dans cette école que le jeune Calvin commença à se révéler. Chaque enfant porte en son âme un mystère. La vie oblige l'homme qui est en lui à se faire connaître. Calvin montra de bonne heure qu'il était fait pour les livres. Toute sa vie, il sera « livresque ».

Ravi de ses premiers succès, Gérard Cauvin fit tout au monde pour « pousser » un fils qui donnait tant d'espérances. L'enfant fut associé aux études des jeunes seigneurs de Montmor. Dédiant plus tard son premier ouvrage à Claude de Hangest, qui était un Montmor, Calvin lui disait : « J'ai été élevé tout enfant dans votre maison et initié avec toi aux mêmes études. »

A l'âge de neuf ans, Calvin reçut la tonsure, à la demande de son père. Cela lui permit d'être pourvu d'un petit bénéfice, en cette même chapelle de la Gésine, que son aîné avait eue avant lui. Plus tard, quand il sera obligé de fuir et de se cacher sous un pseudonyme, à cause de ses opinions hérétiques, il se fera volontiers appeler d'Espeville, d'une terre appartenant à sa chapellenie. Il fut nommé, en 1527, — bien que simple tonsuré, — curé de Marteville. Deux ans plus tard, il passait sa chapellenie de la Gésine à son frère cadet, Antoine, et échangeait sa cure contre celle de Pont-l'Evêque. En 1531, Antoine lui rendit sa chapellenie.

Ces menus détails nous apprennent que la famille Calvin ne dédaigna pas de profiter des abus qui s'étaient glissés dans la discipline ecclésiastique.

Jean Calvin fut curé pendant sept ans, sans avoir jamais reçu les Ordres. Il faisait desservir sa paroisse par quelque vicaire et touchait les revenus. Il est juste toutefois de noter, à ce propos, que la distribution des bénéfices ecclésiastiques, qui nous choque si fort aujourd'hui, était un des grands rouages financiers d'alors, un moyen de récompenser de précieux services rendus à la nation, ou, comme dans le cas de Calvin, de favoriser l'avenir d'un jeune homme intelligent mais sans fortune.

Toujours associé aux études des Montmor, Calvin suivit ses petits camarades, quand ils allèrent achever leur instruction à Paris. L'Université de cette ville était la première du monde. Elle donnait la science et la gloire. Jean Calvin y arrivait, avide de l'une et de l'autre, au début de sa quinzième année, en août 1523.

Il logea chez son oncle Richard, le serrurier, établi près de Saint-Germain l'Auxerrois, et suivit d'abord, en qualité de *martinet* (externe libre), les leçons de grammaire au collège de la Marche.

C'est là qu'il eut la bonne fortune de rencontrer un maître qui lui donna la première idée de ce que doit être le style, cette grande force de l'écrivain. Ce maître était Mathurin Cordier, le « Lhomond du XVIe siècle ». Calvin lui adressait plus tard ce témoignage flatteur : « De tes leçons, j'ai tiré un si grand secours que je te rapporte, à juste titre, tous les progrès que j'ai pu faire dans la suite. Et j'ai voulu en rendre témoignage devant la postérité. Si elle retire quelque utilité de mes écrits, qu'elle sache bien que c'est à toi, en partie, qu'elle le doit. » (*Dedicace du comment. de la Ire aux Thessaloniciens.*)

Au bout d'un an, Calvin passa du collège de la Marche à celui de Montaigu, le même où devait venir bientôt un jeune capitaine espagnol nommé Ignace de Loyola.

Le grand exercice de la maison était l'*argumentation dialectique*. « On y dispute avant le dîner, écrivait le célèbre humaniste Louis Vivès, on y dispute pendant le dîner, on y dispute en public, en particulier, en tout lieu, en tout temps. »

Cette gymnastique tournait sans doute plus d'une fois à l'acrobatie intellectuelle. On désirait peut-être moins d'avoir raison que d'avoir le dernier mot. Le fils du notaire et procureur fiscal de Noyon ne manqua point de se distinguer dans ces joutes quotidiennes, où son intelligence subtile devait faire merveille. C'est bien à Montaigu qu'il a été rompu à la *discussion*. Il est sous ce rapport un fils authentique de la scolastique médiévale. C'est à Montaigu qu'il apprit cet art de « presser un argument », dont volontiers il se vantait plus tard, mais où il était souvent plus attentif à la rigueur de la forme qu'à l'exactitude de la pensée.

Il reste du séjour de Calvin à Montaigu un souvenir assez curieux. Théodore de Bèze nous apprend qu'il s'érigeait volontiers en « censeur sévère » de tous les vices de ses camarades. Ceux-ci cherchaient naturellement à se venger, aussi croyons-nous aisément à l'information que nous fournit Le Vasseur, quand ils nous dit qu'on l'avait surnommé « l'*accusatif* ». M. Doumergue s'est donné beaucoup de mal pour écarter le reproche impliqué dans ce sobriquet, assez bien trouvé. Mais le rôle que le réformateur donnera plus tard à la *délation* dans la discipline de son Eglise, à Genève, ne permet guère de partager les scrupules du savant biographe.

Calvin disait de lui-même qu'il était peu sociable, « Estant, écrit-il, *d'un naturel un peu sauvage et honteux*, j'ay tousjours aimé requoy et tranquillité. »

Il avait cependant quelques amis, les trois Montmor, en première ligne ; Joachim, Yves et Claude de Hangest, ensuite les quatre fils de Guillaume Cop, médecin du roi, et, parmi eux, surtout Nicolas Cop, que nous retrouverons plus tard, à un moment décisif de la vie de Calvin, et Michel Cop, qui se fera pasteur à Genève.

Il semble pourtant que ces amitiés fussent tempérées, dès le principe, par une nuance de respect et même de crainte pour cet écolier modèle qui paraissait mûri avant l'âge.

A cette époque, Calvin était profondément attaché aux convictions catholiques. On commençait cependant à connaître le luthéranisme, en France, même en dehors des milieux universitaires. La Sorbonne avait condamné 103 propositions de Luther, en date du 15 avril 1521. Depuis ce temps, elle poursuivait l'hérésie protestante partout où elle en voyait des traces, et pas toujours avec beaucoup de discernement. Les procès d'hérésie avaient commencé pour les sectateurs de Luther, au temps même où Calvin arrivait à Paris. Un certain Jean Vallières avait été brûlé, le 8 août 1523. Un Picard, nommé Jacques Pauvant ou Pavanes, d'abord jeté en prison, puis élargi, avait été ressaisi comme relaps, condamné et brûlé vif, en place de Grève, l'an 1525.

Un autre compatriote de Calvin, Louis de Berquin, avait de même été enfermé, puis délivré sur l'intervention de Louise de Savoie, alors régente, de nouveau appréhendé, en 1526, déclaré luthérien et par conséquent digne du bûcher, une seconde fois mis en liberté, sur l'ordre formel de François I, à son retour de Madrid. Il devait se faire reprendre en 1529, et cette fois il n'échapperait point à l'horrible peine du feu, réservée par le droit rigoureux du temps aux hérétiques notoires.

De tels événements ne pouvaient manquer de passionner les esprits, surtout dans les collèges, où l'on disputait du matin au soir. Les retentissantes querelles entre la Sorbonne et les novateurs, entre Erasme et Luther, entre Luther et les Zwingliens, devaient forcément défrayer les conversations des apprentis théologiens de Montaigu.

Le principal de cette école était justement Noel Béda ou Bédier, le plus fougueux adversaire du protestantisme en France. Nul doute que le jeune Calvin n'ait pris parti, à cette date, pour ce principe *d'autorité*, qu'il appliquerait lui-même un jour avec une vigueur si inflexible, en matière doctrinale, dans son Eglise de Genève.

S'il avait désapprouvé les exécutions des hérétiques, en place de Grève, il est infiniment probable qu'il nous l'aurait appris dans quelqu'un des textes fameux où il explique son passage au protestantisme et que nous citerons dans un instant.

Jusqu'à 1528, date de sa sortie de Montaigu, Calvin n'a pas connu, semble-t-il, une seule hésitation en matière de foi. Son évolution vers le protestantisme se place entre 1528 et 1533. Nous allons en analyser les phases successives.

II. **Passage de Calvin au protestantisme.** — Au début de 1528, Jean Calvin quittait le collège de Montaigu, pour s'engager dans l'étude du droit, son père avait changé d'avis et ne rêvait plus pour lui de la carrière ecclésiastique. Il alla donc à Orléans, où il eut pour maître Pierre de l'Estoile. L'année suivante, 1529, il passait à l'Université de Bourges, où l'attirait la renommée du jurisconsulte Alciat. Il fit à Bourges la connaissance d'un humaniste allemand, Melchior Wolmar, qui était luthérien et qui lui apprit un peu de grec. Sur ces entrefaites, la mort de son père, survenue le 26 mai 1531, vint lui donner une liberté plus grande. Il en profita pour abandonner le droit, qui ne l'intéressait guère, et pour s'adonner aux études littéraires. Pendant quelques années, le jeune Calvin sera *humaniste* à son tour. Il revient à Paris. Justement François I vient de fonder, en mars 1530, le fameux *Collège de France* (Collège des Trois Langues). Calvin se range parmi les premiers disciples des professeurs royaux : Pierre Danès, pour le grec, et Vatable pour l'hébreu. Il coudoie peut-être, au cours, Ignace de Loyola, Pierre Lefévre, François-Xavier, Marot, Rabelais ! En ces noms se résument toute l'époque et toutes les tendances de l'avenir.

Enfin, en 1532, il fait acte d'humaniste en publiant son premier ouvrage, un *Commentaire sur le Traité de la clémence de Sénèque*, dont la préface est datée du 4 avril.

L'année suivante, en octobre, il écrit, pour son ami Nicolas Cop, recteur de l'Université de Paris, un discours qui est prononcé le 1er novembre, et qui provoque un énorme scandale. Nicolas Cop, suspect de luthéranisme et poursuivi comme tel, s'enfuit à Bâle. Jean Calvin, non moins compromis, disparaît également. A partir d'octobre 1533, Calvin doit être regardé comme un adversaire déclaré du catholicisme. Nous disons qu'il a *apostasié*. Les protestants soutiennent qu'il s'est *converti*. Que s'est-il donc passé ?

La tradition protestante la plus ancienne rattache cette « apostasie-conversion » de Calvin à l'influence de son cousin Pierre-Robert Olivétan. Cette tradition remonte à Théodore de Bèze, premier biographe de Calvin, qui dit formellement : « Calvin, ayant été instruit de la vraie religion par un de ses parents nommé Pierre Robert Olivétan, et ayant lu avec soin les livres sacrés, commença d'avoir en horreur la doctrine de l'Eglise romaine et fit dessein de renoncer à sa communion. »

Ce texte a été admis sans contestation, presque jusqu'à nos jours. Certains historiens, d'esprit romantique, tels que Merle d'Aubigné, l'ont dramatisé avec complaisance. L'iconographie calviniste a représenté plus d'une fois ce tableau émouvant : dans quelque mansarde orléanaise, Olivétan et Calvin, jeunes étudiants tous les deux, disputant sur la Bible, le premier essayant de faire comprendre au second la nécessité de remonter aux pures sources de la foi, Calvin se défendant, invoquant ce principe d'autorité qu'on lui avait inculqué et qui allait si bien à son tempérament, mais finissant par se laisser convaincre !

La critique la plus récente a fortement réduit la portée de l'affirmation de Bèze. Une lettre de Martin Bucer datée de Strasbourg, le 1er mai 1528, parle d'un jeune homme de Noyon, réfugié en Alsace, d'Orléans où il étudiait les lettres. Herminjard et Lefranc s'accordent à identifier ce jeune homme avec Olivétan. Mais si le cousin de Calvin a quitté Orléans, au plus tard, en avril 1528, pour ne plus rentrer en France, ses relations avec le futur réformateur n'ont pu être que très courtes. Calvin donnera, en 1535, une double préface, en latin et en français, à la traduction de la Bible par Olivétan. Mais il ne fera aucune allusion au rôle que son parent aurait joué auprès de lui. Argument plus décisif encore : l'examen attentif de la préface et du commentaire de Calvin au *De Clementia*, celui de sa correspondance assez active avec ses amis, les Daniel, Duchemin et autres (une douzaine de lettres nous restent de 1530 à 1533, voir Herminjard, *Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française*, Paris-Genève, 1866 et s., tome II, p. 310, 328, 338, 345, etc.), ne dénote aucune aversion déclarée pour le catholicisme, aucune connaissance approfondie de la Bible. Il n'utilise que la Vulgate, et d'une façon qui n'a rien de spécifiquement protestant. Le critique calviniste Auguste Lang a pu écrire : « Du théologien biblique que deviendra Calvin, il n'y a encore aucune trace [en 1532]. La sainte Ecriture n'est pas encore entrée dans le cercle de ses goûts. Nous devons en conclure que son cœur ne bat pas encore pour elle. » (*Zwingli und Calvin, von August Lang*, Bielefeld und Leipzig, 1913, p. 93.)

Si ce n'est pas Olivétan, c'est peut-être l'humaniste luthérien, Melchior Wolmar, qui a entraîné Calvin

hors du giron de l'Eglise? Pas davantage. Il nous reste des lettres échangées plus tard, entre Wolmar et Calvin. Il nous reste une préface au commentaire sur la IIe aux Corinthiens, dédiée par Calvin à Wolmar. On y cherche en vain l'aveu d'une influence religieuse exercée par l'helléniste sur son élève de Bourges. On y trouve au contraire ceci : « Tu n'aurais pas refusé de continuer à me tendre la main [pour mes études de grec], si la mort de mon père ne m'eût rappelé *presque au début* [de nos leçons]. »

Les relations avec Wolmar, aussi bien qu'avec Olivétan, ont donc été courtes et peu profondes. Ce serait pourtant forcer la note, que de n'y attacher aucune importance. Ce qu'Olivétan et Wolmar ont pu faire, et ce qu'ils ont fait, suivant toute vraisemblance, c'est d'orienter Calvin vers l'étude de la Bible, d'éveiller son esprit critique à l'égard de l'Eglise. Il n'a pas obéi tout de suite à leurs suggestions. Les études humanistes se sont emparées de lui. Elles continuent à le détacher de la doctrine catholique, à son insu peut-être. Sans le savoir, son esprit est en marche. Le travail qui s'y accomplit est encore obscur et, si l'on peut dire, souterrain.

Ce qui l'arrête, en partie du moins, c'est l'argument que reprendra Bossuet : l'argument des *Variations du protestantisme*. Calvin nous l'apprend lui-même. Parlant plus tard des disputes entre Luther et Zwingle, au sujet de l'Eucharistie notamment, il écrira : « Je suis content de me glorifier que, quand ils eurent commencé à faire quelque approche de plus près les uns des autres, leur consentement, combien qu'il ne fust pas encore plain et entier, me servit beaucoup. Car, commençant un peu à sortir des ténèbres de la papauté et *ayant prins quelque petit goust à la saine doctrine* (*tenui sanae doctrinae gustu concepto*), quand je lisoye en Luther qu'Œcolampande et Zwingle ne laissoyent rien ès sacremens que des figures nues et représentations sans la vérité, je confesse que cela me destourna de leurs livres, en sorte que *je m'abstins longtemps* d'y lire. Or, *devant que je commençasse à escrire*, ils avoyent conféré ensemble à Marpourg et par ce moyen leur première véhémence estoit un peu modérée. » (*Seconde défense contre les calomnies de J. Westphal*, *Opera Calvini* dans *Corpus Reformatorum*, IX, 51.)

La colloque de Marbourg est de 1529. C'est donc en 1528, peut-être d'Olivétan, que Calvin avait « prins quelque petit goust à la saine doctrine ».

Le passage qu'on vient de citer est de 1545. En voici un autre qui est plus explicite encore. Il date du 18 mars 1539 et il est tiré de la célèbre réponse à Sadolet. Calvin y plaide sa cause, et s'adressant à Dieu, souverain juge, il s'écrie, non sans quelque emphase : « Quant est à moy, Seigneur, j'ay tousjours confessé publiquement la foy chrestienne, comme je l'avoye apprinse dès ma jeunesse... Et comme que j'eusse accompli toutes ces choses [les pratiques catholiques] tellement quellement, encore que je ne m'y confiasse quelque peu, si estoy-je toutefois *bien eslongné d'une certaine tranquillité de conscience*. Car toutes fois et quantes que je descendoye en moy, ou que j'eslevoye le cœur à toy, *une si extrême horreur me surprenoit*, qu'il n'estoit ni purifications, ni satisfactions qui m'en peussent aucunement guérir. Et tant plus que je me considéroye de plus près, *de tant plus aigres aiguillons estoit ma conscience pressée, tellement qu'il ne me demeuroit autre soulas ni confort sinon de me tromper moy-mesme en m'oubliant*. Mais pour ce que rien ne s'offroit de meilleur, je poursuivoye tousjours le train que j'avoye commencé, quand cependant il s'est eslevé une bien autre forme de doctrine : non pas pour nous destourner de profession chrestienne, *mais pour la réduire* [ramener] *elle-mesme en sa propre source et pour la restituer*, comme emmodée de toute ordure, *en sa pureté*. Mais moy, *offensé de ceste nouveauté*, à grand'peine ay-je voulu prester l'aureille et si confesse que *j'y ai vaillamment et courageusement résisté...* Et mesmement une chose y avoit qui me gardoit de croire à ces gens-là ; *c'estoit la révérence de l'Eglise*. Mais après que j'eu ouvert quelque fois les aureilles et souffert d'estre enseigné, je cogneu bien que telle crainte, que la majesté de l'Eglise ne fust diminuée, estoit vaine et superflue... Lorsque mon esprit s'est appareillé à estre vrayement attentif, j'ay commencé à cognoistre, comme qui m'eust apporté la lumière, en quel bourbier d'erreurs je m'estoye veautré et souillé et de combien de boues et macules je m'estoye honni. Moy donc (selon mon devoir) estant véhémentement consterné et esperdu pour la misère en laquelle j'estoye tombé et *plus encore pour la cognoissance de la mort éternelle qui m'estoit prochaine*, je n'ay rien estimé m'estre plus nécessaire, après avoir condamné en pleurs et gémissemens ma façon de vivre passée, que de me rendre et retirer en la tienne. » (*Op. Calvini*, V, 412-413.)

III. Analyse des motifs de l'« apostasie-conversion » de Calvin. — Le texte qu'on vient de citer est capital. Calvin y parle sûrement de lui-même et d'après une expérience personnelle, bien qu'il prétende décrire une « conversion-type », — ce que nous appelons, nous, catholiques, une « apostasie ».

Certains critiques, tels que Lefranc et Bossert, estiment que Calvin a exagéré la note dans cette page. Ils croient qu'il était un cérébral, beaucoup plus qu'un sentimental. Ces tourments de conscience que Calvin accuse, ces émotions déchaînées au dedans de l'âme, par la pensée du péché et du salut par la foi, tout cela leur paraît artificiel, peu conforme au tempérament de Calvin. Ils veulent que sa « conversion » ait été surtout une question de raisonnement et de logique. M. Doumergue pense au contraire que Calvin nourrissait, sous son enveloppe glacée et raisonneuse, une rare profondeur de sensibilité et de passion. Il nous semble que M. Doumergue a raison et que l'intelligence si vive, si aiguë, la logique si subtile et si pressante de Calvin, étaient animées, entretenues, aiguillonnées, mises en mouvement par une formidable puissance d'émotion concentrée, de susceptibilité, en un mot de sensibilité, d'autant plus forte qu'elle était davantage comprimée et contenue.

On peut donc se représenter Calvin ouvrant les ouvrages de Luther, peut-être à la recommandation d'Olivétan ou de Wolmar. Il est de ceux qu'un livre parfois révèle à eux-mêmes. Il est l'homme accessible surtout aux *sentiments livresques*. Or une contagion émane des ouvrages de Luther. Nous avons signalé, plus haut, ce qu'on appelle *le mal du siècle*, l'obsession des esprits à cette époque, le romantisme du XVIe siècle, mis à la mode par Luther, mais latent au fond des cœurs : les angoisses de l'âme poursuivie par la hantise du péché et des jugements de Dieu, le besoin de certitude mystique, de paix, de pardon, le sentiment de l'insuffisance des doctrines traditionnelles du péché et de la grâce, et tout ce drame intérieur trouvant son dénouement dans l'opposition, inventée par Luther, entre la *Loi qui menace* et l'*Evangile qui rassure*, entre Moïse qui terrifie et Jésus qui pardonne, en un mot : dans la théorie du *salut par la foi seule*, base essentielle d'une *théologie de la consolation et de l'amour*.

C'est cette *mystique de la consolation*, qui forme le noyau le plus intérieur du protestantisme luthérien. C'est par cette mystique que le grossier Luther a séduit le fin MÉLANCHTHON. Dans ses *Loci communes*,

— premier essai de dogmatique luthérienne, — ce dernier résumait tous les motifs de crédibilité de la nouvelle doctrine en cette phrase significative : « *Haec est necessaria consolatio piis conscientiis* », « Telle est la consolation nécessaire des consciences pieuses » (*Loci*, éd. Bâle, 1545, p. 202). Dès le principe, le protestantisme apparaît comme une construction de circonstance, adaptée à des besoins particuliers. C'est comme un vêtement fait sur mesure, mais qui ne répond qu'à la mode d'un temps ou d'un pays. C'est pourquoi, ainsi que la mode, il a varié continuellement.

Cette *théologie de la consolation* ne fit pas beaucoup de conquêtes en France, probablement parce que le caractère de la race était imperméable à cette nébuleuse mystique, si évidemment subjective.

Mais il est à remarquer que l'un des livres préférés des milieux protestants, fréquentés par Calvin, au moment de son « apostasie-conversion », était précisément une traduction de Luther par Louis de Berquin, ayant pour titre : *Consolation chrestienne contre les afflictions de ce monde et scrupules de conscience*, — dans l'original : *Tessaradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis* (*Opera Lutheri*, éd. Weimar, VI, 104-134, an. 1519).

Calvin ne nous trompe donc pas, quand il expose, dans sa lettre à Sadolet, les motifs de son changement de religion. Il s'est fait protestant parce que la théologie « consolatoire » de Luther l'avait conquis. Une difficulté reste cependant. Une théologie assez analogue à celle de Luther était propagée par le « groupe de Meaux », par l'évêque Briçonnet, par Lefèvre d'Etaples, par Gérard Roussel et quelques autres.

La correspondance spirituelle entre l'évêque de Meaux, Briçonnet, et Marguerite de Valois, sœur de François I, est plus nébuleuse que toute la mystique luthérienne. Pourquoi Calvin a-t-il dépassé résolument le groupe de Meaux, qui reculait devant le schisme et gardait le culte de l'*unité* catholique ? Pourquoi a-t-il été jusqu'à la rébellion ouverte, intransigeante, acharnée contre l'Eglise de son enfance ? Voilà ce qu'il importe de préciser.

IV. La date précise de l'apostasie de Calvin et les raisons qui l'expliquent. — Un autre texte de Calvin nous aidera à serrer le problème de plus près. Il se trouve au *Commentaire des Psaumes*. Dans la préface, qui est datée du 22 juillet 1557, Calvin raconte sa propre évolution. Modestement, il se compare au saint roi David. Il retrace sa jeunesse en ces termes : « Combien que j'ensuyve David de bien loing et qu'il s'en fale beaucoup que je soye à comparer à luy..., toutes fois, si j'ay quelques choses de commun avec luy, je suis content de les considérer et faire comparaison de l'un à l'autre. Ainsi... ç'a esté une chose qui m'a beaucoup servi de contempler en luy, comme en un miroir, tant les commencemens de ma vocation que le discours et la continuation de ma charge... Comme il fut prins d'après les bestes et eslevé au souverain degré de dignité royale, ainsi Dieu, de mes petits et bas commencemens m'a advancé jusques à m'appeler à ceste charge tant honorable de ministre et prescheur de l'Evangile.

« Dès que j'estoye jeune enfant, mon père m'avoit destiné à la théologie : mais puis après, d'autant qu'il considéroit que la science des loix communément enrichit ceux qui la suyvent, ceste espérance luy feit incontinent changer d'advis. Ainsi cela fut cause qu'on me retira de l'estude de la philosophie et que je fus mis à apprendre les loix : auxquelles combien que je m'efforçasse de m'employer fidèlement, pour obéir à mon père, Dieu toutes fois par sa providence secrette me feit finalement tourner bride d'un autre costé. Et premièrement, comme ainsi soit que je fusse si obstinément adonné aux superstitions de la Papauté, qu'il estoit bien mal aisé qu'on me peust tirer de ce bourbier si profond, *par une conversion subite, il donta et rangea à docilité mon cœur*, lequel, eu esgard à l'aage, estoit par trop endurcy en telles choses. *Ayant donc receu quelque goust et cognoissance de la vraye piété, je fus incontinent enflambé d'un si grand désir de proufiter, qu'encores que je ne quitasse pas du tout les autres estudes je m'y employoye toutes fois plus laschement.* Or, je fus tout esbahy que *devant que l'an passast*, tous ceux qui avoyent quelque désir de la pure doctrine, se rangeoyent à moy pour apprendre, combien que je ne feisse quasi que commencer moy-mesme. De mon costé, d'autant qu'estant d'un naturel un peu sauvage et honteux, j'ay tousjours aimé requoy et tranquillité, je commençay à chercher quelque cachette et moyen de me retirer des gens ; mais tant s'en faut que je veinsse à bout de mon désir, qu'au contraire toutes retraittes et lieux à l'escart m'estoyent comme escholes publiques. Brief, cependant que j'avoye tous jours ce but de vivre en privé sans estre cognu, Dieu m'a tellement proumené et fait tournoyer par divers changemens, que toutesfois il ne m'a jamais laissé de repos en lieu quelconque, jusques à ce que maugré mon naturel il m'a produit en lumière et fait venir en jeu, comme on dit. »

Les dernières lignes de ce récit, — qui manque singulièrement de noms propres de lieux et de dates précises, — se rapportent sûrement à l'époque où Calvin se fit connaître par la publication de son *Institution chrétienne*, à Bâle (1536). Mais, en repassant sa propre histoire, Calvin, cela est sûr, a l'impression que *sa conversion* a été « *subite* ». Il y eut donc un jour, où, sous l'impression de quelque lecture secrète, ou de quelque discussion passionnée, peut-être après un sermon de Gérard Roussel, qui fit courir tout Paris, pendant le Carême de 1533, Calvin, jusque-là enfoncé « dans le bourbier » de la Papauté, refusa intérieurement l'adhésion de son esprit à la foi traditionnelle et commença à dire *non* à la doctrine de son enfance. Ces choses-là, dans les âmes réfléchies et éclairées, arrivent toujours *subitement*. Ce sont les indifférents et les inconscients qui perdent la foi sans le savoir. Il y eut une lutte terrible, au fond du cœur de Calvin. Les autres textes cités en font foi. Combien de temps dura cette lutte ? C'est ce que nul ne peut dire ; peut-être depuis la rencontre d'Olivétan, en 1528, jusqu'à l'année décisive, en 1533. Car il est hors de doute que ce fut 1533 l'année décisive : « *Devant que l'an passast*, dit Calvin, tous ceux qui avoyent quelque désir de la pure doctrine se rangeoyent à moy pour apprendre. » Comment ne pas voir dans ce texte une allusion frappante à la démarche de Nicolas Cop, recteur temporaire [on changeait tous les trois mois] de l'Université de Paris, venant trouver Calvin, à la fin d'octobre 1533, au temps où une grosse querelle s'agite entre Gérard Roussel et la Sorbonne, complotant avec lui de faire un discours de rentrée nettement révolutionnaire et *lui demandant de le rédiger pour lui* ? Nous connaissons ce discours. Il est bien de la main de Calvin. Nicolas Cop avait seulement atténué quelques passages. La doctrine est nettement luthérienne. Cependant l'exorde se termine encore, suivant l'usage du temps, par une invocation à Marie : *Ave Maria*. Calvin n'a donc pas encore renoncé à *toutes* les pratiques du catholicisme. C'est ce qu'il dit dans cette phrase : « Com

bien que je ne feisse que commencer moy-mesme. » Puis, quand il ajoute que son « naturel un peu honteux et sauvage » lui fit « chercher quelque cachette », n'est-ce point une façon discrète de nous faire entendre qu'il dut s'enfuir de Paris, après le scandale énorme du discours de Cop, dont il était l'auteur et pour lequel il faillit être arrêté ?

Calvin n'a jamais aimé affronter la persécution pour lui-même. Du Tillet lui fera plus tard quelque reproche de son manque de bravoure, en contraste frappant avec les exhortations ardentes et même un peu rudes qu'il adressait à « Messieurs les Nicodémites ».

La fin du texte étudié coïncide fort bien avec les faits. Partout où Calvin, fuyant de Paris, après le 1er novembre 1533, chercha une retraite, il se vit entouré, sollicité, écouté comme un maître.

Ainsi tout semble s'éclairer et nous avons une date infiniment probable pour « la conversion subite » de Calvin : entre le Carême et la Toussaint de 1533, d'après M. Lang, après l'échec du discours de Cop, selon nous (nov. 1533).

Nous croyons, avec Auguste Lang, que c'est Gérard Roussel, plutôt qu'Olivétan ou Wolmar, qui a déterminé l'évolution décisive du jeune Calvin.

Roussel était un ancien professeur du collège Lemoine, Picard d'origine comme Lefèvre d'Etaples et Calvin. Il avait suivi Lefèvre, son ami intime, à Meaux, auprès de l'évêque Briçonnet, qui le fit chanoine, trésorier de la cathédrale, prédicateur attitré dans tout le diocèse. Il avait, croit-on, orienté le jeune Guillaume Farel vers le biblicisme, d'où celui-ci passa bientôt au luthéranisme déclaré. Une offensive de la Sorbonne contre les novateurs avait dispersé le « groupe de Meaux ».

Roussel s'était enfui à Strasbourg, en 1525. A son retour Marguerite d'Angoulême, sœur du roi, le prit pour aumônier. Ses prédications de Carême, en 1533, avaient soulevé et divisé l'opinion. Une pièce satirique, jouée à la rentrée d'octobre, à Montaigu, l'ancien collège de Calvin, le désignait à la colère publique, sous le nom transparent de *Mégéra* (maître Gérard). A cette date, une grande intimité régnait entre lui et le jeune Calvin, celui-ci, en effet, lui écrivant quatre ans plus tard, en 1537, pour lui reprocher d'être resté en route et de n'avoir pas rompu avec l'Eglise de Rome, lui parlera de cette « *familiarité* », de cette « *cognoissance ancienne et amitié presque fraternelle* », qui les unissait naguère.

Ces termes impliquent des rapports très étroits. Calvin et Roussel se rencontraient donc très souvent. A quel endroit ? Chez qui ? Dans quel but ? Théodore de Bèze nous l'apprend, quand il rapporte que Calvin rappelait avec prédilection, de ce temps, le souvenir du « pieux ESTIENNE DE LA FORGE ». C'est chez lui que se tenait le conciliabule protestant de Paris. Nous savons par ailleurs que de la Forge distribuait des livres hérétiques, notamment l'ouvrage de Luther, traduit par Louis de Berquin : *Consolation chrestienne contre les afflictions de ce monde et scrupules de conscience*. Estienne de la Forge était ou allait être bientôt connu de la police. Impliqué dans l'affaire des *Placards* (oct. 1534), il fut arrêté, condamné, pendu, puis brûlé au cimetière de Saint Jean. Suivant M. Doumergue, une de ses filles épousa le fameux *baron des Adrets* (*Jean Calvin*, I, 339).

C'est sûrement dans ce milieu que Calvin est devenu luthérien. C'est là que ses qualités, sa puissance de dialectique, sa maîtrise de style ont été remarquées, admirées, vantées pour la première fois. Et ce qui nous semble prouver que l'influence de Roussel est alors prépondérante sur l'esprit du jeune Calvin, c'est l'identité des attitudes doctrinales chez l'un et l'autre. Gérard Roussel appartenait, en effet, à ce parti réformiste français qui voulait une réforme, mais ne voulait pas de rupture ni de révolte, qui professait l'hérésie, — de bonne foi, croyons-nous, — mais reculait devant le schisme. Gérard Roussel était *fabriste* plutôt que *luthérien*. Son maître était Lefèvre d'Etaples (*Faber Stapulensis*). Pas plus que Marguerite d'Angoulême, il ne renoncera jamais formellement à l'unité catholique. Marguerite sollicitera et obtiendra, pour Roussel, son aumônier, l'évêché d'Oloron, où il instituera une messe à sa façon, une « messe réformée », qu'on appellera « la messe aux sept points ». En résumé, la doctrine de Roussel est une sorte d'*évangélisme mystique*, assez indifférent ou même hostile aux cérémonies du culte, mais ennemi de toute rébellion ouverte contre l'Eglise.

Or, c'est précisément la position adoptée par Calvin, à cette date. On s'explique très bien, dès lors, qu'il ait assisté, encore le 23 août 1533, à une séance du chapitre de Noyon, où l'on décida de prescrire des prières contre la peste. On s'explique que l'exorde de son discours, prononcé par Cop, se termine par l'invocation à la Sainte Vierge.

Mais ce discours, que Nicolas Cop et Calvin, son compère, ne jugeaient peut-être pas plus provocant que ceux de Roussel, au Carême précédent, souleva, on l'a dit, une violente agitation. Cop dut s'enfuir jusqu'à Bâle, après un semblant de résistance à la Sorbonne. Calvin se cacha. Roussel, appuyé par Marguerite d'Angoulême, réussit à esquiver toute poursuite. Calvin ne lui pardonna point d'avoir désiré ou accepté l'épiscopat. Il lui en fera, dans la lettre déjà citée de 1537, de sanglants reproches. Il le sommera d'éviter « et fuir les cérémonies et superstitions papales ». Mais Roussel fera la sourde oreille. C'est que, depuis plusieurs années, ils se trouvent de chaque côté de la barricade. La rupture définitive de Calvin avec l'unité catholique peut se placer après l'échec du discours du 1er novembre 1533, destiné, semble-t-il, à tâter et à entraîner l'opinion.

Le 4 mai 1534, Jean Calvin renonçait à ses bénéfices ecclésiastiques. L'*Affaire des Placards* (17-18 octobre 1534), due à l'imprudence du pasteur Antoine Marcourt, amena une violente réaction catholique. Calvin quitta la France, dans les dernières semaines de 1534, sans espoir de retour, et déjà sans doute il méditait sa *Lettre à François I*, l'un des plus violents réquisitoires qu'on ait dressés contre Rome et l'Eglise catholique.

La première période de sa vie, celle qui intéresse le plus l'apologétique, est terminée. Donnons comme conclusion à cette étude, le tableau récapitulatif que voici : jusqu'à 1528, aucune hésitation, aucun doute n'apparaît dans l'âme de Calvin. En 1528, une légère fêlure se produit au vase, sous l'action d'Olivétan, — en 1529, la fêlure s'accentue, par l'influence de Wolmar, — de 1529 à 1531, les démêlés du père Cauvin avec le chapitre de Noyon répandent une certaine amertume dans l'âme de son fils. Il se sent le fils d'un excommunié, — de 1531 à 1533, il est déjà aux trois quarts détaché, il fait de l'humanisme, il parle des vœux de religion avec une nuance de dédain (à propos d'une sœur de son ami Daniel, qui entrait au couvent, voir HERMINJARD, *Correspondance des Réformateurs*, lettre de Calvin à Daniel, du 27 juin 1531, I, 346-347).

En 1533, il se lie, chez de la Forge, avec Gérard Roussel et adopte à peu près son attitude. Déjà il abandonne la doctrine catholique, mais il n'a pas encore rompu officiellement avec l'Eglise, qu'il prétend réformer.

Le 1er novembre 1533, le discours de Cop,

rédigé par lui, atteste qu'il n'est plus catholique. La persécution que déchaîne ce discours et celle qui marque la fin de 1534, après les *Placards*, le jettent dans la révolte déclarée. La France demeure catholique. Calvin quitte la France.

V. L'Institution chrétienne. — On a pu voir, d'après ce qui précède, que les raisons de l'apostasie de Calvin furent quelque chose de tout personnel, d'essentiellement subjectif. La tâche de l'apologiste est en somme achevée quand il a montré, par une analyse impartiale autant que rigoureuse, que l'abandon du catholicisme par des hommes tels que Luther, Mélanchthon, Calvin se réduit à des manifestations particulières du *sens propre*. Ce qui prouve bien que les motifs de la désertion de Calvin n'avaient pas ce caractère objectif qui vient de la possession certaine de l'immuable vérité, c'est que la théologie de Calvin a péri tout entière, dans sa partie positive. Il n'en reste plus que la partie négative : l'opposition à l'Eglise catholique. Il n'est pas un protestant de nos jours qui puisse approuver sans les plus graves réserves, ni les idées ni les actes de Calvin. Nous nous bornerons à résumer l'histoire de sa vie, de 1534 à 1564, c'est-à-dire de son départ de France à sa mort.

En quittant son pays, Calvin se rendit d'abord à Strasbourg, puis à Bâle (début de 1535). C'est là qu'il acheva la première édition de sa *Christianae religionis Institutio*, précédée d'une lettre-préface à François Ier, datée du 23 août 1535. L'ouvrage lui-même ne parut qu'en mars 1536. Immédiatement après, Calvin partit pour l'Italie, où il fut reçu avec faveur par Renée de France, duchesse de Ferrare.

C'est au mois d'août 1536, à son retour d'Italie, qu'il fut retenu à Genève, par Guillaume Farel.

VI. Calvin à Genève. — Voici en quels termes Calvin nous raconte cet événement : « Je ne mis pas lors en lumière le livre [de l'*Institution chrétienne*] tel qu'il est maintenant, copieux et de grand labeur, mais c'estoit seulement un petit livret contenant sommairement les principales matières : et non à autre intention, sinon afin qu'on fust adverty quelle foy tenoyent ceux lesquels je voyoye que ces meschans et deloyaux flatteurs diffamoyent vilenement et malheureusement. Or, que je n'eusse point ce but de me monstrer et acquérir bruit, je le donnay bien à cognoistre, par ce qu'incontinent après je me retiray de là : joinct mesmement que personne ne sceut là que j'en fusse l'autheur : comme aussi par tout ailleurs que je n'en ay point faict de semblant, et avoye délibéré de continuer de mesme jusques à ce que finalement *maistre Guillaume Farel me reteint à Genève, non pas tant par conseil et exhortation, que par une adjuration espovantable, comme si Dieu eust d'en haut estendu sa main sur moy pour m'arrester.* Pour ce que pour aller à Strasbourg, où je vouloye lors me retirer, le plus droict chemin estoit fermé par les guerres, j'avoye délibéré de passer par yci [Genève] légèrement, sans arrester plus d'une nuit en la ville. Or, un peu auparavant, la Papauté en avoit esté chassée par le moyen de ce bon personnage que j'ay nommé [Farel, en 1535], et de maistre Pierre Viret : mais les choses n'estoyent point encore dressées en leur forme, et y avoit des divisions et factions mauvaises et dangereuses entre ceux de la ville. Adoncques, un personnage [Louis du Tillet], lequel maintenant s'est vilenement révolté et retourné vers les Papistes, me descouvrit et feit cognoistre aux autres. Sur cela Farel (comme il brusloit d'un merveilleux zèle d'advancer l'Evangile) feit incontinent tous ses efforts pour me retenir. Et après avoir entendu que j'avoye quelques estudes particulières auxquelles je me vouloye réserver libre, quand il vit qu'il ne gaignoit rien par prières, il veint jusques à une imprécation, qu'il pleust à Dieu de maudire mon repos et la tranquillité d'estudes que je cherchoye si en une si grande nécessité je me retiroye et refusoye de donner secours et aide. Lequel mot m'espovanta et esbranla tellement, que je me désistay du voyage que j'avoye entreprins : en sorte toutesfois que sentant ma honte et ma timidité, je ne voulus point m'obliger à exercer quelque certaine charge. » (*Corp. Ref.*, *Op. Calvini*, XXXI, 23)

La scène de Farel levant la main au ciel pour maudire Calvin et le remplissant d'épouvante, est demeurée célèbre. On ne peut s'empêcher cependant de trouver je ne sais quoi de tendu, de violent, d'excessif dans cet *appel*, que Calvin regardait dans la suite comme un appel évidemment divin.

Il vient de nous dire qu'il n'avait point voulu s'obliger « à exercer quelque certaine charge ».

De fait, les *Registres du Conseil* de la ville nous apprennent simplement ceci, à la date du 5 septembre 1536 : « Maître Guillaume Farel expose comme quoi est nécessaire cette lecture que *ce Français* [*ille Gallus*] a commencée à Saint-Pierre : c'est pour cela qu'il supplie que l'on prenne des mesures pour le retenir et l'entretenir. Sur quoi, il a été décidé que l'on avisera à le garder. »

Ille Gallus : c'est dans ces termes assez distants et presque dédaigneux que Genève désigne pour la première fois celui qui allait rapidement devenir son maître. D'un bout à l'autre de la vie de Calvin, on remarque l'art infini et peut-être inconscient qu'il a de se faire prier, rechercher et porter au premier rang, comme malgré lui et sans aucune apparence de désir ou d'ambition de sa part.

VII. Première période du ministère de Calvin à Genève (1536-1538). — Calvin était donc simple « lecteur de la Sainte-Ecriture » à Genève, tandis que Farel portait le titre de « prédicateur de l'Evangile » (voir Herminjard, *Correspondance des Réform.*, IV, n° 650). Ils marchaient la main dans la main. La Réforme gagnait rapidement du terrain en Suisse. Le canton de Berne se faisait le propagateur très zélé du mouvement anticatholique. Pendant que l'Empereur cherchait à apaiser les querelles théologiques et interdisait les *conférences*, — on disait alors : les *disputes*, — *contradictoires*, en prévision du prochain Concile général, déjà convoqué par le pape Paul III, à Mantoue, les Bernois envoyaient au contraire des convocations publiques à la *Dispute de Lausanne* (1-8 octobre 1536). Tous les prêtres, moines, « et gens que l'on appelle d'Eglise », étaient sommés de « comparoir et se trouver à Lausanne... pour rendre raison de leur foi, pour maintenir et soutenir par la sainte Escripture, tant du Vieulx que du Nouveau Testament, ce qu'ils enseignent, font et tiennent en l'assemblée du peuple » (Ruchat, *Hist. de la Réform. de la Suisse*, V, 717).

Le clergé catholique, mal préparé à ce genre de combat, se montra très inférieur. La doctrine de l'Eglise ne trouva point de défenseur. Farel et Calvin triomphèrent sur toute la ligne. Le Conseil de Berne s'empressa de décréter la destruction de « l'Eglise papale » dans tout le pays de Vaud (19 octobre 1536). L'ordonnance contenait les formelles prescriptions que voici : « A ceste cause et affect mandons et commandons à tous et un chacun nous [nos] baillifs, advoyers, chastelains, lieutenans et aultres officiers que, incontinent avoir vues icestes, vous transpourtiez d'une église en l'autre, et aussy

ès cloistres et monastères que [qui] sont soubs votre charge et office, et à tous prestres, prevosts, doyens, chanoines, curés, vicaires, chappelains, abbés, prieurs, moennes, nunins [religieuses], et toutes autres personnes appelées d'Eglise, de notre part fassiez exprès commandement de soy incontinent dépourter de toutes cérémonies, sacrifices, offices, institutions et traditions papistiques, et de toutellement [totalement] cesser d'ycelles, entant qu'ils désireront d'éviter notre male grace et griefve punition ; aussy vous expressement recommandant sans dilation abatre toutes images et idoles, aussy les autels estans dans lesdites églises et monastéres. » Ces mesures furent exécutées immédiatement.

Les pasteurs Caroli et Viret furent envoyés à Lausanne. Un *Edit de réformation*, du 24 décembre 1536, vint réduire les dernières résistances du clergé catholique.

Encouragés par ces succès, Farel et Calvin avaient proposé, dès le 10 nov. 1536, des « articles sur la discipline ecclésiastique ». Il s'agissait surtout de détruire les *images*, et d'obliger tous les citoyens à assister au *prêche protestant*. Le projet fut adopté. Les ministres firent donc un pas de plus et présentèrent, le 13 janvier 1537, au Conseil de la cité, un *memorandum*, où l'organisation du culte protestant prenait sa forme officielle et définitive : police de « la Saincte Cène », chant des psaumes, instruction chrétienne des enfants, discipline des mariages.

Cette fois encore Calvin et Farel obtinrent ce qu'ils désiraient. Le *Conseil des Deux-Cents* accepta leur projet, le 16 janvier, avec de légères modifications.

Les élections du 4 février furent favorables aux ministres. Le 17 février parut l'« *Instruction et Confession de Foi dont on use en l'Eglise de Genève* », sorte de Catéchisme rédigé par Calvin, d'après l'Institution chrétienne. S'avançant toujours davantage et resserrant, pour ainsi dire, leur étreinte sur la ville, Calvin et Farel imaginèrent alors d'extraire de l'*Instruction* une *Confession*, qui serait imposée à tous les citoyens, sous le titre suivant : *Confession de la Foi, laquelle tous bourgeois et habitans de Genève et subjects du pays doibvent jurer de garder et tenir* (*Opera Calvini*, XXII, 84 et s.). Cette fois, Genève commença à s'étonner, et une opposition se dessina contre les Réformateurs. A vrai dire, les magistrats municipaux avaient imposé depuis le Moyen Age des règlements que notre époque jugerait bien sévères. Mais on pouvait trouver surprenant que des étrangers, tels que Farel et Calvin, eussent la prétention de gouverner le pays et d'établir une tyrannie ecclésiastique, alors qu'on venait à peine de secouer la domination de l'Eglise romaine, infiniment moins oppressive que la leur.

Le Conseil passa outre cependant aux objections et aux murmures. Il fit expulser les Anabaptistes, qui menaçaient Farel, et déposer Caroli, qui l'accusait d'arianisme, aussi bien que Calvin. Il rendit obligatoire la *Confession de foi*, par décret des 28 et 29 juillet, prononça, en septembre et novembre 1537, la peine de bannissement contre ceux qui la repousseraient. Cependant l'opposition grandissait. De notables citoyens refusaient de jurer la *Confession* de foi. Berne les appuyait. Au début de 1538, le *Conseil des Deux-Cents* décida que les ministres ne pourraient refuser la Cène aux opposants. C'était un grave échec pour Calvin. Les élections du 3 février 1538 furent défavorables à son parti Le *Conseil des Deux-Cents* vota, le 11 mars, la résolution suivante : « que l'on doyve advertir les prédican *qu'ils ne ce mesle poën de la politique*, més qu'ils preschent l'évangile de Dieu... Plus, de vivre en la Parolle de Dieu, joste [suivant] les ordonance de Messieurs de Berne ». Le lendemain le Conseil récidive : « L'on az deffendu az Me G. Farel et Me Calvinus de poën se mesler du magistrat. »

Entre la liturgie de Berne et celle de Calvin, la principale différence était en ceci, que Berne maintenait l'usage du *pain azyme*, tandis que Calvin usait, pour la Cène, de *pain fermenté*.

Calvin n'était pas homme à céder, même en si petite matière. Le Conseil eut beau insister, ni Farel ni Calvin ne voulurent se soumettre.

Les *Registres du Conseil général de Genève* portent, à la date du 23 avril 1538, la mention suivante : « Touchant de Farel et Calvinus... laz plus grand voys az arresté qu'ils doyjent vuyder laz ville dans troys jours prochaien. » — et ceux du *Petit Conseil* ajoutent : « M. le Soultier est aller fére commandement az Me G. Farel et az Calvinus de non plus prescher dans laz ville et laz absente dans troys jours prochaien comment az esté resoluz en general. Surquoy on respondus les dits predicans : « Est bien ! az laz bonne heure ! Si nous heussions servy les hommes, nous fussions mal recompenser : més nous servons ung grand maystre que nous recompenseraz[1]. » Calvinus az respondus cecy dessus. Me Farel ausy az responduz : « Az laz bonne heure ! et bien de par Dieu ! »

VIII. **Calvin, maître de Genève** (1541-1564). — Malgré l'intervention du *Synode de Zurich* (29 avril, 4 mai 1538), et même celle de Berne, Calvin et Farel avaient dû renoncer à leur poste à Genève. Le 23 juillet, Farel se retirait à Neufchâtel, où, si l'on excepte une audacieuse tentative à Metz, en 1542-1543, il demeura jusqu'à sa mort, le 13 sept. 1565. Calvin, de son côté, se rendit à Strasbourg, sur l'invitation de Bucer. Il y devint, le 8 septembre, pasteur des réfugiés français, puis professeur de théologie, payé par la ville (1539). Il y publia la seconde édition, très augmentée, de son *Institution* (1er août 1539), son *Commentaire de l'Epître aux Romains* (1540), sa fameuse *Réponse à Sadolet*, dont nous avons cité plus haut un important passage. Le Conseil de Genève fut si frappé de cette Réponse, qu'il en ordonna l'impression (30 janvier 1540). Un revirement s'opérait dans la ville. Les Guillermins (partisans de *Guillaume* Farel) reprenaient pied. Les élections du 8 février 1540 leur furent favorables. Le 5 juin, les principaux adversaires des ministres exilés furent condamnés à mort. Le 21 septembre, Ami Perrin, chef des Guillermins, fut officiellement chargé « de trouver moyeant si pourroy fere venyr Mr Caulvin » (*Op. Calvini*, XXI, 265). Les trois Conseils de la ville adressèrent, le 22 octobre, une lettre pressante à Calvin, pour le prier de revenir. Mais il se rendait alors au colloque de *Worms*. Un peu plus tard, il assista encore à celui de *Ratisbonne* (27 avril-25 mai 1541). Il eut l'art de se faire longtemps désirer. Plus il retardait son retour, plus on brûlait de le posséder. Il fallut encore des menaces imprécatoires de Farel et de Bucer pour le décider. Bucer n'allait-il pas jusqu'à lui prédire le destin de Jonas, s'il s'obstinait dans son refus ! (voir *Op. Calvini*, XXXI, 25). Les pasteurs de Zurich lui envoyaient aussi leurs exhortations (4 avril 1541). Habile jusqu'au bout, Calvin rentra le 13 septembre 1541, à Genève, mais en présentant des lettres des magistrats de Strasbourg, qui réclamaient son retour dans cette ville. En même temps, il posait ses conditions en vainqueur. Il exigeait la nomination de commissaires, chargés de conférer avec lui pour établir dans la

1. Etrange langage dans la bouche d'un théologien qui nie le *mérite* et les *bonnes œuvres* !

ville la discipline ecclésiastique. Le Conseil accepta tout. Les Registres notent, à la date du 13 septembre, que « Me Jehan Calvin, ministre évangélique... est arryvé d'Estrabourg » et qu'il a été « resoluz de le prier que entièrement il doybje demore icy,... aussy resoluz que l'on envoye querre sa femme et son menage ».

Calvin en effet s'était marié, à la fin d'août 1540, avec la veuve d'un anabaptiste qu'il avait converti. Cette femme se nommait Idelette de Bure. Elle avait, de son premier mariage, une fille qui donna plus tard beaucoup d'ennui à Calvin, par les scandales qu'elle provoqua. Calvin eut aussi un fils qui mourut en bas âge. Il semble bien que Calvin ait su déployer, dans l'intimité de son intérieur, une certaine tendresse de cœur, qui étonne de la part d'un homme si dur au dehors, mais que les historiens protestants, Lang, Doumergue surtout, ont célébrée avec un véritable enthousiasme.

A partir de 1541, Calvin fut le maître de « Genève, non pas, à vrai dire, le maître incontesté, car il eut des adversaires acharnés et implacables, mais du moins le maître qui commande et se fait obéir.

Sa situation est assez étrange. Il n'est à Genève qu'un étranger. Il s'est offert d'être toujours « serviteur de Genève ». Ce *serviteur* est logé par la ville, dans une maison simplement meubléeavec un beau jardin, rue des Chanoines ; il reçoit un traitement de cinq cents florins d'or, — le double de ce qu'on donne aux autres prédicants. Il ne deviendra *bourgeois* de Genève, qu'en 1559. « Il n'était, au point de vue civique, qu'un hôte, et cela lui plaisait sans doute de n'être apparemment qu'un néant, un néant devant Genève, comme un néant devant Dieu. Mais il revendiqua et sut obtenir pour Dieu des prérogatives légales ; et, dès lors qu'elles furent reconnues, ce fut lui qui parla au nom de Dieu, et son néant devint tyrannie. » (Georges Goyau, *Une Ville-Eglise* I, 40-41)

Calvin se regarde en effet, quoique indigne, comme un nouveau Moïse. Il a le même genre de confiance en soi-même que nous avons trouvé dans un Luther. Il s'imagine que par sa bouche c'est Dieu même qui parle. Il est convaincu que seule son interprétation de la Bible est correcte.

Il s'accorde à lui-même cette *infaillibilité* qu'il refuse à l'Eglise catholique. Il fait profession cependant de se défier de lui-même, de son talent, de sa raison. Il écrit à M. d'Aubeterre, en mai 1553 : « Je confesse que ce seroit trop grande présomption à moy de me fier à mon sens propre, cuidant avoir meilleur jugement que les aultres. » Mais il ajoute aussitôt : « *Puisque Dieu m'a faict la grâce de me déclairer ce qui bon ou mauvais, il fault que je me règle à ceste mesure.* » Avec une pareille assurance, rien ne l'émeut, rien ne l'arrête. Il ne songe qu'à l'honneur de Dieu, il commande, il menace, il enseigne, il impose ses idées, ses manières de voir, ses volontés, tout cela au nom d'un livre, dont il connaît tous les secrets, dont il sait traduire toutes les intentions : *la Sainte-Bible.* M. Choisy a pu appeler très justement le régime qu'il institue à Genève une *Bibliocratie.*

Quels étaient les rouages principaux de ce gouvernement biblique?

IX. L'Etat puritain à Genève. — Dès l'époque où il avait commencé à s'éloigner de l'Eglise catholique, Calvin avait été frappé de trois choses que l'on reprochait justement à la « Réforme luthérienne » : 1° Elle n'avait pas amélioré les mœurs, tout au contraire, l'insistance que Luther avait mise à enseigner la *justification par la foi sans les œuvres* avait amené un relâchement moral que Luther lui-même déplorait amèrement ; 2° Elle avait assujetti l'Eglise au pouvoir civil, d'une façon dangereuse et humiliante; 3° Par contre-coup, certaines sectes, — les Anabaptistes surtout, — avaient montré à l'égard des autorités civiles un esprit d'indépendance et d'insoumission qui faisait redouter les plus graves désordres sociaux.

Très préoccupé de ces critiques adressées à la Réforme, Calvin organise l'Eglise de Genève, de façon à répondre victorieusement aux attaques de ses adversaires.

Il maintient le dogme de la justification par la foi seule. Mais il rétablit la nécessité des œuvres. On a eu tort de le croire original sur ce point. Il ne fait que copier Luther. Comme lui, il déclare que toutes les œuvres « que nous faisons de notre propre nature sont vicieuses, et par conséquent ne peuvent plaire à Dieu », que Dieu nous justifie par la foi, « sans aucune considération de nos œuvres », que ces œuvres ne deviennent jamais des *mérites* même chez les justes, mais qu'elles sont nécessaires pourtant afin de montrer que nous avons bien la vraie foi. Comme Luther, Calvin est convaincu que le peuple ne peut pas être dirigé par l'Evangile pur, mais qu'il doit être «pressé corporellement » et « contraint par les lois et le glaive » (voir ci dessus l'aveu de Luther à son ami Spalatin, lettre du 7 janvier 1527, Enders, VI, 6).

Mais Calvin profite des expériences faites par Luther. Il va droit au but. Il a sa constitution toute prête. Il veut que l'Eglise et l'Etat marchent de pair. L'Etat accepte les ministres, mais les ministres imposent à l'Etat les volontés divines. C'est Dieu qui commande par ses ministres, et l'Etat n'a d'autre but, d'autre raison d'être que de faire observer la loi de Dieu par tous les sujets. La distinction du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, précieuse conquête de l'Evangile, disparaît avec Calvin, comme avec Luther. On rétrograde jusqu'à l'Ancien Testament. L'Etat puritain ne connaît guère que la loi de crainte. Il ignore ou il oublie la loi d'amour. Jamais le joug de la religion n'a été plus oppressif ni plus importun. Le calvinisme a retardé l'avènement de la liberté de pensée et du naturalisme, mais au détriment de la liberté tout court et des aspirations légitimes de la nature.

Les *Ordonnances ecclésiastiques*, proposées par Calvin dès le 13 sept. 1541, furent soumises, d'après son désir, dès le 16, aux six commissaires nommés par le Conseil, et approuvées en Conseil général « sans contradiction » le dimanche 20 nov. 1541.

En voici l'analyse :

« Il y a quatre sortes d'offices, que Nostre Seigneur a institué pour le gouvernement de son Eglise : 1° les *pasteurs*, puis les *docteurs*, après les *anciens*, 4e les *diacres* ». — 1° Les *pasteurs* ont pour office d'annoncer la Parole de Dieu pour *endoctriner*, *admonester*, *exhorter* et *reprendre tant en publiq comme en particulier*, *administrer les sacramans* et faire *les corrections fraternelles* avec les anciens et comys »,... « nul ne se doibt ingérer en cest office *sans vocation* ; en laquelle il fault considérer trois choses assavoir 1) *l'examen*, qui est le principal, après 2) *à qui il appartient de instituer* les ministres, 3) quelle cérémonie ou façon de faire il est bon de garder à les introduire en l'office ».

L'*examen* des futurs pasteurs porte sur la doctrine, l'aptitude à enseigner, sur la conduite privée et publique. Il est fait par le Consistoire.

L'institution se fait de la manière suivante : « Que les ministres eslisent premièrement celluy qu'on doibvra mettre en l'office. Après, qu'on le

présente au Conseil. Et s'il est trouvé digne, que le Conseil le reçoive et accepte, luy donnant tesmonage pour le produyre finablement au peuble en la prédication, affin qu'il soit receu par consentement commun de la compagnye des fidelles. »

Pour éviter les superstitions catholiques (sacrement de l'Ordre), on supprime l'*imposition des mains*, qui servait aux Apôtres à introduire les ministres dans leur office. On se contentera d'une déclaration faite par un ministre déjà en exercice et de prières pour le futur pasteur, qui prêtera serment « entre les mains de la Seigneurie ». Pour conserver l'unité de doctrine, les ministres se réunissent une fois par semaine pour conférer des Ecritures. — C'est ce qu'on appellera la *Congrégation*, qui se tiendra chaque vendredi à *L'Auditoire* (ancienne église de Notre-Dame-la-Neuve).

En cas de conflit doctrinal, la Congrégation fait appel aux « Anciens et comys par la Seigneurie » [Consistoire]. Si l'accord ne peut être rétabli, « que la cause soit déférée au magistrat pour y mettre ordre ». Si quelque pasteur se rend coupable d'une faute grave ou d'un crime, « la première inquisition » en appartiendra au Consistoire. Mais celui-ci en fera « le raport au Conseil », afin que « le dernier jugement de la correction soit tousjours réservé à la Seigneurerie ».

Les Ordonnances réglaient ensuite le nombre, le lieu et le temps des prédications. Les sept paroisses de Genève étaient réduites à trois : Saint-Pierre, Saint-Gervais, la Madeleine. Il y avait deux sermons le dimanche, catéchisme pour les enfants, un sermon les lundis, mardis et vendredis. On comptait pour ce service « cinq ministres et troys co-adjuteurs, qui seront aussi ministres ». — 2° Après les pasteurs, viennent les *docteurs*. Les *Ordonnances* prescrivaient en cet endroit l'organisation des *écoles*. Elles devaient être soumises en tout aux ministres : « Que tous ceulx qui seront là soient subjectz à la discipline ecclésiastique, comme les ministres... que nul ne soit receu s'il n'est approvê par les ministres... Toutesfois l'examen debvra estre faict présent deux des seigneurs du Petit Conseil. »

3° L'office des *Anciens* « est de prendre garde sur la vie d'un chascun, d'admonester amyablement ceulx qu'ilz verront faillir et mener vie désordonnée, et là ou il en seroit mestier faire rapport à la Compaignye qui sera députée pour faire les corrections fraternelles et les faire avec les aultres.

« Comme ceste esglise est disposée, il seroit bon d'en eslire *deux du Conseil Estroict*, *quatre du Conseil des soixante*, et *six du Conseil des Deux-cens*, gens de bonne vie et honeste, sans reproche et hors de toute suspection, sur tout craignans Dieu et ayant bonne prudence spirituelle. Et les fauldra tellement eslire qu'il y en ait en chascun quartier de la ville, *affin d'avoir l'œil partout.* »

C'est ce Conseil des Anciens qui prendra le nom de *Consistoire*, redoutable institution de surveillance dont les Ordonnances précisent le fonctionnement :

Le Consistoire doit se réunir chaque semaine « assavoir le Jeudy matin pour veoir s'il n'y a nul désordre en l'Esglise et traicter ensemble des remèdes quand il en sera besoing. Pour ce qu'ilz [les Anciens] n'auront nulle auctorité ne jurisdiction pour contraindre, qu'il plaise à Messieurs leur donner ung de leurs officiers, pour appeller ceulx ausquelz ilz vouldront faire quelque admonition. Si quelqu'un par mespris refuse de comparoistre, leur office sera en advertir le Conseil, affin de y donner remède ».

Mais sur quelles matières devait se porter la surveillance des Anciens? Les Ordonnances nous l'apprennent : « S'il y a quelqu'un qui dogmatise contre la doctrine receue... Si quelqu'un est negligent de convenir à l'esglise, tellement qu'on aperçoive ung mespris notable de la communion des fidelles, ou si quelqu'un se monstre estre contempteur de l'ordre ecclésiastique... Les vices secretz, qu'on les repregne secrètement... Quant est des vices notoires et publiques, l'office des Anciens sera appeller ceulx qui en seront entachez, leur faire remonstrances amyables affin qu'ilz ayent à s'en corriger... Et si à la longue, on ne proufytoit rien, leur dénoncer comme à contempteurs de Dieu, qu'ilz ayent à s'abstenir de la Cène, jusques à ce qu'on voye en eulx changement de vie... Quant est des crimes qui ne méritent pas seulement remonstrance de paroles mais correction avec chastiement, si quelqu'un y est tombé, selon l'exigence du cas il luy fauldra dénoncer qu'il s'abstienne quelque temps de la Cène... Si quelqu'un par contumace ou rebellion se volloit ingerer contre la deffence, l'office du ministre sera de le renvoyer, veu qu'il ne luy est licité de le recevoir à la Communion. »

4° Les *Diacres* étaient chargés des aumônes et du service hospitalier. Notons à ce propos que le personnel calviniste ne montra qu'un faible courage, au cours des épidémies qui signalèrent les années 1542 et 1543. Le Conseil défendit à Calvin d'exposer sa vie si précieuse, en visitant les hôpitaux. Quant aux autres ministres, ils déclarèrent que Dieu ne leur avait pas donné la grâce de force indispensable pour accomplir leur devoir, en cette circonstance.

Les Ordonnances réglaient encore la discipline des sacrements, au nombre de deux seulement : le Baptême et la Cène. Elles parlaient du mariage, des enterrements, de la visite des malades et des prisonniers.

Calvin obtint en outre que tous les habitants de Genève, sans exception, fussent obligés d'assister au prêche, le jeudi, en plus du dimanche.

La liturgie genevoise fut réglée au cours de 1542.

Le Catéchisme avait précédé le nouveau Rituel, de quelques mois. Calvin était surtout fier de l'établissement du *Consistoire*, par lequel il imposait à toute la ville une discipline impitoyable.

X. Le Consistoire à l'œuvre. — La domination de Calvin à Genève ne s'établit pas sans lutte. On distingue trois périodes dans le développement de la discipline consistoriale. De 1542 à 1548, Calvin consolide son œuvre. De 1548 à 1554, il voit se dresser contre lui une violente opposition. Il est honni, injurié, détesté, menacé. Il triomphe cependant de ses adversaires, à force de ténacité et de vigueur. Le supplice de Michel Servet rétablit son prestige et de 1554 à 1564, il règne sur la cité sans rencontrer aucun obstacle sérieux.

a) *Première période* (1542-1548). — Nous possédons les comptes rendus des séances du Consistoire, à partir de la 10ᵉ séance, 16 février 1542. Pendant les deux premières années, Calvin fut extrêmement assidu à ces réunions. On ne constate que cinq absences de sa part. Le Consistoire exerce une inquisition de tous les instants sur tous les citoyens. Il questionne, il admoneste, il réprimande, il dénonce. Il veut savoir si Antoine Simon va au sermon et s'il peut réciter le « *Je crois en Dieu* ». Hélas! il ne sait que le *Notre Père*, mais il va au sermon, quand il peut (séance du 16 mars 1542). — Le Consistoire fait de graves remontrances à « dona Jane Petreman » parce qu' « elle n'a receupt la saincte Cène et vat aux Messes ». La dame « respond qu'elle vaz ou il luy semble bon » (30 mars 1542). — Le

Consistoire s'applique à venger l'honneur de Dieu, outragé par les offenses des citoyens, surtout des papistes obstinés, tels que Jane Petreman. Nul n'échappe à ses curiosités ni à ses rigueurs : « On comparaissait devant lui, a écrit M. Goyau, pour gamineries et pour débauches, pour adultère et pour bal de jeunes gens, pour blasphèmes et pour un festin trop copieux, pour manque d'assiduité aux prêches et pour superstition papiste. » Ce tribunal employait à la ville et dans les campagnes ses délateurs, chargés de prendre note du péché; et chaque membre du Consistoire devait lui-même apporter à ses confrères, tous les huit jours, l'indication des délits qu'il avait pu constater et qui méritaient châtiment... Jouer aux dames et au trictrac, dans quelque cabaret, en y buvant un quarteron de vin, était un délit sérieux ; pour l'avoir commis, Bonivard, quelque fanatique que fût sa foi huguenote, et Clément Marot, quelque édifiants que fussent ses psaumes, furent cités en « Consistoire » (*Une Ville Eglise*, p. 57, 62, — la comparution de Marot est du 20 décembre 1543).

L'arme principale du Consistoire, c'était l'*excommunication*, qui consistait à interdire la Cène au délinquant, ce qui l'obligeait à se soumettre, sous peine d'être déféré au pouvoir civil. Calvin tenait par-dessus tout à ce droit d'excommunication. A Pâques de 1543, le Sénat de Genève, ou Conseil des soixante, essaya de se réserver ce droit et de l'enlever au Consistoire. Aussitôt Calvin prit feu et flamme et se déclara prêt à la mort ou à l'exil plutôt que de céder. Le Sénat dut s'incliner (voir *Lettre de Calvin à Viret*, 24 mars 1543, Herminjard, *Correspondance des Réformateurs*, VIII, n° 1213). — Les premières oppositions furent vaincues sans trop de difficultés. Il y eut cependant quelques cas épineux : ainsi Sébastien Castellion (1515-1563) fut exclu du ministère pastoral pour avoir soutenu sur le *Cantique des Cantiques* une opinion que Calvin réprouvait, et l'on n'est pas peu surpris de voir Calvin lui opposer ce « perpétuel consentement de toute l'Eglise » qu'il n'avait pas craint de mépriser lui-même en passant au protestantisme. Castellion fut fait maître d'école. Il resta mécontent et quitta Genève, le 12 juin 1544. L'affaire Ameaux fut un peu plus grave. Pierre Ameaux était fabricant de cartes à jouer. La rigueur puritaine du régime calvinien lui faisait perdre sa clientèle. Il proféra des injures contre Calvin. On le jeta en prison. A la date du 8 avril 1546, le Conseil prononça la sentence suivante : « Ayans vheu le contenuz de ces responses, par lesquelle nous appert que il [Ameaux] a meschamment parlé contre Dieu, le Magestral et M. Calvin ministre etc..... Ordonné qu'il soyt condampné à debvoyer fère le tour à la ville en chemise teste nue, une torche allumée en sa maien et dempuys devant le tribunal venyr crie mercy à Dieu et à la justice les genoulx à terre, confessant avoyer mal parlé, le condampnant aussy à tous despens et que la sentence soyt proféré publiquement. » Notons que Pierre Ameaux était membre du Petit-Conseil, donc un personnage considérable. Plus considérable encore était Ami Perrin, capitaine-général de la ville, gendre de François Favre dont les descendants existent encore à Genève. Les Favre étaient tous de caractère assez indépendant. On vivait bien et on était gai, dans la famille. A l'occasion d'un mariage, il y eut un bal chez ces excellents bourgeois. Le Consistoire enquêta, fit comparaître les danseurs et les danseuses. Tous mentirent effrontément, sauf Amblard Corne, syndic et président du Consistoire, et Ami Perrin. Calvin tonna contre la danse et jura de réduire les coupables. La femme de Perrin, Franchequine, lui cria avec rage : « Méchant homme, vous voulez boire le sang de notre famille, mais vous sortirez de Genève avant nous » ! La querelle agita la ville pendant longtemps. Le syndic Corne et le capitaine Perrin durent faire amende honorable. Mais Franchequine Perrin fut plus malaisée à réduire. Elle continua à danser, comparut de nouveau devant le Consistoire, le 23 juin 1547, traita le ministre Abel Poupin de « *gros pouacre* », — ce qui était une injure assez salée, — et fut jetée en prison. Mais l'opinion s'ébranlait. Une affiche fut apposée à la chaire, on y disait « que des prêtres renégats, comme Calvin et ses amis, n'avaient que faire de désoler ainsi le monde, que s'ils continuaient, on les mettrait en tel lieu qu'ils maudiraient l'heure qu'ils étaient sortis de leur moinerie » (voir lettre de Calvin à Viret, 2 juillet 1547). Calvin, furieux, fit faire une perquisition dans la demeure de Jacques Gruet, un ami des Favre. On constata que l'affiche n'était pas de sa main, mais on trouva chez lui des chiffons de papier, brouillons et notes, compromettants. Il se permettait de penser et d'écrire dans ses carnets intimes que les lois ne doivent frapper que ce qui fait tort à la République, qu'à Venise on le comprend ainsi, qu'on perdrait mille citoyens en obéissant aux imaginations d'un homme mélancolique. Il allait plus loin, il plaisantait la Bible et le christianisme. Immédiatement arrêté, Gruet fut jugé et condamné à « avoyer tranché la teste de dessus les espaules et son corps attaché aut gibet et la teste cloyé en icelluy » (26 juillet 1547).

b) *La lutte.* — Mais en février 1548, les élections tournèrent contre Calvin, et l'année suivante, 10 fév. 1549, le capitaine-général Ami Perrin, devint syndic. Une vive réaction se produisit. On se montrait très animé, dans la ville, contre les Français. La persécution exercée en France par Henri II, contre les huguenots, amena en effet, de 1549 à 1554, 1.376 réfugiés à Genève, et ils n'étaient pas les premiers. Or, Genève n'était alors qu'une petite république de 13.000 habitants, comptant de 1.000 à 1.500 électeurs. On craignit d'être submergé par les étrangers. Calvin, au contraire, s'appuyait sur les réfugiés, qu'il regardait comme des « confesseurs de la foi ». En 1551, les Perrinistes proposèrent que nul ne pût être reçu bourgeois, avant 25 ans de résidence. Sur ces entrefaites, le médecin Jérôme Bolsec, ancien Carme devenu protestant, attaqua publiquement la doctrine de Calvin, sur le dogme central de la prédestination. Calvin se défendit avec véhémence et obtint le bannissement de Bolsec (23 déc. 1551), puis la consécration officielle du *dogme de la prédestination* (*Consensus Genevensis*, 1er janvier 1552).

L'année 1553 fut décisive. Aux élections du 5 février, la victoire des Perrinistes fut complète. La défiance envers les étrangers devint extrême. Si Calvin triomphait dans les questions de doctrine pure, comme celle de Bolsec, il essuyait par ailleurs les affronts les plus mortifiants : « La colère et la rage contre moi en sont venues à ce point, disait Calvin, que tout ce que je dis soulève le soupçon. Même si j'affirmais qu'il fait clair en plein midi, on commencerait aussitôt à en douter » (voir A. Lang, *Zwingli und Calvin*, p. 127). C'est au moment où l'autorité de Calvin était le plus menacée, qu'elle fut soudain rétablie, dans Genève, par l'événement qui a le plus contribué, dans la suite, à souiller sa mémoire : l'exécution de Michel Servet. On sait que le médecin espagnol Servet niait le dogme de la Sainte Trinité. Dans un ouvrage paru dès 1531, il s'était mis en état d'opposition résolue envers la doctrine traditionnelle sur ce point. Dans une lettre à Farel, du 13 février 1547, Calvin racontait qu'il avait discuté

avec lui par lettres, et il ajoutait cette phrase sinistre : « s'il vient ici, pourvu que mon autorité ait du poids, je ne souffrirai pas qu'il s'en aille vivant, — *si venerit, modo valeat mea auctoritas, vivum exire nunquam patiar* ». Michel Servet était averti. Il fut dénoncé à l'Inquisition catholique par un ami de Calvin, Guillaume de Trie, qui fournit de plus les preuves judiciaires de l'hérésie de Servet. Calvin nia plus tard impudemment avoir été mêlé au procès de Vienne. Cependant de Trie affirme que c'est de lui qu'il a reçu les documents transmis à l'Inquisition, il ajoute que Calvin ne s'est décidé qu'avec peine à les livrer. Servet fut condamné au feu, mais l'Inquisition le laissa fuir. Il commit l'incroyable imprudence de passer par Genève pour se rendre à Naples. Reconnu et arrêté, le 13 août 1553, il fut jugé, et se sentant un peu soutenu par le parti perriniste, il s'éleva avec force contre Calvin, le « magicien » et le « sycophante » et contre sa doctrine. Mais les idées de Servet lui-même heurtaient trop violemment l'opinion. La sentence fut portée le 26 octobre 1553. Le Registre des Pasteurs la mentionne ainsi : « Messeigneurs aians reçue l'advis des Eglises de Berne, Basle, Zurich et Chafouz, touchant le faict de Servet, condamnèrent ledict Servet a estre mené en Champey et la estreruslé vif. Ce que fut faict sans que ledict Servet à sa mort ait donné aucung indice de repentance de ses erreurs. » Calvin justifia publiquement cette sentence et le doux Mélanchthon lui-même lui écrivait, le 14 octobre 1554 : « J'ai lu l'écrit où tu as réfuté abondamment les horribles blasphèmes de Servet et je rends grâces au Fils de Dieu qui fut l'arbitre de ce combat. L'Eglise d'aujourd'hui et celle de l'avenir te doit et te devra de la gratitude... J'affirme que vos magistrats ont agi justement en mettant à mort cet homme de blasphème, après un jugement régulier » (voir *Corpus Reformatorum*. XLIII, 268).

« Ce qu'il y a de plus triste en tout cela, conclut l'historien protestant Auguste Lang, c'est que dans sa « Défense contre Servet », qui parut en février 1554, Calvin n'eut pas le courage d'avouer la part qu'il avait prise à l'emprisonnement de Servet à Vienne. Il affirme sèchement, dans cet ouvrage, que c'est une frivole calomnie que de l'accuser d'avoir livré le malheureux aux ennemis mortels de la foi. » (Ouvrage cité, p. 131).

c) Le triomphe de Calvin. — Après l'exécution de Servet, Calvin reconquit entièrement l'opinion. Les circonstances du reste le favorisèrent. Philibert de Savoie, devenu le général favori de Philippe II d'Espagne, donnait des craintes à Genève et à Berne. Les deux cités se rapprochèrent. Les Perrinistes furent privés du secours bernois.

Les élections du 4 février 1554 amenèrent au pouvoir 3 syndics favorables à Calvin sur 4. L'année suivante, tous quatre étaient pour Calvin. Ses adversaires furent traqués, exilés ou exécutés. Calvin fit recevoir dans la bourgeoisie un grand nombre de réfugiés. Il s'appuya fortement sur ce nouveau parti, qui partageait toutes ses manières de voir. Il organisa, en 1559, une *Université*, qui devint le séminaire du Calvinisme.

Un Français, Théodore de Bèze (1519-1605), en fut nommé recteur. Genève fut désormais le centre intellectuel et apostolique de l'Eglise réformée. Il ne sortit jamais personne de là pour aller prêcher l'Evangile aux païens des missions lointaines. En revanche, il en sortit par centaines des pasteurs qui allèrent en France ou dans d'autres régions catholiques arracher les âmes simples à la foi de leurs ancêtres. A la date du 4 mai 1564, l'Université comptait 1.500 étudiants.

Cependant Calvin avait donné sa dernière forme à l'*Institution chrétienne*. Ce monumental exposé de sa doctrine avait grossi d'édition en édition, jusqu'en 1559. Le livre dépassait alors mille pages in-4°. Sans nous arrêter à donner dans le détail les éléments de la théologie calviniste, qui tient de si près à la théologie luthérienne (*biblicisme intégral, fatalisme absolu, justification par la foi seule, liturgie réduite au Baptême et à la Cène*), nous résumerons la théorie célèbre de Calvin sur la *prédestination*.

XI. Le dogme de la prédestination d'après Calvin. — C'est au chapitre XXI° du livre III de son Institution chrétienne (édition de 1559), que Calvin traite *ex professo* « *De l'élection éternelle, par laquelle Dieu en a prédestiné les uns à salut, les autres à condamnation* ». Il serait inexact de lui attribuer la paternité de la doctrine qu'il développe en ce lieu. Si l'on a raison de voir en Calvin le théologien du fatalisme prédestinatien, par excellence, il ne faut pas oublier qu'il ne fait que suivre, sur ce point, l'enseignement formel de Luther (dans le *De servo arbitrio*, 1525), qui lui-même est d'accord avec Wyclif, au XIV° siècle, et Gotteschalk, au IX° [Voir article Prédestination]. Plus que tout autre, cependant, Calvin a appuyé sur cette théorie désespérante et abominable, que par une aberration inconcevable il trouve agréable et souriante, ou, comme il dit, « douce et savoureuse au fruict qui en revient ». Il n'ignore pas cependant que tel n'est pas l'avis général : « Je confesse, dit-il, que les meschants et blasphémateurs trouvent incontinent en ceste matière de prédestination à taxer, caviller, abbayer ou se moquer. Mais si nous craignons leur petulance, il faudra taire un des principaux articles de nostre foy. »

« Nous appelons *Predestination*, poursuit-il : *le conseil éternel de Dieu, par lequel il a déterminé ce qu'il vouloit faire d'un chacun homme. Car il ne les crée pas tous en pareille condition, mais ordonne les uns à vie éternelle, les autres à éternelle damnation.* »

Calvin prétend découvrir cette affreuse doctrine dans la Bible : « Nous disons donc, *comme l'Escriture le monstre évidemment*, que Dieu a une fois décrété par son conseil éternel et immuable, lesquels il vouloit prendre à salut, et lesquels il vouloit dévouer à perdition. Nous disons que *ce conseil, quant aux esleus, est fondé en sa miséricorde sans aucun regard de dignité humaine*. Au contraire, que *l'entrée de vie est forclose à tous ceux qu'il veut livrer à damnation*, et que *cela se fait par son jugement occulte et incompréhensible, combien qu'il soit juste et équitable*. D'avantage nous enseignons que la vocation des esleus est comme une monstre et tesmoignage de leur élection. Pareillement que leur justification en est une autre marque et enseigne jusques à ce qu'ils viennent en la gloire en laquelle gist l'accomplissement d'icelle. Or, comme le Seigneur marque ceux qu'il a esleus, en les appelant et justifiant, ainsi au contraire, en privant les réprouvez de la cognoissance de sa parole ou de la sanctification de son Esprit, il démonstre par tel signe quelle sera leur fin et que jugement leur est préparé. »

Calvin trouve magnifique cette conception d'un Dieu qui crée des êtres capables de penser, de vouloir et d'aimer, avides de bonheur éternel, et qui froidement fait son choix parmi eux, sans aucun égard à leurs efforts, à leurs mérites ou démérites, sans aucune considération du développement ultérieur de leur vie, députe les uns au ciel et par suite leur assure la foi, la justification, la certitude du salut, et destine les autres aux enfers et par conséquent leur donne en partage les vices, les ténèbres de l'esprit, la perversion du cœur, afin de pouvoir les salir en même temps

qu'il les condamne ! Il consacre tout son chapitre XXII à établir ce dogme par les textes de saint Paul (*Rom.*, IX, 6,12 15, — *Eph.*,I, 4) et les commentaires de saint Augustin. Il essaie de prouver que la gloire de Dieu exige la damnation d'un grand nombre. Au chapitre XXIIIe, il réfute les « calomnies » contre sa doctrine, et il les traite sans hésiter de « gronlements de pourceaux ». Sa manière de raisonner est tout à fait enfantine : toute la race d'Adam, dit-il, est une masse de corruption. Tous les humains devraient donc être condamnés à l'enfer. Quelle reconnaissance ne devons-nous pas à Dieu, puisqu'il daigne faire miséricorde à quelques-uns ? Quand il nous châtie, il ne nous donne que ce qui nous revient ; quand il nous sauve, il montre sa bonté, nous ne pouvons donc que le bénir. Mais si vous demandez à Calvin comment il se fait que la race d'Adam soit une masse de corruption, il est contraint de répondre : « On ne peut nier que Dieu n'ait préveu devant que créer l'homme à quelle fin il devoit venir et ne l'ait préveu pour ce qu'il l'avoit ainsi ordonné en son conseil... Dieu non-seulement a préveu la cheute du premier homme et en icelle la ruine de toute sa postérité, mais il l'a ainsi voulu. » La puissance de raisonnement de Calvin s'arrête là. Elle ne va pas jusqu'à conclure que, dans son système, Dieu est cause de tout mal et qu'en punissant les créatures, après les avoir jetées dans le péché, il agit en révoltant despote et non en Maître juste et bon. Les calvinistes eux-mêmes conviennent que Calvin a de Dieu une idée inadmissible.

« Le Dieu de Calvin, écrit M. Henri Bois, professeur à la Faculté de théologie protestante de Montauban, n'est qu'un grand égoïste. Il se soucie fort peu de ses créatures. Leurs souffrances présentes et éternelles ne lui importent guère. Ce qui l'intéresse, c'est sa gloire, à lui. S'il en condamne une multitude à la perte éternelle, leur sort déplorable ne le touche pas : qu'importe, si cela met en relief sa justice à lui ? S'il en destine quelques-uns au ciel, ce n'est pas qu'il les aime tout simplement, sans arrière-pensée, mais c'est qu'il en rejaillira sur lui de l'honneur. Toujours *sa* gloire ! la gloire de *son* nom ! Pas un sentiment désintéressé ! *Le Dieu de l'Evangile, le Père de Jésus, n'est pas un Dieu de cette sorte.* » (*La Prédestination d'après Calvin*, dans *R. de métaphysique et de morale*, 1918, p. 682).

A notre avis, tout Calvin est dans cette doctrine sombre et désolante, il nous apparaît comme un scolastique à qui les humanistes ont appris à écrire, tout hérissé d'arguments, tout desséché par la manie de ratiociner, esprit faux, peu original, têtu dans ses partis pris, aveugle dans les opinions qu'il a chaussées, caractère tendu, âpre, tenace, dominateur, sachant en imposer par l'intransigeance de ses principes, l'algèbre de ses raisonnements, la régularité extérieure de sa vie, un masque affecté de puritanisme sévère et contraint, et enfin et surtout par le prestige alors tout-puissant de *la parole de Dieu*, contenue dans l'Ecriture, dont il apportait à toute heure les oracles, sur un ton dogmatique et péremptoire, pour appuyer ses moindres affirmations et autoriser ses moindres gestes. Nul n'a abusé à ce point du rôle de *prophète*, d'*interprète infaillible* de la pensée et de la volonté de Dieu. Il a régné par *la terreur religieuse*. Ses disciples feront de même, chacun suivant ses moyens. Les plus fidèles de ses imitateurs seront les presbytériens d'Ecosse et les puritains d'Angleterre.

XII. Mort de Calvin. — Calvin s'était rapidement épuisé à la tâche. Les six dernières années de sa vie ne sont que l'histoire d'un malade. Il était usé à 50 ans. En décembre 1562, c'est à peine s'il peut aller de son lit à sa table. On le porte à l'église, les jours de sermon. En février 1564, on s'aperçut que la fin approchait. Le 2, il monta pour la dernière fois dans sa chaire professorale ; le 6, il donna son dernier sermon. Le 27 avril il fit ses adieux solennels aux magistrats, le 28 aux pasteurs, puis il attendit la mort qui ne vint le délivrer que le 27 mai 1564, un samedi vers 8 heures du soir. Le ministre Pinault avait pris soin de noter ses dernières recommandations, dans son discours aux prédicants, le 28 avril. Voici quelques passages de ce document mémorable : « Quand je vins premièrement en ceste Eglise, il n'y avoit quasi comme rien. On preschoit et puis c'est tout. On cerchoit bien les idoles et les brusloit-on ; mais il n'y avoit aucune réformation. Tout estoit en tumulte. Il y avoit bien le bonhomme maistre Guillaume [Farel], et puis l'aveugle Couraut. D'advantage, il y avoit maistre Anthoine Saulnier, et ce beau prescheur Froment qui ayant laissé son devantier s'en montoit en chaire, puis s'en retournoit à sa boutique où il jasoit, et ainsi faisoit double sermon. — J'ay vescu en combats merveilleux ; j'ay esté salué par mocquerie le soir devant ma porte de 50 à 60 coups d'arquebuse. Que pensez-vous que cela pouvoit estonner un pauvre escholier timide comme je suis et comme je l'ay tousjours esté, je le confesse ? — Puis après je fus chassé de ceste ville, et m'en allay à Strasbourg, où ayant demeuré quelque temps, je fus rappelé, mais je n'eus pas moins de peine qu'auparavant en voulant faire ma charge. — On m'a mis les chiens à ma queue, criant : hère ! hère ! et m'ont prins par la robbe et par les jambes. Je m'en allay au Conseil des 200, quand on se combatoit, et retins les aultres qui y vouloyent aller et qui n'estoyent pour faire cela... et en entrant on me disoit : « Monsieur, retirez-vous ; ce n'est pas à vous qu'on en veult » ; je leur dis : « Non feray ; allez meschans, tuez-moy et mon sang sera contre vous,, et ces banqs mesmes le requerront. » — Ainsy j'ay esté parmy les combats, et vous en expérimenterez qu'ils ne seront pas moindres, mais plus grands. Car vous estes en une perverse et malheureuse nation, et combien qu'il y ait des gens de bien, la nation est perverse et meschante, et vous aurez de l'affaire, quand Dieu m'aura retiré ; car encores que je ne sois rien, si sçay-je bien que j'ay empesché trois mille tumultes qui eussent esté en Genève.

« ... *Quant à ma doctrine, j'ay enseigné fidellement, et Dieu m'a faict la grâce d'escripre ce que j'ay faict le plus fidellement qu'il m'a esté possible, et n'ay pas corrompu un seul passage de l'Escriture, ne destourné à mon escient ;* et quand j'eusse bien peu amener des sens subtils, si je me feusse estudié à subtilité, j'ay mis tout cela soubs le pied et me suis toujours estudié à simplicité. Je n'ay escrit aucune chose par haine à l'encontre d'aucun, mais tousjours ay proposé fidellement ce que j'ay estimé estre pour la gloire de Dieu. »

On fait parfois le panégyrique des grands personnages quand ils sont morts. Calvin n'a voulu laisser à personne le soin de faire son propre éloge. L'humilité n'était pas sa vertu dominante.

Terminons cette étude en nous étonnant de l'étrange contradiction qui se remarque dans l'Eglise calviniste de nos jours. Calvin y est toujours en grand honneur et cependant on y répudie généralement avec force et le dogme de la prédestination et celui de la divinité de Jésus-Christ. Or c'est justement pour cela que Calvin a fait bannir Jérôme Bolsec et brûler Michel Servet !

Bibliographie. — a) *Sources.* — *Opera Calvini*, dans *Corpus Reformatorum*, 59 volumes, tomes

XXIX à LXXXVII de la collection, Brunswick, 1863-1900, — Herminjard, *Correspondance des réformateurs* dans les pays de langue française, 9 vol. Genève, Paris, Bâle, Lyon, 1866-1897, — *Mémoires de l'Institut national, de Genève*, — *Mémoires de la Société d'histoire et d'archéologie de Genève*, — *Bulletin de l'Institut national, Genève*. — *Bulletin de la Société d'histoire du protestantisme français*. — Bonnet, *Lettres de Jean Calvin*, 2 vol. Paris, 1854 (c'est à ce dernier recueil que nous avons emprunté le discours de Calvin mourant aux pasteurs).

b) *Ouvrages à consulter*. — Emile Doumergue, *Jean Calvin*, les hommes et les choses de son temps, 5 vol. Lausanne, 1899-1917, ouvrage de haute érudition, mais déparé par un ton de panégyrique trop continu et un style très négligé. — Abel Lefranc, *La jeunesse de Calvin*, 1888. — Bossert, *Vie de Calvin*, Paris, 1904. — Kampschulte (catholique) *Johann Calvin, seine Kirche, und sein Staat in Genf*, 1869. — August Lang, *Zwingli und Calvin*, Bielefeld und Leipzig, 1913. — Heyer, *L'Eglise de Genève*, esquisse historique de ses diverses constitutions, avec la liste de ses pasteurs et professeurs, Genève, 1909. — Georges Goyau, *Une Ville-Eglise : Genève*, 2 vol. Paris, 1919. — J. Ant. Gautier, *Histoire de Genève*, 9 vol. Genève, 1898-1914, — J. Gaborel, *Histoire de l'Eglise de Genève*, depuis le commencement de la Réformation, jusqu'à nos jours, Genève, 3 vol. 1850-1862. — Alfred Franklin, *Vie de J. Calvin par Th. de Bèze*, (avec une préface très intéressante), publiée et annotée, Genève, 1859. — Abraham Ruchat, *Histoire de la Réformation de la Suisse*, 6 vol. Genève, 1727. — Florimond de Raemond. *La neissance, progrez et décadence de l'hérésie de ce siècle*, 1605. — Théodore de Bèze, *Histoire ecclésiastique des Eglises réformées au royaume de France*. — La vie de Calvin par Bèze se trouve dans le tome XXI des *Opera Calvini*, en trois rédactions, datées de 1564, 1565, 1575. — M. Doumergue a repris son panégyrique de Calvin dans une brochure intitulée : *Le Caractère de Calvin*, Paris, éditions de *Foi et vie*, 1921.

L. Cristiani.

VI. — LA RÉFORME EN ANGLETERRE LES ORIGINES (1509-1645)

I. — *Henri VIII sépare l'Eglise d'Angleterre de Rome*, 1509-1547. — II. *Le protestantisme est introduit sous le règne d'Edouard VI*, 1547-1553. — III. *Marie Tudor essaye de rétablir le catholicisme*, 1553-1558. — IV. *Elisabeth et l'Eglise anglicane*, 1558-1603. — V. *Les vicissitudes de l'Eglise anglicane sous les Stuarts jusqu'à l'exécution de l'archevêque Laud*, 1603-1645.

I. Henri VIII sépare l'Eglise d'Angleterre de Rome (1509 1547). — 1° *Les premiers mouvements réformistes*. — La révolution religieuse qui a été commencée par Henri VIII pour des motifs personnels peu avouables, complétée et organisée par ses successeurs ou avec leur assentiment, a éclaté à un moment où nul ne pouvait la prévoir. Il ne faudrait pas croire, pourtant, qu'elle fut un accident isolé et sans précédent dans l'histoire du peuple anglais. La révolution a eu ses précurseurs, hommes d'Etat et hommes d'Eglise, dont les idées exercèrent une influence considérable sur les principaux acteurs de ce long et douloureux drame, qui aboutit à la destruction de la vieille religion nationale, puis à l'élaboration du dogme et de la discipline de l'Eglise anglicane.

On sait combien les rapports entre l'Eglise et les puissances temporelles se tendirent vers la fin du Moyen-Age. Les conflits ne furent nulle part plus fréquents et plus graves qu'entre l'Angleterre et le Saint-Siège. A la fin de sa longue lutte contre Alexandre III, Henri II, vaincu et abandonné de ses sujets, avait été contraint de s'agenouiller sur la tombe de l'héroïque Thomas Becket ; Jean sans Terre, déposé par Innocent III, avait reçu la couronne en fief de la main du pape. Bien qu'il fût un mauvais prince, la nation anglaise avait vu avec peine l'humiliation de son roi.

Ces conflits provoquaient dans toute l'Europe d'ardentes discussions. Les légistes, amis ou ministres des princes, trouvèrent, pour leur lutte contre la papauté, des alliés précieux dans les universités les plus célèbres de ce temps, parmi les docteurs et le clergé. Au XIVe siècle, un moine, Guillaume d'Occam, né dans le comté de Surrey, posait, dans un dialogue entre un soldat et un clerc, la question, singulièrement hardie à cette époque, de la primauté du Saint-Siège. La « *Vision de Pierre le laboureur* » écrite probablement par un clerc, était très goûtée du menu peuple et des paysans. Or l'auteur, qui s'attaquait à toutes les classes de la société, s'acharnait particulièrement contre le pape et les prêtres.

Quelques-unes des idées doctrinales essentielles de l'Eglise anglicane sont clairement exposées, dès le XIVe siècle, dans les écrits de John Wyclyff, les prédications des « pauvres prêtres », ses disciples, et les théories communistes des *Lollards*. Wyclyff rejette l'autorité du pape et de l'Eglise et reconnaît l'Evangile pour l'unique loi du chrétien. Toute la doctrine sur les sacrements, exposée dans les XXXIX articles de 1562, est un germe dans ses écrits authentiques. Les opinions de Wyclyff et de ses amis menaçant l'Etat autant que l'Eglise, le gouvernement s'émut ; les efforts combinés du roi et du pape réussirent à briser les forces des réformateurs. Leurs doctrines subirent une longue éclipse sur le sol de l'Angleterre. Mais Jean Huss les reprenait dans l'Europe centrale. Plus tard Jérôme de Prague, Luther, Calvin, Zwingle y feront de larges emprunts. Par leur intermédiaire et celui de leurs disciples, elles feront leur rentrée en Angleterre dans les dernières années de Henri VIII et surtout sous les règnes d'Edouard VI et d'Elisabeth. Les Anglicans appellent Wyclyff « l'étoile du matin de la Réforme ». Ils ont raison ; car c'est à lui que remonte, par des voies tant directes qu'indirectes, la paternité première de l'anglicanisme.

Dans les premières années du règne de Henri VIII, trois humanistes éminents, unis par une étroite amitié, travaillèrent sans le vouloir au succès de la révolution religieuse. Ils sont connus sous le nom de « Réformateurs d'Oxford ». Passionnés de justice, de liberté, de tolérance, ils ont rêvé d'une Eglise purifiée, large, dégagée des querelles dogmatiques, réunissant les peuples chrétiens en une fraternelle communauté. L'aîné d'entre eux, John Colet, doyen de Saint Paul, avait été, à Florence, le disciple du philosophe néo-platonicien Marsile Ficin, et l'admirateur de Savonarole. Il fit, à l'Université d'Oxford, des leçons sur les Epitres de Saint Paul. Elles eurent un succès éclatant, le professeur protestait contre la théorie de l'inspiration verbale des saintes Ecritures et négligeait entièrement les commentaires des docteurs scolastiques. Erasme, de Rotterdam, élève de l'université de Paris, se trouvait parmi ses auditeurs. C'est lui qui écrira, quelques années après, dans la maison de Thomas More, la satire mordante, souvent injuste, qu'est l' « *Eloge de la Folie* », destinée à un immense retentissement. La Folie, coiffée du bonnet

à grelots, se moque cruellement des moines, des prêtres, des papes et des docteurs scolastiques; elle tourne en ridicule le culte des images, des reliques et des saints. THOMAS MORE suivait, avec plus de réserve, la voie tracée par son ami. En 1505, il s'amusait à tourner des épigrammes contre les moines et les prêtres; en 1516, il publia le premier livre de l'*Utopie*, qui contient, à côté de nobles idées, des paradoxes étranges. Il demande que les prêtres, en très petit nombre, du royaume d'Utopie soient élus, au scrutin secret, parmi les hommes et les femmes. Ces prêtresses et ces prêtres seront de simples professeurs de morale, dépourvus de tout caractère sacerdotal. L'auteur souhaite que toutes les sectes religieuses célèbrent ensemble le même culte public, dans le même temple. C'étaient là jeux d'esprit, mais combien dangereux à une époque si troublée. Les réformateurs d'Oxford ne souhaitaient réellement pas un schisme : Colet, s'il avait vécu, l'aurait vigoureusement repoussé ; Erasme et More, dans le conflit entre Rome et Henri VIII, se rangèrent résolument du côté de l'orthodoxie. More, devenu chancelier, devait payer de sa vie son attitude courageuse.

L'avènement de Henri VIII, en 1509, avait comblé de joie les réformateurs d'Oxford; le jeune prince était leur ami. Ses relations avec les papes qui se succédèrent à Rome avaient été cordiales jusqu'en 1527. Le roi se montrait très attaché à la religion catholique. La bulle papale condamnant Luther avait été solennellement promulguée en sa présence; il écrivit même un traité sur les sept sacrements pour réfuter les opinions du réformateur allemand. Léon X l'en récompensa en lui conférant, par une bulle fort élogieuse, le titre de « Défenseur de la foi ». Comme, pour les hommes de ce temps, l'hérésie n'était pas seulement un ensemble d'opinions en désaccord avec les dogmes de l'Eglise, mais une négation criminelle, obstinée, des doctrines enseignées par l'autorité, négation de nature à ébranler l'Etat dans ses bases, Henri VIII et les chefs de l'Eglise d'Angleterre s'étaient prêté un mutuel appui dans leur lutte contre les partisans de Luther qui commençaient à s'agiter.

2° *L'affaire du divorce.* — Tout changea en 1527. Henri VIII avait épousé, en 1509, Catherine d'Aragon, tante de Charles-Quint. Celle-ci avait été mariée, dès 1501, au frère aîné de Henri VIII, un enfant de 14 ans et de constitution faible. Les époux-enfants avaient continué de vivre séparément et, quand le petit prince mourut, en avril 1502, Catherine n'avait été sa femme que de nom. Jules II (1503-1513) accorda, avant la célébration du second mariage de Catherine, une dispense d'affinité au 1er degré.

Catherine avait donné à son mari cinq enfants, trois garçons et deux filles; tous étaient morts en bas âge, à l'exception de la princesse Marie, qui sera reine d'Angleterre. Dix ans après son mariage, Henri était publiquement infidèle à sa femme au point de donner la préséance à son fils naturel, le duc de Richmond, sur sa fille légitime. D'autre part, il est certain que le roi désirait un fils, que Catherine ne pouvait plus lui donner. Il n'avait plus rien à attendre des parents de Catherine, puisque Charles-Quint avait décliné l'offre à lui faite d'épouser la princesse Marie et qu'il avoit relâché François Ier après la bataille de Pavie, alors que le souverain anglais espérait profiter de la captivité du roi de France pour arrondir ses états. Enfin, le tempérament sensuel de Henri est bien connu Or, il était violemment épris d'une dame d'honneur de Catherine, Anne Boleyn, qu'un long séjour en France, en particulier auprès de Marguerite de Navarre, avoit préparée à briller au premier rang parmi les dames de la Cour de Londres. Instruite par l'exemple de sa sœur Marie, que le roi avait aimée puis abandonnée, Anne lui résistait opiniâtrement et ne voulait lui appartenir qu'au titre d'épouse légitime. Le roi lui écrivait, dès 1527 : « Je ferai de vous la seule maîtresse de mon cœur, j'éloignerai tous les autres de mes affections pour ne servir que vous seule. »

Un divorce était la seule issue possible. Henri y était résolu. Un de ses agents Knight, fut expédié à Rome, à l'insu du chancelier cardinal WOLSEY. Il était porteur de trois documents. Dans le premier, le roi sollicitait la permission de se marier sans délai avant l'annulation de son mariage avec Catherine. Si Knight ne réussissait pas dans cette négociation, le deuxième document demandait l'autorisation de contracter un second mariage aussitôt après la dissolution du premier. Enfin Knight était chargé de prier CLÉMENT VII (1523-1534) de signer une bulle qui déléguerait au cardinal Wolsey le pouvoir de prononcer une sentence définitive sur la validité du mariage des souverains anglais, sans être obligé d'en référer à Rome.

A son arrivée à Rome, l'envoyé anglais trouva le pontife assiégé dans le château Saint Ange par les troupes espagnoles. Il le suivit à Orvieto, où Clément VII avait réussi à se réfugier, et lui présenta les deux derniers documents, de nouvelles instructions lui ayant prescrit d'abandonner le premier. Le pape crut pouvoir signer les deux actes, mais auparavant un canoniste éminent, le Cardinal Pucci, les avait habilement modifiés afin de réserver au Saint-Siège le droit souverain de réformer la sentence à intervenir.

Henri VIII s'aperçut fort bien que cette restriction enlevait aux documents précisément la valeur qu'il voulait y trouver : il avoua la négociation secrète à Wolsey, et de concert avec lui, envoya un nouvel ambassadeur à Rome, Gregory Casale. Ce négociateur devait demander une commission spéciale qui autoriserait Wolsey à dissoudre, sans appel au Saint Siège, le mariage d'Henri et de Catherine, et une dispense qui lèverait tous les obstacles à l'union du roi et d'Anne Boleyn. Le texte de la commission, rédigé en Angleterre, affirmait la non-validité de la dispense accordée par Jules II, et préjugeait ainsi la cause que Wolsey devait être autorisé à juger sans appel. Le Cardinal Pucci, indigné, fit subir au document des modifications analogues à celles qu'il avait précédemment opérées dans le texte présenté par Knight. Clément VIII signa la bulle, les larmes aux yeux, le 3 décembre 1527, et quelques jours après, la dispense demandée.

Quand ces documents arrivèrent en Angleterre, le roi et son ministre envisageaient la question du divorce à un point de vue nouveau : ils voulaient qu'un légat du pape eût le premier rôle, afin de donner à la sentence une autorité qu'elle n'aurait pas si elle était prononcée par Wolsey seul. Deux envoyés anglais rejoignirent le pape à Orvieto; ils avaient ordre de lui demander une bulle ou décrétale qui établirait la question de droit en faveur d'Henri VIII, et proclamerait que la dispense accordée par Jules II n'était pas valable; le roi désirait que le Cardinal CAMPEGGIO, qui tirait de gros revenus de son évêché anglais d'Hereford, fût désigné comme légat. Le pape nomma Campeggio; abandonné de tous, il se laissa arracher la bulle réclamée avec menaces, en spécifiant que le document ne serait pas mentionné dans la procédure, que Campeggio en communiquerait la substance au roi, et qu'il le brûlerait aussitôt après. Le légat parti, Clément VII se laissa encore arracher par Casale la

promesse écrite de ne pas révoquer les pouvoirs du légat et de Wolsey. Son espoir était de gagner du temps : Campeggio avait ordre de faire traîner le procès en longueur autant que possible. Arrivé à Londres, le 8 octobre 1528, il acquit bientôt la certitude que tous les moyens dilatoires seraient inutiles. D'ailleurs, il voyait clairement son devoir : « Comme il s'agit, écrivait-il le 9 janvier 1529 à Salviati, nonce en France, d'une question concernant le mariage, dont l'inviolabilité à toujours été maintenue d'une manière si ferme selon l'Evangile, même quand il s'est agi de personnes appartenant aux dernières classes de la société, rien ne doit ou ne peut être fait contre la justice ».

Acculé au procès, Campeggio l'ouvrit le 31 mai 1529. Dès la première séance, Catherine qui, par son attitude, gagna tous les cœurs honnêtes, produisit une copie authentique du bref adressé par Jules II à sa mère et demanda que le procès fût jugé à Rome par le pape. Les légats se déclarèrent compétents. Campeggio montra à Henri VIII et à Wolsey la fameuse bulle de Clément VII, mais refusa de s'en dessaisir et d'en communiquer la substance au conseil royal. Un document destiné à rester secret n'avait pas grande valeur. Henri VIII en fit demander la remise par Casale. Le pape refusa : « Je donnerais, disait-il un doigt de ma main pour ne l'avoir pas signé ».

Le roi brusquait l'affaire; le représentant du Saint Siège ne trouvait plus de prétexte légal pour arrêter la marche du procès. Il saisit l'occasion des vacances et, le 23 juillet 1529, prorogea le tribunal. Le tribunal ne devait plus se réunir. La cause était perdue pour le roi depuis le jour où Catherine avait produit une copie authentique du bref de Jules II. Henri le sentit si bien qu'il essaya d'en nier l'authenticité, puis de s'en emparer, et enfin d'obtenir du pape une déclaration de non-authenticité. Le 13 juillet 1529, Clément VII décida que le procès serait jugé à Rome.

3° *La séparation de Rome.* — L'échec subi par le roi dans l'affaire du divorce entraîna la disgrâce de Wolsey, jalousé par un puissant parti dont Norfolk, oncle d'Anne Boleyn, était le chef. Un modeste répétiteur, Cranmer, et un ancien favori de Wolsey, Cromwell, tous deux très serviles, devinrent les conseillers du roi, dont la politique se modifia profondément. Henri cherche désormais à retarder par tous les moyens la sentence du pape dans l'affaire du divorce, jusqu'au moment où, après avoir séparé en fait, par une série de mesures législatives, l'Eglise d'Angleterre du Saint Siège, il lui sera possible de renvoyer sa femme et d'épouser publiquement Anne, en se passant du pape et sans s'exposer à une guerre avec Charles Quint, neveu de Catherine.

Sur les conseils de Cranmer, Henri arracha, à prix d'argent, aux universités de Cambridge, d'Oxford, de Padoue et à quelques universités françaises des consultations favorables à son divorce. Il protégeait secrètement les hérétiques, afin de tourner l'opinion publique contre les évêques chargés par les lois de l'Etat de réprimer leurs hardiesses de langage. En même temps, la lutte contre l'Eglise catholique et le pape s'ouvrait au Parlement; le principal agent était Cromwell. Plusieurs projets de loi pour « la réforme de l'Eglise » furent introduits aux Communes, âprement discutés, repoussés par la Chambre des Lords, mais finalement votés par le Parlement, à la suite de conférences, voulues par le roi, entre un petit nombre de députés et de lords. Dans les derniers jours de l'année 1530, on apprit brusquement que l'avocat général allait ouvrir, par ordre royal, une information contre tout le clergé anglais, coupable d'avoir, contrairement à une vieille loi tombée en désuétude, accepté comme légitime l'autorité du légat du pape Wolsey. L'accusation entraînait la confiscation de tous les biens de l'Eglise d'Angleterre. Elle était d'un injustice monstrueuse: Henri, le premier, avait accepté l'autorité du légat et lui avait ordonné d'examiner, en cette qualité, la validité de son mariage. Le clergé terrifié, réuni en convocation, consentit une amende de cent mille livres pour un crime qu'il n'avait pas commis. Le 11 février 1531, les deux Chambres ecclésiastiques votèrent cinq articles, imposés par le roi, en retour du pardon qu'il accordait. Le premier, que l'évêque Fisher avait réussi à amender, disait : « Nous reconnaissons que Sa Majesté, est le protecteur particulier, le seul et suprême seigneur, et, autant que la loi du Christ le permet, le chef suprême de l'Eglise et du Clergé d'Angleterre. » — « Le soin des âmes sera confié à Sa Majesté », disait l'article 2. La Convocation du clergé de l'archevêché d'York, après une honorable résistance, suivit l'exemple donné par la Convocation de Cantorbéry. En mars 1532, le roi intervint personnellement auprès des Communes et des Lords, pour assurer le vote d'un bill abolissant les annates. Le 10 mai de la même année, Henri somma les deux Chambres de la Convocation du clergé de Cantorbéry, d'accepter trois articles très précis :

1° A l'avenir, aucune loi ou constitution ne pourra être faite ou exécutée sans l'autorisation du roi ;

2° Toutes les constitutions existantes seront sujettes à révision au gré du roi;

3° Les constitutions qui auront survécu à cet examen continueront d'être appliquées avec l'approbation du roi. L'assemblée du clergé supérieur, puis celle du clergé inférieur de l'archevêché de Cantorbéry, acceptèrent, après de vains essais de résistance, ces trois articles. L'acte est connu, dans l'histoire, sous le nom de « Soumission du clergé ». Ce même jour, 16 mai, Thomas More résigna ses fonctions de chancelier ; l'énergique Fisher s'était retiré dans son diocèse; l'archevêque Warham, belle figure d'homme d'Eglise, devait mourir trois mois après. Son dernier acte fut une solennelle protestation contre les lois imposées au clergé en l'année 1532.

Il fallait pourtant un chef spirituel à l'Eglise d'Angleterre. Cranmer, malgré les efforts des envoyés de Charles Quint, fut préconisé archevêque de Cantorbéry par le pape Clément VII. Le 21 février 1533, le jour de son sacre, fin mars, il prêta serment d'obéissance au pape, mais en déclarant par écrit que c'était là une simple formalité qui ne pouvait restreindre en rien sa liberté. Le 23 mai, il déclarait nul le mariage de Henri et de Catherine. Le 28 du même mois, il proclama la validité du mariage du roi et d'Anne Boleyn, célébré clandestinement dès le 25 janvier précédent. Henri s'était senti assez fort pour braver l'opinion publique de son peuple, favorable à Catherine, et la sentence du pape. Celui-ci annula, dans le consistoire du 11 juillet, la procédure de l'archevêque de Cantorbéry, ordonna à Henri, Anne et Cramner de défaire dans l'espace de trois semaines tout ce qui avait été accompli illégalement. A cause des fourberies de Henri, des hésitations de François Ier, qui finit par appuyer fortement le Saint Siège, le délai se prolongea pendant plusieurs mois. Enfin, le 23 mars 1533, le pape déclarait solennellement que la dispense donnée par Jules II était valide, que, par suite, le mariage de Henri et de Catherine l'était aussi. Il excommuniait Henri, Anne Boleyn et Cranmer.

Cette sentence, qui soulageait toutes les consciences chrétiennes, n'a pas provoqué le schisme

La séparation était chose accomplie avant que le courrier porteur de la nouvelle n'arrivât à Londres.

La Convocation de Cantorbéry avait déjà approuvé la sentence de Cranmer annulant le mariage de Henri et de Catherine, ainsi que la loi abolissant tout appel à Rome. Trois grandes lois votées au début de 1534 par le Parlement consommèrent la séparation. La première réglait la nomination des évêques : le roi présenterait un candidat au chapitre, qui avait douze jours pour approuver ce choix ; passé ce délai, le roi nommerait directement. Le pape, officiellement nommé « l'évêque de Rome », n'avait aucune autorité d'aucune sorte sur le sol anglais, l'évêque nommé prêterait serment au roi seulement et se présenterait à l'archevêque de la province pour être sacré.

Une seconde loi abolissait le denier de Saint-Pierre et tous paiements faits à Rome. Toute la juridiction qui avait appartenu au Saint-Siège était transférée à l'archevêque de Cantorbéry : les monastères relevant directement de Rome étaient placés désormais sous le contrôle direct et exclusif de la couronne. La troisième loi défendait aux évêques de faire ou de promulguer à l'avenir aucun canon sans l'assentiment royal. Pratiquement, les évêques devaient demander au roi la permission d'exercer leurs fonctions.

4° *Les premiers martyrs et la destruction des monastères.* — Un des premiers soins du roi fut de lier ses sujets à sa destinée par un serment solennel. Cranmer faisait signer à tous les ecclésiastiques le serment de suprématie, qui était la négation formelle de l'autorité du pape, Cromwell imposait aux religieux un serment beaucoup plus explicite. Les ordres religieux cédèrent en masse, à part les franciscains de la stricte observance, les moines de l'abbaye augustine de Sion et ceux de Charterhouse, à Londres. Le serment de succession obligea tout Anglais et toute Anglaise, ayant atteint l'âge de raison, à reconnaître Elisabeth, fille d'Anne Boleyn, pour héritière du trône. Les « lois sur la trahison » complétèrent ces prescriptions et y ajoutèrent des sanctions terribles.

Etait déclaré coupable de haute trahison quiconque serait convaincu d'avoir « souhaité avec malice, voulu, désiré par paroles ou par écrits, imaginé par ruse ou inventé un dommage corporel quelconque sur la très royale personne du souverain, de la reine et de leurs héritiers apparents ; quiconque s'exercerait à ce dommage, essaierait de le causer, dépouillerait n'importe lequel d'entre eux de sa dignité ou titre, ou publierait ou proclamerait avec malice, par des paroles ou des écrits formels, que le roi est hérétique schismatique, etc. » Cette loi odieuse, qui sera appliquée surtout sous l'impulsion de Cromwell, nommé vicaire général en 1535, inaugura la « Terreur anglaise ». Les martyrs furent condamnés sous l'inculpation légale de haute trahison, même quand ils n'avaient pas laissé échapper une parole contre le souverain.

Une servante de ferme, Elisabeth Barton, fut exécutée en 1534 pour avoir parlé contre le divorce du roi. Le 4 mai 1535, ce fut le tour de trois Chartreux, John Houghton, Robert Lawrence, et Augustin Webster, d'un Brigittin, Richard Reynols, et d'un vieux curé, John Hale. Fisher, le plus grand évêque de son pays, More, qui en était le premier légiste, n'avaient accepté ni la séparation de Rome ni la validité du divorce. Traduits devant une commission spéciale, ils se défendirent avec une singulière noblesse et marchèrent à la mort avec un calme admirable. Le bienheureux Fisher, qui venait d'être créé cardinal, fut décapité le 22 mai 1535, et le bienheureux More le 6 juillet.

Cette double exécution avait soulevé l'indignation de toute l'Europe. Paul III, qui avait succédé à Clément VII, et à qui les nobles victimes en avaient appelé, essaya vainement d'unir les princes de l'Europe contre le roi d'Angleterre. En 1537, le pape tenta un second effort, il chargea le cardinal Pole, cousin de Henri, d'une mission auprès de François Ier et de Charles-Quint. Il devait rechercher avec ces souverains les moyens de ramener l'Angleterre à l'unité catholique. L'attitude de Paul III avait ranimé le courage des catholiques anglais. La destruction de monastères dans les comtés de Lincoln et d'York provoqua une insurrection. Trente mille hommes, sous les ordres de R. Aske, avaient arboré une bannière décorée des cinq plaies, d'un calice et d'une hostie, et portaient sur la manche le nom de Jésus-Christ. C'est le « pélerinage de grâce ». Les rebelles se laissèrent prendre aux promesses mensongères de Cromwell; Norfolk exerça dans le Nord des représailles terribles. Henri fit mettre à mort la vieille mère et deux proches parents du Cardinal Pole, qui se réfugia dans les Pays-Bas.

Le « pèlerinage de grâce » fournit à Cromwell et à Henri l'occasion d'achever la destruction des monastères. On en comptait environ 800, tant d'hommes que de femmes. Des visiteurs royaux se rendirent dans chaque maison ; deux d'entre eux, Legh et Layton, eurent un rôle particulièrement odieux. Ils se défendaient de vouloir confisquer les biens des monastères, mais s'efforçaient d'amener les abbés à abandonner leur maison au roi, soit en leur offrant de fortes sommes, soit en multipliant les menaces. Ils ne réussirent en général que trop bien.

Les abbés des trois grands monastères de Reading, Glastonbury et Colchester repoussèrent toutes les offres et dédaignèrent les menaces. Le roi les fit condamner et exécuter pour crime de haute trahison. Neuf autres supérieurs subirent le même sort, pour la même raison.

Le dernier monastère, Waltham Abbey, fut remis au roi le 23 mars 1540. Une rente annuelle de 200.000 livres fut, par cette gigantesque destruction, enlevée aux 8081 religieux et religieuses de tout ordre et aux 80.000 personnes, infirmes, pauvres ou domestiques, qui vivaient avec eux.

Le roi ne retira de cette immense confiscation qu'un revenu annuel de 37.000 livres, auquel il faut ajouter le produit des ventes. Les commissaires vendaient tout : les terres, les bâtiments, les églises, qui devinrent souvent des granges, tout le mobilier du culte, toutes les richesses des bibliothèques. Le reste alla aux courtisans; les grands seigneurs et la noblesse nouvelle se précipitèrent à la curée. Quelques-uns, le chancelier Audley, lord Clinton, Northumberland, Suffolk, Norfolk, Cromwell et plusieurs visiteurs firent un butin énorme. La situation des classes populaires s'aggrava du fait de cet immense transfert de propriétés. Le paupérisme, une des plaies les plus hideuses de l'Angleterre contemporaine, date de la destruction des monastères.

5° *Le dogme, la discipline et le culte sous le gouvernement de Henri VIII.* — Pendant les onze dernières années de son règne, Henri VIII, en maintenant à peu près intact l'ensemble de la doctrine catholique, régla le dogme, la discipline et le culte de son Eglise sur les variations de la politique européenne. Quand le pape semblait sur le point de coaliser le roi de France et l'empereur contre l'Angleterre, au nom de l'unité religieuse considérée comme la base nécessaire de la paix, Henri se montrait très catholique dans ses formulaires de foi, pourchassait impitoya-

blement et envoyait au bûcher hérétiques et anabaptistes, afin d'enlever aux princes catholiques le meilleur prétexte d'une intervention armée.

Le danger passé, il entrait en conversation avec les réformés allemands et laissait entrevoir la possibilité d'une alliance. Ses collaborateurs, dans l'épiscopat, se divisaient en deux groupes : les évêques Henriciens et les évêques à tendances luthériennes. Les premiers étaient Gardiner, Tunstall, Stokesley et Bonner. Ils avaient tous formellement rejeté l'autorité du pape, mais gardaient dans leur intégrité les doctrines romaines.

Le deuxième groupe favorisait le luthéranisme, en secret ou ouvertement, suivant les circonstances. Il comprenait plusieurs évêques à tendances très avancées comme Latimer, Shaxton, Barlow : ce dernier, ex-prieur des Augustins de Bisham, pensait que l'ordination n'est pas nécessaire pour remplir un ministère ecclésiastique. D'autres, Foxe, Hilsey, Goodrich, Rugg, Sampson, Vesey (ou Veysey), Salcot (ou Capon), étaient plus modérés. Presque tous étaient des religieux qui avaient livré leur monastère au roi. Cranmer appartenait à ce groupe; mais son influence ne devint prépondérante que sous Edouard VI. Cromwell était le véritable chef du parti luthérien : il rêvait d'opposer une puissante Eglise protestante à l'Eglise catholique romaine.

Ses prescriptions disciplinaires et cultuelles, les trois formulaires dogmatiques, la profession de foi de 1536, celle de 1537, les six articles de 1539, qui firent des victimes parmi les Luthériens, en particulier Barnes, Garret et Gerome, la troisième profession de foi, promulguée en 1543, ont souvent le caractère d'un compromis entre ces deux groupes de tendances opposées. En fin de compte, ils sont l'œuvre du roi, qui intervenait fréquemment dans les discussions théologiques, et toujours victorieusement, parce que les évêques des deux camps ne manquaient jamais de soumettre les opinions qui leur tenaient le plus à cœur à l'« excellent » jugement de Sa Majesté.

Cela fut surtout vrai quand, dans l'année qui suivit la chute de Cromwell (1540), l'épiscopat s'accrut de quelques évêques, diplomates de carrière et opportunistes par tempérament, tels que Heath, qui suivit Gardiner, Knight, Thirlby, Bird, Holgate, ex-provincial des gilbertins, qui devait être le premier archevêque marié d'York.

En résumé, quand Henri VIII mourut en 1547, il avait brisé l'indépendance du clergé, supprimé tous les instituts monastiques, chassé d'Angleterre la papauté. Mais cet homme, qui pouvait imposer toutes ses fantaisies à un peuple terrifié, avait maintenu par des moyens violents la foi catholique dans son intégrité, moins l'autorité du pape. C'est un des côtés les plus déconcertants de ce monarque qui, à bien des points de vue, reste énigmatique.

II. Le protestantisme est introduit sous le règne d'Edouard VI (1547-1553). — Les germes des doctrines luthériennes, déposés en Angleterre, par infiltration, sous le règne de Henri VIII, levèrent rapidement, dès l'avènement de son fils Edouard VI, un enfant de 10 ans, chétif, proie facile aux idées nouvelles. Son oncle maternel, le duc de Somerset, acquis depuis longtemps aux protestants allemands, exerça la régence, secondé par des hommes nouveaux enrichis des dépouilles des monastères. Gardiner tomba en disgrâce et l'influence passa à Cranmer. L'Angleterre allait être envahie même par les doctrines de Calvin et de Zwingle.

Le premier acte de Somerset fut de faire abroger toutes les lois de Henri VIII contre l'hérésie, de réserver au roi la nomination directe des évêques, et de confisquer, après leur suppression, tous les biens des corporations et fraternités ayant un but religieux. Pendant ce temps, le clergé inférieur de Cantorbéry acceptait la communion sous les deux espèces et votait, par 53 suffrages contre 13, l'abolition des lois et canons contre le mariage des prêtres. Le 31 juillet 1547, au milieu de troubles religieux provoqués par les Luthériens avec l'appui du régent, parurent des ordonnances qui bouleversaient toute la liturgie et organisaient la destruction des images, des peintures et des vitraux des églises. L'ordre fut exécuté, au détriment irréparable de la piété et de l'art. Il fut interdit de parler de l'Eucharistie. En mars 1548, fut publiée, par ordre royal, l'*Instruction pour la communion* des laïques. Elle était empruntée au rituel en usage dans les églises luthériennes d'Allemagne. La messe latine était maintenue, la confession auriculaire devenait facultative. L'*Instruction* avait soulevé de violentes discussions. Gardiner protesta contre elle et contre le *Livre des homélies*, édité par Cranmer et d'inspiration luthérienne ; il fut envoyé en prison. Bonner, non moins courageux, fut déposé.

Le 15 janvier 1549, parut le «*Book of common prayer*», qui fut accepté par la majorité des pairs et treize évêques, combattu par huit évêques henriciens et trois pairs laïques. Il est à la fois le bréviaire, le rituel, le missel et le pontifical de l'Eglise d'Angleterre; plusieurs fois modifié, il reste pourtant la base de tout son culte. La présence réelle était conservée, mais la messe, fortement tronquée, n'était plus qu'un « mémorial perpétuel de la mort du Sauveur », Cranmer s'entourait de théologiens luthériens, allemands et suisses. Il fit nommer professeur à Oxford le moine italien, défroqué et marié, Vermigli, alias Pierre Martyr; son ami Ochino, capucin défroqué, fut chanoine de Cantorbéry. Fagins et Bucer, ce dernier ex-moine, chassé de Strasbourg, vinrent en Angleterre. Bucer enseigna la théologie à Oxford. Les étrangers, chargés de « visiter » le clergé anglais, le terrorisèrent. Tant de changements lassèrent la patience des populations de l'Ouest, qui se soulevèrent pour défendre la religion d'Henri VIII. La révolte fut cruellement écrasée par des bandes de mercenaires venus d'Italie, d'Espagne, de Flandre et d'Allemagne. Somerset avait triomphé; mais sa politique alarmait les conservateurs; son rival Warwick l'envoya à la Tour et il sera décapité, pour crime de haute trahison, en 1552.

Warwick était chef de l'aristocratie terrienne; les catholiques espérèrent une réaction en leur faveur. Ils se trompaient. Le nouveau régent, énergique, sans scrupule, fourbe, continua, avec plus de violence, la politique religieuse de Somerset. Les prêtres de campagne ne tenaient guère compte du « *Book of common prayer* ». En janvier 1550, une loi ordonna la destruction de tous les livres d'église, missels, bréviaires, antiphonaires, à l'exception du *Primer* ou manuel de piété de Cranmer. Tout ce qui restait d'images, de peintures de sculptures dans les églises, devait disparaître. En mars de cette même année, parut l'Ordinal anglais, qui devait subir, en 1552, des modifications importantes. Le sous-diaconat et les quatre ordres mineurs disparaissaient entièrement. Disparaissait également, dans l'ordination des diacres et des prêtres, la présentation du calice et de la patène, laquelle est considérée par de notables théologiens comme essentielle. Cette réforme liturgique a donné naissance à la question de la validité des Ordinations anglicanes. [Voir cet article]. Ridley, évêque de Rochester, avait pris l'initiative

de la destruction des autels qui, par ordre royal, furent partout remplacés par des tables, placées, en général, au bas des marches conduisant au sanctuaire.

Les évêques henriciens, à leur tête Gardiner et Bonner, avaient protesté contre ces destructions; à la fin de l'année 1551, cinq d'entre eux étaient déposés, deux autres contraints de démissionner. Les sièges vacants furent donnés à des hommes peu recommandables, franchement acquis aux idées luthériennes ou calvinistes. Le plus intéressant de ces nouveaux évêques est JOHN HOOPER, qui a mérité le titre de « père des non-conformistes », en poussant à l'extrême l'austérité calviniste.

Le *Book of common prayer* fit des martyrs, comme les six articles d'Henri VIII, et servit à persécuter la princesse Marie. En 1552, il était corrigé sous l'influence toute-puissante des théologiens allemands et suisses. On maintenait, malgré l'opposition violente de KNOX, la coutume de recevoir la communion à genoux; mais cette rubrique, la fameuse rubrique noire, était imprimée sans autorisation du Parlement. Edouard VI était très malade. Le conseil écarta du trône Marie, fille d'Henri VIII et de Catherine d'Aragon, parce qu'elle était catholique, et désigna lady JANE GREY, petite nièce de Henri VIII, qui avait pour elle l'épiscopat et une partie de la noblesse. Edouard VI mourut le 6 juillet 1553, et lady Jane fut proclamée reine; mais la nation en masse acclama la princesse Marie, qui entra à Londres le 3 août 1553.

III. Marie Tudor essaye de rétablir le catholicisme (1553-1558).

1° *Les débuts du règne.* — Les débuts furent heureux. Marie pratiqua une politique de tolérance. Elle pardonna aux rebelles qui avaient proclamé lady Jane, se bornant à livrer au bourreau trois de leurs chefs : Northumberland, John Gates et Thomas Palmer. Elle refusa d'envoyer à la mort Jane Grey. Les évêques d'Edouard VI furent emprisonnés et les évêques henriciens rétablis sur leurs sièges. Gardiner devint chancelier de l'université de Cambridge, Cranmer fut simplement déposé; on allait fixer sa pension, quand il protesta contre les « horribles sacrilèges de la messe ». Là-dessus, on le mit à la Tour. Le Parlement abrogea en bloc toutes les lois établies sous les deux règnes précédents et qui instituaient de nouveaux crimes de haute trahison, et même toute la législation religieuse d'Edouard VI. Malgré l'opposition de Gardiner, la reine épousa le fils de Charles-Quint, le futur PHILIPPE II. Ce fut une lourde faute politique, car ce prince était suspect aux Anglais. Un jeune seigneur que Marie avait délivré de la Tour, EDOUARD COURTENAY, en prit prétexte pour tramer des complots contre sa bienfaitrice; le plus sérieux fut celui de WYATT, qui faillit s'emparer du château royal et n'échoua que grâce à l'intrépidité de la reine. Soixante rebelles furent exécutés, dont Jane Grey et son père. L'exécution de cette jeune fille de dix-sept ans, qui n'avait joué qu'un rôle passif, fut certainement une nouvelle faute.

La révolte de Wyatt eut pour conséquence de pousser le gouvernement à des actes d'énergie pour restaurer la religion romaine. La moitié de l'épiscopat fut renouvelée en moins d'une année, les prêtres mariés furent privés de leur emploi; Cranmer, Latimer et Ridley jouissaient néanmoins d'une certaine liberté à la Tour; tout un lot de prédicateurs luthériens et calvinistes, qui avaient été en grande faveur sous Edouard VI, furent enfermés dans les prisons de Londres. Il restait à réconcilier le royaume avec le Saint-Siège. Tâche difficile, parce que, depuis trente ans, l'autorité du pape avait été oubliée et calomniée; les possesseurs de biens ecclésiastiques craignaient d'être obligés de rendre gorge. Le pape et la reine ayant déclaré qu'ils ne seraient pas inquiétés, la Convocation du clergé et le Parlement acceptèrent l'autorité du pape. La réconciliation solennelle eut lieu le 30 novembre 1554, à Westminster : le cardinal Pole représentait le pape. Cet acte servit de prétexte à un petit groupe de luthériens ardents, pour calomnier Marie et commettre des attentats qui alarmèrent le gouvernement.

2° *Retour à la politique de répression contre l'hérésie.* — Marie régnait depuis une année et demie et personne n'avait été mis à mort pour ses opinions religieuses. Mais, pendant tout ce temps, hérétiques et traîtres avaient conspiré ensemble contre la reine. Le Conseil, inquiet, parvint à persuader la souveraine, qui détestait la persécution, de la nécessité de faire revivre les anciennes lois de Richard II, Henri IV et Henri V, sur l'hérésie, qu'elles punissaient du bûcher. Elles entrèrent en vigueur le 20 janvier 1555. Dès le surlendemain, une commission composée d'évêques et de membres du conseil fit comparaître dix prédicateurs luthériens enfermés à Newgate. John Taylor et l'évêque Barlow se rétractèrent partiellement et furent renvoyés en prison. Hooper, Rogers furent dégradés et brûlés, ainsi que John Bradford, Roland Taylor et Laurent Saunders. On y joignit six hérétiques moins connus, du comté d'Essex. Les trois évêques Ridley, Latimer, et Cranmer étaient en prison depuis avril 1554; les deux premiers furent jugés le 28 septembre 1555 par trois de leurs collègues, et le 16 octobre suivant montèrent sur le même bûcher. Le procès de Cranmer fut plus long. Convaincu d'hérésie, d'adultère et de haute trahison il fut brûlé à Oxford, le 21 mars 1556. Le malheureux, dans l'espoir de sauver sa vie, avait écrit jusqu'à sept rétractations d'où toute dignité était absente. Sur le bûcher il se ressaisit, revint sur ses rétractations et mourut avec courage.

La loi contre les hérétiques aboutissait à des actes qui répugnent particulièrement à notre époque. Le 6 février 1557, les corps des professeurs hérétiques Bucer et Fagins furent exhumés et brûlés sur la place du Marché, à Cambridge; à Oxford, celui de la femme de Pierre Martyr, une ancienne religieuse morte depuis des années, fut jeté sur un tas de fumier. Pole, ordonné prêtre le jour même de la mort de Cranmer, puis créé primat de Cantorbéry et légat du pape, avait hérité de l'influence de Gardiner, mort en 1555. Il essaya en vain d'arrêter la souveraine et son Conseil sur le chemin dangereux de la politique de sévère répression. Il en devint même suspect au pape Paul IV. Celui-ci avait, d'autre part, vu avec peine l'alliance de l'Espagne et de l'Angleterre, qui contrecarrait sa diplomatie, et il en marquait quelque froideur à Marie. La pauvre reine souffrait de l'absence de son mari, retourné en Espagne, de plus elle attendait un enfant ; ses espérances furent déçues. Sa santé déclina rapidement; le 17 novembre 1558, elle s'éteignit doucement, soutenue jusqu'au dernier jour par les messages quotidiens de Pole, qui mourut douze heures après sa souveraine. On l'a appelée *Marie la sanglante.* L'opinion publique a été émue par le supplice de 300 hérétiques, et les historiens protestants les plus connus l'ont accusée d'avoir été cruelle et vindicative. La publication des papiers d'Etat et des correspondances des ambassadeurs a été bonne pour sa mémoire. Marie avait un caractère élevé, beaucoup de droiture; elle se résigna à regret, et après avoir

épuisé tous les autres moyens, à une politique de rigueur envers les hérétiques. Si son règne aboutit à un échec, ce fut surtout la faute des hommes qui l'entouraient et des circonstances.

IV. L'affermissement de la Réforme sous la reine Elisabeth (1558-1603). — ELISABETH, fille d'Henri VIII et d'Anne Boleyn, montait sur le trône à 25 ans. Elle a été longtemps jugée très favorablement, à travers les exploits maritimes de Drake, les succès remportés sur l'Espagne, le bon renom que lui valait la prudente administration de Cecil et les flatteries des grands artistes, poètes ou savants, qui ont vécu à sa cour. Depuis un demi-siècle, les archives diplomatiques de l'Europe ont livré leurs secrets; les petitesses, les vices de la « reine vierge », que ses ministres et ses ambassadeurs avaient cachés par patriotisme, ont apparu à tous les yeux. Les longues épreuves de sa triste enfance lui avaient façonné une âme fausse et tortueuse; elle mentait effrontément et se plaisait à mystifier ses propres ministres. Sa vanité était immense. En religion, elle était sceptique et païenne, et, dans un temps moins difficile, fût peut-être volontiers restée neutre. Mais elle entra violemment dans les voies de la réaction contre le règne de Marie : son principal conseiller fut Cecil, qui accepta sans effort de seconder la nouvelle reine dans sa politique religieuse, après avoir servi celle de sa sœur. Dès les premiers jours du règne, des incidents inquiétants pour les catholiques se multiplièrent. Le 27 novembre, l'évêque Christopherson, ayant réfuté dans la chaire de Saint Paul les doctrines hérétiques de Bill, chapelain de la reine, fut envoyé en prison. Pareille infortune atteignit l'évêque de Winchester, qui avait prononcé, le 14 décembre, le panégyrique de Marie. Le jour de Noël, Elisabeth envoya à Oglethorp, qui devait célébrer la messe en sa présence, l'ordre de ne pas élever l'hostie à la consécration. L'évêque refusa d'obéir; la reine se retira après l'Evangile. Aux fêtes du couronnement, aucun évêque n'accepta de célébrer la messe sans élévation de l'hostie consacrée. Heath, archevêque d'York, et plusieurs de ses collègues avaient refusé de couronner la reine. Ce fut Oglethorp qui officia selon le rite catholique.

Les exilés luthériens et calvinistes, rassurés sur les tendances du nouveau règne, rentraient en masse. C'étaient Sampson, Sandys, Horne, Jewel, Grindal, tous futurs évêques, réfugiés à Strasbourg, Cox, Whiltebread, Coverdale, Goodman et Fox, l'historien. Parmi ceux qui les accueillirent, se trouve MATHIEU PARKER, privé de ses fonctions ecclésiastiques sous le règne de Marie et vivant obscurément, à Norwich, avec sa femme et ses deux enfants. Après avoir refusé plusieurs fois, il fut désigné, le 1er août 1559, pour le poste d'archevêque de Cantorbéry, qu'il devait occuper jusqu'en 1575. Il fut sacré, le 17 décembre, par Barlow, qui ne croyait pas à l'épiscopat, et trois autres évêques; le prélat consécrateur se servit de l'Ordinal d'Edouard VI. De lui procède tout l'épiscopat anglican. Léon XIII a déclaré toutes les ordinations anglicanes entachées de nullité depuis l'origine (Lettre *Apostolicae curae*, 13 septembre 1896. Voir article ORDINATIONS ANGLICANES). Parker, moins intelligent que Cranmer, est plus sympathique, parcequ'il sut garder une certaine modération. De plus, il avait du courage moral et essaya de maintenir l'Eglise d'Angleterre dans la « *via media* », à mi-chemin de Rome et de Genève.

1° *L'Acte de suprématie et l'Acte d'Uniformité.* — La Convocation de Cantorbéry et le Parlement se réunirent au début de l'année 1553. Le clergé inférieur s'honora en faisant présenter à la reine une pétition pour la prier de ne rien changer à la religion. Le quatrième article de cet acte disait : « A Pierre et ses successeurs légitimes sur le Siège Apostolique, comme au vicaire du Christ, est donné le pouvoir suprême de diriger et gouverner l'Eglise militante du Christ et de confirmer ses frères. » Cette pétition, que les évêques présentèrent au chancelier, fortifia l'opposition, dans la Chambre des Lords, contre le bill de suprématie, lequel fut repoussé en première lecture. Quand il revint légèrement amendé, les évêques firent de nouveau une opposition unanime, mais les lords catholiques, à l'exception de Shrewsbury et de Montague, votèrent pour le gouvernement et le bill passa définitivement après les vacances de Pâques, malgré les efforts de Heath.

La loi de suprématie faisait revivre les lois de Henri VIII contre Rome. La reine, constituée « suprême régulatrice » de l'Eglise devait remplir son rôle au moyen d'une *Commission centrale ecclésiastique* qui, à l'avenir déclarerait hérétique toute opinion contraire à l'Ecriture, aux quatre premiers conciles généraux et aux doctrines autorisées par le Parlement et l'Assemblée du clergé. Le fait de soutenir la suprématie du pape était assimilé, la troisième fois, au crime de haute trahison.

L'acte de suprématie porte la date du 29 avril 1559; *l'acte d'uniformité* celle du 28. Ce dernier devait ramener le culte public à ce qu'il était, la deuxième année du règne d'Edouard VI, alors que les clercs ne consentaient qu'avec peine à garder même le surplis. L'Ordinal n'était pas nommé ; la fameuse rubrique noire, sur la manière de recevoir l'Eucharistie, disparaissait.

Après une puissante critique de l'évêque Scott, la loi passa aux Lords, à trois voix de majorité; neuf pairs laïques avaient joint leurs suffrages à ceux des pairs ecclésiastiques. Il n'y eut presque pas de débats aux Communes.

L'acte de suprématie devenait immédiatement exécutoire; l'acte d'uniformité devait être appliqué le 24 juin 1559. Tout titulaire d'un bénéfice ecclésiastique, tout fonctionnaire de la cour était tenu de prêter serment au premier de ces actes.

Le refus entraînait pour tous la révocation immédiate. Les ecclésiastiques qui ne se conformeraient pas au rituel uniforme devaient être révoqués et emprisonnés; les laïques qui le critiqueraient seraient punis de prison.

Quinze des évêques de la reine Marie refusèrent de prêter le serment de suprématie, furent successivement déposés, et moururent après des années de captivité plus ou moins rigoureuse. Un seul, Kitchin, se sépara de ses collègues. Des commissions royales parcoururent l'Angleterre pour assurer l'application des deux actes. Les résultats généraux de cette enquête officielle sont mal connus ; mais on sait qu'une honorable minorité du clergé préféra la révocation à la soumission. Pourtant les rapports des nouveaux évêques, tous luthériens ou calvinistes, des années 1559 à 1563, montrent que le peuple et le clergé de la campagne restaient attachés au culte catholique.

Pendant ces années critiques, employées à imposer des réformes à une majorité qui n'en voulait pas, Elisabeth était protégée par Philippe II, le champion du catholicisme, contre le pape et les princes catholiques. La France présentait Marie Stuart comme héritière légitime de la couronne d'Angleterre ; le roi d'Espagne, par haine et par crainte de la France, soutenait une reine protestante auprès du Saint-Siège.

Même après le vote des actes de suprématie et

d'uniformité, Philippe II continua de plaider, à Rome, la cause d'Elisabeth. Le terrible Paul IV mourut avant d'avoir pris contre elle des mesures de rigueur. Pie IV envoya successivement deux légats, Parpaglia et Martinengo, inviter Elisabeth à envoyer des représentants au concile de Trente ; l'entrée de l'Angleterre fut interdite à l'un et à l'autre. Le concile fut vivement pressé de lancer l'excommunication contre la reine; l'empereur Ferdinand empêcha la proposition d'aboutir.

2° *Les XXXIX articles et l'excommunication d'Elisabeth.* — La convocation du clergé de Cantorbéry, tint ses assises du 13 janvier au 10 avril 1563. Composée en majorité de dignitaires ecclésiastiques qui avaient pris la place des prêtres révoqués, elle s'occupa de la révision des 42 articles adoptés la dernière année d'Edouard VI. Elle les réduisit à 39. Ces articles fameux, sous la forme d'une exposition simple et lumineuse, restent encore le Credo officiel de l'Eglise anglicane. Ils sont un compromis entre les tendances calvinistes et luthériennes qui se faisaient jour parmi les réformés anglais. La transsubstantation est clairement rejetée, ainsi que la primauté du pape, le sacrifice de la messe, la purgatoire, le culte des images et des saints, les indulgences. Elle ne conserve que deux sacrements : le Baptême et la Cène.

Les Calvinistes, qu'on prit l'habitude d'appeler Puritains, s'insurgèrent contre les XXXIX articles. Leurs chefs étaient, à ce moment, les évêques Grindal, Pilkington et Parkhurst. Ils menaient une guerre acharnée contre les vêtements sacerdotaux qui subsistaient encore, et voulaient introduire les offices tristes et nus qu'ils avaient admirés à Genève. Parker, appuyé par le gouvernement, menaça de révoquer les ministres qui ne consentiraient pas à porter la soutane et le bonnet carré hors de l'église, le surplis et le camail à l'intérieur, et à communier à genoux. Au fond, la question était très grave: les Puritains attachaient peu d'importance au culte et beaucoup à la prédication ; ils concevaient d'une manière très différente de l'Eglise officielle les fonctions de ministres. Le germe des Eglises séparées était là. Pour le moment, le gouvernement les traquait ; parmi eux se trouvait un homme de talent, Thomas Cartwright.

A la date de 1562, la masse des catholiques anglais admettaient qu'il leur était impossible de prendre part au service qui avait remplacé la messe latine, mais ils pensaient qu'une assistance matérielle à la lecture des leçons, au chant des psaumes, aux prédications pouvait être tolérée. Une élite énergique, conduite par Allen, ancien principal du collège de Sainte Marie d'Oxford, proclamait que toute participation au nouveau culte était interdite. Le pape consulté prononça l'interdiction, et délégua à l'ambassadeur espagnol, l'évêque Quadra, le pouvoir d'absoudre ceux qui, de ce chef, avaient encouru les censures ecclésiastiques. Le gouvernement fit alors établir une liste générale des catholiques, ou papiste, dont la situation devint très précaire. Dire ou entendre la messe était un crime puni de l'amende, de la prison ou de la mort. Sous cette dure oppression, la masse glissa peu à peu à l'hérésie ; seule une minorité ardente se fit à l'idée de résister jusqu'au bout; enfin un certain nombre de catholiques, riches ou aisés, se réfugièrent sur le continent. Louvain, Douai, Reims devinrent leurs principaux centres. Le collège de Douai, fondé par Allen, en 1568, devait être une pépinière de missionnaires et de martyrs. A la fin de l'année 1567, le comte de Northumberland appela aux armes, au nom de la foi catholique, les provinces du Nord ; le pape et Philippe II l'encourageaient. Les catholiques anglais ne se levèrent pas à la voix de leur chef, le mouvement échoua et fut cruellement réprimé. Avant même d'avoir appris l'échec de la révolte du Nord, saint Pie V avait ouvert une information contre Elisabeth. Le 12 février 1570, il excommunia la reine, délia ses sujets du serment de fidélité, condamna le *Book of common prayer* et le serment de suprématie.

Ainsi, l'Eglise anglicane était définitivement séparée des dissidents de droite, de ces catholiques qu'elle persécutera, pendant deux siècles et demi, avec une cruauté inouïe. D'autre part, armée de ses XXXIX articles, elle va se retourner, non sans peine, contre les dissidents de gauche, dont le centre est à Genève, et qui, avant de se séparer d'elle, réussiront parfois à la dominer momentanément.

La lutte contre les catholiques fut surtout menée par le Parlement. Quelques mois après la bulle d'excommunication, une loi déclara coupable de haute trahison quiconque nierait ou mettrait en doute les droits d'Elisabeth à la couronne d'Angleterre. Une deuxième loi condamnait à la peine des traîtres toute personne qui introduirait sur le sol anglais un acte du pape ; enfin, une troisième loi donnait à la couronne tous les biens des sujets de la reine qui quitteraient le pays sans sa permission. Etaient déclarés coupables de haute trahison les prêtres qui réconciliaient les fidèles avec Rome et ces fidèles eux-mêmes, les personnes qui portaient des objets bénits, croix, scapulaires, gravures, venus de Rome, ou qui les répandaient.

La lutte contre les puritains fut surtout poursuivie par les évêques, sous l'impulsion du Conseil de la reine. Pendant que le clergé revisait, dans ses assemblées, les XXXIX articles et préparait le *Livre de la discipline* ou les canons de 1571, qui conservaient toute l'ancienne organisation de l'autorité ecclésiastique, les évêques tâchaient de calmer l'ardeur réformatrice des Puritains par des concessions. Cependant, les ministres devaient accepter le Livre de la prière commune, les vêtements sacerdotaux prescrits et les articles de religion.

Il fallut sévir contre quelques-uns, tels que Robert Johnson, le doyen Whittingham, et les auteurs de « *L'avis au Parlement* ». John Whitgift, qui sera archevêque de Cantorbéry, se fit connaître en répondant à cette attaque. L'usage s'était répandu, parmi les Puritains, de tenir des réunions de prédications improvisées, entremêlées de prières ; quelques évêques les avaient encouragées. La reine ordonna à Parker de les supprimer. Ce fut un de ses derniers actes, il mourut en mai 1575.

3° *L'archevêque Grindal* (1575-1583) ; *martyrs catholiques.* — Le puritain Edmond Grindal succéda à Parker; il n'avait ni son intelligence ni sa souplesse. La reine lui avait demandé de supprimer les prédications improvisées; Grindal répondit qu'il voulait bien les régler, mais non les supprimer ; sa conscience s'y refusait. Elisabeth le mit aux arrêts pendant six mois et se passa désormais de lui, faisant tenir directement ses ordres aux évêques. Sous un archevêque sans autorité et de tendances calvinistes, les Puritains devinrent plus puissants, malgré les efforts du Conseil et de la reine. Robert Browne et son ami Harrison se mirent à prêcher la séparation de l'Eglise officielle et l'organisation d'une communauté chrétienne sans évêques ni prêtres, tandis que les puritains de Cartwright restaient dans l'Eglise pour la réformer. Deux de leurs disciples, Coppin et Thacker furent pendus.

Contre les dissidents catholiques, c'était une guerre atroce; les prisons en étaient remplies ; il fallut leur affecter, en 1572, le château de Wisbeach ; le conseil exerçait par lui-même ou par les évêques

une surveillance constante sur ces suspects. En 1574, un premier groupe de missionnaires avaient gagné secrètement l'Angleterre. C'étaient des hommes cultivés, rompus à la controverse, animés d'un zèle ardent. La première victime fut Cuthbert Mayne, ancien élève d'Oxford; accusé d'avoir dit la messe papiste, il se vit condamné à mort en 1577, malgré sa loyauté envers la reine. Nelson et Sherwood eurent bientôt le même sort. L'année suivante, 1579, une expédition catholique en Irlande échoua; elle servit de prétexte à de nouvelles rigueurs contre les dissidents papistes, qui furent écrasés d'amendes.

En juin 1580, deux jésuites, Parsons et Campion, avaient secrètement débarqué en Angleterre. Ils furent traqués par les autorités et cachés par les catholiques avec beaucoup de dévouement; le premier réussit à repasser sur le continent: le second fut pris. On ne put pas prouver qu'il eût manqué de loyalisme envers la reine; néanmoins il fut condamné et exécuté le 1er décembre 1581 sous l'inculpation de trahison légale, créée par les odieuses lois de 1571. Campion était éloquent, sincère; exclusivement préoccupé du salut de ses compatriotes; son exécution souleva des protestations passionnées. Sept de ses compagnons subirent le même sort.

4° *L'Eglise anglicane sous l'archevêque John Whitgift (1583-1604).* — A Grindal, réduit à l'impuissance par sa disgrâce et d'ailleurs peu désireux de lutter contre les puritains, succéda John Whitgift. C'était un homme énergique, plus fait pour gouverner que pour convaincre. Il avait défendu avec fermeté les droits de l'épiscopat, dont il affirmait la nécessité et l'origine divine. Il admettait le dogme calviniste; mais, pour la discipline, il se séparait nettement de Genève. Whitgift ouvrit les hostilités contre un groupe de pasteurs qui, depuis une douzaine d'années, avaient fondé l'Eglise presbytérienne, avec l'appui de Leicester, le favori de la reine, et de Knollys, son trésorier. Après de nombreux incidents, l'archevêque réussit à imposer ses vues au Conseil et à s'assurer le concours de la reine et des juges. La propagande calviniste fut contrecarrée pour quelque temps. Mais au début de l'année 1587, les Puritains d'Angleterre, jaloux d'imiter leur coreligionnaires d'Ecosse qui avaient partiellement réussi à imposer leurs doctrines et leur méthodes, tentèrent de gagner la Chambre des communes. Ils échouèrent par l'intervention de la reine. Les discussions publiques furent remplacées par une guerre de brochures, c'est la *Marprelate-war.* Les séparatistes avaient pour chefs, non plus Browne, qui s'était soumis, mais Greenwod et Barrow; de 1586 à 1593, ils furent constamment pouruivis par l'autorité et souvent emprisonnés. Condamnés pour avoir contrevenu à l'acte d'Uniformité s'ils furent exécutés en avril 1593. La lutte entre les non-conformistes et les séparatistes continua jusqu'à la fin du règne, au Parlement et dans les assemblées du clergé. En somme, la reine, qui craignait pour l'autorité royale l'action dissolvante du puritanisme, appuya son archevêque.

La mort héroïque de Campion avait exalté le courage des missionnaires et des dissidents catholiques; ils gagnaient beaucoup de terrain. Malheureusement pour eux, ils étaient les alliés naturels de Marie Stuart, reine d'Ecosse, la rivale d'Elisabeth, et des réfugiés qui, en sûreté sur le continent, machinaient à la légère des complots voués à l'insuccès. Le gouvernement anglais en prenait prétexte pour renforcer encore les lois pénales. Ainsi, en 1584, une loi déclara coupable de haute trahison tout prêtre condamné en bannissement, qui reviendrait en Angleterre. En 1586, le jésuite Ballard, son ami Babington, et quelques autres périrent sur l'échafaud. Le 8 février 1587, Marie Stuart fut décapitée. Au milieu de la frayeur qui s'empara de l'Angleterre à l'approche de l'*Armada*, les prisons furent remplies de catholiques. Après l'échec de la grande expédition espagnole, on les remit en liberté, mais en exigeant des amendes qui ruinèrent bientôt ces familles de propriétaires terriens. L'accalmie ne dura pas. Dès 1590, le conseil fit juger et exécuter deux prêtres et deux laïques; les missionnaires furent traqués dans toute l'étendue du royaume; quelques-uns cédèrent et furent admis dans l'Eglise anglicane, tels Bell, Tedder, Tyrrell. Ces apostats devinrent, naturellement, les plus énergiques des persécuteurs.

Après 1591, le nombre des exécutions diminua. Quelques-unes des victimes sont particulièrement sympathiques. Jacques Bird, qui avait 19 ans, les Jésuites Southwell et Henri Walpole, d'une sainteté reconnue, Marguerite Clitheroe, qui mourut pour avoir donné asile à des prêtres. Les prisons étaient de nouveau remplies; chacun des prisonniers pouvait, à tout instant, être appelé devant les juges et soumis à la torture. Que de souffrances ont été supportées par des hommes et des femmes dont le seul crime était d'être fidèles au Christ et à leur conscience! Les catholiques restés en Angleterre désiraient en général vivre en sujets de la reine; les exilés n'avaient pas ce souci. Ce fut le point de départ de tristes divisions. Les missionnaires, enfermés au château de Wisbeach, y menaient une vie régulière sous la direction de l'évêque Watson et de l'abbé Feckenham. Quand les Jésuites, au nombre d'une vingtaine, furent envoyés dans cette même prison, ils ne purent s'entendre avec les prêtres séculiers, dont Bluet avait pris la direction. En 1598, Rome donna un archiprêtre comme chef aux prêtres séculiers; mais il avait ordre de consulter les Jésuites sur toutes les affaires importantes. En 1602, Bluet et ses confrères, accusés de schisme, en appelèrent à Rome, qui leur donna raison et défendit à l'archiprêtre de consulter les Jésuites. Le gouvernement avait été mêlé à ces négociations. Une fraction des Catholiques avait espéré obtenir un peu de tolérance en faisant profession de loyauté à l'égard de la reine. Elle n'eut pas de succès. Quant Elisabeth mourut, le 24 mars 1603, 187 papistes, dont 124 ecclésiastiques et 63 laïques, hommes ou femmes, avaient souffert la mort par son ordre.

V. L'Eglise anglicane sous les Stuarts

1° *Jacques Ier (1603-1625).* — Le fils de Mary Stuart, Jacques Ier, déjà roi d'Ecosse, succéda sans opposition sérieuse à Elisabeth, mars 1603. Elevé dans les principes du puritanisme, il proclama aussitôt son attachement aux lois de l'Eglise réformée. Il trouvait une situation religieuse compliquée. L'*Eglise anglicane*, qui comprenait la grande majorité de ses sujets, avait seule une existence légale; elle s'appuyait sur le *Prayer book* et les XXXIX Articles. Elle était combattue par les *Puritains*, moins nombreux, mais sectaires ardents, très attachés au Calvinisme de Genève et opposés à tout ce qui, dans l'Eglise anglicane, rappelait le catholicisme. Les Puritains restaient néanmoins dans l'Eglise officielle; les *Séparatistes* ne voulaient plus d'évêques ni même de pasteurs puritains; poussant à l'extrême la théorie du libre examen, ils rejetaient l'autorité de l'Eglise anglicane et revendiquaient pour chacun le droit d'interpréter la Bible à sa manière. Les dissidents *catholiques*, fidèles à Rome, durement opprimés, demandaient la liberté de pratiquer leur religion, au moins d'une manière privée.

Jacques Ier, qui voulait régner en souverain absolu,

s'appuya résolument pendant tout son règne sur l'Eglise anglicane. Il avait les évêques sous sa dépendance, puisqu'il les nommait directement. Il était ainsi le chef spirituel, aussi bien que le chef temporel de la nation. *La Haute Commission*, sur laquelle s'appuyaient les évêques, s'appuyait à son tour sur l'autorité royale. L'Eglise anglicane en vint ainsi à soutenir de toute son influence la monarchie absolue. Les meilleurs auxiliaires du roi furent les archevêques de Cantorbéry : l'énergique Whitgift, jusqu'en 1604, puis son disciple Bancroft, mort en 1610, enfin Abbot, qui fut, plus que ses prédécesseurs, un instrument entre les mains de Jacques Ier. Les Puritains, comme le souverain, portèrent bientôt la lutte sur le terrain politique ; ils firent cause commune avec les parlements successifs et la petite noblesse qui voulait un gouvernement constitutionnel. Tout le règne de Jacques Ier est une longue lutte contre les Puritains et les dissidents catholiques.

2° *Jacques Ier contre les Puritains.* — Les Puritains tout d'abord espérèrent beaucoup du nouveau roi. En avril 1603, comme il se rendait d'Ecosse à Londres, il reçut d'eux ce qu'on a appelé « *La pétition des mille ministres* », qui réclamait une conférence pour modifier le *Prayer book* et certaines cérémonies. Malgré l'opposition des universités de Cambridge et d'Oxford, le roi réunit une conférence à Hampton Court, janvier 1604. Jacques s'aperçut bien vite que les Puritains poursuivaient en réalité l'abolition de l'épiscopat et l'établissement d'une Eglise presbytérienne. Il avait, en Ecosse, appris à détester les presbytériens, et commenta fortement à ses auditeurs désemparés sa maxime favorite : « Supprimer les évêques, c'est supprimer le roi. » Cependant, il permit et approuva quelques légères modifications au *Prayer book*. La Conférence s'occupa aussi de la version anglicane de la Bible et du misérable état du clergé, dont les biens avaient été largement pillés par les souverains successifs et les grands propriétaires terriens.

Le Parlement, réuni en mars 1604, essaya, à plusieurs reprises, de réglementer les affaires et la discipline ecclésiastiques ; le roi le lui interdit. La convocation du clergé, réunie en même temps, publiait, avec l'assentissement du roi, *les canons de 1604*, dont le but était d'affirmer l'autorité de l'Eglise anglicane et de promouvoir un peu de décence dans les cérémonies ; ainsi, les fidèles devaient s'agenouiller pour communier et le ministre revêtir le surplis et la chape. Les canons demandaient l'acceptation formelle de la Suprématie royale sur l'Eglise, du *Prayer book* et des XXXIX Articles.

L'opposition à ce triple serment grandit très rapidement dans les grands centres puritains, en particulier dans les comtés de Leicester, de Lancaster et à Londres. Le conseil ordonna aux évêques de sévir. Malgré les efforts de Bancroft et de ses collègues pour les amener à se soumettre, un certain nombre de pasteurs refusèrent et furent privés de leurs fonctions. L'influence et le nombre des Puritains avaient grandi au point que les pasteurs privés de leurs fonctions présentèrent une protestation au Parlement de 1605. La Chambre des Communes leur fut favorable, mais les Lords se prononcèrent pour les évêques, qui se montrèrent tolérants, et l'affaire en resta là pour le moment.

Les années qui suivirent furent remplies du bruit des controverses de Lancelot Andrewes, évêque de Chichester, contre Bellarmin et Baronius, de quelques députés puritains contre les cours ecclésiastiques et la Haute commission, qui furent défendues par les évêques, puis par le roi. Le dernier grand acte de Bancroft fut le rétablissement de l'épiscopat en Ecosse, vivement désiré par le roi. Il avait été aboli sous l'influence de Knox.

Le nouvel archevêque de Cantorbéry, Abbot, avait été le chef des Calvinistes à Oxford ; cependant les Puritains l'accueillirent mal, et les discussions relatives à la Haute Commission, aux cours ecclésiastiques recommencèrent aussitôt. Quelques hérétiques de peu d'influence furent brûlés, malgré l'avis contraire de la Haute Commission. Abbot n'était pas populaire ; le roi devenait suspect à toute une portion de ses sujets parce qu'il intervenait constamment dans les conflits entre ecclésiastiques et séculiers, et presque toujours en faveur de l'Eglise. Comme les puritains devenaient très forts à la Chambre des Communes, le conflit entre le roi et les députés s'exaspérait. Le nouveau Parlement, qui se réunit le 3 avril 1614, était franchement hostile au souverain et à l'Eglise officielle, aussi bien qu'au papisme. Les députés décidèrent de recevoir en corps la commission et d'exclure du parlement ceux qui ne communieraient pas. Les querelles entre les deux chambres devinrent si scandaleuses qu'au mois de juin le Parlement fut dissous par le roi. Jacques attendit sept ans avant d'en réunir un nouveau. Le nouveau Parlement, moins acharné que les deux précédents contre la couronne, se montra, tout aussi violent contre l'Eglise officielle et les catholiques, et fut rapidement dissous.

Le Parlement de 1624 ne fut pas différent des autres. Pendant ce temps, les Puritains essayaient de donner au dimanche toute l'austérité que les Juifs avaient donnée au Sabbat. Mais ils étaient allés trop loin ; les fidèles commencèrent à protester contre leur haine des libertés innocentes, et contre leurs prédications déprimantes, où il n'était question que d'élection, de prédestination et de réprobation. Ce mouvement de rébellion contre le Calvinisme prit naissance à Cambridge et s'appela l'*Arminianisme*; il devait ce nom au professeur de Leyde, Jacob Arminius, qui avait protesté contre les exagérations des disciples de Calvin. Au milieu de ces luttes, les âmes vraiment religieuses, sous l'impulsion et l'exemple de Lancelot, auteur du petit volume des « Prières privées », essayaient de ramener un peu de piété dans l'Eglise anglaise.

3° *Jacques Ier contre les dissidents catholiques.* — En souvenir peut-être de sa mère catholique, l'infortunée Marie Stuart, Jacques montra d'abord une certaine bienveillance aux dissidents catholiques. Il avait répondu en termes courtois à la pétition que les laïques catholiques lui avait présentée à son arrivée en Angleterre, demandant la liberté du culte privé, et promit de ne pas lever la lourde amende de 20 livres par mois qui frappait tout catholique ne fréquentant pas l'église anglicane de sa paroisse.

Les dispositions royales changèrent après la découverte du complot d'un prêtre séculier, William Watson, qui fut dénoncé par l'archiprêtre Blackwell lui même et par le supérieur des Jésuites, Gerard, après surtout le complot avorté, mais plus sérieux, de lord Cobham, de lord Grey et de sir Walter Raleigh, qui furent envoyés à la Tour. Le roi fit des concessions aux laïques catholiques, mais se montra impitoyable à l'égard des prêtres, qui lui étaient suspects à cause de leur éducation étrangère et de leur prosélytisme. Une proclamation du 22 février 1604 ordonna à tous les prêtres séculiers ou Jésuites de sortir de l'Angleterre avant le 19 mars. Les bannis répondirent par une pétition pathétique. Ils demandaient à prouver, dans une discussion publique, qu'ils étaient de loyaux sujets. Ils ne reçurent pas de réponse. A la veille de l'ouverture du Parlement, une deuxième pétition eut le même sort. Cependant Jac-

ques, sentant que les catholiques seraient un appui solide pour son trône, était porté à leur permettre l'exercice privé de leur culte, mais il céda à la forte opposition des puritains. Suivant que le roi négociait avec les princes protestants ou les rois chrétiens, il appliquait sévèrement les lois pénales aux dissidents catholiques ou les modérait. En 1604, un prêtre et trois laïques furent exécutés. Les comtés du Nord s'agitaient; le roi était averti que les dissidents catholiques étaient poussés au désespoir; le provincial des Jésuites et l'archiprêtre Blackwell, sur l'ordre du pape, exhortèrent vainement les catholiques à rester en paix. Des isolés, Catesby, Percy, Fawkes, résolurent, dit-on, de faire sauter le palais du Parlement. Le « Complot des Poudres » fut découvert à la veille de son exécution et les conjurés exécutés. Le gouvernement fit tout pour impliquer les Jésuites dans le complot; le provincial Garnet, qui n'avait connu que vaguement le projet et en confession, fut exécuté, ainsi que prêtre Oldcorne et deux serviteurs (Voir art. CONSPIRATION DES POUDRES).

Le Parlement profita de l'occasion pour aggraver les lois pénales d'Elisabeth. On obligea les Catholiques non seulement à fréquenter l'église anglicane, mais encore à y recevoir la communion; on leur imposa de nouvelles amendes; ils furent déclarés déchus de leurs droits civils, exclus de toutes les fonctions publiques, de toutes les professions libérales. Enfin ils se virent contraints à prêter un nouveau serment de fidélité, qui impliquait clairement la répudiation de toute autorité du pape sur l'Angleterre, en particulier en ce qui concernait la déposition et l'excommunication de ses souverains. A la suite de ces lois barbares, un certain flottement se produisit parmi les catholiques. Une proclamation du 10 juillet 1606 renouvela l'ordre à tous les prêtres de quitter le pays; on organisa une chasse active; une cinquantaine furent pris, en partie grâce aux indications fournies par des prêtres apostats.

Les catholiques discutaient s'ils pouvaient, en conscience, prêter serment. Les avis étaient partagés. On consulta Rome. Un bref de Paul V, du 22 septembre 1606, condamna le serment. En dépit de cette décision, l'archiprêtre Blackwell, qui était en prison, le prêta et conseilla de le prêter. Un certain nombre de Catholiques, poussés à bout, passèrent peu à peu à l'Eglise anglicane.

Le 7 juillet 1607, le pape renouvela sa condamnation; en février 1608, un nouveau bref enlevait à Blackwell sa fonction d'archiprêtre et le remplaçait par Birkhead. Les souffrances des catholiques étaient terribles : les amendes ruinaient les familles les plus riches, plusieurs « papistes » de marque passèrent une grande partie de leur vie en prison. Il y eut un martyr en 1607, deux en 1608 ; c'étaient des prêtres bannis qui étaient rentrés en secret dans leur patrie. Il n'y eut pas de sang versé dans les deux années suivantes. En 1610, l'assassinat de Henri IV amena, dans le Parlement anglais, une recrudescence de haine. Il y eut de nouveaux bannissements et quatre prêtres furent exécutés. Laissé à lui-même, Jacques eût volontiers été tolérant ; mais, si les lois pénales étaient moins sévèrement appliquées, les courtisans, que les amendes enrichissaient, protestaient avec violence, et on revenait à une sévérité implacable. Ainsi, en 1612, trois prêtres et un laïque furent pendus; les prisons se remplirent de nouveau et on fut obligé d'en bâtir de nouvelles. Les captifs y étaient à la merci de l'évêque du lieu et des geôliers. En 1616 et 1618, six nouvelles victimes vinrent allonger la liste des martyrs.

Cependant les discussions continuaient entre catholiques : les prêtres séculiers cherchaient avec persévérance à se rendre indépendants des Jésuites, à qui Rome les avait subordonnés. Enfin, en 1623, William Bishop fut sacré évêque de Chalcédoine, avec juridiction sur tous les catholiques anglais. Il mourut en avril de l'année suivante.

Après avoir marié sa fille à l'électeur palatin et essayé d'un mariage espagnol pour son fils, le roi lui fit épouser la princesse française Henriette-Marie. Sous la pression du Parlement le souverain et son fils avaient promis qu'aucune concession ne serait faite aux catholiques à l'occasion de cette union. Quand le Parlement eut été dissous, Jacques désavoua les nouvelles mesures de rigueur prises par les députés contre les catholiques, et dans le contrat de mariage de son fils, promit de leur accorder la liberté religieuse.

Quand aux *Séparatistes*, leur histoire, sous ce règne, est courte. Un groupe s'était formé dans le comté de Nottingham. Menacés de poursuites, ils réussirent, en 1608, à se réfugier en Hollande. Ils décidèrent d'émigrer en Amérique et obtinrent l'assentiment et l'appui du gouvernement anglais. Le 6 septembre 1620, 101 d'entre eux s'embarquèrent à Plymouth, sur le *Mayflower*, à destination du Massachussetts. Personne ne soupçonna l'importance de cet événement.

4° *Charles Ier (1625-1649)*. — Jacques Ier était mort le 27 mars 1625; le 1er mai suivant, son fils, qui lui avait succédé à la joie générale, épousa par procuration, à Paris, Henriette Marie, fille de Henri IV. Les jeunes souverains furent couronnés le 2 février 1626. CHARLES Ier, au dire de ses adversaires eux-mêmes, était intelligent, sobre, chaste, sérieux; il avait une âme naturellement religieuse, avec une tendance invincible à se mêler non seulement du côté politique des questions religieuses, mais encore du dogme et de la morale, à la manière d'un évêque. On sait assez qu'il était partisan déterminé du droit divin des rois et qu'il poussa l'exercice du pouvoir absolu jusqu'à l'arbitraire. Il n'avait pas le don de plaire. Les difficultés qu'il rencontra montrèrent la faiblesse de son caractère, et ses cruelles souffrances augmentèrent sa piété, qui était sincère. Son principal adversaire a pu dire de lui, en plein Parlement, qu'il était « le plus déterminé des menteurs ». Il haïssait les puritains, qui lui semblaient des gens dangereux et séditieux, tout prêts, sous des prétextes de conscience, à nier l'autorité du roi aussi bien que celle de l'Eglise officielle.

Charles Ier s'appuya sur deux conseillers qui partageaient ses opinions sur les questions religieuses et politiques; ils lui furent très attachés et il les aima beaucoup. L'un était Georges Villiers, duc de BUCKINGHAM, déjà favori de Jacques Ier, et l'autre, William LAUD, évêque de Saint-David. Au cours de sa carrière déjà longue, ce dernier, avait, comme Lancelot Andrewes, soutenu que l'Eglise d'Angleterre avait simplement voulu rejeter l'autorité du pape et les « erreurs » de l'Eglise de Rome, c'est-à-dire le culte des images, la messe romaine, la communion sous une seule espèce et d'autres détails, mais qu'elle entendait conserver tout ce qui appartenait aux origines du christianisme. Il avait, à Oxford, combattu l'enseignement calviniste et toujours affirmé l'origine divine de l'épiscopat contre les puritains et les séparatistes. Trois années avant la mort de Jacques Ier, il avait, à l'occasion de la conversion au catholicisme de la mère du duc de Buckingham, soutenu de longues et importantes discussions avec le jésuite Fisher, auteur de cette conversion. Un théologien qui partageait les idées de Laud, MONTAGUE, avait pris part à la controverse en publiant sa brochure « *Appello Caesarem.* » Le Parlement puritain trouva les idées

qui y étaient énoncées trop rapprochées des doctrines de Rome, et, le 7 juillet 1625, sortant de la légalité, il fit jeter l'auteur en prison. Charles I[er] répondit à l'attaque en faisant du prisonnier un de ses chapelains et en prorogeant le Parlement. Les évêques approuvèrent Montague. La guerre des brochures continua. Le 15 juin 1626, le Parlement fut dissous par le roi, qui, le lendemain, interdit toute discussion religieuse publique, et cela, à la requête des évêques.

On gagna ainsi deux années d'une paix relative. Le 24 août 1628, Buckingham, qui était poursuivi par la haine du Parlement, fut assassiné. Le plus remarquable des évêques, John Williams, gardien du grand sceau, était tombé en disgrâce et avait dû résigner ses hautes fonctions; l'archevêque de Cantorbery, le calviniste Abbot, refusa d'autoriser la publication d'un sermon du docteur Sibthrope, qui avait recommandé l'obéissance entière aux ordres du roi; il reçut l'ordre de se retirer dans son diocèse, et sa juridiction fut transférée à un comité d'évêques. Laud n'avait plus de rivaux. Il prit la place de Buckingham dans la confiance et l'affection du roi. Depuis le 15 juillet 1628, il était évêque de Londres; son ami Montague était, depuis la veille, malgré les clameurs des puritains, évêque de Chichester. Laud, avec une énergie qui ne se démentit pas, allait travailler à imposer à l'Eglise officielle le *Prayer Book*, l'Ordinal, un culte public décent. En septembre 1633, à la mort d'Abbot, il devint primat d'Angleterre. Il se heurta à la double opposition des dissidents catholiques et des puritains.

5° *Charles I[er] et les dissidents catholiques.* — Le jeune roi, en épousant une princesse catholique, avait promis, par traité, de montrer une large bienveillance à ses sujets catholiques. Il ne tint pas sa promesse. Dès la première année de son règne, pour éviter les attaques du Parlement puritain, il ordonna à l'archevêque Abbot de rechercher les Jésuites, les prêtres séculiers, et en général les dissidents catholiques. Les magistrats reçurent l'ordre d'appliquer strictement les lois pénales; des proclamations ordonnèrent aux parents de rappeler leurs enfants des séminaires continentaux; tous les prêtres catholiques devaient quitter le royaume; les laïques recevaient l'ordre de livrer leurs armes et la défense de s'éloigner de plus de huit kilomètres de leur domicile. Le roi de France chargea Bassompierre de protester contre la violation du traité et contre le renvoi des soixante Français et Françaises qui avaient accompagné la jeune reine. Le roi répondit que la promesse d'indulgence était une clause de style qu'il avait acceptée pour faire plaisir au pape et aux Français, mais qu'il n'avait pas eu l'intention de l'exécuter. Il s'ensuivit une rupture avec la France.

Dans la suite, adoptant la tactique de son père, Charles, pour se faire pardonner son mariage avec une catholique et les soupçons auxquels il donnait naissance, ne cessa de poursuivre les Jésuites et les prêtres, dont quelques-uns moururent en prison; mais il se montra plus tolérant à l'égard des laïques. Il leur permit de remplacer l'amende de 20 livres par mois par un tribut annuel dont le montant était fixé par une commission. A ce prix, ils achetaient, non la liberté de leur culte, mais la permission de ne pas paraître dans les églises officielles. Malgré ces rigueurs, quand la grande lutte contre le roi et le Parlement commença, les catholiques restèrent fidèles au souverain; ce qui leur valut de nouvelles persécutions de la part des républicains vainqueurs.

Le fait le plus important pour les catholiques anglais fut la négociation entre Rome et la cour de Saint James. Sur quelques suggestions venues de la reine, URBAIN VIII envoya en Angleterre un moine bénédictin, Léandre, Anglais de naissance et ancien élève d'Oxford. Sa mission officielle consistait à se rendre un compte exact de l'état des catholiques et des relations toujours tendues entre prêtres séculiers et Jésuites. Mais il en profita pour voir des personnages importants: le secrétaire d'Etat, Windebanke, Montague et Goodman, évêque de Gloucester. Il rédigea un mémoire pour le pape, dans lequel il affirmait qu'il y avait des chances de retour de l'Eglise anglicane à l'unité catholique, si on pouvait convoquer une conférence mixte d'hommes modérés. Il recommandait des concessions: la communion sous les deux espèces, le mariage des prêtres, la validation en bloc des ordinations anglicanes. Le projet n'eut pas de suite. Les agents qui le remplacèrent à la cour, Panzani, Eon et Rossetti, ne connaissaient pas, comme Léandre, le milieu anglais, et ne furent pas aussi sympathiques. Montague et l'évêque Goodman restèrent en relations avec ces agents. Goodman devait refuser de souscrire aux canons de 1640 et mourir en prison, réconcilié à l'Eglise de Rome. Laud aurait accepté la nomination d'un vicaire apostolique, comme chef des dissidents catholiques; mais il s'opposa absolument à l'établissement d'une hiérarchie catholique. Il semble avoir reçu l'offre du chapeau de cardinal. Sous la dure pression des lois pénales, une élite de catholiques se montrait admirable; les faibles glissaient vers l'Eglise officielle; quelques apostats se faisaient un nom; tel CHILLINGWORTH, l'auteur de la « Religion des protestants » (1637).

6° *Charles I[er] contre les Puritains.* — La lutte de Charles I[er] et de Laud, du pouvoir absolu et de l'Eglise officielle étroitement unis, contre les Puritains, commença dès le début du règne et revêtit bientôt une grandeur tragique. Les Puritains réveillaient les traditions de Cartwright, de Hooker et des pamphets Marprelate. Ils voulaient détruire l'épiscopat anglais, comme Knox avait ruiné l'épiscopat écossais. Ils attaquaient avec non moins de vigueur le pouvoir absolu. Ils dominaient la Chambre des communes, sans l'assentiment de laquelle le roi ne pouvait pas légalement lever les impôts. Le conflit entre Charles I[er] et les Puritains, conduits par la majorité parlementaire, fut religieux et politique. Le point de vue religieux appartient seul à la présente étude.

Un nouveau Parlement se réunit en janvier 1629. Tout aussitôt les chefs des Puritains, Eliot et Pym, affirmèrent que les Communes avaient le droit d'imposer une interprétation des XXXIX articles, non acceptée par l'Eglise anglicane. Cette interprétation était nettement calviniste. Il y eut des scènes de violences inouïes. Le 10 mars 1629, le Parlement fut dissous par le roi, qui déclara sa volonté de ne point permettre aux Communes de dominer l'Eglise et l'Etat. Pendant onze années, Charles I[er] et Laud allaient gouverner sans le contrôle du Parlement. Un député de l'opposition, énergique, intelligent, ambitieux, VENTWORTH, bientôt comte de STRAFFORD, accepta de servir le roi et l'Eglise. Laud était secondé par les évêques Montague, Neile, Mannaring, archevêque d'York, et Juxon. Plusieurs enquêtes épiscopales eurent lieu, de 1630 à 1640; elles révélèrent l'activité religieuse des Puritains, les discussions concernant la place à donner à la table de communion et aussi la réorganisation du culte. L'Eglise était appelée à appliquer des sentences impopulaires en 1632, Prynne fut condamné au pilori et perdit les oreilles pour avoir mal parlé du

roi et de la reine. Trois ans après, la même *Chambre étoilée* le condamna de nouveau, en compagnie de Burton et de John Bastwick, parce qu'ils avaient mal parlé des évêques. La Haute Commission ecclésiastique, les évêques, et particulièrement Laud, étaient très impopulaires. Le procès de Hampden passionna toute l'Angleterre. Pendant ce temps, Charles Ier échouait en Ecosse. Il fallut convoquer un nouveau Parlement pour en obtenir de l'argent. La Chambre des Communes, réunie en avril 1640, montra tout de suite une opposition ardente. Pym protesta contre les ordonnances de Laud et des évêques relatives au culte, et contre les punitions infligées à ceux qui ne s'y conformaient pas. La Chambre des Lords se mit à l'unisson. Elle blâma l'élévation à l'épiscopat de Mannaring et condamna l'évêque Hall, qui venait de publier un ouvrage sur l'origine divine de l'épiscopat, à faire des excuses pour avoir écrit que Lord Saye et Sele était presbytérien. Le Parlement se montrait intraitable; il fut dissous dès le 5 mai, par ordonnance royale.

Mais la Convocation du clergé de Cantorbery continua ses travaux, après avoir accordé au roi, à l'unanimité, un très important subside. Elle décréta un certain nombre de canons, qui furent approuvés par la Convocation d'York. Le clergé affirmait qu'il n'était pas permis de se révolter contre le pouvoir royal ; puis, il renouvelait les mesures déjà prises contre les dissidents catholiques, les Séparatistes, les Brownistes et les Anabaptistes. Le canon 6 imposait à tous les clercs sans exception un long serment : ils devaient jurer de ne rien changer à la constitution, à la discipline, aux croyances, au culte de l'Eglise anglicane. Ce canon souleva une tempête telle que le roi fut obligé de surseoir à son application. On publiait en même temps une foule de brochures violentes contre Charles Ier et Laud.

Le roi, poussé par ses besoins d'argent, avait dû se résigner à convoquer un nouveau Parlement. Le *Long parlement* fut inauguré le 7 novembre 1640. Dès le 11, Strafford l'ami fidèle de Charles et de Laud, fut mis en accusation ; quelques jours après, Prynne, Burton et Bastwick, rappelés de l'exil, entraient en triomphateurs à Londres, pendant que le secrétaire d'Etat, Windebanke, se réfugiait sur le continent. Le 16 décembre, les nouveaux canons furent déclarés illégaux ; le 18, Laud fut mis en accusation et placé sous la surveillance de l'huissier de la Verge noire. Les troubles religieux agitaient Londres. Le 23 janvier 1641, le roi fit déclarer au Parlement qu'il consentait à diminuer la participation des évêques aux affaires de l'Etat, mais qu'il ne permettrait jamais qu'ils fussent chassés de la Chambre des Lords. A ce moment, Hall publia son « *Humble apologie de la liturgie et de l'épiscopat* » ; elle souleva des tempêtes dans le camp puritain, mais rallia des hommes tels que Hyde, Falkand, Digby, qui prévoyaient la tyrannie prochaine du Covenant, à la manière des presbytériens écossais. Les Lords nommèrent, le 15 mars 1641, un comité des affaires religieuses, dont l'activité fut anéantie par la rapidité des événements révolutionnaires.

Le 3 mai, Strafford fut condamné à mort pour haute trahison : le 10, Charles signa l'arrêt de mort de l'ami qui lui avait consacré tout son talent.

Le même jour, il s'enleva le droit de dissoudre le Parlement. Les Lords refusèrent d'exclure les évêques de leur sein ; mais le 16 juin, les Communes abolirent les chapitres, les canonicats et toutes les dignités ecclésiastiques. Le 5 juillet, le roi donna son assentiment à l'abolition de la Chambre étoilée et de la Haute Commission ecclésiastique, en même temps qu'il enlevait aux évêques le droit d'exiger le serment *ex officio*. Le Parlement protégeait un ministre calviniste de talent, Stephen Marshall ; treize évêques étaient mis en accusation, et les Communes votaient une loi les excluant de la Chambre des Lords. Charles nommait aux cinq évêchés vacants deux puritains et trois partisans de Laud, que les Communes avaient censurés. Le 1er décembre, le roi reçut la « Grande remontrance » et refusa encore de chasser les évêques de la Chambre des Lords.

Mais les Puritains soulevaient la populace de Londres; le 4 janvier, Charles essaya vainement d'arrêter les cinq députés qui menaient le mouvement : il signa, enfin, la loi excluant les évêques du Parlement, au moment même où arrivaient des comtés de l'ouest de nombreuses pétitions en leur faveur.

Les signataires de ces pétitions furent traités en criminels par les Communes, qui s'étaient arrogé les droits de la Chambre étoilée et de la Haute Commission. Toute l'œuvre de restauration ecclésiastique entreprise par Laud était en péril.

La guerre civile, commencée depuis longtemps en fait, date officiellement du 22 août 1642. Ce jour-là, Charles Ier leva l'étendard royal à Nottingham et appela ses fidèles à la défense du roi et de la religion officielle contre le Parlement. Sur le passage des troupes parlementaires, les églises furent saccagées, les tables de communion détruites, les surplis et les *prayer books* brûlés. Un ordre des Communes, daté de 1643, ordonnait les dévastations les plus complètes, et partout la populace s'en chargeait.

Le Parlement avait besoin de l'aide des Ecossais ; pour leur être agréable, les deux Chambres votèrent, en janvier 1643, l'abolition de tous les évêchés, dont les revenus furent affectés à l'entretien des troupes. Puis, des ministres puritains furent envoyés en Ecosse pour conclure une alliance avec l'Eglise presbytérienne de ce pays. Après de nombreuses discussions, l'assemblée aboutit à une déclaration fortement presbytérienne et calviniste, que tout Anglais au-dessus de 18 ans devait accepter expressément.

Le Parlement vota cette déclaration le 2 février 1644. Elle était tellement destructive de toute organisation ecclésiastique, que près de 2.000 ministres refusèrent d'y souscrire et furent privés de leurs fonctions, sous des prétextes divers.

Laud était en prison depuis trois ans. Son procès commença le 12 mars 1644. C'était un véritable homme d'Eglise, qui se défendit admirablement et protesta toujours de son entière loyauté à l'égard de l'Eglise officielle. La condamnation était résolue à l'avance par les Communes ; les Lords le condamnèrent à leur tour le 4 janvier 1645, le même jour, ils avaient accepté le « *Directoire du Culte public* », établi par la Convocation pour remplacer le *prayer book* ; de sorte qu'on a pu dire que l'archevêque et le *prayer-book* étaient morts le même jour. Laud se prépara à la mort avec beaucoup de calme et de piété. Il fut exécuté le 10 janvier. Quelques jours après, les deux partis en présence essayèrent, à Uxbridge, d'arriver à un accord. Mais Puritains et Ecossais étaient résolus à abolir entièrement l'épiscopat ; Charles, et ceci est à son honneur, refusa énergiquement malgré sa détresse, de le sacrifier. On ne put arriver à un compromis. Le 5 mai 1646, le roi se confia aux Ecossais : le 15 octobre, après avoir consulté les évêques Juxon et Duppa, il offrit d'accepter une organisation presbytérienne de l'Eglise, à condition qu'au bout de cinq années on reviendrait à un épiscopat organisé. Il refusa d'aller plus loin.

Charles renouvela cette proposition, à Newport, en septembre 1648, au cours de la deuxième guerre

civile. Mais l'armée puritaine était devenue maîtresse de tout le pouvoir, le roi avait été livré par les Ecossais; les Communes, épurées par Cromwell, le condamnèrent à mort comme tyran, traître, assassin, ennemi public de l'Etat. Il se prépara à la mort avec un calme et une piété égale à celles de Laud. Il fut décapité le 30 janvier 1649. L'Eglise anglicane, qui allait être, pendant onze ans, privée de ses évêques et subir les pires calamités, considère que Charles Ier est mort pour sa défense. Elle n'a pas tort.

Bibliographie

I. — Bibliographie générale (1509-1647).

A. *Documents diplomatiques, administratifs, papiers d'Etat, etc.*

1. *State papers, foreign, and domestic, Spanish, Venatian.*

Cette immense collection (elle est à notre Bibliothèque Nationale), permet de suivre, presque jour par jour, les événements ; les documents sont classés par ordre chronologique et portent un numéro d'ordre ; chaque volume est précédé d'une substantielle introduction.

2. *Statute-Book* : c'est le recueil des lois anglaises.

3. Rymer : *Fœdera.,. tables des matières par Hardy.* C'est une très importante collection de documents.

4 Wilkins : *Concilia magnae Britanniae et Hiberniae* (446-1717).

5. *Journals of the House of Lords* (à partir de 1509) : *Journals of the House of Commons* (à partir de 1547).

6. Cardwell: *Documentary Annals of the Reformed Church of England.* (1546-1716).

B. *Histoires générales de l'Eglise d'Angleterre : Auteurs protestants :* Fuller 1603-1661) : *The Church history of great Britain* (jusqu'en 1648). 3 vol. 8°; Collier, ministre dissident, (1650-1726). *An ecclesiastical history* (...à 1685). 8 vol. 8°.

Dixon : *History of the Church of England* (1509 à nos jours).

C. *Auteurs catholiques* :

Charles Dodd (1672-1743), Ed. Thierney (1500-1688), 6 vol. 8°.

Lingard (1771-1841). *A history of England...* s'arrête en 1688) 14 vol. 8°.

J. Trésal : *Les Origines du Schisme Anglican (1509-1571). 1 vol. 3e éd. 1923.* — En appendice, la traduction des XXXIX articles.

Le *Dictionary of national biography* (se trouve à la Nationale), Londres 1892-1907, 60 vol., a des articles, souvent très remarquables, sur tous les personnages importants.

II. — *Pour le règne de Henri VIII :*

Sir Nicolas Percy : *Proceedings and ordinances of the Privy Council of England*, (...à 1542), 7 vol. 8°, Gee and Hardy : *Documents illustrative of the History of the Englisch Church.* Londres, 1896, 8°; John Strype (1643-1737). *Ecclesiastical Memorials* (1520-1557). 3 vol. 8°. Th. Wright: *Three chapters of letters relating to the suppression of monasteries*, Londres 1843, 8°. On consultera avec fruit les Chroniques suivantes : *The Camden miscellany* (1485-1547). *Fabian* (1485-1558) ; *Chronicle of the grey Friars* (1199-1556); *Charles Wriothesley* (1485-1559), *Holinshed* (à 1586); *Hall* (à 1547). James Gairdner : *A history of the English Church from Henry VIII to Mary, 1904*, 8°.

Monographies : Se-born : *The Oxford Reformers*, Londres, 1889, 8°. Gasquet : *The Eve of Reformation*, Londres 1900, 8° ; *Henry VIII and the English monasteries*, 1888, 23 vol. ; Chapelet : *Lettres de Henri VIII à Anne Boleyn*, Paris 1835, 8° ; Wright : *Letters relating to the suppression of monasteries;* Bridgett : *Life of cardinal Fisher*, Londres 1891, 8°; Morris : *Troubles of our catholic forefathers*, t. I ; J. Trésal : *Les responsabilités de la France dans le schisme anglican. Revue des questions historiques*, avril 1906 ; Bridgett. *Life of the blessed Thomas More*, Londres, 1891, 8°; Bush, *Cardinal Wolsey*, Rome, 1886, 8°, Merriman : *Life and letters of Thomas Cromwell*, 1892, 2 vol. 8°.

III. — *Pour le règne d'Edouard VI :*

Elwes Corrie : *The liturgies, primer and Catechism set forth in the reign of Edouard VI*, Londres 1844, 8°; *The first prayer book of Edward VI*, Oxford, 1883, f°; Odet de Selve : *Correspondance*, Paris 1888; Rev. Ed. Cox : *Remains of archbishop Cranmer, miscellaneous writings and letters.* Londres, 1846, 2 vol. 8° ; Hastings Robinson : *Original letters relating to the English Reformation* (1541-1558), Cambridge 1846, 2 vol. 8°; Gasquet and Bishop : *Edward VI and the Book of the Common prayer*, Londres, 1892, 8° ; Jacob : *The Lutheran movement in England*, Londres, 1892, 8° ; Pocock: *Troubles connected with the Prayer-book of* 1549, Londres 1884, 4° ; R. Fred. Russel: *Kett's rebellion in Norfolk...* Londres 1859, 4° ; Ed. Cox : *Writings and disputations of Th. Cranmer relative to the sacrament of the Lord's supper*, Londres 1844, 4°; Rev. S. Carr. : *Early writings of J. Hopper*, Londres, 1843, 8°.

IV. — *Pour le règne de Marie :*

Nichols, *The Chronicle of Queen Jane*, ...Londres, 1850, 4° du même : *Chronicle of the Grey Friars*, Londres 1852, 4° ; Tytler, *England under the reign of Edward VI and Queen Mary*, Londres 1839, 2 vol. 8° ; Sidney, *Jane the Queen*, Londres 1900, 8° ; R. Townsend, *The Writings of John Bradford*, Cambridge, 1848-53, 8°. Quirini : *Reginaldi Poli cardinalis et aliorum ad ipsum epistolæ*, Brixiae, 5 vol. 4°. Zimmermann : *Kardinal Pole*, Regenburg, 1893, 8°; W. H. Frere : *The Marian reaction...* Londres 1896, 8o.

V. — *Pour le règne d'Elisabeth :*

Kervyn de Lettenhove : *Relations politiques des Pays-Bas et de l'Angleterre* (1555-1579) 11 vol. ; R. W. Keating Clay : *Private prayers put forth by authority in the reign of Elizabeth...* Cambridge, 1851, 8° ; Gee : *The Elizabeth prayer book and ornaments*, Londres 1902, 8°; du même: *Elizabethan clergy and the settlement of religion* (1558-64). Oxford, 1898, 8° ; du même : *Elizabethan clergy;* R. G. G. Philipps : *The extinction of the ancient Hierarchy*, Londres 1905, 8° ; Bridgett : *The true story of the catholic hierarchy deposed by Queen Elizabeth*, Londres 1889; 8°, Henry Norbert Birt: *The Elizabethan religious settlement*, Londres, 1907, 8°; Akinson : *The cardinal of Chatillon in England* 1568-71), Londres 1892, 8°; Cardinal Allen : *Letters and memorials...* Londres 1892, 4° ; Collins : *The canons of* 1571, Londres 1899, 8° ; Raine : *Depositions respecting the rebellion of* 1569, Londres 1841, 4° Cawley : *Laws of Queen Elizabeth, King James, King Charles I concerning Jesuits*, etc.. Londres 1680 ; Colette : *Queen Elizabeth and the penal laws*, Londres 1890, 8° ; Th. Chrisholme Anstey: *The history of the penal laws*, Londres 1842 8°; Simpson : *Life of Campion.* Londres, 1867, 8° ; R. W. H. Frere : *A history of*

the English Church in the reigns of Elizabeth and James I ; Walton : *Life of Hooker*; Law : *Jesuits and Secular*set *The archpriest controversy;* Hardwick : *History of the Articles.*

VI — *Règnes de Jacques Ier et de Charles Ier* :

Les documents pour toute cette période sont très abondants dans les *State papers*, les collections de documents déjà cités, les histoires générales; les vies des évêques, tels que Laud, Williams, Juxon, Wren, les œuvres de Laud, les *State trials* (pour le complot des poudres et Garnet) sont des sources très précieuses, ainsi que les *Strafford papers.* Trois livres récents seront très utiles pour guider les recherches sur cette période : Gardiner : *History of England ;* W. H. Hutton : *A history of the English Church from the accession of Charles Ier to the death of Queen Anne ;* Hackett : *Scrinia reserata.* On trouvera dans les notices du *Dictionary of National biography*, consacrées aux personnages catholiques, l'indication des sources qui permettront d'étudier la situation morale et matérielle des catholiques anglais.

J. Trésal.

VII. — LE PROTESTANTISME ALLEMAND MODERNE

Il ne s'agit point, dans les pages qui suivent, de retracer les évolutions du protestantisme allemand à travers le dix-neuvième siècle et le premier quart du vingtième. De ces évolutions, nous nous occuperons, mais seulement pour faire comprendre l'état actuel du protestantisme en Allemagne et pour éclairer le tableau que nous souhaitons d'en tracer.

I. Une solution du conflit entre « supranaturalistes » et rationalistes : le subjectivisme. L'étape de Schleiermacher. — Jusqu'à la fin du dix-huitième siècle, entre « supranaturalistes » et « rationalistes », entre les adeptes de la foi au surnaturel et les théologiens déistes qui dans l'enseignement chrétien ne s'attachaient qu'au domaine de la religion naturelle et qu'aux disciplines de la morale naturelle, quelque chose de commun subsistait : c'était la foi dans une vérité objective, la croyance en un être transcendant, extérieur et supérieur à l'homme, et qui s'était fait connaître à lui. Ils étaient tous d'accord qu'il s'était fait connaître par les lumières de la raison ; et les supranaturalistes ajoutaient : « et par les lumières de la révélation ». Les uns et les autres professaient qu'une vérité existait, en dehors de l'homme, une vérité qui était son bien, qui était son privilège, une vérité pleinement indépendante de l'intelligence humaine, une vérité qui s'imposait du dehors et qui, pour être, n'avait pas besoin d'un esprit humain qui la conçût. Tous saluaient, comme source de cette vérité, la « lumière naturelle » dont parle le début de l'Evangile selon saint Jean, et qui éclaire tout homme venant en ce monde ; et les supranaturalistes glorifiaient, comme une autre source, ce Messie révélateur qui disait à ses auditeurs de Palestine : « Avant qu'Abraham ne fût, *je suis* ».

En définitive, les deux écoles discutaient entre elles sur le contenu du *Credo* religieux. Et Lessing, sentant que les disputes devenaient âpres, fit un jour remarquer que « lors même qu'on ne serait pas en état de réfuter toutes les objections contre la Bible, la religion demeurerait intangible dans le cœur de ceux des chrétiens qui ont acquis un sentiment intime de ses vérités. » Ce fut là, a écrit M. Adolphe Harnack, « une phrase émancipatrice », et dans ces lignes, en effet, toute une révolution théologique était en germe. Pourquoi continuer de discuter sur les prophéties, ou sur les miracles, ou sur l'inspiration biblique ? Ces discussions commençaient d'apparaître comme d'oiseuses chicanes d'érudition, indifférentes à la vie religieuse. La religion, expliquait Schleiermacher à la veille du dix-neuvième siècle, dans ses *Discours sur la religion*, est le sentiment personnel du contact avec Dieu. A la faveur de cette définition, il semblait que les variations des Eglises réformées pussent se voiler, que leurs déchirements pussent se cacher, puisque enfin, dans ces Eglises, tous s'accordaient sur la hauteur morale et religieuse du Christ ; on pouvait dire, dès lors, que c'est par son expérience séculaire de la personnalité du Christ que la communauté chrétienne s'était formée, maintenue, cimentée ; et que cette expérience, c'était la foi.

Mais dans cette phraséologie nouvelle, les antagonistes de la veille trouvaient occasion pour de nouveaux débats. Si l'expérience suffit, qu'est-il besoin de théologie ? disaient les anciens représentants de l'état d'esprit rationaliste. Les vieilles croyances traditionnelles, les vieilles formules dogmatiques, ne sont-elles pas partie intégrante de l'expérience de la communauté chrétienne ? ripostaient les anciens représentants de l'état d'esprit supranaturaliste. Et de rechef, entre orthodoxes et ceux qui commençaient à s'appeler les libéraux, les luttes s'exacerbaient.

Une théologie de conciliation, celle du *Mittelpartei*, cherchait à jouer un rôle pacificateur, en faisant observer, conformément aux doctrines de l'hégélianisme, que les dogmes n'étaient que des symboles forcément approximatifs (*Vorstellungen*), et qu'au delà et au-dessus, il fallait s'élever jusqu'à l'idée (*Begriff*), et qu'en saisissant cette idée, la certitude, de subjective qu'elle était, deviendrait objective. La théologie, ainsi conçue, comportait une infinie souplesse d'interprétation ; l'esprit avait le choix entre divers stades sur le chemin de la vérité ; tous les stationnements étaient licites; licites aussi, tous les élans ; le mysticisme de Schleiermacher et la spéculation de Hegel, agilement combinés, préparaient l'avènement d'une ère théologique durant laquelle la religion, au lieu d'être tout d'abord le résultat d'une avance divine et la manifestation d'une grâce divine, serait tout simplement une élaboration, purement immanente, se déroulant au fond des consciences religieuses.

La même évolution subjectiviste se produisit dans le domaine de l'histoire religieuse. On ne demandait plus : Que valent Les livres Saints ? dans quelle mesure l'inspiration de Dieu les anime-t-elle ? On avait d'autres façons de poser la question. Puisque la religion devenait un fait de conscience, individuelle ou collective, on cherchait dans ces livres augustes un témoignage de la conscience religieuse des générations qui les avaient élaborés et qui s'y étaient complu, un document sur la religiosité de ces générations. Insensiblement, ainsi, on se mettait aux antipodes des positions théologiques autrefois prises par Luther. Dans les Livres Saints, Luther écoutait parler Dieu ; que les commentaires traditionnels de l'Eglise essayassent de se mêler à cette parole, Luther les évinçait comme des intrusions. Ce que David Strauss, au contraire, écoute et entend dans les Evangiles d'où il tire sa *Vie de Jésus*, c'est la conscience religieuse populaire de la génération contemporaine du Christ ; ce que Baur cherche dans les *Actes des Apôtres* et les *Epîtres*, ce qu'il se flatte d'y trouver, c'est un document sur les divergences primitives de la communauté chrétienne. Je ne veux plus rien d'humain comme source de la foi, avait en substance pro-

clamé Luther; honneur à l'Ecriture, où Dieu parle; silence à la tradition, où ce sont les hommes qui parlent! Mais voilà que Strauss et Baur, interprétant cette Ecriture, la présentaient comme un produit des imaginations humaines ou même des passions humaines, comme une création de l'esprit de mythe ou comme une création de l'esprit de querelle. Et les nouvelles tendances philosophiques, où les théologiens se flattaient de trouver certains éléments d'union, dissolvaient ainsi, tout doucement, l'intégrité historique de la personne du Christ et l'authenticité divine du message contenu dans les Livres Saints.

II. **L'étape de Ritschl : l'organisation de l'équivoque.** — Ce fut l'originalité d'Albert Ritschl, de se rendre compte qu'il était difficile pour le commun des âmes, pour les âmes qui ne sont pas des âmes de savants, de consulter, dans leur propre conscience, les échos de la conscience religieuse de la communauté chrétienne, pour en tirer leur religion; par une méthode nouvelle, qui tout en corrigeant l'esprit de Schleiermacher, continuait d'ailleurs de s'en inspirer, Ritschl conviait chaque chrétien à se livrer à l'action qu'exercerait sur lui la lecture des Livres Saints, à y chercher et à y trouver une expérience du divin, et à faire de cette expérience, tout individuelle, l'arbitre de sa foi personnelle. Dès lors, arrière les querelles théologiques! Véritable chef-d'œuvre d'accommodation, la théologie de Ritschl conserve les mots traditionnels, en permettant au fidèle de verser dans chacun de ces mots le contenu religieux de son expérience, un contenu singulièrement différent de celui qu'y avait déposé la vieille théologie. Par exemple, à la question : le Christ est-il fils de Dieu ? Ritschl répondra : « Oui, Jésus, sans aucun doute, a ressenti un rapport religieux avec Dieu, d'un caractère tout nouveau ; il a inculqué cette nouveauté à ses disciples; tous les membres de la communauté chrétienne doivent se tenir à l'égard de Dieu dans le même rapport que Christ à l'égard de Dieu ». Voilà qui est édifiant ; qui, pour des lecteurs superficiels, pourrait même évoquer le souvenir des nombreux textes catholiques où le Christ et les chrétiens apparaissent comme les fils d'un même Père ; mais quelle est, en définitive, la christologie de Ritschl ? La filiation du Christ à l'endroit de Dieu, ce ne fut rien autre chose et rien de plus qu'une expérience personnelle de Jésus, qu'une impression subjective de Jésus; cette expérience, cette impression, nous doivent à nous-mêmes dicter une attitude intérieure. Et peut-être insisterez-vous indiscrètement : Mais enfin, le Christ est-il Dieu ? Ritschl alors de répondre : « Les deux qualités du Christ : révélateur accompli de Dieu et prototype public de la maîtrise spirituelle exercée sur le monde, sont contenues dans le prédicat de la divinité. » Cela vous satisfait peu ; abordant par une autre porte cette pensée pleine de méandres, vous demandez à Ritschl : « Le Christ, enfin, fut-il quelque chose de plus qu'un homme ? » Sur ce, Ritschl vous explique : « Le Christ ne serait qu'un homme, un homme purement et simplement ? Serait-ce possible ? Je ne tiens même pas mes ennemis pour de simples hommes, car ils ont une certaine éducation, un certain caractère moral. » Voilà donc le Christ élevé par Ritschl au-dessus du rang d'homme ; mais Ritschl accorde à tous les hommes qui ont « un certain caractère moral » le bénéfice de la même ascension, et voilà qui nous éclaire assez mal sur la divinité de Jésus. Essayant d'une autre interrogation, vous dites peut-être à Ritschl : « Le christianisme vient-il d'une révélation divine ? » Sa réponse est toute prête : « En parlant de la révélation de Dieu, déclare-t-il, nous pensons à la source spéciale d'une conception générale du monde, qui devient la conviction d'une communauté religieuse, et d'où résulte dès lors, chez un grand nombre d'hommes, une même formation de la conscience, une même orientation de la spontanéité. »

Mais les interrogations mêmes que vous adressez à Ritschl attestent, peu à peu, que vous ne parlez pas la même langue que lui et que vous n'avez pas, si l'on ose ainsi dire, la même mentalité que lui; pourquoi voulez-vous savoir de lui ce qu'est le Christ en soi, et ce qu'est la révélation en soi, et ce qu'est le miracle en soi ? Ce sont là des jugements métaphysiques, vous dira Ritschl, des *Seinsurteile*, et de ces jugements-là, l'âme religieuse n'a que faire. Les seuls jugements qui doivent vous intéresser, ce sont ceux qui définissent ce que Dieu est pour vous, ce que le Christ est pour vous, ce sont les jugements de valeur (*Werturteile*). — Vous supprimez ainsi tous les fondements du christianisme historique, objectait jadis, à Ritschl et à ses disciples, un professeur orthodoxe de l'université de Heidelberg, Lemme. A quoi les disciples de Ritschl répliquaient volontiers que la préoccupation des fondements du christianisme historique n'est à leurs yeux qu'une préoccupation de savants, un souci d'érudits, et que cette préoccupation, que ce souci, livre la théologie à toutes les disputes des hommes ; mais qu'au contraire, grâce à la complaisante phraséologie du ritschlianisme, grâce à la généreuse hospitalité que peut donner l'âme individuelle à tous les « jugements de valeur » élaborés par sa subjectivité, la société religieuse présentera l'aspect, divers mais harmonieux encore, d'une infinie diversité d'expériences religieuses, si satisfaites d'elles-mêmes, si tolérantes les unes pour les autres, que les disputes théologiques apparaîtront comme des archaïsmes. Ecoutons à ce sujet un disciple de Ritschl, Kattenbusch : « Quiconque use de la langue de la Bible et de la Réforme dans un sens loyal, *même avec un malentendu*; quiconque emploie les mots de cette langue avec le ferme et vrai propos de leur être fidèle, les considérant comme les termes sacrés de la chrétienté, comme des expressions qu'il ne peut pas mettre de côté, *lors même qu'elles signifient pour lui autre chose* que pour beaucoup d'âmes d'autrefois et d'aujourd'hui, même si elles signifient pour lui quelque chose d'inouï, que personne n'y aurait jamais découvert : celui-là ne mérite pas d'être méprisé, il mérite reconnaissance pour sa piété. Cette langue est un trait d'union, comme la langue populaire. Elle neutralise pour l'âme beaucoup de fausses opinions théologiques. Qu'on se réjouisse de ce que tous les théologiens se rassemblent autour des mêmes mots. »

Etrange occasion de se réjouir! On avait, au seizième siècle, arrogamment déclaré, en face de Rome, que la lettre tue et que l'Esprit vivifie : on se flattait d'avoir fondé la religion de l'Esprit. Et voilà qu'aujourd'hui on se réjouit, comme d'un gage d'unité — gage bien précaire, pourtant, — de voir tous les théologiens se rassembler autour des mêmes mots, autour de la « lettre »; et l'on reconnaît, avec une désinvolte allégresse, que sous ces mots ils mettent des sens différents. Derrière cette « lettre » qu'ils ont conscience d'interpréter avec une diversité qui donne lieu à d'implicites malentendus, ne cherchons plus l'Esprit, nous ne trouverions que l'équivoque ; mais cette équivoque même ouvre la porte à d'opportuns accommodements, dont on se réjouit.

Plus d'une fois, dans le séjour que nous faisions en Allemagne de 1893 à 1895, nous eûmes l'occasion d'entendre nos interlocuteurs orthodoxes s'indigner contre un pareil système, parler de « fausse

monnaie », parler d' « hypocrisie ». Les faits de salut, proclamait par exemple M. Lemme, reposent sur des vérités fondamentales, et sans ce fondement, supprimé par le ritschlianisme, le christianisme reste en l'air. Les disciples de Ritschl souriaient, et laissaient dire, et passaient outre : la foi, pour eux, n'est pas un acte d'adhésion à des vérités intellectuelles ; il n'y a pas, dans la foi, d'élément intellectualiste; la foi est un phénomème de conscience, elle n'est rien de plus qu'un acte de confiance.

Admettre une vérité (*fürwahrhalten*) et se confier aux pressentiments suggérés par cette vérité (*vertrauen*) : telle était l'attitude de l'orthodoxie. Pour les nouvelles écoles, le premier stade disparait ; il n'est plus question d'un assentiment actif de l'esprit ; le fait religieux n'est qu'une attitude de l'âme, et la foi, venant d'une expérience intime, est considérée comme n'ayant nul besoin d'être confirmée par une preuve historique. Et les orthodoxes d'objecter : « Nous croyons quelque chose qui jadis, il y a dix-neuf cents ans, s'est passé en dehors de nous, mais *pour* nous. » A quoi les libéraux ripostent : « Nous croyons, nous, quelque chose qui se passe *en* nous ; nous avons notre foi, nous avons notre dogme, qui n'est pas une vérité exotique descendue d'une patrie surnaturelle, notre dogme que nous produisons, notre dogme que nous développons, et qui, au lieu d'être une barrière pour la liberté de nos âmes, traduit au contraire cette liberté. » Croire en Jésus-Christ, pour les libéraux, cela n'implique pas qu'on professe une doctrine métaphysique sur la seconde personne de la sainte Trinité, ou sur la filiation divine de Jésus, ou sur sa fonction rédemptrice, cela signifie, pour reprendre les propres expressions de M. Kaftan : « Je suis allé à travers le monde, j'ai cherché Dieu, et je l'ai trouvé en Jésus-Christ ». Question de préposition, après tout ! Le libéral Lipsius remarquait dès 1890 que, si l'on dispute sur la signification des mots divinité de Christ (*Gottheit Christi*), la divinité en Christ (*Gottheit in Christo*) est unanimement admise par les partis les plus divers de l'Eglise. Et l'on comprend, sans qu'il soit besoin d'insister, tout ce qui se cache d'équivoques dans ces mots : « La divinité en Christ. »

Ce qui est caractéristique dans le protestantisme allemand contemporain, c'est que la pratique d'un certain genre d'équivoques est recommandée comme une garantie de paix ; il y a là, si l'on ose dire, une sorte d'acte de courtoisie des pasteurs libéraux ou expressément incroyants à l'endroit des consciences qui, dans leur petit troupeau, sont demeurées orthodoxes; cette courtoisie commande et suggère une phraséologie qui, sans démentir les négations auxquelles se complaît intérieurement la pensée du pasteur, produit sur l'auditoire des impressions édifiantes. Les surintendants de Hesse-Cassel, en 1893, dans une longue lettre pastorale, déclaraient avec une amertume attristée : « Que dirait Luther à des prédicateurs qui songeraient à remplir leur office avec une telle théorie d'équivoque ? D'admettre à une fonction pastorale un homme qui aurait de pareilles pensées, nous n'en prendrions pas la responsabilité, tant pour sa propre conscience que pour celle de la communauté. Il n'échapperait point à la tentation de jouer un double jeu et de professer de bouche des enseignements qu'il ne pourrait justifier aux yeux de sa conscience que par des réserves mentales. La communauté aura toujours à craindre d'être trompée sur l'objet de sa foi. » — Mais non, répondaient à ces protestations hiérarchiques les subtils professeurs des Universités; et ils dépensaient toute leur ingéniosité à montrer comment une certaine phraséologie pouvait satisfaire, tout à la fois, les orthodoxes et les libéraux. Après tout, cet artifice était-il une si grande nouveauté ? Déjà le théologien Semler, au dix-huitième siècle, « pour accommoder aux besoins de la communauté chrétienne la religion toute subjective qu'il professait, consentait à s'adapter, sinon aux idées, du moins aux termes conventionnels, et à s'associer au culte de la communauté, alors même qu'il ne partageait plus les convictions qu'il était chargé d'exprimer. » Et Strauss, l'auteur de la *Vie de Jésus*, au milieu du dix-neuvième siècle, parlant des soins qu'il donnait, au fond de la Souabe, à son petit troupeau d'âmes rurales, expliquait déjà qu' « il faut avoir une pensée de derrière la tête et juger de tout par là, en parlant cependant comme le peuple ».

En dépit de ces méthodes, plus propices à l'esprit de paix qu'à l'esprit de vérité, la fin du dix-neuvième siècle fut singulièrement troublée. Le Symbole traditionnel, adopté par les liturgies protestantes, apparaissait à un certain nombre de pasteurs libéraux comme un formulaire trop rigide, trop despotique, trop asservissant. Avec une certaine logique, ils demandaient pourquoi ils étaient tour à tour invités, comme candidats en théologie, à faire bon marché de ce symbole, qu'article par article les professeurs universitaires démolissaient, et puis, comme pasteurs d'âmes, à exhiber ce symbole, à l'enseigner, à paraître y croire. Ils s'indignaient, surtout, contre la prétention qu'avaient les autorités ecclésiastiques d'imposer aux étudiants d'hier la récitation de ce symbole, au cours des cérémonies de l'ordination. N'était-il pas plus conforme à la pensée protestante, de leur demander, ce jour là, une profession de foi subjective de leurs croyances ? Ces vieux symboles, alléguait l'autorité ecclésiastique, s'emploient dans les temples depuis les origines de la Réforme ; pourquoi les déchirer ! Et les libéraux reprenaient : « La Formule de Concorde, document luthérien du seizième siècle, présente les symboles comme un témoignage et une énonciation de foi, mais maintient que l'Ecriture est juge de la foi. » S'armant de ce texte, les libéraux se déclaraient prêts à adhérer aux Symboles, autant qu'en leur for intime ils les jugeraient conformes à l'Ecriture. Si les autorités insistaient, si elles imposaient la récitation pure et simple de ces symboles comme l'observance d'une consigne liturgique, alors sur les lèvres libérales, se dessinait un sourire. « Je ne professe pas ces articles du symbole, je les lis », disait à Berlin le pasteur Sydow. — Mensonge jésuitique ! protestaient les orthodoxes, et l'un d'eux déclarait que le langage systématiquement équivoque des prédicateurs est « une véritable misère de la vie ecclésiastique » !

III. Les « affaires » théologiques ; la question du symbole. — Une série d'affaires retentissantes mit en relief cette misère. Il y avait en Wurtemberg un pasteur d'une conscience scrupuleuse, Christophe Schrempf. Lorsque, en 1884, on l'avait pourvu d'une cure, il avait loyalement déclaré qu'il ne croyait ni à la Trinité, ni au péché originel, ni à la divinité du Christ. Il s'arrangeait avec ses ouailles, en leur prêchant ses expériences personnelles : par exemple, il leur disait, à Pâques, que sans la foi au Christ vivant on n'obtient pas la vraie joie ; il leur disait, à l'Ascension, que le Christ planait sur l'Eglise et sur le monde. Un jour vint où tous ces manèges lui parurent peu loyaux : il fit savoir à l'autorité supérieure, en 1891, que désormais il supprimerait le symbole dans la cérémonie du baptême. Il dut quitter sa cure, et ne la quitta point sans un mot de compassion pour un grand nombre d'ecclé-

siastiques wurtembergeois, contraints, disait-il, à une réserve mentale.

L'exemple de M. Schrempf fit école : le pasteur Lisco en Prusse, le pasteur Steudel en Wurtemberg, refusèrent à leur tour l'usage du symbole, ils furent déposés. La déposition de M. Steudel donna lieu à un curieux incident. M. de Schmid, prédicateur à la cour de Stuttgart, voulut le convaincre qu'on pouvait accepter toute la liturgie : pour l'en persuader, il prit un vieux rituel qui avait appartenu à l'ancien prédicateur Gerok; or, dans ce rituel, des coups de crayon, donnés par Gerok, marquaient les libertés que, sans le dire, celui-ci avait prises à l'endroit des liturgies traditionnelles. D'où Steudel put conclure que Gerok et lui avaient eu le même état d'esprit; mais que Gerok avait dissimulé, et que lui, Steudel, était puni « pour n'avoir pas voulu devenir menteur ».

On avait l'impression, dans les Eglises évangéliques allemandes, que les autorités hiérarchiques ne combattaient pas l'incroyance, mais ne commençaient à s'émouvoir que lorsque cette incroyance leur paraissait incorrecte; or incorrecte elle paraissait, si elle s'affichait franchement, sans précautions, sans équivoques. La sincérité devenait un délit, susceptible de poursuites et de pénalités, mais ces poursuites, ces pénalités, ne protégeaient qu'une façade, elles n'avaient pas l'audace de vouloir protéger la substance même de la vérité, le sens authentique et traditionnel du vieux *Credo*. M. Schrempf, dans un irréfutable langage, disait de cette Eglise, dont il avait cessé d'être le pasteur : « Ou bien l'Eglise devrait expliquer sans équivoque que, chez ses serviteurs qui sont en même temps ses membres, elle présuppose une adhésion, sans conditions ni réserves, à son symbole et à son enseignement, et par là faire connaître sans équivoque aux théologiens hétérodoxes qu'ils ne conviennent point pour le service divin. Ou bien elle devrait fixer de telle sorte sa position à l'égard du symbole et réglementer de telle sorte le service divin, que l'ecclésiastique, en communiquant suivant sa conscience le symbole de l'Eglise devenu un document historique, pût exprimer comme il convient sa position personnelle à l'endroit de ce symbole, et ne fût jamais obligé de laisser croire que sa foi à lui est sans réserve. Mais l'Eglise n'accepte ni l'une ni l'autre solution, ou, plus exactement, elle fait le contraire des deux. » C'est qu'en effet, en acceptant la première solution, les Eglises évangéliques d'Allemagne auraient dû abdiquer cette liberté d'examen qui était au point de départ de la Réforme; en acceptant la seconde solution, elles auraient légalisé et sanctionné une façon d'anarchie d'où serait résultée la dissolution même des cadres d'Eglise; elles ne pouvaient opter nettement pour aucun des deux partis.

Il y eut cependant un instant, vers 1893, où l'Eglise de Prusse parut sur le point d'opter pour le second parti. Une commission de vingt-quatre membres, appartenant la plupart aux fractions croyantes, avait été chargée de reviser la liturgie; et la question qui se posait était celle-ci : quelle place donner au Symbole ? Il faut l'évincer, disaient les libéraux, et le remplacer par des chants d'Eglise. Il faut, protestaient les orthodoxes, lui donner, dans la cérémonie de l'ordination, une force juridiquement obligatoire. Il faut en maintenir la lecture comme une lecture documentaire, disaient les théologiens du « juste milieu », comme une façon de se renseigner sur ce que crut jadis la communauté chrétienne. En août 1892, les étudiants en théologie de Berlin s'agitaient; ils consultaient au sujet du Symbole leur illustre maître M. Adolphe Harnack; celui-ci critiquait le verset : « né de la Vierge Marie », et leur disait en substance qu'on pouvait d'ailleurs entrer dans le ministère pastoral sans chercher un accommodement avec ce verset très-gênant, et patiemment attendre qu'à cet archaïque symbole un autre symbole succédât. M. Harnack « a souffleté l'Eglise du Christ », grondèrent certains luthériens; « il est temps, et grand temps, que nos étudiants en théologie soient efficacement protégés contre le trouble où des professeurs de théologie, par un enseignement subversif, jettent leurs consciences ». Et ces luthériens proclamaient que « l'article « conçu du Saint-Esprit, né de la Vierge Marie », est la pierre angulaire contre laquelle se brisera toute la sagesse de ce monde. — Mais dans une réunion tenue à Eisenach, un certain nombre d'universitaires s'insurgèrent : attacher à ce verset une pareille importance, c'était, à les entendre, faire dévier la foi et bouleverser les consciences.

Au milieu de ces disputes, émergea soudainement la voix du *summus episcopus* de l'Eglise de Prusse, Guillaume II. Inaugurant à Wittenberg, le 31 octobre 1892, l'église du Château, il déclara : « Nous professons de cœur la foi en Jésus-Christ *fils de Dieu devenu homme*, crucifié et ressuscité, foi qui est un lien pour la chrétienté tout entière, et c'est par *cette* foi que nous espérons obtenir le salut, et par elle seule. » L'empereur déclarait « attendre de tous les serviteurs de l'Eglise évangélique qu'en tout temps ils s'appliquassent à gérer leur charge en prenant pour règle la parole de Dieu, dans le sens et dans l'esprit de la pure foi chrétienne, reconquise par la Réforme. »

Ainsi le césaropapisme du Hohenzollern jetait dans le débat le poids de son autorité, en faveur de l'incarnation du Christ. Alors, docilement, le conseil suprême de l'Eglise prussienne expliqua, dans une circulaire : « Eloigner le symbole du service divin, ou même seulement en sacrifier l'usage au caprice de chaque communauté, ce serait diminuer la conscience juridique de la communauté de l'Eglise prussienne, enlever au culte un précieux bijou, à la communauté un moyen suprême de recueillement et de prières. » Cependant, tout en qualifiant de « vérité fondamentale » la naissance miraculeuse de Jésus, le Conseil suprême déclarait qu'il ne voulait pas faire du symbole ou d'un détail de ce symbole « une rigoureuse loi d'enseignement (*ein starres Lehrgesetz*) ». Or, malgré les cris de triomphe poussés par les orthodoxes, ce correctif suffisait aux libéraux : il y avait là des possibilités d'échappatoire, dont immédiatement ils se servirent. On continua de polémiquer sur la force obligatoire du symbole, et les libéraux maintinrent, avec M. Harnack, qu'il s'agit là de questions historiques qui ne peuvent être résolues que d'une façon historique. Et tandis que travaillait la commission de revision de la liturgie, les polémiques se répercutaient dans les divers synodes provinciaux. Lorsqu'en 1894 le nouveau projet de liturgie fut définitivement libellé, le synode général chargé de l'approuver se montra à peu près unanime. Les orthodoxes se réjouissaient d'y retrouver le symbole, mais s'inquiétaient un peu lorsque un membre du synode déclarait superflu d'examiner si l'obligation qui pesait sur le pasteur était d'un caractère juridique; les libéraux se rassuraient en observant que, sur la valeur objective du symbole et sur le degré de perfection avec lequel il traduisait les vérités religieuses, les opinions demeuraient libres.

Cette liberté d'opinion devait, de plus en plus, continuer de se donner carrière dans l'enseignement des universités. L'Allemagne savante professait que les recherches théologiques et historiques des mal-

tres universitaires qui formaient les futurs pasteurs ne pouvaient pas être asservies à des symboles, non plus qu'à des autorités d'Eglise ; et dès que les autorités de l'une des Eglises évangéliques d'Allemagne faisaient des réserves sur l'enseignement théologique d'une université, on voyait se multiplier les protestations, au nom de la liberté de la science. Lorsque, en 1893, les surintendants généraux de Hesse Cassel dénoncèrent l'influence trop libérale exercée par les professeurs Achelis et Hermann sur les futurs pasteurs qui étudiaient à Marbourg, il y eut une telle campagne d'opinion contre leur circulaire, qualifiée de « bloc erratique ultramontain », que les autorités directrices des autres Eglises furent peu tentées d'imiter leur exemple; et lorsque en 1894 les professeurs Meinhold et Grafe soutinrent à Bonn, dans des cours de vacances, des thèses inquiétantes pour l'orthodoxie, et ripostèrent à leurs dénonciateurs en déclarant que les communautés renfermaient un certain nombre de membres fatigués de « l'apparat des dogmes », le conseil suprême évangélique se tira d'embarras par une décision passablement alambiquée où, sans les les déposséder de leur chaire, il maintint tout à la fois les droits de la liberté scientifique et la nécessité de former les serviteurs de l'Eglise. Les orthodoxes, préoccupés de cette nécessité, se plaignaient bien haut que « la conscience des étudiants fût fourvoyée par de nombreux professeurs, et que les doctrines qu'on leur faisait absorber les rendissent impropres au ministère ecclésiastique. » Alors, pour remédier à cette détresse et pour faire contrepoids à l'enseignement des professeurs libéraux auxquels il n'osait toucher, l'Etat créait à côté d'eux, dans les universités de Bonn et de Marbourg, deux chaires confiées à des professeurs orthodoxes ; les libéraux, ricanant, qualifient ces deux professeurs de *Strafprofessoren* (professeurs de châtiment), et leur enlevaient à l'avance tout ascendant.

Y a-t-il deux vérités? questionnait l'orthodoxe *Gazette de la Croix* ; y a-t-il une vérité que l'Eglise enseigne? une vérité que les professeurs enseignent?

Et inversement, M. Harnack, observant que depuis cinquante ans l'Eglise évangélique laissait contester la naissance miraculeuse de Jésus, demandait : Pourquoi tant de tempêtes lorsqu'on conteste cette naissance à l'occasion d'un article du Symbole? Doit-il y avoir une double vérité ? doit-on voiler dans l'Eglise évangélique la connaissance historique?

Dans le libéralisme comme dans l'orthodoxie, la même question se posait; et cette question montrait les tourments intérieurs du protestantisme allemand. La parole de l'empereur, la parole du Conseil suprême, étaient impuissantes à y mettre un terme. En 1899, le pasteur Weingart, d'Osnabrück, était officiellement privé de sa charge, parce que, dans un sermon pascal, il s'était mis en opposition avec le symbole de l'Eglise. Derechef l'Allemagne protestante s'agitait. Pourquoi ne pas distinguer, disait à Dresde le pasteur Sulze, entre la « foi au salut » (*Heilsglauben*) dans laquelle l'âme de chaque prédicateur doit être enracinée, et les formules doctrinales, instigatrices de débats théologiques auxquels la communauté chrétienne doit demeurer étrangère? Et le pasteur Rade, chef et représentant du groupe de théologiens de la *Christliche Welt*, qui incarnaient de plus en plus activement la tendance libérale, soutenait en substance que c'est aux pasteurs de s'excommunier eux-mêmes, s'ils se jugent, en conscience, trop éloignés de la foi de leur communauté, et que, si l'Eglise protestante persistait à vouloir frapper elle-même ses pasteurs pour infidélité à la « pure doctrine », il lui fallait posséder une autorité qui fixât cette doctrine.

Dans les premières années du vingtième siècle, les « affaires », les « cas » (*Faelle*), comme on dit outre-Rhin, allèrent se multipliant. Et le conseil supérieur évangélique de Berlin, le 8 février 1907, dans un rescrit d'une particulière âpreté, blâma ces agitations constantes comme un déshonneur pour le christianisme, et comme un péril pour l'Eglise territoriale, c'est-à-dire pour « le seul cadre qui permette de maintenir, dans l'ensemble de la vie populaire, l'ascendant du christianisme évangélique ». Deux ans plus tard, fatigué de ces bagarres doctrinales, le conseil supérieur évangélique cherchait à se libérer lui-même de toute responsabilité. Il profitait de la tenue d'un synode général en 1909 pour régler d'une façon nouvelle la procédure à laquelle donneraient lieu, désormais, les défaillances doctrinales des professeurs. De par le nouveau règlement, des doctrines erronées cessèrent de pouvoir être imputées à faute, et de pouvoir entraîner des pénalités. C'en était fait de la procédure disciplinaire à laquelle jusque là elles donnaient lieu ; désormais, lorsqu'un enseignement serait signalé comme incompatible avec la parole de Dieu, contenue dans l'Ecriture Sainte et répercutée dans les Symboles, un tribunal d'Eglise examinerait, en fait, si, oui ou non, la position prise par le pasteur à l'endroit de la confession de foi de l'Eglise demeurait compatible avec la continuation de son ministère. Si l'incompatibilité était reconnue par le tribunal, ce verdict n'avait nullement l'aspect d'un châtiment, car l'ecclésiastique qui serait l'objet d'un tel verdict devait toucher, sur les fonds de l'Eglise évangélique, une pension correspondante à son traitement de naguère.

Peu de mois s'écoulèrent avant qu'on eût à faire usage de cette procédure nouvelle, et toute l'Allemagne se mit aux écoutes, pour épier la façon dont seraient sauvegardés, tout à la fois, le principe de la liberté d'examen et l'intégrité des symboles. Après de multiples tentatives pour l'assagir, le Conseil supérieur évangélique avait prévenu le pasteur Karl Jatho, de Cologne, qu'il paraissait y avoir contradiction entre ses idées sur Dieu, sur le péché, sur l'immortalité, et la foi de sa communauté, et qu'un tribunal d'Eglise devait apprécier. M. Jatho s'expliqua sans difficulté. Ce pasteur déclara qu'il se refusait à admettre un Dieu extérieur au monde, qu'il se refusait à admettre, dans le temps, un acte créateur. La vie, pour lui, vie collective et vie individuelle, vie organique et vie inorganique, vie spirituelle et vie corporelle, c'était la plénitude de la divinité. Une idée de Dieu qui fût approuvée par son Eglise, M. Jatho considérait cela comme un accessoire ; l'essentiel, pour lui, c'était de s'assimiler Dieu par la prédication. Il n'attribuait à la personnalité du Christ qu'un rôle exclusivement pédagogique ; l'idée du péché, celle de la rédemption, lui paraissaient incompatibles avec la noblesse de la nature humaine. Quant aux fins dernières, quant à notre survie outre-tombe, M. Jatho avouait ne posséder, là-dessus, aucune certitude. D'un bout à l'autre de l'Allemagne, les libéraux avancés s'enflammèrent pour le pasteur Jatho, vantant ses extraordinaires dons oratoires et son *anima candida* ; certains aspects de sa personnalité religieuse désarmaient les orthodoxes eux-mêmes, qui cependant estimaient que dans une ville comme Cologne, où les catholiques observaient, il était profondément regrettable de donner l'exemple d'une pareille anarchie doctrinale. A l'avance, certains libéraux attaquaient, comme une sorte d'inquisition, le tribunal qui devait se prononcer sur M. Jatho. Ce tribunal

rendit son jugement le 24 juin 1911 ; ce jugement constatait que le pasteur incriminé ne pouvait continuer son ministère dans l'Eglise évangélique.

Des ouragans de protestations s'élevèrent. Pour les apaiser, une voix se fit entendre, : ce fut celle de M. Harnack. Le libéralisme avait fait tant de progrès dans l'Eglise prussienne, que M. Harnack, peu à peu, avait acquis dans cette Eglise l'autorité d'un directeur d'opinion : il en profitait pour tenter d'apprivoiser les éléments libéraux les plus avancés et pour justifier de son mieux les décisions préservatrices par lesquelles les tribunaux d'Eglise défendaient, contre des pasteurs trop exubérants, ou trop sincères, les susceptibilités traditionnelles des croyants. Entre M. Harnack, qui approuvait la procédure suivie à l'égard de M. Jatho, et M. Jatho lui-même, une correspondance des plus curieuses s'engagea.

Nous pensons de même sur le Christ, lui signifiait en substance M. Jatho; nous estimons, l'un et l'autre, qu'il n'est rien de plus qu'un homme ; et vous êtes le premier à reconnaître que, d'âge en âge, la conception que se faisaient les fidèles du Christ historique a notablement varié. M. Harnack alors de répondre : « Je considère et j'ai toujours considéré Jésus comme le Messie et le Maître. » Mais cette formule même — M. Jatho n'avait pas de peine à le prouver — était insuffisante aux yeux des orthodoxes ; et les théologiens qui réintégraient la personne du Christ et le fait chrétien dans l'histoire du « développement religieux de l'humanité », trouvaient qu'au contraire saluer le Christ comme le Messie et le Maître, c'était encore faire trop de concessions à l'orthodoxie.

Car de même que les vingt dernières années du dix-neuvième siècle avaient vu s'insurger, contre le vieux *Credo*, l'histoire des idées successives que la communauté chrétienne s'était, disait-on, faites du Christ, de même, dans les premières années du vingtième siècle, une autre mode intellectuelle s'était installée, contre laquelle M. Harnack avait inutilement protesté. L'un des points de départ de cette mode avait été le livre de l'assyriologue Frédéric Delitzsch : *Babel et la Bible*. L'évolutionnisme religieux inspirait ces pages : la religion de l'Ancien Testament y était présentée comme issue de Babylone ; l'idée d'une révélation apportée aux hommes par Jehovah périclitait ; et dans le développement religieux de la conscience humaine, tel que le décrivait, à grands renforts d'arguments philosophiques, cette science nouvelle, Dieu révélateur, Dieu législateur ne jouait plus aucun rôle effectif, historique. Toute une série d'écrits sur l'histoire des religions se publia, dans lesquels des plumes de philologues et de théologiens s'attachaient à détruire le caractère transcendant du christianisme, à supprimer ce prestige unique, exceptionnellement auguste, qui s'attachait à la personne du Christ dans l'histoire religieuse de l'humanité. M. Harnack, chagrin, assistait à ce travail, dans lequel le théologien berlinois Ernest Troeltsch allait bientôt s'illustrer; et M. Harnack déplorait que l'attention publique, à la faveur de ces nouvelles méthodes, s'égarât sur des phénomènes religieux d'ordre inférieur et perdît de vue la précellence du fait chrétien. Mais lorsque M. Jatho criait à M. Harnack : « Après tout, pour vous comme pour moi, le Christ n'est rien de plus qu'un homme », M. Harnack était assez gêné.

Sur un « cas », un autre « cas » se greffait : tout de suite après l'affaire Jatho, on eut l'affaire Traub. M. Traub, pasteur à Dortmund, professait son incroyance à l'endroit du symbole ; il ne connaissait pas les « faits relatifs au salut » (*Heilsthatsachen*) ; il repoussait l'idée de sacrement, l'idée de dogme. Et par surcroît, à l'occasion de l'affaire Jatho, il attaquait vigoureusement les autorités de l'Eglise. Pour éviter de donner une fois de plus à l'Allemagne religieuse le spectacle des divergences doctrinales, le consistoire de Münster affecta de ne s'occuper que des invectives de M. Traub, et de ce chef il le poursuivit disciplinairement. Les jugements rendus contre lui par le consistoire, puis par le conseil suprême évangélique, soulevèrent de violents mécontentements ; et l'on vit M. Harnack, à la veille de la Grande Guerre, se poser de nouveau en tribun de la liberté de l'enseignement et de la liberté des consciences à l'endroit des vieilles chaînes liturgiques. Un peu partout en Allemagne, une agitation se produisait pour le remaniement de la liturgie et pour une éviction, totale ou partielle, du vieux Symbole, lorsque la Guerre éclata.

IV. La réaction contre la théologie « moderne », le mouvement en faveur d'une « haute Eglise allemande ». — Quels seront, pour le protestantisme allemand et pour les diverses tendances théologiques qui y sont en conflit, les résultats de la guerre ? Un plus grand recul serait nécessaire pour émettre à cet égard un jugement précis. Les bouleversements civils qui ont modifié la façade politique de l'Allemagne ont détruit, du même coup, les charpentes d'Etat dans lesquelles s'encadrait l'établissement religieux évangélique. Il n'y a plus d'autorités d'Etat pour maintenir, aux heures critiques, certaines apparences de cohésion, pour signifier aux orthodoxes que leurs protestations ne doivent pas dépasser certaines limites, pour signifier aux libéraux que leurs revendications doivent s'abstenir de certains excès.

Dans ces Eglises évangéliques où le principe de la liberté d'examen s'insurge chaque fois que l'intérêt même de la cohésion de l'Eglise inspire aux autorités religieuses un acte législatif ou disciplinaire, le vieux césaropapisme, toujours exercé par le souverain territorial, était une force de conservation, et, dans une certaine mesure, un élément de cohésion ; mais désormais il a abdiqué, comme ont abdiqué les dynasties qui l'exerçaient ; les Eglises évangéliques sont devenues maîtresses de leurs destinées. — pleinement maîtresses.

Il est curieux de constater que l'un des tout premiers résultats de cette liberté a été l'éclosion d'une « haute Eglise allemande », de ce qu'on a pu appeler « un essai de luthéranisme catholique ». Depuis que les Eglises elles-mêmes, représentées par leurs synodes, choisissent les pasteurs, les professeurs universitaires n'exercent plus la même influence qu'au temps où, dans ces nominations, l'Etat disait son mot. Le besoin d'une certaine objectivité doctrinale se fait sentir de plus en plus nettement. En 1917, en pleine guerre, ce besoin s'attesta par la publication que fit M. Hansen, pasteur à Altona, d'un certain nombre de « thèses », qui visaient « les erreurs et les abus de ce temps ». Il déclarait, entre autres choses, en ce quatrième centenaire des thèses de Luther, que le protestantisme n'avait aucune raison de fêter des jubilés, et qu'il devrait, bien plutôt, « faire pénitence dans un sac et dans la cendre », que « le mouvement de réforme qui eut lieu en 1517 donna lieu à quelques bons résultats, mais qu'il contribua beaucoup plus à empirer la situation, et que ce mouvement expulsa un diable, mais qu'il en introduisit sept, plus acharnés ». Au milieu des suprêmes convulsions de la guerre, ces thèses ne firent que peu de bruit ; mais le 9 octobre 1918, à Berlin, le pasteur Hansen, trois de ses confrères et deux laïques,

se réunirent, pour constater « le manque de vigueur spirituelle et la nostalgie de sécurité dont souffrait l'Eglise officielle », et pour décider la réorganisation de l'Eglise. Ils rêvaient d'une Eglise épiscopale, d'une Eglise qui remît en honneur le caractère objectif des sacrements, qui rétablît la confession privée et facultative, qui conviât les fidèles à visiter les temples, à y faire des heures de prière, qui fît l'essai d'une institution monastique, qui composât, enfin, un bréviaire évangélique, semblable au bréviaire romain. Ce dernier bréviaire est insurpassable, déclarait dans la revue *Die Hochkirche*, organe du nouveau groupement, le pasteur Bronisch. « Nous devons redevenir, proclamait, le 1er novembre 1922, le pasteur Wesenberg, une Eglise dispensatrice des sacrements. Un prêtre catholique, croyant et sérieux, est beaucoup plus près de moi qu'un protestant qui nie la divinité du Christ. » Le pasteur Bettac, qui fut le premier président du groupement, avait osé écrire dès 1915 : « L'Eglise romaine, cette Eglise cléricale, comme on dit, est en réalité l'Eglise populaire ; la nôtre au contraire, celle du sacerdoce universel, est devenue une Eglise cléricale ; l'Eglise romaine est associée à la vie entière du fidèle ; bien plus, elle pénètre toute cette vie pour lui donner un sens et une orientation. Nous, nous sommes tolérés ici ou là ; mais sur la masse nous n'avons aucune prise. » Lorsque, le 31 octobre 1922, l'assemblée générale de cette Haute Egise s'ouvrit à Berlin par une cérémonie religieuse, la cérémonie fut calquée sur la messe romaine.

Et lorsque fut publié le bréviaire luthérien proposé par ce groupement, on eut la surprise d'y trouver, à l'office du mercredi de la troisième semaine de l'Avent, une oraison empruntée à l'auteur catholique Louis de Grenade, oraison où la Vierge Mère est célébrée comme une « merveille », pour laquelle la chrétienté doit louer et bénir Dieu. Nous voilà loin, on le voit, des articles de Smalkalde, qui considéraient l'invocation à Marie comme un abus idolâtrique et blasphématoire.

Quel est l'avenir de ces tendances ? Tout pronostic serait imprudent. Dans ces « Eglises du peuple » (*Volkskirchen*) qui se sont substituées aux droits des anciennes Eglises territoriales (*Landeskirchen*), quelle audience trouveront les partisans de la haute Eglise ? Si, pour maintenir leur Credo, leurs aspirations, leurs rêves, ils sortent de ces « Eglises du peuple », garderont-ils une part dans les dépouilles de l'ancienne Eglise de l'Etat ? Il faut attendre que les institutions allemandes aient retrouvé quelque équilibre, avant de conjecturer ce qu'il adviendra de ce mouvement. Mais on peut dès maintenant en préciser la portée. Aucun des instigateurs de cette haute Eglise ne songe à devenir catholique romain. Luthériens ils sont, luthériens ils veulent rester. Mais tout ce qu'il y a de négatif dans les conceptions de la Réforme, aussi bien dans les conceptions primitives que dans celles qui furent le fruit d'une évolution historique, les choque et leur déplaît : ils ont soif d'un christianisme positif, d'une foi aux réalités surnaturelles ; et parmi eux le pasteur König, qui représente l'extrême droite, va jusqu'à souhaiter l'installation d'un évêque, que consacreraient « des évêques se trouvant dans la continuité de la succession apostolique ».

La manifestation la plus originale qui se soit produite dans le protestantisme allemand depuis que la chute du césaropapisme l'a rendu maître de ses destinées, témoigne, en définitive, de l'attrait qui porte un petit groupe d'orthodoxes, encore très restreint, vers certaines conceptions catholiques et certaines pratiques catholiques. Ils continuent de se distinguer du romanisme, et même de s'y opposer ; mais leur hostilité durable contre les prérogatives du magistère romain ne les empêche pas de rechercher et de ressaisir, dans le vieil établissement religieux catholique, des satisfactions auxquelles leurs âmes font accueil et dont ils veulent procurer à d'autres âmes le bienfaisant avantage.

V. Convergences qui se dessinent entre les conclusions historiques de M. Harnack et de son école et certaines positions traditionnelles de l'Eglise Romaine. — Sans vouloir donner à certaines coïncidences une importance excessive, nous devons constater que simultanément, dans les rangs des théologiens libéraux, un certain sens historique s'est éveillé, qui leur permet de mieux comprendre et de mieux juger le catholicisme médiéval et l'Eglise primitive que ne le faisaient les centuriateurs de Magdebourg ou les théologiens protestants des seizième et dix-septième siècles.

Que l'on médite, par exemple, cette page éloquente, dans laquelle le protestantisme allemand contemporain regrette la disparition du vieux monachisme :

« Je ne doute pas un seul instant, que, dans la détresse sociale et religieuse où nous sommes, nous ayons besoin de communautés, de groupements, animés de cet esprit que les moines honnêtes et purs ont possédé et possèdent encore. Nous avons besoin, au service de l'Evangile, d'hommes qui aient tout abandonné au profit de ceux dont personne ne s'occupe. Le parallèle avec les moines catholiques ne m'effraie pas ; les moines évangéliques ne s'occuperont pas d'accumuler des mérites et pourront ainsi, à n'importe quel moment, abandonner la partie, sans perdre leur honneur ou leur réputation.

« Les églises évangéliques deviendront encore plus misérables qu'elles ne le sont, ou bien l'amour les rendra inventives, et elles susciteront entre elles ce qui n'existe encore aujourd'hui sous aucune forme précise, mais qui s'annonce déjà et qui tente de naître dans la nécessité pressante où nous sommes.

« Nous avons des maisons de correction et des maisons de travaux forcés, mais nous n'avons pas encore d'asiles, où puissent se retirer ceux qui ont fait naufrage sous la tempête de la vie et ne parviennent plus à tenir la mer. Combien n'y en a-t-il pas, qui devraient et voudraient se retirer en silence dans un havre bienveillant pour refaire leurs forces et surtout se préparer à de nouvelles tâches ! Combien pourraient être sauvés s'il leur était donné de s'appuyer à une communauté bien groupée et bien ferme, où ils seraient conduits dans une sévère discipline pour l'utilité de tous et où ils se feraient du bien en servant les autres ! Je sais que je ne suis pas le seul à entretenir *ces pia desideria*... Et je sais aussi que l'histoire de l'Eglise du Christ, telle qu'elle se manifeste dans le monachisme, n'est pas seulement l'histoire d'une grande erreur. »

Ces lignes sont de M. Harnack ; et il avait raison d'affirmer que certaines âmes partageaient ces *pia desideria*, puisqu'en ces dernières années on a vu se fonder, en Poméranie, un monastère de bénédictins luthériens. Il y a un demi-siècle, le théologien protestant qui se fût permis de telles réflexions eût risqué de passer pour un « crypto-catholique. »

Les positions théologiques et philosophiques de M. Harnack le mettent pleinement à l'abri d'une pareille accusation ; mais la conception qu'il se fait de l'Eglise primitive est beaucoup moins éloignée de la tradition catholique romaine que ne l'étaient les historiens et critiques protestants de la génération antérieure. « Nous rétrogradons vers la tradition »,

disait un jour M. Harnack, et Mgr Batiffol, commentant ce mot, a pu écrire : « Si la réalité, en histoire, n'est atteinte souvent que par des approximations successives, la critique étrangère à notre foi catholique a tendu peut-être, depuis cinquante ans, à se rapprocher d'une vue plus compréhensive, plus voisine de nos affirmations traditionnelles. » Par exemple, Baur estimait, en 1835, que les épîtres qui nous sont parvenues sous le nom de saint Ignace avaient été fabriquées au milieu du second siècle, en faveur de l'épiscopat, par un faussaire romain. Elles sont du quatrième siècle, disait Ritschl. Non, proclame aujourd'hui M. Harnack ; elles sont authentiques et sont bien effectivement du temps de Trajan. Et de même que M. Harnack, par son verdict au sujet des épîtres ignatiennes, rend implicitement hommage à l'antiquité de l'institution de l'épiscopat, de même, sa conception des origines de la primauté romaine est intéressante à relever.

C'en est fait des vieux systèmes protestants d'après lesquels le Christ aurait surtout voulu fonder une Eglise invisible, à laquelle Rome, lentement, aurait réussi à substituer et puis à superposer une Eglise visible dépendant de son hégémonie. Aux yeux de M. Harnack, il y avait bien effectivement, au début du troisième siècle, « de l'Euphrate à l'Espagne, une Eglise visible constituée, et formant un véritable organisme politique » ; aux yeux de M. Harnack, il y avait eu, dès le début, entre les communautés chrétiennes, ce qu'il appelle des « commencements de dispositions intercclésiastiques » ; et parmi les centres d'unité que posséda le christianisme primitif, Rome fut de bonne heure le plus important. Et sans nul doute, M. Harnack ne voit dans cette ascension du siège de Rome que l'adaptation du christianisme à la vie même de l'Empire et la réalisation d'une sorte d'impérialisme chrétien ; mais de ces théories historiques, ce que l'apologétique catholique peut retenir, c'est le témoignage qu'elles portent — témoignage assez neuf dans la science protestante — en faveur de l'antiquité de la primauté romaine.

VI. Double contraste entre le protestantisme allemand contemporain et le protestantisme du seizième siècle. — Combien seraient surpris les réformateurs du seizième siècle, s'il leur était donné de ressusciter et de jeter les yeux sur l'arbre qu'ils ont planté !

Toutes leurs polémiques, toutes leurs négations, étaient dirigées contre l'institution catholique. Et voici qu'aujourd'hui les thèses historiques de Harnack et de son école divergent singulièrement d'avec les allégations du protestantisme traditionnel au sujet de l'épiscopat, au sujet de la papauté, au sujet du monachisme ; et ces conclusions d'une école qui prétend ne relever que de la libre science convergent à certains égards avec le désir qui porte quelques âmes strictement croyantes à vouloir, à l'écart de Rome, introduire du catholicisme dans la vie des Eglises luthériennes.

Et d'autre part, tout ce qui restait de positif, tout ce qui subsistait d'affirmations, dans le *Credo* de la primitive Réforme, la croyance à l'Incarnation, la croyance à la Rédemption, la notion de sacrement, tout cela périclite dans les systèmes de la théologie « moderne » ; et du principe du libre examen ont découlé peu à peu certaines théories sur l'élaboration de la vérité religieuse, qui ont complètement aboli le caractère transcendant et surnaturel de la révélation chrétienne et enlevé à la vérité chrétienne son caractère et son aspect de « don divin ».

Ce qu'il y avait de commun entre la métaphysique du catholicisme et la métaphysique du protestantisme primitif tend à s'effacer des croyances protestantes contemporaines : c'est là le résultat des progrès du subjectivisme et de ses audacieuses négations. Et d'autre part, dans les sphères du libéralisme, les évolutions de la recherche érudite tendent à ébranler les positions historiques derrière lesquelles se retranchaient les réformés du seizième siècle et à l'abri desquelles ils croyaient pouvoir braver et dénoncer ce qu'ils appelaient les usurpations de l'Eglise romaine. L'histoire ecclésiastique, telle que la manient M. Harnack et son école, offre beaucoup plus de nuances et témoigne, à l'endroit de la catholicité primitive, beaucoup plus d'intelligence et d'équité.

Et les vieux orthodoxes, de plus en plus rares, il est vrai, qui joignaient à l'amour tenace de leur dogmatique une haine non moins tenace contre l'Eglise romaine, assistent impuissants à ces deux phénomènes et sont doublement déçus.

Bibliographie. — Goyau, *L'Allemagne religieuse : le protestantisme*. Paris, 1898. — Rieder, *Zur innerkirchlichen Krisis des heutigen Protestantismus ; eine Orientierung über moderne Evangeliumsverkündigung*. Fribourg, 1910. — Johannes B. Kissling, *Der deutsche Protestantismus 1817-1917*. 2 vol. Münster, 1918. — Pierre Charles S. J. *La robe sans couture : un essai de luthéranisme catholique, la haute Eglise allemande. 1918-1923*. Bruges, 1923. — Pierre Batiffol, *L'Eglise naissante et le catholicisme*. Paris, 1909.

Georges Goyau.

VIII. — PROTESTANTISME FRANÇAIS MODERNE

I. Son cadre et ses œuvres. — A. *Son cadre*. — Le Protestantisme français compte environ [1] un million d'adhérents, et mille pasteurs et évangélistes, appartenant à un nombre considérable de sectes ou « dénominations » :

1) Eglises réformées : — *a*) Eglise réformée évangélique (22 circonscriptions synodales et près de 450 églises) ; — *b*) Eglises réformées (10 synodes et environ 175 églises) ; — *c*) Eglises réformées indépendantes (12 centres) — *d*) Eglises réformées d'Alsace et de Lorraine [2] (50 paroisses groupées en 5 consistoires).

2) Eglises évangéliques luthériennes : — *a*) de Paris et du pays de Montbéliard (7 consistoires et 76 associations cultuelles) ; — *b*) d'Alsace et de Lorraine (7 inspections ecclésiastiques réparties en 39 consistoires).

3) Société centrale évangélique, groupant 12 sociétés d'évangélisation intérieure et une section de Missions étrangères.

4) Union des Eglises évangéliques libres de France (40 églises).

5) Eglise évangélique méthodiste de France (27 églises).

6) Eglise baptiste (28 églises).

1. Les effectifs protestants sont très difficiles à nombrer exactement. M. E. Doumergue le déplore et s'en inquiète dans le « *Petit Bulletin du Diaconat* » (mars 1921. — Mais la même revue (1919, n° 2) compte « 800 ou 900 églises, dont plusieurs très petites, et plusieurs dans la même localité avec une population protestante d'environ 500.000 âmes (je n'ose pas dire 600.000),.. etc. » En ajoutant à ce chiffre de 600.000 qu'on peut oser dire, peut-être, les 280.000 luthériens d'Alsace et les autres protestants, on peut compter en chiffres ronds un million, bien que le chiffre réel soit certainement inférieur.

2. Les Eglises réformée et luthérienne d'Alsace et de Lorraine sont unies à l'Etat.

7) Eglise méthodiste épiscopale de France (23 stations).

8) Eglises indépendantes (6 églises du « littoral », etc..).

Les Facultés de théologie où se forment les Pasteurs sont :

1) Paris — ancienne faculté de Strasbourg, transférée en 1877. C'est une faculté mixte (luthérienne et réformée).

2) Montpellier. — ancienne faculté de Montauban, créée en 1808, complétée en 1844, et transférée en 1919. La théologie est réformée.

3) Strasbourg. — faculté luthérienne, reprise depuis la guerre.

Les études sont de 4 ans, et un séminaire est annexé à chacune des facultés. Le nombre des étudiants est de plus en plus restreint ; ainsi, 9, 5 et 3 candidats en théologie sont indiqués comme devant finir leurs études en 1924, soit 17 en tout pour les trois facultés de France.

B. *Principales œuvres*. — 1) Œuvres nationales. — *a*) L'organisation centrale de défense des intérêts protestants est la Fédération protestante de France, qui groupe l'énorme majorité des églises françaises. Elle n'agit pas dans le domaine religieux proprement dit, mais dans le domaine national, moral et social, car là au moins une entente est possible dans « l'unité de foi, indépendamment des croyances ».

b) Les œuvres de prosélytisme et d'évangélisation sont innombrables, et c'est là seulement qu'on doit aller chercher le vrai protestantisme français, dont il serait injuste et maladroit de mesurer l'influence au seul nombre de ses adeptes.

Nous suivrons dans cette nomenclature rapide l'ordre de l'excellent petit *Annuaire protestant* de M. le pasteur H. Gambier (Fischbacher, 1924).

I. Les œuvres de jeunesse, sérieusement organisées, en tête desquelles il faut placer les Unions chrétiennes de jeunes gens et de jeunes filles, qui sont les branches des Y. M. C. A. et Y. W. C. A. ; le Mouvement des éclaireurs ; la Fédération des associations chrétiennes d'étudiants, lycéens et lycéennes, etc...

II. Les Sociétés bibliques, qui éditent des Bibles ou parties de Bible en tous formats, et les vendent, parfois à perte, pour en faciliter la distribution et l'achat.

III. Les œuvres de mission intérieure, parmi lesquelles il sied de citer l'Armée du Salut, dont on connaît l'action moralisatrice et sociale extrêmement vaste ; elle dispose en effet sur divers points de salles d'évangélisation d'hôtelleries populaires, de maisons de tempérance, de relèvement, etc., et de toute une intendance pour les ventes ou dons de vêtements, livres, etc. ; — puis, l'Union des Chrétiens évangéliques, la Cause, la Mission intérieure évangélique, etc., etc., toutes destinées à stimuler et à maintenir le zèle des religionnaires, comme à travailler les milieux catholiques ou indifférents.

IV. Hors de France, l'action protestante s'exerce surtout par la Société des missions évangéliques (1822), qui a ses stations principalement dans nos colonies d'Afrique. — Mais malgré leur zèle et leur dévoûment, les réformés français travaillent relativement peu chez les païens, faute d'hommes et faute d'argent [1].

V. Les œuvres pastorales, avec l'Association des Pasteurs de France, les Caisses de retraite, etc..

VI. Les sociétés d'instruction, à la tête desquelles se trouve la Société pour l'histoire du protestantisme français (1862) qui a, rue des Saints-Pères, une grande bibliothèque, et publie tous les mois son Bulletin.

VII. Les œuvres sociales, dont la doctrine [1] est due en grande partie à MM. Gounelle, Wilfred Monod, Paul Passy, de Boyve, et surtout au Professeur Charles Gide, qui plaide inlassablement pour les idées coopératives. Il est du reste actuellement le président de la Fédération protestante du Christianisme social. — Dans le domaine pratique, une foule de comités, solidarités, fraternités, foyers, patronages, orphelinats, mutualités, sociétés de tempérance, de bienfaisance, de relèvement se donnaient cette doctrine dans un effort pour ramener au Christ tout ce qui travaille, tout ce qui souffre, tout ce qui peine de quelque manière que ce soit.

VIII. Outre quelques écoles primaires, 5 Ecoles supérieures, 1 Ecole professionnelle, les protestants ont 18 pensions ou institutions pour jeunes filles et 8 pour jeunes gens.

IX. Enfin, ils disposent de 251 journaux ou revues, parmi lesquels il faut citer les hebdomadaires : *Le Christianisme au XXe siècle* (1872), directeur ; M. Benjamin Couve, — organe conservateur ; — *Evangile* et *Liberté* (qui s'est adjoint *La Vie Nouvelle*, et *le Protestant*), dir. M. L. Lafon, — organe libéral ; — *Le Témoignage* (1865), dir. M. S. Lambert, — organe luthérien. *L'Evangéliste*, — organe évangélique méthodiste, dirigé depuis 1870 par M. Lelièvre. — Puis, les bimensuels : *Christ et France; Foi et Vie; L'Eclaireur*. — Enfin les mensuels : *L'Espérance*, — organes des Unions chrétiennes de jeunes gens ; la *Revue Chrétienne*, — dirigée par M. John Viénot ; le *Christianisme social*, — dirigé « au dessus des églises et des partis » par M. Elie Gounelle. Puis, paraissant tous les deux mois, la *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, — organe, très libéral, de la Faculté de Strasbourg. — Tous les deux ans, se tiennent des *Congrès d'action sociale*, dont le compte-rendu est régulièrement publié. — Nous ne parlons pas des journaux locaux ou régionaux.

2) Il y aurait lieu, pour être juste, d'étudier aussi deux mouvements qu'il suffira d'avoir signalés. C'est d'abord l'Alliance Universelle, qui est une manière d' « Internationale religieuse », où l'on voit l'Eglise grecque orthodoxe collaborer avec les Eglises évangéliques d'occident à la paix sur la terre, grâce à la puissance spirituelle des religions. — C'est ensuite la Fédération internationale du Protestantisme, qui n'est, elle, qu'un espoir encore, et qui, groupant en une organisation centrale toutes les Eglise protestantes du monde, affirmerait l'unité spirituelle des Eglises issues de la Réforme et mettrait cette immense autorité morale « au service de l'humanité et du Dieu de Jésus Christ [2] ».

II. Sa situation légale et son organisation. — A. *Jusqu'à la Séparation des Eglises et de l'Etat*. Nous n'avons pas à conter en détail, l'effort séculaire dans lequel les protestants, chassés de France par la révocation de l'Edit de Nantes (17 oct. 1685), en sont

1. Cf. le *Journal des Missions Evangéliques*, — par exemple déc. 1922, p. 341 et suiv.

1. Voir un bon article de M. l'abbé Charles Calippe, dans la *Revue du Clergé Français*. (1er janv. 1911) ; les chroniques du R. P. P. Dudon, dans les *Etudes*, v. g. t. CIV. p. 402 et suiv. ; ou la brochure de M. E. Gounelle, *Pourquoi sommes-nous chrétiens sociaux ?* (Roubaix, 1909).

2. Voir par exemple, *Evangile et Liberté*, 1er sept. 1920 et 22 juin 1921 : ou *Etudes*, 1920, t. CLXII, p. 488 et suiv. ; et *Nouvelles Religieuses*, 1920, p. 432-433.

venus à se faire officiellement reconnaître de l'État, puis à jouir d'une parfaite autonomie. Qu'il suffise de rappeler[1] que le Concordat ne regardait que les catholiques. Le protestantisme, étranger à ces tractations, restait livré à lui même, sans organisation ni protection officielles. — Napoléon, saisi d'une demande d'organisation parallèle à celle des catholiques, était trop fin politique pour ne pas voir qu'il était de son intérêt de s'attacher la religion réformée, fût-ce aux frais de l'État. Aussi Portalis rédigea-t-il les Articles organiques de la loi du 18 germinal an X. Ils réglementaient la communion protestante, et spécialement l'Église réformée et celle de la confession d'Augsbourg; — affirmaient la liberté du culte, et en dotaient, sur les budgets d'État, tous les ministres ou pasteurs. Ces mesures répondirent d'ailleurs assez mal au vœu du Comité Manon, qui les avait provoquées.

Le Second Empire compléta l'organisation existante, par décrets des 26 mars et 10 novembre 1852, en instituant un Conseil Central des Églises réformées, rétablissant la paroisse et substituant le suffrage universel au suffrage censitaire. En créant le Conseil Central, organe purement consultatif, dont lui-même désignait les membres, le gouvernement entendait garder l'Église sous sa tutelle. Napoléon III le montra bien, par une suite de mesures administratives et judiciaires qui allèrent jusqu'à la fermeture des temples, et qui étaient destinées à réprimer les excès de prosélytisme et de propagande des Sociétés Bibliques. Aussi ce furent des protestations dans tout le pays; et, lorsqu'en décembre 1855, le pasteur Martin Paschoud eut fondé son « Alliance chrétienne universelle » pour unifier les résistances, Napoléon III obéissant à des considérations de politique générale, fit rapporter ses décrets de répression. Depuis lors, la liberté la plus absolue fut laissée au protestantisme français, qui bénéficia au contraire, en plus d'une occasion, des persécutions dont le catholicisme était victime. Les divisions et scissions qui se produisirent depuis, ne furent provoquées que par le mouvement des esprits au sein même de l'Église réformée, originellement divisée contre elle-même, éternellement émiettée par la force centrifuge du libre examen qui, lentement mais fatalement, rejette un à un ses adeptes vers la libre pensée, en ne respectant qu'un noyau, compact encore, de catholiques sans le vouloir. C'est toute l'histoire du 30e Synode général (Lyon, juin 1872), qui scinda l'Eglise réformée en huguenots de gauche (ou libéraux) et huguenots de droite (ou conservateurs, orthodoxes), et du 10e Synode général officieux des Réformés de France (Orléans, janvier 1906), qui, à la suite de la loi de Séparation, arracha encore aux forces vives de la droite quelques « libéralisants », qui constituèrent, au centre, un tiers parti autonome.

L'Eglise luthérienne (ou de la Confession d'Augsbourg), elle, répandue surtout en Alsace et dans la région de Montbéliard, eut à souffrir spécialement de la perte de l'Alsace-Lorraine, en 1871. En effet, réduite dans ses effectifs, groupés surtout en Haute-Saône, dans le Doubs et le territoire de Belfort, elle dut se reconstituer sur des bases nouvelles.

De fait, les grands principes qui régissaient les articles organiques du 18 germinal an X, et les décrets des 10 nov. 1852 et 20 mai 1853, 14 mars, 14 avril 1880 et 28 mars 1882, étaient semblables pour les deux églises réformée et luthérienne: — on n'admettait aucune hiérarchie entre les pasteurs, ni chef ayant réellement autorité; — l'intervention civile dans les affaires religieuses était en somme imposée; — aucune décision, proclamation ou transformation doctrinale nouvelle ne pouvait être faite sans autorisation préalable du gouvernement; — les ministres étaient salariés, et, pour chacune des Églises, un séminaire et une Faculté de théologie étaient subventionnés.

Le régime intérieur est essentiellement démocratique. Depuis 1852, le suffrage universel s'est généralisé, de sorte que, dans ces constitutions presbytériennes synodales, toutes les fonctions sont électives. La paroisse est la cellule centrale, l'organisme principal. Elle est dirigée par un conseil presbytéral, dont les membres (le ou les pasteurs et 4 à 7 laïques) sont élus tous les 3 ans par l'assemblée des fidèles. Les paroisses d'une circonscription se groupent en consistoires, en déléguant un nombre donné de membres choisis par le Conseil presbytéral. Ces consistoires sont les vrais intermédiaires entre le gouvernement et les Conseils presbytéraux. — Enfin, au dessus des consistoires, la loi de l'an X a placé les Synodes, — et le décret de 1852 a ajouté le Conseil central.

L'Eglise luthérienne, en perdant l'Alsace, perdait Strasbourg, son centre historique et légal, siège de son Consistoire général et de sa Faculté de théologie. Sur 44 consistoires, il ne lui en restait que 6. Aussi dut-elle se refaire complètement, du point de vue administratif et religieux. Son ancienne constitution se rapprochait un peu du système épiscopalien. Un synode constituant adopta le régime presbytérien synodal. A la tête de chacune des deux circonscriptions, il y eut un Inspecteur ecclésiastique, ayant une certaine autorité liturgique et administrative, et, correspondant à ces inspections, on nomma deux Synodes particuliers: Montbéliard et Paris. Ces deux synodes élisent les délégués au Synode général en qui réside l'autorité souveraine, et dont les décisions annuelles sont appliquées par une Commission exécutive permanente. La loi du 1er août 1879, complétée par le décret du 12 mars 1880, assura aux luthériens une existence juridique séparée, et qui sera encore modifiée à la Séparation. Le 25 mars 1872, réglement analogue pour l'Eglise réformée de Paris.

B) *La Séparation.* — Il serait difficile de rendre exactement l'attitude du protestantisme français devant la loi de Séparation, tant, là comme partout ailleurs, les avis furent divergents. Les luthériens surtout se firent les interprètes de griefs assez amers, et très analogues à ceux de l'Eglise catholique. — Les calvinistes se partagèrent davantage, se passionnèrent pour et contre. Les uns saluaient l'aurore d'une époque nouvelle, « une aube qui annonce le grand jour, et non... un crépuscule où la lumière s'éteint ».. « Beaucoup, — écrit encore M. le pasteur Louis Lafon, — peut-être le plus grand nombre parmi nous, tremblent déjà à l'approche de la liberté et redoutent la poussée de démocratie qui se fait déjà sentir en plusieurs de nos paroisses et bientôt les remuera toutes. » (*La Vie Nouvelle*, 30 déc. 1905). Les autres pensent bien que la Séparation n'est pas une catastrophe imprévue mais l'aboutissement logique d'une « poussée de démocratie » victorieuse dans presque tous les domaines; mais, plus réalistes, ils constatent cependant que, du point de vue financier, c'est une grave question, — et du point de vue religieux, c'est au moins équivoque. L'éminent juriste qu'est M. Armand Lods n'a cessé, depuis 20 ans, de montrer les difficultés de ce que l'auteur même de la loi, M. Briand, appelait un « nid de vipères ». Mais, outre les évaluations compliquées des biens ecclésiastiques, il reste que les fidèles auront à trouver, à payer une

1. Voir un article de M. Hostachy, dans la *Revue catholique des Institutions et du Droit* (avril 1909).

somme de 3 millions pour l'entretien des pasteurs, les frais synodaux et les multiples dépenses du culte. — Du point de vue religieux, l'acceptation des Cultuelles fut vigoureusement stigmatisée, au cours d'une controverse, par un protestant hollandais, le Dr KUYPER, ancien président du Conseil des ministres des Pays-Bas, dans une lettre à M. le pasteur Lacheret (*Journal des Débats*, 27 févr. 1907). Il se base sur la notion même d'Eglise réformée, telle qu'il la trouve dans la Confession de Paris en 1559, confirmée un peu plus tard à l'Assemblée nationale de la Rochelle. Elle exclut, en effet, toute autre autorité que celle du Christ, et toute immixtion d'un pouvoir humain dérogeant à cette autorité exclusive du Christ. Or, les Cultuelles admettent une immixtion telle, que c'est « la perte irrépable de votre caractère comme Eglise », écrit-il. Il fallait refuser comme les catholiques, malgré les pertes pécuniaires inévitables... « Pour les canonistes de l'école moderne... je conçois parfaitement, poursuit-il âprement, — que ces considérations ne pouvaient avoir aucun poids. Pour eux, il n'existe plus d'Eglise, au sens historique du mot. Tout ce qu'ils désirent,c'est de trouver une société quelconque pour satisfaire leurs besoins religieux... etc... »

En tous cas, au lendemain de la Séparation, les Eglises réformée et luthérienne se formèrent immédiatement en Associations[1] cultuelles, dont les statuts sont de principe absolument démocratique ; et elles acceptèrent les inventaires. M. RAOUL ALLIER résume ainsi la situation (*Le Siècle*, 24 juin 1906) : L'assemblée générale des membres est souveraine. Directement ou par l'intermédiaire de son conseil élu, elle nomme ses pasteurs. Les ministres sont tous confirmés dans leurs fonctions par une Commission synodale (chez les luthériens), par un Synode régional (chez les réformés unis), ou un Synode national (chez les réformés évangéliques). — L'électorat, qui était exclusivement masculin, est désormais étendu aux femmes, qui peuvent même être élues aux Conseils presbytéraux (au moins dans les Eglises libres et l'Eglise réformée). — Les associations sont groupées, selon leurs affinités dogmatiques, en Unions régionales, qui s'unissent elles-mêmes en Union nationale).

Ce que furent les résultats des Cultuelles, il est malaisé de le dire. D'abord, il faut constater que beaucoup de protestants ne s'y sont pas attachés, — pas plus qu'ils ne s'étaient rattachés antérieurement aux paroisses ; — à telles enseignes que le Général SABATTIER pouvait dire, le 26 avril 1922, au Synode régional de Paris (Eglise réformée évangélique), que, si 11.000 hugenots en faisant partie, 55.000 ne s'y étaient pas affiliés. (cf. *Nouvelles Religieuses*, 1922, p. 326).

Financièrement, ce fut un désastre, malgré les nombreux privilèges qui récompensèrent dès le début la docilité protestante. M. ARMAND LODS terminait, en 1909, un aperçu de la situation en écrivant : « En résumé, parmi toutes les Eglises de France dont les pasteurs touchaient un traitement de l'Etat, les deux tiers n'ont pu assumer les charges qui incombaient à l'ancien budget des Cultes. » (*Revue de droit et de jurisprudence des Eglises séparées de l'Etat*, déc. 1909). Depuis lors, la situation n'a pas changé. Le même juriste l'explique en 1920, dans le *Journal des Débats*[2] : « La loi de Séparation des Eglises et de l'Etat, en rendant les Associations cultuelles incapables de recevoir des donations ou des legs, et en limitant d'une manière trop étroite le fonds de réserve, paralyse le fonctionnement des Eglises protestantes. — Depuis la mise en pratique du régime nouveau, les Unions d'Associations chargées de pourvoir au traitement des pasteurs n'ont pu équilibrer leurs budgets. » En effet, on a beau supprimer des postes de pasteurs, décréter des mises à la retraite hâtives, augmenter ou organiser les collectes, recevoir même parfois des secours de nations amies, le déficit persiste[1].

Un organisme nouveau, rendu possible par la loi du 12 mars 1920, est l'Association des pasteurs de France. Ce syndicat véritable, capable, lui, de dons et de legs sans frais ni droits par actes entre vifs ou testamentaires, remédiera, au moins un peu, à la « gêne extrême » dont souffrent les Eglises (*Evangile et Liberté*, 14 février 1923). Mais il restera que cette crise financière est angoissante, et que, combinée avec la crise doctrinale, elle contribue à raréfier les vocations pastorales, à empêcher l'évangélisation, et à énerver les forces vives des Églises protestantes en France.

III. Quelques variations et tendances intérieures. — « Le libre examen n'est pas le droit de décréter son opinion, de proclamer sa propre infaillibilité ; il est le devoir de douter où il faut, d'éviter la précipitation, de contenir ses passions et ses préjugés ; il est l'effort méritoire pour obéir à Dieu en retrouvant sa pensée. — Mais, en obéissant à Dieu, nous nous soumettons à notre propre raison, car notre raison est unie à la pensée divine, et ce n'est pas du dehors que la vérité nous est imposée, c'est en nous-mêmes que nous la découvrons comme notre loi, comme notre bien, comme ce qui nous réalise, nous achève, nous donne l'être véritable. » Ces paroles de M. G. SÉAILLES (*Les affirmations de la conscience moderne*, 1904, p. 185), encore que d'inspiration rationaliste et non spécifiquement protestante, nous semblent admirablement exprimer tout ce qu'il y a d'élevé dans le principe même d'où est né le protestantisme, comme aussi tout ce qu'il y a de fallacieux et de fatal. Une brève esquisse[2] des tendances dogmatiques au sein de l'Eglise réformée nous le confirmera, en nous montrant, selon le mot de PAUL STAPFER (*Pages libres*, 2 nov. 1907, p. 452), que ce qui différencie et oppose les divers partis, ce n'est pas « une différence réelle et profonde des croyances ; c'est une simple inégalité d'allure, plus lente chez les uns, plus vive chez les autres, dans la même marche en avant, vers le même terme certain » : d'un côté, le catholicisme toujours plus jeune et plus vivant[3], de l'autre un scepticisme, un théosophisme dissolvant et désespéré. Les premiers réformateurs firent des coupes sombres dans les doctrines traditionnelles ; leurs fils sapèrent sans pitié leurs doctrines à eux. Si leurs arrière-petits-neveux se divisent, les uns voulant déboiser encore, et les autres cherchant à sauver les derniers troncs, il faut avouer que les plus logiques, les plus protestants, les seuls protestants sont ceux qui refusent de se laisser imposer du dehors la vérité, se réfugient en eux-mêmes et affirment qu'une doctrine ne peut être que

1. On en trouvera les Statuts, dans la *Revue d'Organisation et de défense religieuse* (Bonne Presse), t. I, p. 76-78.

2. *Nouv. Relig.*, 1920, p. 326.

1. cf. M. VIÉNOT dans le *Témoignage*, par ex. 19 juillet 18 octobre, 8 et 19 novembre 1922, etc.

2. Voir R. P. A. DOSSAT, dans *Revue Augustinienne*, 15 juin et 15 novembre 1908 ; 15 novembre 1909. On trouvera ces articles dans les *Questions actuelles*, t. XCVII. XCIX et CIV.

3. Il est clair que le terme spécifié par M. Stapfer n'est que le protestantisme libéral. C'est nous qui ajoutons le catholicisme comme but et aboutissement de la tendance orthodoxe. Les conversions sont là pour en témoigner.

l'expression approchée, transitoire d'une expérience subjective préalable, donc essentiellement variable avec les temps et les gens. C'est du moins la logique même de leurs principes.

Nous voyons en effet, vers le milieu du siècle dernier, s'affirmer de plus en plus ces deux tendances. L'Eglise luthérienne, plus compacte, plus autoritaire, reste encore relativement unie. Mais chez les huguenots, les uns (orthodoxes, conservateurs, évangéliques...), fidèles à la doctrine de Calvin, au moins dans ses grandes lignes, sont « théopneustes ». Ils admettent l'inspiration des Livres Saints, et professent la divinité de Jésus Christ. Ils sont trinitaires, et sachant les périls du libre examen, ils y remédient, — en fait, en le supprimant, — par une organisation serrée, et la promulgation d'un credo officiel auquel tous et chacun doivent adhérer. Les autres, les libéraux, se réfugient dans le fidéisme et l'expérience religieuse. Pour eux, le Vieux Testament comme le Nouveau, est un livre historique, soumis comme tel aux exigences et aux examens de la critique. A la suite de Renan, ils voient en Jésus un prophète immense, un être divin, c'est-à-dire en qui la grandeur et la bonté de Dieu se sont remarquablement établies et révélées. Plusieurs pourtant sont encore trinitaires; les autres sont unitaires. D'autres, enfin, refusent d'admettre un Dieu personnel et ne gardent du christianisme que la morale jointe à un théisme flou, à un philosophisme religieux aux contours indécis.

Bref, en juin 1872, après deux siècles d'intervalle, l'Eglise réformée réunit à Lyon son 30e Synode général (le 29e était de 1659), après avoir élaboré un plan complet de réorganisation. Au milieu des discussions les plus âpres, on en vint péniblement (par 61 voix sur 106) à adopter une Déclaration de foi minima à laquelle tous les pasteurs calvinistes devaient adhérer *personnellement*. Ce fut le heurt décisif qui sépara définitivement les morceaux mal joints de l'Eglise réformée. En effet, déclarait M. Pécaut : « Il n'est pas admissible qu'une assemblée protestante décrète, à coup de majorité, des dogmes obligatoires, comme le fait un Concile catholique. » Qu'est-il donc, cet inadmissible credo? Le voici :

« ... Avec ses pères et ses martyrs dans la Confession de la Rochelle, avec toutes les Eglises de la Réformation dans leurs divers symboles, elle proclame :

« L'autorité souveraine des Saintes Ecritures en matière de foi, et le salut par la foi en Jésus Christ, Fils unique de Dieu, mort pour nos offenses et ressuscité pour notre justification... »

De vrai, il semble que l'on ait atteint l'extrême limite au delà de laquelle on cesserait d'être chrétien; mais, strictement, au nom de qui imposer un formulaire dogmatique ? sur quoi le fonder? — Du reste, M. E. Stapfer notait impitoyablement (*Revue Chrétienne*, déc. 1907; fév. 1908) que c'était une belle et pieuse équivoque : « Elle (cette formule) — ne parle ni de l'Inspiration verbale de l'Ecriture sainte, ni de la Trinité, ni de la préexistence de Jésus Christ, ni de la Prédestination, ni du Péché originel, ni de l'Eternité des peines. Sur la Rédemption elle-même, l'expression « mort pour nos offenses » autorise toutes les définitions dogmatiques. Si on compare la déclaration de 1872 avec les Symboles des XVIe et XVIIe siècles, son orthodoxie est une abominable hétérodoxie. »

Toujours est-il que, dès cette époque, les relations furent tendues entre orthodoxes et libéraux. Ceux-ci refusèrent de prendre part aux discussions de 1873, et n'en continuèrent pas moins à siéger avec les orthodoxes dans les corps officiels de l'Eglise : conseils presbytéraux et consistoires.

La réunion des Synodes généraux en fut fatalement interrompue. Mais en 1879, à Paris, les orthodoxes en reprirent la tradition dans le Premier *Synode général officieux* de tous les réformés adhérant à la confession de foi de 1872. Cependant le mouvement des esprits, spécialement dans le corps pastoral, continuait à porter à gauche toute une partie des Assemblées.

Pendant une quinzaine d'années, tout le monde rêvait d'un synode national, que le gouvernement s'obstinait à ne pas autoriser pour ne pas provoquer de schisme, disait-on, au sein d'une Eglise unie à l'Etat.

Du reste, l'influence d'Auguste Sabatier se faisait de plus en plus sentir, grâce au succès et à la portée de son enseignement. On en trouvera la dernière expression dans son livre posthume : *Les Religions d'autorité et la Religion de l'Esprit.* Paris, 1903). Les orthodoxes y voyaient un levain de rénovation spirituelle. Les libéraux comprenaient l'impossibilité, de se maintenir uniquement dans la critique négative et apprenaient à la vivifier par l'expérience religieuse. Bref, les divergences lentement s'amenuisaient. On en vint à se réunir en Conférences fraternelles (Lyon, 1896, 1899...). Mais le contact des deux fractions raviva les susceptibilités doctrinales. Toute une partie de la droite prenait une attitude de plus en plus indépendante et se décida bientôt à demander la révision de la Confession de foi de 1872. Les discussions furent vives, mais le Synode d'Anduze (1902) ne voulut rien céder [1]. On réclama au moins une décision officielle autorisant une interprétation large; le Synode de Reims (1904) éluda la question et se contenta d'affirmer la liberté des consciences chrétiennes. Visiblement, la situation se tendait. A Reims, on avait décidé qu'aussitôt après la Séparation, on devrait réunir une assemblée générale de tout le protestantisme. Désireux de travailler à l'unité huguenote, les libéraux, à Montpellier (1905), décidèrent d'accepter la Déclaration de foi de 1872, malgré leur aversion pour les formules dogmatiques, à la seule condition qu'elle ne fût pas éliminatoire. Les orthodoxes, à ce moment, perdirent complètement leur sang-froid, et craignant l'influence croissante de la gauche, ils anathématisèrent, au Synode d'Orléans (1906), « l'indifférence doctrinale », — déclarèrent incompétente l'Assemblée générale pour toutes les questions de foi et d'organisation ecclésiastiques, et élaborèrent des statuts-types pour les Associations cultuelles. — L'Assemblée générale se trouva donc ajournée *sine die*. Et au lieu de l'Eglise unique dont on avait rêvé, à la faveur de la Séparation, on avait deux Eglises désormais plus profondément séparées. Bien plus, trois membres de la Commission permanente du Synode Evangélique donnèrent leur démission, et les pasteurs W. Monod et P. Gounelle se retirèrent. Bientôt, tout un Centre se dégagea, outré de l'intransigeance de la droite, de son obstination à imposer sa volonté dans l'organisation des Cultuelles et sa déclaration de foi éliminatoire. Il en résulta une réunion, de Rouen, qui lança un beau message aux Eglises, mais dont les termes calculés sont conciliables avec les principes de droite comme avec ceux de gauche. L'autonomie définitive fut résolue dans les deux sessions de l'Assemblée de Jarnac [2] (1906, 1907). Le tiers parti se trouva ainsi cons-

1. On trouvera des détails dans un excellent article de M. H. Monnier (*Revue chrétienne*, oct. 1906), et dans les chroniques perspicaces du R. P. P. Dudon, v. g. *Etudes*, 1903, t. XCVI
2. Id. t. CIX, p. 116 et suiv.
3. Id., t. CXIII, p. 144 et suiv.

titué, rallié d'enthousiasme à une déclaration de foi d'une très belle allure, mais « équivoque et vaine »... « parcequ'elle veut être religieuse sans être doctrinale. » Depuis lors, les deux partis de la gauche et du centre se cherchent, se rencontrent entre eux et se séparent de plus en plus de la droite orthodoxe, consternée de l'enseignement libéral des Facultés et du courant fidéiste ou symbolo-fidéiste dont M. Ménégoz [1] fut le porte-parole militant. S'ils la joignent momentanément à Nîmes (1909), dans l'Assemblée générale du protestantisme français, c'est pour confirmer la *Fédération protestante de France* [2], qui se borne à grouper les intérêts des diverses Eglises réformées, et qui sera renouvelée en Novembre 1919, à l'Assemblée générale de Lyon.

Fatalement, le centre doit céder à sa logique interne, et se laisser absorber par la gauche. Il le fait joyeusement, du reste ; car, dès avant Jarnac, on était d'accord sur la nécessité d'élargir la confession de foi de 1872 ; c'est de là que provient le rapprochement de 1906, et l'union définitive votée au Synode de l'Oratoire, puis accomplie le 26 Juin 1912. L'*Eglise réformée de France* et les *Eglises réformées unies* devenaient simplement l'*Union nationale des Eglises réformées*. Leurs déclarations de principes ont été adoptées au Synode national constituant de Paris (Oratoire), en juin 1907 ; elles « proclament joyeusement et de tout leur cœur » [3] :

1° leur foi en Jésus-Christ, le « Fils du Dieu vivant », don suprême du Père à l'humanité souffrante et pécheresse, le Sauveur qui, par sa vie sainte, son enseignement, sa mort sur la croix, sa résurrection, et son action permanente sur les âmes et dans le monde, sauve parfaitement tous ceux qui, par lui, s'unissent à Dieu et leur impose le devoir de travailler à l'édification de la cité de justice et de fraternité ;

2° la valeur unique de la Bible, document des révélations progressives de Dieu ;

3° le droit et le devoir pour les croyants et pour les Eglises de pratiquer le libre examen en harmonie avec les règles de la méthode scientifique... etc.. »

On voit combien large, combien minimisée, est cette déclaration qui permet de rejeter la Trinité, la Divinité de Jésus et tant d'autres dogmes, au nom du libre examen scientifiquement mené. C'est par un dernier scrupule sur ce point que l'Eglise du Centre, en se laissant absorber, fit voter un « Préambule », le 26 juin 1912, dans lequel elle se dit [4] « résolue à poursuivre infatigablement le triomphe de la vérité, de la sainteté et de l'amour, et à unir toutes les volontés en vue d'une action commune » ;... et où, « décidée à ne jamais rechercher une uniformité dogmatique incompatible avec la foi personnelle, elle laisse à toutes les Eglises qui s'unissent à elle, la pleine liberté d'affirmer leurs croyances propres dans l'un des divers symboles en usage dans le protestantisme... », et « reste ouverte à tous les chrétiens qui veulent maintenir les deux colonnes séculaires de la religion protestante : La Foi et la Liberté, la Liberté et la Foi. »

Depuis ce geste fraternel du centre à la gauche, rien qui vaille la peine d'être signalé. La situation n'a pas changé [5]. Les orthodoxes agressifs s'accrochent désespérément, d'instinct, à ce qu'ils considèrent comme le minimum de bagage dogmatique qu'un chrétien doit garder, à peine de perdre le droit de porter ce nom. Les libéraux attendent [1] « sans découragement, que, sous la pression de l'esprit de Dieu, se réunisse l'Assemblée générale des réformés... on... que d'autres Eglises viennent s'unir à (eux) dans la fraternité et pour l'action », c'est-à-dire que, sûrs de l'avenir, ils attendent que la droite, contrainte ou contrite, enfin fidèle à l'esprit vrai du protestantisme, vienne se joindre à eux, définitivement libérée de toute servitude doctrinale. Car, comme n'a cessé de le répéter le Professeur Ménégoz : « Le protestantisme sera fidéiste, ou il ne sera plus ! » — Que si, dans un dernier scrupule, dans un sursaut d'orthodoxie, les Evangéliques se disent : « Nous n'avons pas le même évangile, pour la double raison que, si on parle des textes, ce ne sont pas les mêmes pour les uns et pour les autres, — ou, les uns et les autres n'ont pas la même confiance en ces textes; — ou si vous me parlez du contenu de l'Evangile, nous n'y trouvons pas le même Christ, ou, nous ne venons pas au Christ dans la même attitude. » (Benjamin Couve, *Christianisme au XXe siècle*, 14 févr. 1908 ; voir aussi le 24 avril); les autres répondent : « S'il peut y avoir plusieurs interprétations dogmatiques de la personne du Christ, il n'y a qu'un Christ historique ; s'il peut y avoir plusieurs Christ pour l'intelligence, il n'y a qu'un Christ pour la conscience et la volonté ; s'il peut avoir plusieurs Christ pour la croyance, il n'y en a qu'un pour la foi. » (Cf. *Vie Nouvelle*, 2 mai 1908, p. 156). Et si l'on déclare avec M. le Doyen Emile Doumergue : « Le fidéisme ne diffère guère du nihilisme ! », ou encore, à la lecture de la *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* de la Faculté protestante de Strasbourg (Colani et Scherer, qui la fondèrent en 1852, en firent un organe de démolition des dogmes chrétiens; — elle est reprise depuis quelques années seulement) : « Le programme est, à mes yeux, subversif de tout ce que je considère comme la doctrine historique du christianisme et du protestantisme évangélique » (*Christianisme au XXe siècle*, 7 avril 1921) ; on se verra répondre : Dieu regarde le cœur, pardonne à la confiance et au repentir, quelles que soient les négations de la raison, ou les erreurs de l'intelligence, si bien que le salut en Jésus-Christ est assuré à tous ceux qui l'aiment et veulent l'imiter, quelles que soient leurs idées sur sa nature, voire même son existence historique ! — ou encore, avec M. Jeanmaire [2], qui pousse à l'extrême ses droits de libre examen : « Chose étrange ! le peuple protestant considère la Vierge Marie, Jeanne d'Arc, tous les saints comme des fantômes dont l'adoration lui paraît un acte d'idolâtrie, et il s'obstine, en certains milieux, à prier Jésus Christ, comme s'Il pouvait l'entendre et l'exaucer. La propagande protestante fera un grand pas le jour où la christolâtrie aura été rejoindre la mariolâtrie dans le catalogue des superstitions païennes, où l'on se contentera de parler de l'influence de Jésus et non de l'action surnaturelle de sa personne, où l'invocation de son nom n'aura que la valeur d'une prosopopée, où l'on ne fera aucune différence de nature entre la vie et la mort de Jésus, et celle d'un Platon, d'un Marc Aurèle, d'un Jean Huss. » Evidemment, une telle position est relativement rare, mais elle valait d'être citée, pour montrer les deux pôles autour desquels oscille la pensée protestante actuelle, celle des pasteurs tendant plutôt à gauche sous l'influence des

1. v. g. *Revue Chrétienne*, janv. 1907 ; *Vie Nouvelle*, 23 juillet 1910 etc...
2. Le *Christianisme au* xxe *siècle*, *Le Protestant*, *la Vie Nouvelle*, 5 Nov 1909.
3. Citées dans l'*Annuaire Protestant*, 1924, p. 70-71.
4. Ibid., p. 71-73.
5. Il suffirait pour s'en rendre compte de feuilleter les Revues et Journaux de droite, notamment les articles de MM. Doumergue et B. Couve.

1. *Annuaire protestant*, p. 73.
2. Cité et attaqué par M. Doumergue (*Christ. au XXe s.*, 13 mars 1910).

Facultés de théologie, — celle des fidèles, plutôt équilibrée à droite.

Conclusion. — En somme, nous voyons le protestantisme actuel garder du protestantisme de jadis les grands principes de « la foi qui sauve » et du libre examen ; mais les uns tiennent à marquer les limites de cette liberté et à garder un minimum de croyances communes, quand les autres secouent les moindres parcelles d'autorité et se réfugient dans la critique ou l'expérience religieuse. Le peuple fidèle, lui, comprend mal ces subtilités ; il oscille au gré des enseignements divers de ses divers pasteurs, il en vient insensiblement à se dire ou à sentir qu'aucune Eglise n'est la vraie, puisque aucune n'a reçu du Christ le dépôt de la vérité, et lentement il se détache et tombe dans un indifférentisme vague. Mais il se reprend parfois, « se réveille », et, las de courir après l'ombre toujours fuyante d'une certitude proprement religieuse, il tend à se grouper en une vaste famille humaine, en une grande fraternité et à se donner l'unité dans les œuvres, à défaut de l'unité dans la foi.

Pour nous, qui assistons attristés à ces inquiétudes et à ces douloureuses expériences solitaires, espérons qu'après avoir travaillé toute la nuit, après s'être écorchés aux buissons du désert, nos frères séparés verront bientôt venir à eux le Fils de la Promesse, le Pasteur miséricordieux qui les fera rentrer à son heure, dans le havre cherché, dans le bercail tranquille de son Eglise.

Bibliographie. — Outre les collections des Revues et Journaux protestants eux-mêmes, on trouvera d'intéressantes études dans les *Questions Actuelles*; les *Etudes* (R. P. Dudon), par ex. t. CXIII, CXVII, CXXI, CXXV, CXXXIII, CXXXIX, CXLVI, CLVIII, CLXII, CLXVI, CLXX; la *Documentation Catholique*; les *Nouvelles Religieuses*. —Puis Krogh-Tonning et Baltus : *Le Protestantisme contemporain* (Paris, 1901); Haag : *La France protestante*; G. de Félice : *Histoire des Protestants de France;* Goguel, du *Journal of Religion*, t. I. 1921, p. 561 ; Eugène Bersier : *Histoire du Synode général de l'Eglise réformée de France*, Paris, 6 juin-10 juillet 1872, 2 vol. in-8, (Paris, 1872); Armand Lods : *La législation des cultes protestants*, Paris, 1887 ; *Traité de l'administration des cultes protestants* (Paris, 1896).

Louis de Geuser.

IX. — ANGLICANISME MODERNE

Une section précédente de cet article a conduit l'examen de l'anglicanisme jusqu'au temps de l'archevêque Laud († 1645). Il reste à parler de sa condition présente. La réalité de la vie religieuse au sein de l'anglicanisme, aussi bien que sa diversité, justifient et appellent un traitement assez détaillé.

I. *Evolution de l'Anglicanisme.*
II. *L'anglo-catholicisme.*
III. *Anglicanisme et Protestantisme.*
IV. *Anarchie doctrinale.*
V. *Vers l'unité.*
VI. *Les entretiens de Malines.*

I. **Evolution de l'Anglicanisme.** — Si nous interrogeons sur le passé de leur Eglise les meilleurs des anglicans, beaucoup d'entre eux ne feront pas difficulté d'avouer que le but constamment poursuivi par l'*Establishment* fut d'accommoder la religion chrétienne au goût présent du peuple anglais. Par ailleurs, le caractère anglais présente un assez heureux tempérament d'esprit traditionnel et d'illogisme pratique, pour que de précieux éléments de christianisme réel aient pu se conserver à travers toutes les révolutions. Mais le goût public subit la tyrannie de passions mobiles. Aussi l'anglicanisme a-t-il fatalement dû vivre d'expédients et aboutir à l'incohérence.

La révolution religieuse d'Henry VIII avait conservé non seulement presque tout le dogme catholique, mais les formes extérieures de la hiérarchie, en la détachant de Rome. Elisabeth elle-même ne demandait qu'à s'en tenir là, mais elle fut constamment débordée par la marée montante des idées calvinistes. Encore sous les derniers Stuarts, l'épiscopat anglican formait un corps puissant et respecté pour sa science. La révolution de 1688 plongea décidément l'Angleterre dans le protestantisme, sans dissoudre les partis existants. La sécession des *non jurors*, dont le loyalisme avait refusé de se rallier au nouveau régime, avait décapité le clergé anglican. De cette période datent les noms de *High Church*, désignant la fraction de l'anglicanisme plus ou moins pénétrée encore de traditions catholiques, et de *Low Church*, désignant la fraction résolument protestante. L'appellation de *Broad Church* devait faire son apparition au xixe siècle seulement, pour désigner un ensemble mal défini, en rupture avec l'ancien dogmatisme.

Les progrès de l'érastianisme au xviie siècle et l'asservissement complet de l'Eglise, sous la dynastie d'Orange, amenèrent une profonde dépression de la vie religieuse pendant tout le xviiie siècle. La torpeur générale fut secouée par quelques initiatives généreuses, entre lesquelles il faut surtout mentionner celle de John Wesley (1703-1791), le père du Méthodisme. Après son éducation à Oxford et son agrégation au clergé anglican, John Wesley, de concert avec son frère Charles (1707-1788), inaugura une vie d'ascétisme et de prédication populaire, tendant à réveiller la piété individuelle. Sans rompre personnellement avec la hiérarchie anglicane, il lança un mouvement puissant qui, après sa mort, devait se détacher de l'anglicanisme et s'éparpiller en sectes. Le mouvement évangélique, lancé quelques années plus tard, répondait à des besoins semblables et exerça une large influence durant la seconde moitié du xviiie siècle, surtout par sa lutte contre la traite des nègres.

L'histoire religieuse de l'Angleterre au xixe siècle ne présente pas d'événement plus considérable que le *mouvement d'Oxford*, inauguré en 1833 par John Henry Newman (1801-1890).

Fils d'un banquier de Londres, élevé dans les principes évangéliques, étudiant à Oxford, *fellow* d'Oriel college en 1822, puis *tutor* du même collège et *vicar* de Saint Mary's (1828), il se lia, dans le milieu oxonien, avec de jeunes hommes qui s'appelaient Keble, Froude, Pusey, et se détacha progressivement des idées libérales pour se rapprocher des principes autoritaires du *High Church*. Il trouvait néanmoins l'anglicanisme terre à terre, morne et servile. Par ailleurs, il avait en horreur l'Eglise romaine. Un voyage qu'il fit, en compagnie de Froude, dans le midi de l'Europe, durant l'hiver de 1833, n'atténua point ces dispositions. Une maladie qui l'éprouva en Sicile, au printemps, et le conduisit aux portes du tombeau, éveilla dans son âme un désir plus ardent de travailler à l'œuvre divine en Angleterre. Quand il revit Oxford, en juillet 1833, il trouva ses amis fort émus du récent *bill* qui supprimait une partie des évêchés anglicans en Irlande. Le 14 juillet, Keble, prêchant devant l'uni-

versité. poussait un cri d'alarme, et un appel à la lutte contre l'apostasie nationale. Newman se jette aussitôt dans la mêlée. C'est l'origine du *mouvement tractarien*. Nous laisserons la parole à Paul Thureau-Dangin, *La Renaissance catholique en Angleterre au XIXe siècle*. Première partie. *Newman et le mouvement d'Oxford*, p. 70 sqq. Paris, 1899.

« Dès le 9 septembre 1833, avec la vive approbation de Keble et de Froude, et sans avoir consulté ses autres alliés, il lance le premier des *Tracts for the Times*. C'est un écrit de trois pages, sans signature. Il débute ainsi : « *A mes frères dans le sacré ministère, les prêtres et les diacres de l'Eglise du Christ en Angleterre, ordonnés pour cela par le Saint-Esprit et l'imposition des mains.* — Compagnons de travail, je ne suis que l'un de vous, — un prêtre ; si je vous cache mon nom, c'est de peur de m'arroger trop d'importance, en parlant en mon propre nom. Mais je dois parler : car les temps sont très mauvais, et personne ne parle contre eux. N'en est-il pas ainsi ? Ne sommes-nous pas à nous regarder l'un l'autre sans rien faire ? Ne confessons-nous pas, tous, le péril dans lequel l'Eglise se trouve, et cependant chacun ne demeure-t-il pas tranquille dans son coin, comme si des montagnes et des mers séparaient le frère de son frère ?... » L'auteur continue sur ce ton, secouant ceux qu'il veut réveiller de leur léthargie. Mais suffit-il de leur faire bien sentir le péril ? Comment rendre courage à une Eglise désemparée, abattue à la pensée que la menace vient de cet Etat sur lequel elle avait l'habitude de s'appuyer ? Ici apparaît l'idée maîtresse non seulement de ce tract, mais de toute cette première période du mouvement : c'est la doctrine de la *Succession apostolique*. Le *tract* rappelle en termes vifs, nets, pressants, à un clergé qui l'avait oublié, que son pouvoir ne dépend pas de l'Etat, qu'il doit y voir un don de Dieu, transmis sans interruption des apôtres aux évêques et des évêques aux prêtres qu'ils ont ordonnés. Et ainsi il s'efforce de lui hausser le cœur, de lui rendre la conscience, depuis trop longtemps perdue, de son autorité, de sa dignité et de sa grandeur, de lui faire entrevoir une conception plus surnaturelle de l'Eglise et de la religion.

« D'autres tracts suivirent, coup sur coup, en septembre et dans les mois suivants. Le second s'attaque au bill irlandais et lui reproche d'avoir été pris sans l'avis de l'Eglise ; le troisième dénonce les altérations dans la liturgie et les services funèbres ; le quatrième revient sur la succession apostolique ; le cinquième expose la constitution de l'Eglise du Christ et celle de la branche de cette Eglise établie en Angleterre... Pas de signature : on a seulement soin de faire savoir que ces écrits émanent d'Oxford ; Newman attache beaucoup d'importance à cette origine... Pour la rédaction, quelques amis lui viennent en aide ; ainsi le quatrième *tract* est de Keble, et le cinquième d'un légiste, ancien camarade d'université de Newman, ami très fidèle et très cher de la première heure, John William Bowden... Le plus grand nombre des *tracts* (neuf sur les dix-sept premiers) et aussi les plus brillants, les plus saisissants, sont de Newman... »

L'émoi causé fut très grand. Pour éviter de donner de l'ombrage à la hiérarchie, on décida de présenter à l'archevêque de Canterbury une adresse, affirmant l'attachement des auteurs à l'Eglise anglicane et à ses droits. L'adresse recueillit les signatures de sept mille *clergymen*. Elle fut suivie d'une autre adresse, qui circula parmi les laïques et fut remise au primat en février 1834, portant les signatures de deux cent trente mille chefs de famille.

Les *tracts* continuaient de paraître à intervalles irréguliers, et avec le temps leur caractère se modifia. Vers la fin de 1834, Newman éprouve le besoin de préciser sa position à l'égard de l'Eglise de Rome. C'est l'objet des *tracts* 38 et 40, où il expose, telle qu'il la comprend, la *via media* à suivre, par l'Eglise d'Angleterre, entre les écueils opposés de Rome et du protestantisme. Les *tracts* 67, 68, 69, dus à la plume de Pusey et parus d'août à octobre 1835, sont consacrés au baptême et font ensemble un juste volume.

Cependant l'épiscopat n'avait pas tardé à s'émouvoir. En août 1838, l'évêque d'Oxford, Bagot, dans une allocution publique, donnait aux *tractarians* un avertissement discret et paternel. Newman se montra disposé à cesser la publication, sur un désir de l'évêque ; le désir ne fut pas exprimé. Mais les études sur les Pères, que poursuivait Newman, l'amenèrent, durant l'été 1839, à concevoir un doute sur la sécurité de sa *via media*. La situation de l'Eglise anglicane, devant l'Eglise de Rome, lui apparaît semblable à celle des anciens monophysites. Ce rapprochement le trouble ; pour la première fois, il commence à regarder vers Rome.

Suivent des années d'angoisse. Le *tract* 90, paru le 27 février 1841, et intitulé : *Remarques sur certains passages des trente-neuf Articles*, marque l'effort suprême de Newman pour concilier le formulaire officiel de la croyance anglicane avec ce qui lui paraît être l'exigence impérieuse du christianisme catholique. C'est, comme il s'en explique dans une lettre à Keble, « l'épreuve du canon » : il s'agit de voir quelle charge de vérité catholique le canon anglican peut porter sans éclatement. Un ami clairvoyant, M. G. Ward, avait prévenu Newman que ce *tract* mettrait le feu aux poudres.

De fait, au cours de l'année 1841, tout l'épiscopat anglican censura l'audacieux interprète, comme traître à l'Eglise d'Angleterre. Newman met fin à la publication des *tracts*, et, sans se démettre encore de sa cure de Saint Mary's, se retire dans son ermitage de Littlemore, à deux milles d'Oxford, où il mène une vie de recueillement, d'ascétisme, d'étude et de prière, entouré de quelques jeunes gens (février 1842). Des mesures disciplinaires atteignent ses amis : en juin 1843, à la suite d'un sermon sur l'Eucharistie, Pusey se voit interdire pour deux ans le ministère de la prédication dans l'enceinte de l'université. Newman sent de plus en plus l'inconsistance de sa position dans l'anglicanisme. Le 24 septembre 1843, il monte, pour la dernière fois, dans sa chaire de Saint Mary's, et le lendemain, à Littlemore, adresse à ses amis anglicans un adieu ému.

Deux années encore se passèrent, durant lesquelles le maître incomparable d'Oxford acheva de mûrir sa conversion, en écrivant son *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*. La censure et la dégradation universitaire, prononcées le 13 février 1845 par la Convocation d'Oxford contre Ward, qui avait pris trop bruyamment position aux côtés de Newman, la suspense perpétuelle infligée en juin 1845 par la Cour des Arches à Oakeley, autre disciple trop ardent, ne furent que des incidents sans portée. A la fin de l'année 1845, s'ouvre la période des accessions définitives au catholicisme. En septembre, Ward prend les devants, puis Dalgairns ; le 2 octobre, Saint John. Le 9 octobre, à Littlemore, Newman lui-même est reçu dans l'Eglise catholique par le P. Dominique, passioniste, avec deux de ses jeunes disciples, Stanton et Bowles. Aussitôt, « c'est comme une traînée de conversions. Oakeley s'en va l'un des premiers, puis Faber, depuis longtemps catholique de cœur, de conviction et de pratique, et beaucoup d'autres, dont de nombreux

clergymen et gradés d'université. On a évalué à plus de trois cents les conversions, suite immédiate de celle de Newman, et le mouvement devait se continuer les années suivantes ; à vrai dire, depuis lors, il ne s'est plus arrêté. Rien de pareil ne s'était vu depuis la Réforme. » THURRAU-DANGIN, op. cit., p. 322.

La conversion de Newman ne fut consommée qu'en 1845. Néanmoins on peut la tenir pour déterminée en principe dès 1841 par l'expérience du *tract* 90 : l'Eglise d'Angleterre s'était montrée décidément réfractaire à la somme de vérités imposée par l'héritage chrétien. Quelques années plus tard, de nouvelles expériences déterminèrent la conversion de MANNING (1807-1892), archidiacre de Chichester depuis 1840. Ce furent très particulièrement l'*affaire Hampden* (1847) et l'*affaire Gorham* (1847-1850). Hampden, professeur de théologie à Oxford, 1836, fut, malgré des opinions notoirement hérétiques, désigné pour l'évêché d'Hereford. Gorham, qui ne croyait pas à la régénération baptismale, fut présenté par la couronne pour une cure du diocèse d'Exeter. L'évêque Phillpotts lui refusa l'investiture. L'affaire fut portée d'abord devant le Conseil des Arches, puis devant le Conseil privé de la reine. Gorham triompha. Dès lors, la conscience très droite de Manning ne put se dissimuler que l'Eglise anglicane, communiant à l'hérésie, ne pouvait être la vraie Eglise du Christ. Il abjura le 6 avril 1851. Vers le même temps, entraient dans l'Eglise catholique d'autres anglicans de marque : Henry et Robert Wilberforce, tous deux beaux-frères de Manning et frères de l'évêque anglican d'Oxford ; Hope, Maskell, Allies, Dodsworth, Bellasis ; parmi eux, plusieurs membres du clergé de l'église S. Saviour's, fondée par Pusey à Leeds et par lui énergiquement maintenue dans la *via media* entre anglicanisme et romanisme.

L'afflux de convertis distingués, dont plusieurs, après une courte épreuve, apportaient dans les rangs du clergé catholique une formation principalement anglicane, ne laissait pas de poser certains problèmes délicats devant l'Eglise catholique d'Angleterre et particulièrement devant son clergé, peu nombreux, rendu ombrageux par un long effacement, et généralement inférieur, par sa culture générale, aux nouveaux-venus. L'homme providentiel fut alors Nicolas WISEMAN (1802-1865), né à Séville, d'une famille anglaise et irlandaise; élevé au collège catholique d'Ushaw à Londres, puis, de 1818 à 1825, au collège anglais de Rome, où il fut ordonné prêtre. Après dix années d'études et de ministère à Rome, il était venu à Londres, où il donna durant l'hiver 1836, avec un très grand succès, des conférences sur l'Eglise catholique. L'étendue de son esprit, une formation à la fois anglaise et romaine, le préparaient à dénouer des situations difficiles. Rentré définitivement en Angleterre en 1840, il devint en 1850, lors du rétablissement de la hiérarchie romaine, cardinal archevêque de Westminster. Manning lui succéda en 1865.

La sécession des grands convertis devait provoquer la stupeur et parfois la colère dans les milieux anglicans. Le rétablissement de la hiérarchie romaine par Pie IX donna le signal d'une extrême effervescence ; le premier ministre John Russell ne se fit pas faute d'attiser la flamme en dénonçant une agression italienne dans le domaine de la couronne d'Angleterre. Il fallut tout le savoir-faire de Wiseman pour calmer les esprits et les amener peu à peu à une vue plus exacte des choses. L'arrière-garde des tractariens, demeurée anglicane, se ralliait autour de E. B. PUSEY, noble caractère, mais intelligence fermée à la conception catholique de l'Eglise. En 1865, il publia : *L'Eglise d'Angleterre, partie de l'Eglise une, sainte, catholique du Christ, et un moyen de rétablir l'unité visible. Un Eirenicon, dans une lettre à l'auteur de « Christian Year »*; écrit très agressif, malgré son titre, où l'auteur, sous forme de lettre à son ami Keble, ressasse les vieux griefs anglicans, notamment contre la dévotion à la sainte Vierge, et se montre disposé à traiter, avec l'Eglise romaine, de puissance à puissance.

Le Concile du Vatican et la définition de l'infaillibilité papale déchaînèrent une autre tempête. Signalons les violences de GLADSTONE : *Rome and the newest fashions in Religion*. Three Tracts. *The Vatican decrees. Vaticanism. Speeches of the Pope*. London, 1875.

Le *mouvement ritualiste*, qui devait confluer avec le mouvement tractarien vers une restauration catholique, naquit un peu plus tard, non plus à Oxford, mais surtout à Cambridge, où fut fondée en 1839 la *Cambridge Camden Society*, destinée à promouvoir l'étude de l'art chrétien et des antiquités chrétiennes, spécialement en ce qui concerne l'architecture, l'arrangement et la décoration des églises. Dans les années qui suivirent, on vit apparaître çà et là des autels de pierre, l'usage des cierges pour le service divin, du surplis pour la prédication, et d'autres pratiques liturgiques familières à l'Eglise romaine. Les protestations ne manquèrent pas. A Londres, en 1850, le Rev. BENNETT se voyait admonesté sévèrement par l'évêque Blomfield pour le ritualisme prononcé de son église S. Barnabas, et contraint de démissionner. Mais son successeur persévérait dans la même voie, plaidait devant le nouvel évêque de Londres, Tait, et l'archevêque de Cantorbéry, et obtenait gain de cause. En 1855 se fondent la *Société de la Sainte Croix* et la *Confrérie du Saint Sacrement*, pour le développement du culte eucharistique. A partir de 1859, le mouvement ritualiste trouve un appui très ferme dans l'*English Church Union*, qui rallie beaucoup d'éléments *High Church*. Vers 1866 apparaissent dans les églises la chasuble et les autres ornements du culte eucharistique, avec tout le cérémonial de la messe. Les ritualistes prétendent bien ne pas contrevenir au *Prayer Book*, dont la « rubrique des Ornements » autorise les ornements usités en Angleterre la deuxième année du roi Edouard VI. La confession auriculaire et d'autres pratiques romaines sont d'usage courant dans les églises ritualistes. Telle croyance reniée par l'anglicanisme primitif, comme l'efficacité de la prière pour les morts et les droits de la sainte Vierge à nos hommages, reparait dans la liturgie. Le culte, célébré avec une grande splendeur, qui contraste avec la froideur du rituel anglican, attire un public nombreux et manifestement vient au devant d'un besoin. Les ritualistes se lancent dans l'apostolat populaire; très particulièrement dans les quartiers déshérités de l'*East End* londonien, ils éveillent des âmes que jamais aucune influence religieuse n'avaient touchées. Les noms de quelques-uns de ces apôtres populaires, tels que le Rev. MACKONOCHIE (1825-1887), parviennent à une grande notoriété. Durant le choléra de 1866, les religieuses ritualistes se dévouent généreusement à soulager toutes les misères. Les anciens tractariens sont touchés par cette intensité de vie chrétienne et par des aspirations manifestes vers leur propre idéal. En 1866, Pusey adhère à l'*English Church Union*, et lui apporte le renfort de sa doctrine. Il la soutiendra énergiquement dans toutes ses épreuves. Sous l'impulsion de LORD HALIFAX, qui la présidera pendant un demi siècle, l'*English Church Union* ne cessera de poursuivre une œuvre de restauration chrétienne et d'union.

Cependant l'esprit puritain ne pouvait se résigner à une telle renaissance de pratiques abhorrées : lui aussi fait appel à des textes du *Prayer Book*. Il s'organise puissamment dans les milieux *Low Church*; Lord Shaftesbury en est le chef; la *Church Association*, fondée en 1865, en forme l'état-major. On entrave le culte ritualiste par toutes sortes de manifestations tumultueuses, puis par des poursuites légales. Après diverses escarmouches, qui font éclater le courage des ritualistes et l'impuissance des juridictions ordinaires à les abattre, on se décide à forger contre eux une arme spéciale. C'est le *Public Worship Regulation Act*, adopté le 7 août 1874, sur l'initiative du primat anglican Tait. Il s'ensuit une recrudescence de mesures vexatoires : amendes, suspenses prononcées contre les ministres réfractaires, parfois emprisonnements. On n'arrive point à lasser la résolution des ritualistes, qui bientôt passent devant l'opinion publique pour des victimes. Une sorte d'auréole s'attache aux persécutés. Avant de mourir (fin 1882), Tait a le temps de constater l'inutilité de la campagne entreprise et de regretter l'odieux qui en rejaillit sur l'Etablissement anglican. Son successeur Benson essaie d'une autre politique. Comprenant qu'on fait fausse route en traduisant les rebelles devant des juridictions séculières qu'ils reconnaissent de moins en moins, il accepte de faire personnellement acte d'autorité dans l'*affaire de l'evêque de Lincoln*, dénoncé pour pratiques romanisantes. Après avoir fait reconnaître (26 juin 1888) son autorité par le Conseil privé de la reine, il prononce (21 nov. 1890) une sentence très étudiée, très nuancée, qui consacre une partie des revendications ritualistes, en écartant l'autre. Cette sentence, que le Conseil privé ratifie (2 août 1892), clôt l'ère des poursuites judiciaires pour cause de délits liturgiques. Voir. sur le *Lincoln case*, Thureau-Dangin, t. III, p. 494-506.

La question des Ordinations anglicanes, occasion pour de nombreux anglicans et quelques catholiques d'illusions généreuses et d'une amère déception, au cours des années 1895-96, a été ci-dessus l'objet d'un article spécial, où l'on a mis en lumière le vice originel de la Hiérarchie, instituée au temps d'Edouard VI avec le dessein formé d'exclure ce qui constitue l'essence du sacerdoce chrétien.

Un coup diversement ressenti fut le désétablissement des diocèses de Galles, accompli en 1920 sous l'influence de M. Lloyd George ; préface d'autres changements.

Deux événements récents feront époque dans l'histoire de l'anglicanisme : la mise en vigueur de l'*Enabling Act* et la *Sixième Assemblée de Lambeth*.

L'*Enabling Act*, devenu loi du royaume le 29 décembre 1919, répond au vœu, depuis longtemps formulé, de donner à l'élément laïque une part dans la direction de la vie religieuse. D'une part, il consacre une certaine indépendance de la société religieuse au regard du Parlement et du pouvoir civil; d'autre part, il reconnaît aux laïques le droit d'intervenir dans les affaires de l'Eglise, par la constitution de conseils de de paroisse, de doyenné, de diocèse, enfin d'une Assemblée nationale. Est électeur, pour la constitution de ces assemblées, toute personne (sans distinction de sexe) baptisée, âgée de dix-huit ans, et déclarant adhérer à l'Eglise d'Angleterre. — Ce bill devait trouver un accueil particulièrement froid dans les sphères de la Haute Eglise. Si tel membre marquant de la Basse Eglise lui a fait une opposition acharnée, c'est de peur d'une réaction qui pourrait jeter dans les bras de l'Eglise romaine les fidèles désabusés de l'anglicanisme. – Voir F. Datin, *Le régime démocratique dans l'Eglise anglicane. Etudes*, t. CLXIV, p. 156-169, 20 juillet 1920.

La *Sixième Assemblée de Lambeth* (juillet-août 1920) a voulu être une réunion plénière de l'épiscopat anglican. Plus de trois cent soixante prélats avaient été invités; 252 y prirent part effectivement, huit commissions y furent établies : la 1re, la 2e et la 6e étudièrent les problèmes politiques, économiques et sociaux du temps présent : Société des nations, capital et travail, prostitution, mariage, divorce. Les 3e, 4e, 5e, 7e s'attachèrent aux questions religieuses : développement des provinces, ministère féminin dans l'Eglise, spiritisme, etc. La 8e donna une attention spéciale au problème de la réunion des Eglises. Voir les Actes officiels, *Conference of Bishops of the Anglican Communion* : Encyclical Letter from the Bishops, with the Resolutions and Reports. London, Society for Promoting Christian Knowledge. 1920. — F. Datin, *L'Anglicanisme et les problèmes du temps présent*, *Etudes*, t. CLXVII, p. 280-295; 425-438 ; 5 et 20 mai 1921.

Sur le protestantisme irlandais, tout entier d'importation anglaise et résolument *low Church*, lire L. Paul-Dubois, *L'Irlande contemporaine et la question irlandaise*, IIe partie, ch. iv, p. 446-460, Paris, 1907.

La province ecclésiastique de l'Inde (Ceylan et Birmanie comprise) compte un siège métropolitain, Calcutta, fondé en 1841, et douze évêchés. En vertu de l'*Enabling Act*, elle vient de réclamer son autonomie, quant au dogme et à la discipline. Cette demande, qui est une manifestation, entre beaucoup d'autres, de l'esprit séparatiste — « l'Inde aux Indiens », — ne laisse pas de créer de graves soucis à l'Etat anglais, accoutumé à voir les évêques de l'Inde désignés par lettres patentes de la couronne, et à l'Eglise anglicane, menacée de voir un primat autonome se dresser en face du primat de Cantorbéry. Voir *Nouvelles religieuses*, 15 août et 1er sept. 1924. p. 381-383 ; 404-405.

II. Anglocatholicisme. — Ce nom désigne couramment la fraction de l'anglicanisme qui, soit par son organisation hiérarchique, soit par ses tendances doctrinales, se rapproche de l'Eglise romaine, mais trouve dans l'héritage du xvie siècle un obstacle invincible au bienfait de l'union. Aile droite du *High Church*, disposant d'organes puissants, tels que le *Church Times*, en regard du *Guardian*, organe semi-officiel de l'Eglise établie. Nous entendrons d'abord un représentant éminent de l'anglicanisme biblique exposer ses vues sur l'Eglise.

The Holy Catholic Church; The Communion of Saints. A study in the Apostles'Creed. By Henry Barclay Swete, D. D., London, 1916.

L'auteur est un des plus distingués *Scholars* qui aient illustré l'université de Cambridge et l'Eglise d'Angleterre. A plus de quatre-vingts ans, il se recueille, et dédie son volume : *Ecclesiae anglicanae matri carissimae*. Nous l'écouterons d'abord sur les notes de l'Eglise; puis sur la vie de l'Eglise.

A. *Les notes de l'Eglise*. — L'auteur assigne quatre notes qui nous sont familières : unité, sainteté, catholicité, apostolicité; et par surcroît deux autres qui ne gâtent rien : visibilité, indéfectibilité.

L'Eglise est *une*; son unité a pour principe l'Esprit; aussi est-elle compatible avec une grande diversité. De même que les individus peuvent différer par le caractère et les dons naturels ou surnaturels, sans détriment de leur commune vie dans le Christ, ainsi les Eglises individuelles peuvent-elles présenter des traits différents, sans préjudice de leur essentielle unité. Les différences très notables qui séparent aujourd'hui les Eglises historiques de la chrétienté — différences de doctrine, de discipline, de culte, y

compris l'absence de communion entre Eglises, — n'atteignent point l'unité fondamentale. La rupture de la fraternité chrétienne entre l'Orient et l'Occident, et à l'Occident entre les Eglises romaine et anglicane, est angoissante et déplorable; pourtant elle ne détruit pas la cohésion intime résultant de la possession des mêmes *Credo*, des mêmes grands sacrements, du même ministère à trois degrés, de la même vie surnaturelle. Mais que penser des sociétés qui, depuis l'origine de la Réforme, ont rompu avec l'unité — entendez l'unité anglicane, — en persistant à se dire chrétiennes et en conservant la substance de la foi primitive, les sacrements de Baptême et d'Eucharistie, le Baptême au nom de la Trinité, le canon de l'Ancien et du Nouveau Testament, mais en rejetant l'épiscopat, sinon toute hiérarchie, et le principe de la succession apostolique : sociétés presbytériennes ou autres ? L'auteur sent toute la difficulté du problème, du point de vue de l'anglicanisme; il le résout par une distinction. Ce qu'il admet pour les membres de telles sociétés, il ne l'admettra pas pour les sociétés elles-mêmes. Individuellement, tous les baptisés appartiennent au corps du Christ; socialement, les groupements de fidèles baptisés n'appartiennent pas au corps du Christ, à moins d'y être rattachés par la hiérarchie régulière, par l'épiscopat. Que, par raison de convenance ou de courtoisie, le nom d'Eglises leur soit quelquefois donné, la chose peut paraître tolérable; en soi, ce n'en est pas moins un abus, car les sociétés connues en Angleterre comme « Eglises libres » n'ont que peu de traits communs avec les Eglises locales de l'âge apostolique.

Et l'Eglise romaine? — Entre les Eglises historiques de la chrétienté, l'Eglise romaine se distingue par une exigence qui lui est propre. Tandis que les autres croient sauvegarder efficacement l'unité en sauvegardant la continuité de la foi et de l'ordre ecclésiastique avec la société fondée par le Christ et implantée dans le monde par ses Apôtres, l'Eglise romaine affirme, dans l'épiscopat et dans l'Eglise même, l'unité de chef visible. Le chef visible est le pape, successeur de Pierre et légitime vicaire du Christ. Hardie prétention, qui aux anglicans paraît procéder d'une fausse exégèse, doublée d'une fiction historique. Tout le monde accordera que, dès l'origine des temps postérieurs aux Apôtres, l'Eglise romaine jouissait d'une primauté d'honneur entre les Eglises de l'empire, et plus spécialement en Occident, tant comme Eglise de la ville capitale, qu'à raison de la tradition qui rattachait sa fondation aux deux grands Apôtres Pierre et Paul. Encore faut-il reconnaître que, durant les premiers siècles, l'hommage de la chrétienté allait à l'Eglise de Rome, plutôt qu'à la personne de son évêque. Ce ne fut pas avant les jours d'Hildebrand et d'Innocent III que la suprématie papale prit les proportions d'une autocratie, qui provoqua une réaction destinée à atteindre son plus haut période lors de la grande révolte du seizième siècle. Dans cette révolte, non seulement la suprématie de Rome s'évanouit pour une grande partie de l'Europe occidentale, mais, par un juste retour, Rome perdit même la primauté qui lui était généralement reconnue dans les temps anciens. Elle se consola en déclarant que toute Eglise qui renoncerait à l'obédience romaine serait retranchée de l'unité de l'Eglise universelle. Mais la sentence n'est point pour effrayer ceux qui, comme les anglicans, ont conservé l'épiscopat historique et la foi des anciens *Credo*.

L'Eglise est *sainte*, par l'opération de l'Esprit divin, qui anime les fidèles, membres du Christ mystique. Promouvoir l'assimilation de l'homme à Dieu, est la vocation présente de l'Eglise. La souillure du péché s'y oppose. Mais il est dans la destinée de l'Eglise visible, qu'en ce monde le mal y soit toujours mêlé au bien. Quand viendra la moisson du Seigneur et le triage du froment et de l'ivraie, quand le filet du pêcheur sera tiré sur le rivage de l'éternité, alors la sainteté de l'Eglise resplendira. Cette doctrine évangélique est encore une doctrine anglicane.

L'Eglise est *catholique* ; mais ce nom recouvre pour l'anglicanisme autre chose que pour le catholicisme romain ; il signifie : adhésion à la révélation intégrale du Christ et à la hiérarchie traditionnelle. Cette définition semble avoir été faite sur mesure, pour embrasser dans une même dénomination les grandes Eglises historiques — très particulièrement Eglise romaine, Eglise anglicane, Eglise russe, — et laisser échapper les sectes de moindre envergure.

L'Eglise Catholique est *apostolique* à trois titres : comme implantée dans le monde par les Apôtres, comme adhérant à l'enseignement des Apôtres, comme perpétuant la succession du ministère des Apôtres : la note d'apostolité, servirait, au besoin, à corriger une erreur issue d'une insistance trop exclusive sur la note de catholicité. La catholicité, mettant l'accent sur la force compréhensive de l'Eglise, pourrait représenter à l'esprit moderne un programme de large tolérance, hospitalier à l'erreur et au laxisme. L'Eglise exige de ses fidèles qu'ils adhèrent à la doctrine des Apôtres, qu'ils se soumettent à la discipline des Apôtres.

La *visibilité* de l'Eglise est admise par l'anglicanisme. La chimère d'une Eglise totalement invisible remonte proprement à Zwingle, qui en cela rompit avec le sentiment commun de la Réforme, ainsi qu'avec la lettre du Nouveau Testament.

L'*indéfectibilité* de l'Eglise est affirmée par le Rev. Swete, qui l'appuie sur la promesse du Seigneur à Pierre (*Mat.*, XVI, 18) et sur la parole de l'Apôtre (I *Tim.*, III, 15). Mais c'est une indéfectibilité sans garantie présente contre l'erreur. Le Christ a dit : « L'Esprit-Saint vous guidera vers la vérité intégrale. » (*Ioan.*, XVI, 13). La vérité intégrale est au terme seulement. Si l'Eglise universelle a des promesses de vérité, c'est pour tout le cours de sa longue existence. La conduite de l'Esprit n'exclut ni les régressions ni les écarts. Finalement, la vérité triomphera.

B. *La vie de l'Eglise.* — L'Eglise est décrite, dans le Nouveau Testament, comme un organisme vivant. Encore qu'elle puisse renfermer des parties morbides ou mortes, la vie est son attribut essentiel.

Vie communiquée par la tête qu'est le Christ. Vie distribuée normalement par le canal visible des sacrements : le Baptême, sacrement de l'incorporation au Christ ; l'Eucharistie, sacrement de la confraternité dans le Christ. L'économie de la vie chrétienne repose sur cette double institution.

Une grande société comme l'Eglise appelle une organisation hiérarchique. Le Christ y a pourvu en créant l'apostolat, le dotant de son Esprit, lui confiant l'évangélisation du monde. Ce mandat renfermait le pouvoir d'organiser l'Eglise à raison des besoins; et l'histoire montra les Douze à l'œuvre. On sait déjà que le théologien anglican voit dans la monarchie pontificale une déviation de l'institution du Christ. Il impute à la papauté la responsabilité du schisme qui sépara l'Eglise orthodoxe de la communion occidentale, et de la révolution qui, au seizième siècle, brisa l'unité de l'Occident même. Il tient pour certain que l'unité ne sera jamais restaurée sur la base de la suprématie papale, et estime que l'expérience déconseille de créer ailleurs un autre centre d'unité. L'ancien système de groupement

des Églises en provinces, sous des sièges métropolitains ou patriarcaux, ne s'est point révélé incompatible avec la liberté de l'épiscopat diocésain; mais une tête de la chrétienté universelle serait également subversive de la paix et de la liberté, que cette tête soit à Constantinople ou à Cantorbéry, à Moscou ou à Rome.

Présentement la base de la plus large unité possible a été posée par l'épiscopat anglican qui dans le fameux *quadrilatéral* de Lambeth, en 1888, fixa le minimum à proposer à l'acceptation des corps non épiscopaux, le jour où ils demanderaient à se fédérer avec l'Église historique d'Angleterre. Voici les quatre articles de ce *quadrilateral*.

I. Les Saintes Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament, comme contenant toutes les choses nécessaires au salut et constituant la règle et le type immuable de la foi.

II. Le *Credo* des Apôtres, comme symbole baptismal; et le *Credo* de Nicée, comme exposition suffisante de la foi chrétienne.

III. Les deux sacrements institués par le Christ : — Baptême et Cène du Seigneur, — administrés rigoureusement au moyen des paroles de l'institution par le Christ et des éléments par lui ordonnés.

IV. L'épiscopat historique, adapté localement, quant aux procédés de son administration, aux besoins divers des nations et des peuples appelés par Dieu à l'unité de son Église.

Telles sont, d'après l'auteur anglican, les conditions essentielles de la vie chrétienne dans l'unique Église du Christ.

L'examen détaillé de ces positions nous entraînerait fort loin. Notons seulement un ou deux malentendus, parmi les plus énormes.

Quant à l'unité, celle que suggère le Nouveau Testament est celle d'un organisme vivant. Une telle unité se rencontre dans l'Église romaine; elle ne se rencontre pas ailleurs. Moins que partout ailleurs, se rencontre-t-elle dans l'assemblage monstrueux des trois grandes « Églises historiques ».

Quant à l'apostolicité, il n'y a aucune continuité entre la hiérarchie anglicane, institution d'État, et l'ancienne hiérarchie catholique, représentant légitimement la succession apostolique. La succession apostolique fut renouée au cours du XIXe siècle par l'acte de Pie IX, rétablissant officiellement la hiérarchie catholique en Angleterre. Affecter de considérer cet acte comme une agression étrangère, et la position des évêques unis à Rome comme schismatique, fut longtemps un lieu commun de la polémique anglicane. Ce lieu commun ne résiste pas à un examen objectif des faits. Pour en faire saillir le vice logique, il suffit d'appliquer les mêmes principes à la condition présente de l'épiscopat catholique en France.

Lors du Concordat de 1801, qui liquida pour l'Église de France un passé douloureux, le pape Pie VII, résolu à faire table rase de ce passé, créa, par un geste sans exemple, tout un corps épiscopal nouveau, pour l'imposer à la France, et invita les anciens titulaires des sièges épiscopaux à démissionner. Beaucoup de ces anciens titulaires représentaient, aux yeux de Rome même, la légitime succession de l'épiscopat, plusieurs étaient illustres par leurs vertus et les services rendus à l'Église, par la confession éclatante de leur foi. Ils n'en furent pas moins déracinés, pour faire place à un épiscopat nouveau, dont les titres, au regard de l'Église de France, pouvaient paraître beaucoup moins incontestables que ceux de la hiérarchie donnée par Rome aux catholiques d'Angleterre par Pie IX, le 29 septembre 1850. Ils n'en disparurent pas moins, et aujourd'hui l'épiscopat de France représente la succession de ces nouveaux titulaires, et non pas des autres. D'où il suit que, selon les principes anglicans, la France, considérée comme la terre classique du catholicisme romain, serait dépourvue d'épiscopat historique. C'est une conclusion devant laquelle reculera la logique anglicane elle-même. Reste à juger les institutions selon les principes qui leur sont propres. L'épiscopat uni à Rome, — qui, avant la Réforme, était seul tenu pour légitime non seulement en Italie, en France, ou en Espagne, mais en Angleterre, ou en Allemagne, ou en tout pays où vivaient des catholiques romains, — disparut, par son extinction consécutive au schisme anglican, beaucoup plus évidemment que ne disparut, lors du Concordat de 1801, l'ancien épiscopat français, par le fait de sa libre obéissance. On doit dire qu'il disparut, puisque, selon les principes alors reçus dans l'Église universelle, il ne fut pas pourvu à sa succession. La place était donc beaucoup plus évidemment vacante, et l'acte pontifical qui, au XIXe siècle, restaura la hiérarchie catholique en Angleterre, n'a pas organisé un schisme, mais pourvu à une vacance datant de trois siècles.

Le document de Lambeth, cité plus haut, répond à une préoccupation plus que jamais actuelle : préoccupation d'un accord et d'une fusion éventuelle entre l'Église établie et les sectes dissidentes. De la même préoccupation, procède une publication plus récente, dont le soin fut confié au même Dr Swete, et qui vit le jour après sa mort (arrivée le 10 mai 1917). L'importance singulière de cette publication nous engage à l'analyser aussi.

Essays on the early History of the Church and the Ministry. By various writers. Edited by H. B. Swete, D. D. London, 1918.

Au cours des années qui suivirent 1910, la Haute Église anglicane procédait à un examen de conscience. La question, toujours actuelle, des sectes non-conformistes, maintenues jusqu'alors par l'Établissement anglican dans une position irrégulière et dans un état d'infériorité, venait d'être soulevée à nouveau avec un certain éclat. Le primat de Canterbury exprima le désir de voir discuter, par des historiens compétents, la position traditionnelle de son Église. De là le livre que nous venons de citer, dû à d'éminents spécialistes.

Remontant par delà la période patristique étudiée avec prédilection par les chefs du mouvement tractarien, les auteurs s'attachent aux tout premiers siècles de l'Église, pour éprouver la solidité du premier chaînon qui relie le christianisme moderne aux temps apostoliques. Nous n'examinerons pas dans quelle mesure fut atteint le but poursuivi, par la composition de ce livre, à l'égard des sectes non conformistes. Un résultat nullement cherché, mais effectivement atteint, fut de rendre plus que jamais sensible à tous les yeux l'audacieuse fiction par laquelle l'anglicanisme, à ses origines, prétendit se rattacher au christianisme primitif. Que l'on compare aux principales conclusions de cette sérieuse enquête historique les articles de 1562, et l'on constatera d'énormes différences. C'est ce que nous ferons, en parcourant les six enquêtes renfermées dans le volume.

1) *Conceptions primitives de l'Église*, par A. J. Mason, D. D. — L'enquête a tourné contre la conception d'une Église invisible sur terre, distincte de la société visible des baptisés ; contre l'aspiration de congrégations autonomes à se gouverner en dehors de l'autorité qui régit tout le corps du Christ; contre la prétention de trouver l'influence normale du Saint-Esprit hors de la communion catholique. —

Qu'on relise l'art. 19 de 1562, sur « la société visible des fidèles » où est prêché la pure parole de Dieu, et les sacrements dûment administrés selon les exigences essentielles de l'institution du Christ.

2) *Le ministère chrétien dans les périodes apostolique et subapostolique*, par J. A. Robinson, D. D. — L'enquête a tourné contre la chimère d'un ministère purement « charismatique », exercé en dehors de la hiérarchie, chimère mise à la mode par la découverte de la *Didachè*, d'ailleurs nullement autorisée par les épîtres de Saint-Paul. — Qu'on relise les art. 20 et 23, sur la mission de l'Eglise et contre les prédicateurs ou ministres sans mission. Rien de plus clairement motivé que les reproches adressés par l'Eglise établie aux sectes non-conformistes ; resterait à justifier la mission de la hiérarchie anglicane elle-même.

3) *La succession apostolique*, par C. H. Turner, M. A — L'enquête a rappelé, touchant la validité des sacrements, le conflit séculaire de deux doctrines : l'une, qui se rattache au nom de saint Cyprien et qui attribue tout à l'Eglise ; l'autre qui, se rattache au nom de saint Augustin et voit dans la personne du Christ le ministre indéfectible du sacrement ; l'enquête a montré dans l'action de saint Cyprien le fait d'une théologie trop courte ; dans l'action de saint Augustin, l'épanouissement d'une pensée traditionnelle, qui après bien des luttes, achèvera de triompher au moyen âge. — Qu'on relise les articles 26 et 34, et l'on constatera d'une part que l'Eglise anglicane a retenu la doctrine d'Augustin ; mais d'autre part, qu'elle s'attribue un droit sans contrôle de tailler et de couper dans l'institution du Christ, reconnue telle par la tradition autorisée de l'Eglise universelle.

4) *La doctrine cyprianique du ministère*, par John Henry Bernard, D. D., D. C. L., archevêque de Dublin. — L'enquête a montré l'épiscopat monarchique tenant en mains les destinées de l'Eglise, et rendu sensible l'illusion de saint Cyprien, appuyant tout l'espoir de l'Eglise sur la concorde spontanée de l'épiscopat. Néanmoins on a cru pouvoir dire, en s'autorisant de saint Cyprien, qu'être catholique ne signifie pas nécessairement être romain. — Qu'on relise l'article 21, subordonnant à la volonté des princes la réunion des conciles généraux, et l'article 37, attribuant à la majesté royale le gouvernement suprême en toute sorte de causes, dans les possessions de la couronne d'Angleterre ; et l'on verra quel pouvoir est laissé à l'épiscopat monarchique, pour régir l'Eglise de Dieu. Par ailleurs, il est trop vrai que, faute d'avoir été romain jusqu'au bout, saint Cyprien faillit cesser d'être catholique, et ne demeura tel qu'au prix d'une inconséquence.

5) *Les formes primitives de l'Ordination*, par W. H. Frere, D. D. — L'enquête a montré que l'évêque, investi de la plénitude du sacerdoce, avait le privilège incommunicable de conférer les ordres ; que les fonctions propres du prêtre se détachèrent peu à peu du ministère épiscopal ; que les confesseurs de la foi furent, en certains cas, associés aux honneurs du sacerdoce, mais que le temps vit décliner le prestige des confesseurs et plus encore celui des prophètes ; que, dans la pensée de l'Eglise, les seuls ministres légitimes sont les élus du peuple chrétien, consacrés par la main épiscopale. — Qu'on relise l'article 36, déclarant légitimement consacrés et ordonnés ceux qui auront reçu les ordres selon l'Ordinal d'Edouard VI, confirmé par autorité du Parlement ; et qu'on se demande si la pensée de l'Eglise est sauve, dans ce rite, délibérément expurgé du sens traditionnel relatif au charisme de l'ordination.

6) *Termes de communion et administration des Sacrements à l'époque primitive*, par F. E. Brightman, M. A. — L'enquête a montré avec quel soin scrupuleux l'Eglise recrutait les catéchumènes, veillait sur les chrétiens, éprouvait les pénitents ; comment l'administration du Baptême, de la Confirmation, de l'Eucharistie, de la Pénitence, de l'Ordre, ressortissait ordinairement à l'évêque, et, s'il s'agit de la Confirmation et de l'Ordre, à l'évêque exclusivement. — Qu'on relise l'article 25, et on verra qu'il y a deux sacrements, pas plus, institués par le Christ ; que les cinq autres sacrements, vulgairement nommés tels, ne doivent pas être tenus pour sacrements évangéliques.

Le fait que de telles affirmations ont pu se produire dans un livre signé par des anglicans de marque, livre dont le primat anglican a provoqué la composition et accepté la dédicace, mérite certainement d'être remarqué.

On estimera sans doute légitime de conclure que les auteurs de ce savant livre ont, depuis longtemps, franchi la plupart des étapes qui ramènent de l'anglicanisme primitif au christianisme intégral. Et l'on ne manquera pas de noter ce fait paradoxal : ils paraissent s'être mis en marche, non attirés par une lumière partie de Rome, mais poussés par un souffle qui s'élève des sectes dissidentes. De doctes anglicans délibèrent pour savoir s'ils ouvriront aux dissidents des bras fraternels. Cependant les dissidents leur crient : A quoi bon délibérer ? Nous vous apportons la vie. — Pour l'observateur du dehors, l'Angleterre religieuse présente aujourd'hui ce contraste assez poignant : d'une part, un grand corps qui se prend quelquefois à douter s'il a une âme ; d'autre part, une âme confuse et frémissante, qui fait effort pour s'incarner. Que l'avenir doive nous montrer l'embrassement de ce corps et de cette âme, c'est notre chrétienne espérance. Encore faut-il que cet embrassement se produise dans la vie et dans l'unité du Christ.

On trouvera des idées plus ou moins semblables diffuses dans le *Church Times* et autres organes de la Haute Eglise anglicane. Pour une exposition détaillée de l'anglocatholicisme, voir N. P. Williams, *Our case against Rome*, London, 1918, qui d'ailleurs n'a pas bien compris la doctrine catholique romaine ; Ch. Gore, ci-devant évêque d'Oxford, *Lux mundi*, 1909 ; *Catholicism and Roman catholicism*, London, 1923 ; Viscount Halifax, l'infatigable promoteur de l'union des Eglises, *A call to Reunion*, arising of discussion with Cardinal Mercier, London, 1922 ; *Further Considerations on behalf of Reunion*, ib., 1923 ; plein d'idées vagues et d'admirables intentions. — Nous aurons à revenir sur les « entretiens de Malines », auxquels Lord Halifax prit une grande part.

Le groupe anglocatholique proprement dit, actif et nombreux, est relativement peu représenté dans l'épiscopat. Un seul évêque en Angleterre, le R. R. W. H. Frere, évêque de Truro ; en pays de mission, une vingtaine.

Voir Al. Janssens, *Anglo-catholicism and catholic Unity*, dans *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 1924, p. 66-70.

III. **Anglicanisme et Protestantisme.** — A l'extrême opposé de l'anglo-catholicisme, voici cette fraction de l'anglicanisme qui, voyant dans le romanisme une perversion du christianisme primitif, garde jalousement l'héritage de la Réforme, et s'attache moins à voiler les conflits avec Rome qu'à les exaspérer. C'est l'aile gauche de l'anglicanisme, avec la vieille devise : *No Popery* ! Nous entendrons l'un

de ses porte-paroles les plus qualifiés, le Dr Henson, évêque de Durham[1].

Anglicanism. Lectures on the Olaus Petri Foundation, delivered in Upsala during september 1920, by Herbert Hensley Henson, bishop of Durham. London, 1921.

Issu de conférences prononcées en septembre 1920 devant l'Université d'Upsal, pour répondre à l'appel du métropolitain Söderblom, ce livre est à la fois une revue historique du passé anglican, un tableau de la situation présente, et un effort pour resserrer les liens qui, depuis l'origine, unissent l'Eglise anglicane aux autres Eglises issues de la Réforme.

L'introduction se nuance d'amertume. Elle rappelle qu'en 1919 l'*Enabling act*, sous couleur de préparer l'union de tous les chrétiens, a porté un coup fatal au caractère national de l'Eglise anglicane, et virtuellement consommé le désétablissement de cette Eglise. En remettant aux mains d'un conseil électif, nullement qualifié pour représenter la nation religieuse, la direction des paroisses, cet acte a ouvert la porte aux entreprises du parti anglocatholique : parti enthousiaste, admirablement organisé, conduit avec intelligence et résolution, en progrès dans le clergé. Maître de l'*English Church Union*, il compte des chefs énergiques, courageux, populaires. Il peut s'appuyer sur le socialisme. Il a des adeptes militants dans les universités et collèges théologiques; on peut pronostiquer le jour où il possédera la majorité dans les Chambres basses des Convocations et au Parlement. C'est un danger à regarder en face. Ce qu'il prépare, c'est une nouvelle édition du mouvement tractarien d'Oxford, sans le contrepoids de la tradition anglicane du xviie siècle. On invite l'Eglise anglicane à se purger de son protestantisme, afin d'être quelque jour apte à se fondre dans le romanisme.

L'auteur est résolument protestant. A ses yeux, la banqueroute religieuse de l'Eglise romaine est patente. Apte à conduire des races inférieures et arriérées — Irlandais, Franco-Canadiens, Italiens du Sud, — elle n'est pas à la hauteur des peuples libres et civilisés. La messe et le confessionnal caractérisent un type inférieur de christianisme, un type jugé définitivement par les réformateurs du xvie siècle, pour qui les prêtres sacrificateurs et les formules magiques ont fait leur temps. C'est conformément au plus pur esprit du protestantisme, que l'auteur abordera, devant les étudiants d'Upsal, sept questions :

1) Qu'est-ce que l'*Anglicanisme* ? — Une institution essentiellement politique. Au xie siècle, Guillaume le Conquérant avait assujetti l'Eglise d'Angleterre à l'influence romaine, qui rayonnait de Cluny. Au commencement du xiiie, sous le roi Jean, à qui fut arrachée la *Magna Charta*, les libertés anglicanes furent affirmées contre le roi, en attendant de l'être contre le pape. Au xive, Wycleff lança le mouvement Lollard, comportant déjà le culte exclusif de l'Ecriture, la haine des moines, le mépris des dévotions populaires, surtout de la messe, la suprématie de l'élément laïque. C'était l'aube de la Réforme. Le coup décisif fut donné par Henry VIII, produit authentique de la Renaissance, réalisant assez bien le « prince » de Machiavel. Mais Henry VIII ne fit que précipiter une évolution irrésistible. N'eût été son conflit avec le pape, au sujet de Catherine d'Aragon, il s'en fût volontiers tenu personnellement au rôle d'un Charles Quint ou d'un François Ier; et à la Réforme qu'il décida, il sut donner un tour constitutionnel et conservateur, qui la distingue des poussées anarchiques déchaînées sur le continent. Aussi la Réforme anglicane s'accomplit par autorité royale. La propriété monastique, institution internationale centrée à Rome, disparut d'abord : le produit servit à remplir le trésor royal et à gagner les seigneurs. A l'origine de cette Réforme, on ne trouve ni un Luther, ni un Calvin, ni un Zwingle, pas même un Jean Knox. Pourtant on trouve Cranmer, un scholar apprécié d'Henri VIII; Cranmer a composé le *Book of common Prayer*, fixé les 39 articles, approuvé tous les excès des despotes Tudor. Cranmer est le Mélanchthon de l'anglicanisme. Pour justifier l'absolutisme royal, les biblistes anglicans ne furent pas à court de textes. Mais la théorie du droit divin de la couronne devait porter sous les Stuarts des fruits amers. L'Eglise et la monarchie succombèrent ensemble, avec Laud et Charles Ier. Ni l'une ni l'autre ne devait être pleinement restaurée; néanmoins l'Eglise demeura de plus en plus inféodée à la monarchie.

2) L'histoire de l'*Eglise établie* ne présente pas de date plus importante que celle de l'*Acte d'uniformité* (1662) : terme d'une longue évolution, synthèse des éléments les plus conservateurs de l'anglicanisme. Constater la gravité de cet acte est facile; s'agit-il d'en justifier les dispositions, le théoricien de la Réforme se trouve aux prises avec des difficultés insolubles. Il doit avouer que l'Acte d'uniformité assume l'accord du *Prayer Book*, codifiant la liturgie anglicane, et des trente-neuf articles, enseignement officiel de l'Eglise anglicane. Or, s'il est un fait avéré par quatre siècles de discussion, c'est qu'un tel accord n'existe pas. Il doit avouer que cette Eglise a, en matière de doctrine, deux poids et deux mesures : une mesure pour les clergymen, astreints à l'enseignement officiel, une autre pour les laïques. Il doit avouer que la distinction entre articles de communion (tenus pratiquement par tous) et articles de foi stricte, est plus politique et complaisante que morale et fondée. L'histoire souligne cruellement ces aveux. En 1626, Charles Ier et Laud crurent couper court aux discussions par une déclaration autoritaire de la couronne, qu'on lit encore en tête du *Prayer Book*. Vain effort, dont le résultat le plus clair fut de conduire l'archevêque et le roi à l'échafaud. En 1699, Gilbert Burnet, évêque de Salisbury, publiait une *Exposition des trente-neuf articles*, où il s'efforçait de prouver que l'Eglise d'Angleterre use, malgré tout, d'un réel libéralisme envers ses clergymen, dans les questions de doctrine. Ce prodige d'équilibre fut admis, à titre de commentaire officiel, pendant cent cinquante ans; l'*Exposition* due à Harold Browne, qui le remplaça en 1850, insiste à nouveau sur la condition différente faite aux clergymen, tenus de professer toute la doctrine, et aux laïques, lesquels peuvent s'en tenir au symbole des Apôtres. Aujourd'hui encore, le *Prayer Book* fait loi dans l'Eglise anglicane, et tout clergyman promet de le respecter. Mais chacun sait qu'il est violé tous les jours dans des milliers de paroisses. Pour se mettre en règle avec ses stipulations les plus claires, il suffit de s'abriter derrière l'*Ornaments Rubrick*, imprimée à la suite de la prière du matin : c'est à la faveur de cette rubrique innocente, que toutes les pratiques romaines les plus énergiquement réprouvées par le *Prayer Book* ont reparu dans les services anglicans.

3) *L'esprit puritain*, qui, sous bien des formes et bien des noms, *dissenters*, *methodistes*, *non-conformistes* et autres, s'efforça d'entraîner le protestantisme anglais hors des voies de l'Etablissement

1. Voir Fr. Datin, *Le désarroi doctrinal chez les Anglicans, et le cas du Dr Henson*. *Etudes*, t. CLIV, p. 719-738. 20 mars 1918.

national, ne trouve pas grâce aux yeux du rigoureux étatiste qu'est le Dr Henson.

4) Beaucoup moins encore la *Papauté*, qu'il rend volontiers responsable des disgrâces de l'anglicanisme. Les auteurs de cette Réforme n'étaient pas entrés sans répugnance dans les voies du schisme. Encore sous Elisabeth, la porte resta longtemps ouverte à une réconciliation. Mais décidément le concile de Trente avait creusé, entre le moyen âge et les temps modernes, un fossé trop profond. Le jour où Pie V excommunia Elisabeth, le stigmate de mauvais Anglais s'attacha pour jamais à tout fidèle de Rome. Cependant l'épiscopat, maintenu par Elisabeth pour des raisons politiques, opposait un violent contraste à l'anarchie des Eglises continentales de la Réforme. La concorde de l'épiscopat et de la monarchie fit de l'Angleterre la citadelle de la Réforme ; aucune autre Eglise ne donna plus d'ombrage à Rome.

Sous les Stuarts, la fortune de l'Etablissement décline. Jacques Ier avait ambitionné pour son fils la main d'une princesse catholique ; à la suite d'Henriette de France, les prêtres romains reprirent pied sur le sol anglais. Charles II et Jacques II, par leurs compromissions papistes, précipitèrent la crise qui, en 1688, emporta leur dynastie. L'avènement du prince d'Orange, chef du protestantisme européen, engagea irrévocablement l'Angleterre dans la voie de la Réforme. Le serment du couronnement stipula que l'héritier du trône « maintiendrait la religion protestante, établie par la loi ». L'Acte de tolérance qui, en 1689, récompensa le loyalisme politique des *non conformistes*, exclut formellement les catholiques romains. Ils ne devaient relever la tête qu'après l'Acte l'émancipation (1829) et l'Acte de réforme (1832), deux coups très graves portés à la religion nationale. C'est alors qu'éclata le mouvement tractarien. Les initiateurs de ce mouvement étaient, aussi énergiquement que possible, antipapistes. Mais la logique de leur position devait les entraîner à des démarches qu'ils n'avaient pas prévues. Le terrain gagné par le catholicisme romain doit se mesurer, non pas au nombre des conversions individuelles, d'ailleurs considérable, mais au changement d'attitude chez les héritiers des anciens tractariens. Désormais, la Papauté n'est plus pour eux la ligne de front de l'offensive romaine : c'est une puissance, dont on ne parle qu'avec un infini respect. On affecte un dédain croissant pour l'anglicanisme, une indépendance provocante à l'égard de ses autorités. Beaucoup de services anglicans ne présentent aucune différence extérieure avec les services romains. Pourtant, cette bonne volonté fut mise à une rude épreuve par la fin de non-recevoir opposée à une campagne pour la reconnaissance officielle des ordres anglicans, et par l'échec des espérances fondées sur le libéralisme de Léon XIII. La lettre papale *Ad Anglos*, suivie de près par l'encyclique *Satis cognitum* et la bulle *Apostolicae curae* (septembre 1896), dissipa les illusions. En s'adressant à la nation anglaise, le pape ne voulait pas connaître l'épiscopat qu'elle s'était donné. Avait-il donc si grand tort ? La réponse des évêques anglicans, parue en février 1897, et la conférence de Lambeth, en juillet de la même année, se plaçaient sur un terrain condamné par toute l'histoire de la Réforme anglicane, en plaidant l'identité du ministère chrétien dans l'anglicanisme et dans la confession romaine. La négation du sacrifice offert par le prêtre était un point fondamental de la Réforme : en l'abandonnant, les archevêques de Canterbury et d'York donnaient un démenti éclatant à Cranmer, à Parker, à Cosin, à Sheldon, et autres grands hommes de l'anglicanisme, qui tous ont tenu la messe pour idolâtrique : la messe, c'est-à-dire l'acte du prêtre sacrificateur. Si l'intention ressort de l'attitude officielle, il est clair que les Réformés anglicans ont manifesté leur intention d'éliminer toute phrase ou tout rite impliquant les conceptions médiévales du sacerdoce et du sacrifice. Et donc, d'un point de vue protestant, la sentence papale est substantiellement vraie. Le fait qu'aujourd'hui beaucoup d'ecclésiastiques anglicans restaurent, dans leurs formulaires officiels, les doctrines dont les rédacteurs de ces formulaires les ont purgés, ne change rien au fait accompli : devant la logique et l'histoire, c'est Léon XIII qui a raison.

5) L'*épiscopat*, institution du christianisme primitif, a disparu de toutes les Eglises réformées, sauf précisément l'Eglise d'Angleterre et celle de Suède. Dans l'une comme dans l'autre, la Réforme fut un acte national, accompli par autorité nationale, consacrant les cadres de l'Eglise du moyen-âge et rehaussant le pouvoir royal. Avec cette différence, qu'en Suède l'évolution s'est accomplie selon le type luthérien ; en Angleterre, malgré des contacts réitérés avec le calvinisme, l'évolution a été, somme toute, autonome. Deux faits lui impriment un caractère spécial : d'une part, les épreuves de l'épiscopat sous Marie Tudor, épreuves qui l'investirent d'une auréole ; d'autre part, l'agitation antiépiscopalienne des presbytériens et autres dissidents, qui amena l'Eglise d'Angleterre à affirmer d'autant plus énergiquement, au nom de la tradition, la prérogative de l'épiscopat.

Cette prérogative n'en est pas moins discutée aujourd'hui, au sein même de l'anglicanisme, d'une manière qui intéresse le fond même de la Réforme anglicane. En 1914, le docteur Mason, chanoine de Canterbury, publiait une étude historique exhaustive sur l'Eglise d'Angleterre et l'épiscopat. Il concluait que cette Eglise est, depuis l'origine jusqu'à nos jours, nettement, résolument épiscopalienne. Le Dr Henson n'accepte pas simplement ce verdict. Il estime que la question est dominée par les conditions d'une ambiance mobile et par la nécessité supérieure de l'unité religieuse, nécessité toujours proclamée par les théologiens anglicans. D'autre part, l'institution divine de l'épiscopat a été mise en question par Lightfoot, dans son commentaire célèbre de l'épître aux Philippiens (1868). Défendue, d'un point de vue dogmatique, par Gore, elle a paru discutable à des exégètes tels que Turner et Headlam. Le Dr Henson incline à abandonner le dogme de l'épiscopat. Il voit dans les évêques anglicans, non pas les successeurs des Apôtres, mais les successeurs des évêques du moyen âge, prélats mondains, trop mêlés au siècle pour faire figure de pasteurs, instruments de règne pour la monarchie. De là naquirent, dans le passé, beaucoup de scandales : l'avènement de la démocratie a mis fin à ces scandales, mais le souvenir demeure et l'influence de l'épiscopat en pâtit. Lier toute la religion au sort d'une institution si compromise, est-ce bien sage ?

6) La question de l'*Etablissement anglican* et de son avenir ne pouvait être éludée. L'auteur l'aborde résolument. Il constate que la disqualification de l'Eglise d'Etat et la suppression des dotations (*disestablishment*, *disendowment*) sont inscrites au programme de grands partis politiques : *Liberals*, *Labour*. L'Eglise d'Irlande fut désétablie en 1870 ; en 1920, quatre diocèses de pays de Galles furent distraits de la province de Canterbury. La fin du désétablissement ne peut être qu'une question de temps. Reste à savoir dans quelles conditions il s'accomplira. Une perturbation économique s'en suivra, dont l'Etat souffrira moins, sans doute, que l'Eglise, déjà si di-

minuée. Mais on peut s'attendre à voir s'ouvrir le conflit, dont la France donne aujourd'hui le spectacle chronique, entre le cléricalisme étroit de l'Eglise et l'anticléricalisme exaspéré de l'Etat. Dans une page brillante et attristée, l'auteur évoque la vision de Westminster, parlement et abbaye, centre national de la vie politique et religieuse.

7) Les *Conférences de Lambeth*, assises décennales de l'épiscopat anglican, inaugurées en 1867, font l'objet du dernier chapitre. On se réunissait dans un but de consultation et d'encouragement; il avait été stipulé qu'on n'émettrait aucune déclaration de foi; que les questions brûlantes, touchant les conflits entre les cours ecclésiastiques et les conseils de la couronne, seraient écartées du programme. Elles ne purent être éludées. Du moins la Conférence affirma-t-elle expressément ne prétendre aucunement faire œuvre doctrinale.

Il est piquant d'entendre un membre distingué de l'épiscopat anglican reprocher aux conférences de Lambeth leur tendance à magnifier l'épiscopat. D'ailleurs, le Dr Henson constate que, dans une assemblée où la majorité représente des Eglises non établies ou désétablies, la position des évêques de l'Etablissement est irrémédiablement fausse. Un exemple typique de cette confusion est fourni par la récente conférence, rendant facultatif l'emploi du *Prayer Book*. Des trente-neuf articles on n'ose plus parler, chacun sentant qu'ils ont fait leur temps, et nul ne voulant prendre sur lui de liquider quatre siècles d'anglicanisme dogmatique.

La même conférence, mue par un généreux désir de restaurer l'unité visible de l'Eglise, a lancé un éloquent appel à tous les chrétiens, digne de trouver un écho profond dans le monde entier. Elle répudie toutes les distinctions historiques, montrant dans le schisme, quel qu'il soit, une disgrâce qui afflige le corps entier. Elle rappelle, comme programme d'union, les quatre articles fondamentaux de Lambeth (1888), en faisant grâce du quatrième, sur l'épiscopat historique : au lieu de l'épiscopat, le ministère est mis en avant comme principe d'unité, sans préjudice de cette assertion, appuyée sur l'histoire et l'expérience présente, que tout ministère procède de l'épiscopat. — Mais cela même paraît excessif au Dr Henson : n'est-ce pas une abdication pure et simple qu'on demande aux dissidents ? La sommation est dure, et quel espoir d'union y peut-on fonder ?

Nous ajouterons de brèves réflexions.

De ce document, il paraît résulter d'abord qu'il existe un anglicanisme radical, plus protestant que jamais, pour qui la Réforme n'est pas un accident fatal, survenu il y a quatre siècles et brisant l'unité de la chrétienté, mais bien l'émancipation d'un long servage et une étape bienfaisante dans la marche de l'Eglise vers ses éternelles destinées.

Il résulte encore que le terrain où s'organise cet anglicanisme radical, contre les tendances catholiques, est celui d'une identité pure et simple entre l'Etat et l'Eglise. On part de ce postulat, que toute unité nationale doit vivre, religieusement, d'une vie propre. Pour autoriser ce postulat, on invoquait, il y a trois siècles, le précédent biblique du peuple de Dieu. On invoque aujourd'hui plutôt l'expérience présente et les exigences de la vie moderne.

Il résulte encore que cet anglicanisme radical réprouve énergiquement tous les efforts d'un autre anglicanisme pour se croire catholique : il les réprouve au nom des origines anglicanes, et fait siennes toutes les déclarations de la papauté, touchant l'impossibilité de retrouver dans la succession anglicane le sacerdoce tel que l'entend l'Eglise romaine.

Il résulte encore que cet anglicanisme radical reproche à l'anglicanisme traditionnel son attachement au principe de l'épiscopat, comme à un reste d'institution médiévale, conservé par raison politique et désormais sans objet bien défini ; sorte d'anachronisme dans le protestantisme du vingtième siècle.

Il résulte enfin que cet anglicanisme radical demande, non aux traditions du christianisme, mais aux conditions changeantes de la vie politique et sociale du peuple anglais, la règle de son attitude chrétienne. Et ceci donne la mesure de sa valeur religieuse.

Un autre livre, diversement représentatif, a paru sous ce titre : *Anglican Essays. A collective Review of the principles and special opportunities of the anglican communion as catholic and reformed*. London, 1923. Les distingués auteurs paraissent avoir poursuivi de concert un but de rééducation anglicane. Ils sont sept (The Archbishop of Armagh ; Rev. R. H. Murray ; G. G. Coulton ; The Archdeacon of Chester (éditeur) ; The Archdeacon of Macclesfield ; Rev. Ch. E. Raven ; Archbishop Lowther Clarke : — feu Bishop Jayne). Dès la préface, on apprend que l'anglicanisme occupe dans le monde une position centrale ; et le développement répond à ce programme insulaire. Il s'agit de ressaisir l'esprit public, en passe d'échapper à l'influence anglicane ; et l'effort se porte sur le point où la menace paraît plus sérieuse : face à Rome et au moderne anglo-catholicisme. Aussi voyons-nous reparaître tous les vieux clichés de la Réforme ; tous les griefs anglicans contre l'Eglise romaine, jusqu'aux accusations d'idolâtrie visant le saint sacrifice de la Messe, le culte de la Sainte Vierge et des saints. Dans ce livre, où coule à pleins bords l'esprit de libre examen, avec un parti-pris odieux de dénigrement, on a parfois la consolation de rencontrer un hommage ému et sincère au Seigneur Jésus, seul nom en qui tout homme puisse être sauvé.

IV. **Anarchie doctrinale.** — L'opposition des deux tendances qui viennent d'être décrites, sous les noms généraux d'anglo-catholicisme et de protestantisme, suffit à marquer l'absence d'autorité doctrinale au sein de l'anglicanisme. C'est d'ailleurs un fait évident, et dont beaucoup d'anglicans conviennent, non seulement avec une parfaite bonne grâce, mais sans aucun embarras, leur éducation ne les ayant pas habitués à sentir ce qu'une telle position a d'anormal aux yeux du catholique romain.

Ce fait est rendu particulièrement sensible par les enquêtes théologiques auxquelles se prête volontiers l'anglicanisme, et dont les comptes rendus étalent avec une entière candeur, sous les yeux du public, les divergences les plus extrêmes de la pensée anglicane. Citons un exemple de cette franchise, qui honore grandement le caractère anglais. Au mois d'octobre 1900, quinze notables, ecclésiastiques ou laïques, appartenant aux nuances les plus diverses de l'anglicanisme, se rencontraient à Fulham palace pour conférer, sous le haut patronage de l'évêque de Londres, sur la doctrine de la sainte communion. La conférence dura trois jours. On possède les procès-verbaux : ils manifestent une extrême diversité de vues, depuis la croyance romaine au sacrifice et à la présence réelle, jusqu'à un rationalisme qui volatilise presque toute donnée traditionnelle. *The Doctrine of Holy Communion*. Report of a Conference held at Fulham palace in october 1900 ; edited by Henry Wace, chairman. London, 1900. — Une autre conférence, en 1902, sur la confession, aboutit à des résultats semblables.

On sait que le mouvement ritualiste, ainsi que le

mouvement tractarien, se distingue par des tendances romanisantes et par un esprit conservateur en matière de dogme. Mais cet esprit, qui distingue les ritualistes entre les anglicans, ne doit pas donner le change sur l'individualisme outrancier qui est au fond de leur christianisme. Affranchis de toute autorité, ils se font à eux-mêmes leur credo et leur liturgie; leur religion, en tant qu'ils n'adhèrent pas à l'Eglise romaine, est précisément le dernier fruit du libre examen.

L'inspiration des Ecritures, fondement primitif de la Réforme anglicane, n'a pas résisté aux dernières commotions. Au cours du XIXe siècle, on l'a vue mise en doute en des occasions mémorables. L'affaire des *Essays and Reviews* (1860-1864), puis l'*affaire de Colenso*, évêque de Natal (1863-1865), manifestèrent la répugnance de l'épiscopat anglican à faire acte d'autorité sur le terrain scripturaire et, après l'acte d'autorité posé, son impuissance à le maintenir contre les désaveux infligés par le Conseil privé de la reine. Cf THUREAU-DANGIN, *La Renaissance catholique en Angleterre au dix-neuvième siècle*, t. II, ch. III, Paris, 1903.

L'inconsistance dogmatique dont l'Eglise d'Angleterre, en son ensemble, donne le spectacle, se retrouve dans beaucoup d'âmes particulières, dont la croyance la plus ferme est qu'elles ne sauraient rien défendre fermement. A cet égard, les annales du *Broad Church* abondent en exemples variés à l'infini, malgré les protestations souvent élevées à la fois par le *High Church* et le *Low Church*. Qu'il suffise de nommer WHATELY, Thomas ARNOLD, STANLEY, JOWETT, J. R. GREEN, TAIT, TEMPLE, ces deux derniers successivement évêques de Londres et archevêques de Canterbury.

Un épisode symptomatique est la lutte pour le *Symbole* dit *d'Athanase*, qui durant plusieurs années, il y a un demi-siècle, tint en suspens l'anglicanisme. Cette vieille formule du cinquième ou du sixième siècle, chargée d'anathèmes contre les anciennes hérésies antitrinitaires ou christologiques, détonne dans la liturgie anglicane, et plusieurs fois sa suppression avait été demandée. Une forte minorité dans l'épiscopat était prête à la consentir; le primat Tait n'y répugnait point. La proposition échoua devant l'opposition irréductible de quelques théologiens comme Pusey et Liddon, qui s'honorérent en déclarant que, si l'Eglise anglicane se suicidait en désavouant le symbole d'Athanase, ils croiraient n'avoir plus qu'à en sortir. La réunion des évêques adopta en mai 1873 une déclaration synodale qui, en maintenant le texte du symbole dans la liturgie, énerve les anathèmes. Voir THUREAU-DANGIN, op. cit., t. III, p. 389-399.

La foi à la naissance virginale, à la résurrection du Christ ne peuvent plus être considérées comme conditions *sine qua non* de l'exercice du ministère anglican. Voir, sur la promotion du D. Henson à l'épiscopat, l'article déjà cité de F. DATIN, relatant les protestations de DARWELL STONE, SANDAY, GORE... — Le Rev. E. W. BARNES, récemment promu à l'évêché de Birmingham, partisan déclaré d'un transformisme intégral, ne croit ni au péché original ni à la Rédemption. Voir sur cette élection, les pronostics du *Month*, oct. 1924 : *The portent of Bishop Barnes;* article signé J(ohn) K(eating).

Même indécision dans le domaine moral. Après avoir affirmé, d'après l'enseignement de Notre Seigneur, l'indissolubilité du mariage, la Conférence de Lambeth, en 1920, revendique pour une Eglise nationale ou régionale le droit d'admettre le divorce en cas d'adultère. D'une part, on déclare que l'Eglise doit maintenir ses propres lois; d'autre part, on laisse l'Etat légiférer à son gré, sans oser faire au clergé un devoir d'une attitude intransigeante. Précisément en juillet 1920, par 47 voix de majorité, la Chambre des Lords votait une loi qui, étendant les libertés déjà reconnues, accordait le divorce dans trois nouveaux cas : abandon du domicile conjugal pendant trois ans, sévices, ivrognerie habituelle. — Sujet de graves réflexions pour les prélats anglais.

Le *modernisme*, qu'on peut tenir pour bien mort dans l'Eglise romaine, devait trouver dans l'Eglise anglicane un meilleur terrain de culture. Nous résumerons quelques pages consacrées par le R. P. Pierre CHARLES, S. J., dans la *Nouvelle Revue Théologique*, 1924, p. 1-24, au Modernisme anglican.

Solidement établi dans le groupe *Modern Churchman*, le modernisme doctrinal gagne constamment du terrain, selon la constatation mélancolique de l'évêque Ch. GORE, *Catholicism and Roman Catholicism*, London, 1922. Il s'étale dans *l'Exploratio evangelica* de PERCY GARDNER (un laïque), 1899, 2e éd. 1907, à base d'agnosticisme Kantien. Appuyé par la *Churchmen's Union for the advancement of liberal religious thought*, fondée en 1898, il a pour organe, depuis 1912, *The Modern Churchman*. Plus *Hibbert Journal*. Après Percy Gardner, président, nommons les vice-présidents Rashdall, doyen de Carlisle; Kirsopp Lake...; les conseillers Glazebrook, Fawkes, Inge, doyen de Saint Paul...

Doctrine très négative, mais non inconsistante. Ni *Credo* obligatoire, ni Bible s'imposant au nom de Dieu, ni articles de foi. Inge garderait volontiers le *Te Deum*, mais laisserait volontiers tomber les trois *Credo* (1921). Pour Bethune Baker, professeur de théologie à Cambridge, les *Credo* ne sont que des cantiques ou des souvenirs. L'idée même de *Credenda* est étrangère à la religion du Christ, selon le Rev. F. E. Hutchinson. Le Rev. Mayor, éditeur du *Modern Churchman*, revendique pour tout membre de l'Eglise d'Angleterre le droit de réinterpréter ou même de rejeter toute donnée du *Credo*. Cf. Charles HARRIS, *Creeds or no Creeds?* A critical organisation of the basis of Modernism, London, 1922. Il faut procéder à un « nettoyage » — *cleansing* —, selon le Rev. Alf. FAWKES, *Studies in Modernism*, London, 1913. Pour cette école, le miracle n'a plus de sens. *Modern Churchman*, janv. 1921, p. 510. — On ne se gêne pas pour appliquer aux *trente-neuf* articles anglicans le traitement rappelé II *Cor.*, XI, 24 (A Iudaeis quinquies *quadragenas una minus* accepi).

Dès lors, il n'existe plus aucun frein. La conférence de *Girton college*, à Cambridge, sept. 1921, avait mis au programme : *Le Christ et les Credo*. Kirsopp Lake et Jackson déclarèrent — non sans soulever les protestations de la majorité — que le Christ est *a very common place and uninspiring prophet*. Rashdall proposa comme plausible le vieil adoptianisme, en invoquant Athanase et Irénée (!) Glazebrook confia au public que la formule de Chalcédoine est simplement *an acknowledgment of failure*. D'autres opinèrent que le grand danger du jour est l'apollinarisme, et qu'il faut « humaniser complètement » le Christ. — On comprend que Gore ait pu déclarer au *Church Congress* de Birmingham, 10 oct, 1921, qu'un groupe important d'ecclésiastiques professe des opinions religieuses directement subversives du *Credo*. A la suite de la *Girton conference*, Rashdall éprouva le besoin de se justifier, en publiant : *Jesus human and divine*. London, 1922. Il ne réussit qu'à établir le bien-fondé de la plainte.

Le primat de Canterbury, R. T. DAVIDSON, essaya de calmer l'opinion, et la Chambre haute de sa province publia une déclaration platonique d'adhésion à certains articles du *Credo*, mais n'osa rien imposer.

La Chambre haute d'York, plus nette, désapprouva l'idée de conférences publiques sur des sujets scabreux, sans d'ailleurs infliger au *Modern Church* un blâme direct. L'archevêque d'York, C. G. Lang, signa au nom de ses collègues une profession de foi à la divinité de Jésus Christ. L'Eglise épiscopale d'Ecosse protesta contre la *Girton conference* par une lettre vigoureuse, et revendiqua la foi de Nicée comme un minimum intangible.

Typique est le cas de Glazebrook, chanoine d'Ely. Il avait donné à la *Modern Churchman's Library* un petit volume, *The Faith of a Modern Churchman*, London, 1918, où il renversait tout le christianisme traditionnel. Son évêque, F. H. Chase, le blâma dans une lettre au *Times*. Glazebrook répliqua avec désinvolture que l'Eglise anglicane ne reconnaît pas l'infaillibilité des évêques, ni même des conciles (art. 21). L'évêque insista, par un petit volume, courtois et érudit. G. ne se tint pas pour battu et publia *The Letter and the Spirit. A reply to the Bishop of Ely's criticism on the Faith of a Modern Churchman*, London, 1920. Nouvelle réponse de l'évêque, en vain. Il est aujourd'hui démissionnaire, et G. enseigne ce qu'il veut.

Sur la situation présente de l'Eglise anglicane, il existe un recueil de documents officiels, publié sous ce titre : *Reports of the Archbishop's Committees of Inquiry*, published for the National Mission by the Society for Promoting Christian Knowledge, London, 1918. Il comprend cinq parties : L'Enseignement de l'Eglise ; le Culte ; l'Œuvre d'évangélisation ; la Réforme administrative de l'Eglise ; Christianisme et problèmes industriels. M. F. Datin l'a présenté dans les *Etudes*, t. CLXII, 5 et 20 janvier 1920, sous ce titre : *Un examen de conscience de l'Eglise anglicane.*

On trouvera nombre d'autres documents cités dans trois articles signés Critias, *L'avenir de l'Anglicanisme*, *Revue Apologétique*, 1er nov., 1er déc., 1923; 1er janv. 1924.

V. **Vers l'unité**. — Il n'est pas un cœur chrétien où ne retentisse douloureusement l'écho de la prière faite par le Seigneur pour les siens : « Mon Père, qu'ils soient un, ainsi que nous » (*Ioan.*, xvii, 11). Le besoin d'unité religieuse, qui travaille toutes les confessions chrétiennes, se manifeste de nos jours sous diverses formes. Signalons, comme particulièrement dignes d'intérêt, les efforts poursuivis en vue d'une conférence mondiale sur la Foi et l'Ordre (*World Conference on Faith and Order*. Secrétaire général, Robert H. Gardiner, 174 Water Street, Gardiner, Maine, Etats Unis d'Amérique). Beaucoup d'autres efforts isolés, tels que la publication de *The Constructive Quarterly*, par Silas Mc Bee, jusqu'en 1921. New York.

Les Anglicans, qui aiment et lisent l'Evangile, sont depuis longtemps travaillés de ce besoin. Nous en avons montré ci-dessous le témoignage, dans le programme minimum de communion chrétienne, en quatre articles, arrêté par la troisième assemblée décennale de Lambeth, en 1888. Plus près de nous, la sixième assemblée de Lambeth, 1920, adressait, avant de se dissoudre, un « Appel à tout peuple chrétien », qui fut lu avec émotion sous tous les cieux. Sans sortir du domaine anglican, nous signalerons quelques indices particuliers d'un état d'esprit si général. Il se manifeste en divers domaines et par divers actes : négociations avec les Eglises séparées ; activité dans le champ des missions en pays infidèle ; effort de concentration dans le domaine anglican ; par les avances faites aux sectes non conformistes et par la refonte de la liturgie. Contrepartie aux multiples divisions dont nous avons tracé ci-dessus l'affligeant tableau.

1) *Relations avec le monde grécoslave.* — Comme le monde anglican, le monde byzantin aspire à l'unité religieuse ; et ces deux mondes voudraient se rejoindre. L'Angleterre trouva longtemps en Orient un obstacle à l'union ; les dernières convulsions de l'Orient ont fait tomber l'obstacle. Histoire excellemment racontée par le R. P. M. d'Herbigny, S. J., *L'Anglicanisme et l'Orthodoxie grécoslave*, Paris, 1922.

On verra dans ce livre comment des tentatives individuelles, au cours du dix-neuvième siècle, n'eurent aucun succès. Après le Concile du Vatican, l'anglicanisme crut pouvoir fonder l'espoir d'une médiation efficace près des Eglises orientales, sur les chefs des vieux-catholiques, demeurés en marge de l'Eglise romaine. Les avances ne leur furent pas ménagées, soit par les deux Wordsworth, père et fils, évêques l'un de Lincoln, l'autre bientôt de Salisbury, soit par Sandford, évêque de Gibraltar. En 1881, les évêques vieux-catholiques Reinkens et Herzog avaient reçu l'hospitalité au palais épiscopal de Lincoln. En 1888, on les accueillit à la Conférence de Lambeth. De son côté, l'évêque de Salisbury assistait au congrès vieux-catholique de Cologne en 1890 ; en 1891, il célébrait dans le temple protestant de Lucerne un service solennel d'intercommunion ; en 1892, à Lucerne encore, il conférait avec Nicéphore Kalogéras, archevêque orthodoxe de Patras. Avant sa mort, arrivée le 16 août 1911, il allait assister à l'effondrement de ces espérances. Le glissement des vieux-catholiques vers le protestantisme radical, leur acharnement dans le sens du mouvement *Los von Rom !* ruinait toute chance de médiation efficace. Constatation douloureuse, qui devait s'imposer, avec une évidence croissante, aux quatrième, cinquième et sixième assemblées de Lambeth (1897.1908.1920).

Entre Anglicans et Orthodoxes, se dressait un obstacle insurmontable. L'anglicanisme demandait avant tout la reconnaissance de ses ordinations. Il ne put jamais l'obtenir.

Le refus permanent des Orientaux s'appuyait sur deux raisons d'inégale valeur : l'une commune à tous les Orientaux, l'autre écartée par les Russes, mais maintenue inflexiblement par les Grecs.

La raison commune à tous les Orientaux était celle même qui devait motiver, en 1896, le rejet des ordres anglicans par Léon XIII (lettre *Apostolicae curae*) : l'interruption de la série des consécrateurs, au début de l'institution anglicane, par le défaut officiel d'intention efficace.

La raison particulière aux Grecs était la nullité de tous les sacrements occidentaux, y compris le baptême. Raison étrange, au regard de la théologie et de l'histoire, mais alors irréductible. En 1840, Macaire, métropolite de Diarbékir, passant au schisme, dut se soumettre à un nouveau baptême.

Pour les Anglicans, si ombrageux quant au fait de leurs ordinations, rien ne pouvait être plus mortifiant que l'attitude particulière des Russes, disposés à admettre tous les sacrements administrés par les Occidentaux, mais réservant toutes leurs sévérités pour les ordinations anglicanes, où ils ne découvraient pas ombre de sacrement.

Ce désaccord devait assombrir toutes les conversations entre Anglicans et Russes, au cours du xixe siècle. En 1888, lors des fêtes qui se déroulaient à Kiev pour le centenaire de saint Vladimir, Benson, primat de Canterbury, s'était fait représenter par deux laïques : l'un d'eux, Birkbeck, allait se vouer tout entier à la cause des Eglises et remplir

pendant un quart de siècle, à la cour de Russie, le rôle d'un ambasseur officieux de la hiérarchie anglicane A la lettre qui lui fut remise, Platon, métropolite de Kiev, répondit avec un empressement inattendu, en demandant à quelles conditions les prélats anglais estimeraient une rencontre possible; le rigide Pobiédonostsef, procureur du Saint-Synode, s'exprima dans le même sens. Benson, surpris et reconnaissant de cette ouverture, fut assez mal inspiré pour envoyer à Kiev quatre volumes traitant de la validité des ordinations anglicanes. On en conclut que la question de foi passait, aux yeux des Anglicans, pour secondaire, et les pourparlers furent rompus.

Parallèlement à ces démarches en Russie, un effort anglican se poursuivait à Constantinople. En 1898, une lettre chaleureuse de Temple, nouveau primat de Canterbury, provoquait une réponse bienveillante du patriarche Constantin V, ancien étudiant à Halki, à Athènes, à Strasbourg et à Heidelberg. Une visite de l'évêque de Salisbury obtenait l'établissement d'une commission permanente de quatre membres, trois grecs et un anglican, pour examiner la question du rapprochement des Eglises. En 1899, dans l'intention officielle d'honorer la mémoire du saint archevêque de Canterbury, Théodore de Tarse (669-690), une presse anglaise était créée au Phanar. Le patriarche Joachim III (déposé en 1884, rétabli en 1901, mort en 1912) montra plus qu'aucun de ses prédécesseurs l'intelligence et le désir de l'union. Il ne craignit pas de proposer, à cet effet, la convocation d'un Concile et l'adoption du calendrier grégorien. La réponse du Saint Synode de Russie (23 fév. 1903) fut significative. Tout en marquant pour la Haute Eglise d'Angleterre une spéciale bienveillance, on sommait l'anglicanisme d'avoir préalablement à vomir de son sein le virus calviniste, qui corrompait la notion d'Eglise. Tel était le dernier mot de l'orthodoxie russe.

La guerre européenne vint tout bouleverser.

Déjà, au cours des années précédentes, divers courants favorables à l'union des Eglises s'étaient développés en divers lieux. L'Angleterre avait vu naître en 1906, par l'initiative fervente du Rev. Fynes-Clinton, *l'Union des Eglises anglicanes et orthodoxes orientales*, devenue bientôt *Association anglicane et orientale* : puissante société, patronnée par des hommes d'Etat anglais et russes, présidée successivement par Collins, évêque de Gibraltar, par Blyth, évêque de Jérusalem (1911), par Winnington Ingram, évêque de Londres (1914). La présidence générale avait été dévolue à l'archevêque russe de Yaroslav et Rostov. La Russie avait elle-même créé, sous la dépendance immédiate du Saint Synode, mais en liaison avec la précédente, une société purement russe, qui tint sa première séance (février 1912) dans la résidence officielle de Sabler, procureur général du Saint Synode, et se donna pour président Euloge, évêque de Khelm, ardent ennemi de Rome. Cette société prit l'initiative d'invitations à des clergymen anglais, qui vinrent donner en Russie des conférences sur l'histoire ecclésiastique. Enfin les milieux épiscopaliens d'Amérique avaient accueilli la propagande du Rev. R. H. Gardiner, en faveur d'une conférence mondiale des Eglises sur la *foi et l'ordre* : propagande appuyée par les prélats de l'Eglise russe : Platon, archevêque des Russes d'Amérique, et Antoine, alors archevêque de Kharkov, depuis métropolite de Volhynie; par la *Tserkovny Vestnik*, de Saint-Pétersbourg; par les professeurs Gloubokovsky et Serge Troïtzky.

Vint la guerre. Le 9 juin 1916, le dévoué Birkbeck était mort, plein de sombres pressentiments. Le 15 mars 1917, Nicolas II signait son abdication, et le 15 avril de la même année le primat de Canterbury, jugeant l'heure venue d'une action directe, adressait un salut pascal au Saint Synode, qui n'accusa point réception. Cependant le grand *Sobor* (Concile de toutes les Russies) réclamé depuis quinze ans, promis par Nicolas II et toujours différé, s'ouvrit en août 1917. Le 11 septembre 1917, le primat de Canterbury télégraphiait au nom de l'Eglise anglicane. La réponse se fit attendre trois mois, mais elle dépassa les espérances. Le patriarche Tykhon, intronisé le 4 décembre à Moscou, faisait voter, dès le 14, la résolution de resserrer les liens avec les Eglises épiscopaliennes d'Angleterre et d'Amérique, et donnait au message du primat de Canterbury une réponse autographe. Mais des jours sombres s'annonçaient pour l'Eglise russe, et la carrière du patriarche Tykhon allait s'enfoncer dans le mystère bolchevique.

Cependant une jeune Eglise slave grandit, dont on ne peut méconnaître l'importance dans les perspectives d'union — ou de désunion. C'est l'Eglise serbe. Vu de Belgrade, le programme anglican présente une particulière netteté de contours. Non seulement l'intercommunion, admise en principe dès 1915 par la hiérarchie serbe, peut être tenue pour acquise; mais une partie du clergé serbe se forme à Oxford. L'orthodoxie serbe ne s'étonne plus de rien. Le patriarche Dimitri, amené en Angleterre par la guerre européenne, a depuis accueilli à Belgrade le secrétaire du primat de Canterbury (sept. 1920). Le Rev. Fynes Clinton a siégé au congrès épiscopal de Karlovki dans les rangs des évêques serbes (sept. 1921); il y a reçu en séance plénière les insignes d'archiprêtre orthodoxe et clos la réunion par une « messe anglicane », célébrée à l'autel patriarcal.

Avec moins d'éclat que l'Eglise serbe, mais dans un esprit peu différent, l'Eglise grecque orthodoxe poursuit, de son côté, une évolution semblable, sous l'œil bienveillant de l'Angleterre.

La conférence de Lambeth, en juillet-août 1920, fut marquée par la présence officielle de représentants du Phanar. Jamais, depuis le Concile de Florence (1439), l'Orient n'avait fait un tel pas vers l'Occident. L'importance en fut encore soulignée par la déférence avec laquelle les délégués orientaux laissèrent discuter à Lambeth l'avenir de leur Eglise, et d'abord la désignation de leur patriarche. La même conférence entendit le professeur Comnenos, théologien laïque à l'école patriarcale d'Halki et délégué officiel du Phanar, se prononcer en faveur des ordinations anglicanes, et invoquer le suffrage émis antérieurement dans le même sens par un autre théologien grec, le Dr Petrakakos. Constantinople, d'ailleurs, songe de moins en moins à rebaptiser tous les Occidentaux : or, pour beaucoup d'esprits, la reconnaissance du baptême occidental entraîne tout le reste. Quant à la sentence de Léon XIII touchant les ordres anglicans, le même théologien grec l'écarte en affirmant que, si le calvinisme a pu affecter des opinions privées, l'Eglise d'Angleterre, comme institution officielle, a tenu tête à l'hérésie. Même l'Ordinal d'Edouard VI témoigne, à ses yeux, d'une foi correcte. Les trente-neuf articles peuvent bien être tenus pour articles de religion, mais non de foi.

La discussion n'est pas close; mais jamais les parties n'y ont apporté tant de complaisance. Dans son discours d'intronisation (en 1922), le patriarche Meletios sourit à la Communion anglicane. D'autre part, les Syriens jacobites (monophysites) ont demandé l'intercommunion. L'Eglise anglicane montrera-t-

elle beaucoup d'intransigeance? On lui a demandé de rejeter le concile de Chalcédoine. Déjà le Rev. Bethune-Baker offre aux Nestoriens d'Asie le concile d'Ephèse, léger sacrifice. De son côté, le bishop Gore a, dans une messe solennelle de *Requiem*, supprimé le *Filioque*, qui sonne mal aux oreilles grecques.

Des formules d'intercommunion pratique, sans unité doctrinale, ont été mises en circulation : la *Vérité ecclésiastique* de Constantinople, le *Phare ecclésiastique* d'Alexandrie, le *Messager ecclésiastique* de New-York, les ont reproduites, après l'*Orient chrétien* de Londres. Déjà les démonstrations effectives d'intercommunion ne se comptent plus, soit entre Anglicans et Slaves, soit entre Anglicans et Grecs. Non contente d'ouvrir ses bras aux représentants de la hiérarchie anglicane, la Grèce orthodoxe a, depuis juillet 1922, son représentant officiel — sorte de nouce — à Londres.

Le fait qui domine l'évolution religieuse de l'Orient chrétien, au cours des dernières années, c'est l'émiettement progressif de l'unité au profit d'Eglises autocéphales, entre lesquelles l'anglicanisme s'infiltre comme un ciment.

2) *Missions en pays infidèles.* — La prédication de l'Evangile en pays infidèles, jamais négligée par la *Low Church*, a reçu en ces derniers temps des encouragements nouveaux et fait face à de nouvelles difficultés.

A l'issue de la « Mission nationale » de 1916, les archevêques anglicans de Canterbury et d'York, dans un document public, rappelèrent au *Central Board of Missions*, organe central des missions protestantes en pays infidèles, le devoir qui lui incombe de veiller à ce que l'obligation supérieure de promouvoir le travail d'évangélisation au dehors tienne, dans la vie sociale de l'Eglise établie, la place qui lui est due. Et une conférence spéciale fut réunie pour préparer, de concert avec les représentants des Eglises libres d'Angleterre, les bases d'un apostolat commun. De la part de l'Eglise anglicane, si distante en son splendide isolement, ce geste marque une date importante.

Le 26 juillet 1918, un *pacte d'alliance* fut signé à *Kikuyu* dans l'Est africain anglais, par les représentants de plusieurs sociétés de missionnaires : *Church missionary Society, Church of Scotland Mission, Africa inland Mission, United Methodist Church Mission,* sur les bases suivantes : 1° respect des sphères d'influence attribuées à chacune des sociétés alliées, d'après une carte dressée d'un commun accord, sans préjudice du droit, pour tout missionnaire, de visiter ses ouailles sur le terrain d'une société voisine, en acceptant la juridiction de la dite société ; 2° respect de l'autonomie de chacune des sociétés alliées, dans sa sphère propre ; 3° efforts pour promouvoir l'union et pour disposer, par tous les moyens, les âmes des chrétiens à l'accepter dans un prochain avenir ; 4° développement des organisations ecclésiastiques locales selon un plan uniforme, en conseils de districts et de paroisses ; 5° reconnaissance du statut ecclésiastique assigné à chaque chrétien par la branche de l'Eglise du Christ à laquelle il appartient ; 6° désaveu du prosélytisme ; 7° respect des décisions prises, en matière de discipline, par une quelconque des sociétés alliées, à l'égard de ses membres.

Sur cette question, voir Sir Arthur Hirtzel, *The Church, the Empire and the World*. London, 1919.

3) *Effort de concentration anglicane.* — Cet effort ne date pas d'hier : l'institution des *Conférences de Lambeth*, dont la première se tint en 1867, témoigne d'une préoccupation dès lors présente à l'épiscopat anglican. Pour la deuxième réunion, en 1878, le primat Tait put réunir 100 évêques, sur 173 convoqués. Lors de la sixième, en 1920, le nombre des prélats convoqués s'éleva à 360 ; 280 avaient promis leur présence ; 252 répondirent effectivement à l'appel du primat Davidson. — Voir F. Datin, *Etudes*, 5 et 20 mai 1921.

L'ascension de ces chiffres répond à un mouvement d'expansion de la hiérarchie anglicane : il y a un siècle, elle ne comptait hors de l'Angleterre que 10 évêques : 4 dans l'Amérique du Nord, 3 dans l'Inde, 2 dans les Indes occidentales, 1 en Australie. Elle compte aujourd'hui 360 évêques, dont 18 métropolitains. Elle entend bien que sa catholicité ne soit pas un vain mot.

Sous l'influence de la guerre mondiale, la pensée anglo-saxonne s'est orientée plus nettement que jamais vers l'unité, très particulièrement vers l'unité religieuse. De ce fait, les témoignages abondent. Ouvrons un recueil de huit conférences données à l'Université de Cambridge pendant l'été 1918 par des orateurs venus des points les plus opposés de l'horizon intellectuel. *The War and Unity*. Cambridge, 1918.

Quatre conférences, visent l'unité entre Eglises ; deux, l'unité entre classes sociales ; une, l'unité dans l'empire britannique : une, l'unité internationale. Nous ne retiendrons que le premier groupe. Les quatre conférenciers s'accordent à exclure de leur programme l'unité à faire soit avec Rome, soit avec l'Orient chrétien. Ce n'est pas qu'une telle unité ne hante leur pensée, comme un rêve souverainement beau ; mais ils se rendent parfaitement compte que, tout au moins avec Rome, il n'y a aucun espoir immédiat de le réaliser, si l'on maintient tout ce qu'ils sont résolus à maintenir. Ils se bornent donc délibérément au monde religieux anglo-saxon.

M. V. H. Stanton est un théologien de l'anglicanisme. De toute son âme il aspire à l'unité, dont il exalte éloquemment le bienfait. Or deux obstacles principaux s'opposent à l'union entre anglicans et dissidents : d'une part, le privilège de l'Eglise établie, d'autre part, son attachement au principe de l'épiscopat historique. Ni l'un ni l'autre de ces obstacles ne paraît, à l'heure présente, insurmontable. Il est vrai que le privilège de l'Eglise établie crée une servitude ; mais le poids de cette servitude commence à se faire sentir lourdement aux dignitaires de cette Eglise, qui aspirent à son émancipation. Quant à l'épiscopat historique, si le principe demeure intangible, il peut comporter plus d'une interprétation ; et l'idée d'un assouplissement des vieux cadres pénètre de plus en plus les milieux anglicans eux-mêmes.

M. C. Milner-White n'a rien d'un théoricien. Il arrive de France, où il a servi comme chapelain des forces britanniques et où il a touché du doigt les effets lamentables de l'émiettement religieux. Heureusement, sous la pression de nécessités impérieuses, cet émiettement cessa, dans une large mesure, devant l'ennemi. On a vu des ministres de toute dénomination — la communion romaine exceptée — travailler, non seulement de concert, mais les uns avec les autres et parfois les uns pour les autres. Dans tel camp, huit chapelains se partageaient le service devant un même auditoire. L'épiscopalien américain prenait l'action de grâces, le presbytérien la confession, le wesleyen l'intercession ; chacun des autres choisissait, dans un même chapitre de saint Marc, quelque verset substantiel, qu'il développait durant quatre minutes. Et tout le monde était content. M. M. W. estime que ces leçons ne doivent pas être perdues. Il fait appel au règne universel de l'amour.

M. W. B. Selbie représente les non-conformistes d'Angleterre. Il rappelle qu'à l'origine de la Réforme, certains chrétiens, mal satisfaits du formalisme anglican, se groupèrent pour inaugurer une vie religieuse de leur choix, selon les lignes du N.T. C'étaient des puritains ; ce n'étaient pas des schismatiques. Nul ne fut moins schismatique que Jean Wesley. Les héritiers de son esprit, attachés avec quelque pharisaïsme à leur christianisme libre, ne peuvent se défendre d'un certain dédain pour les anglicans d'Etat. Pourtant, eux aussi estiment le bien de l'unité. Déjà ils ont éprouvé le besoin de se fédérer entre eux. Après la fédération des Eglises évangéliques libres, verra-t-on un rapprochement avec l'anglicanisme? Les difficultés sont beaucoup plus grandes. Pourtant, il y a des raisons de ne pas désespérer. Sur le terrain de la foi, on peut dire que l'accord est fait. Reste la question de l'Ordre. Ici même, on entrevoit la possibilité de concessions mutuelles. Les non-conformistes ne répugnent plus à soumettre leurs Eglises à des inspecteurs, assimilables, de par leur nom même et leurs fonctions, aux évêques. L'Eglise anglicane, de son côté, cesse de répugner aussi absolument à un remaniement de ses cadres, qui assouplirait quelque peu le rôle traditionnel de l'épiscopat. On a vu plus d'une fois ministres anglicans et dissidents, échangeant leurs auditoires, prêcher les uns chez les autres. Manifestement, M. Selbie estime ces initiatives prématurées, et voit plutôt de mauvais œil cette confusion des chaires. Mais il veut bien y reconnaître un signe et un facteur d'entente cordiale.

M. James Cooper représente l'Eglise presbytérienne d'Ecosse. Il se montre intimement convaincu qu'avant de regarder vers l'Orient ou vers Rome, la Grande Bretagne religieuse doit donner l'exemple de l'unité chez elle. Et il note les pas faits en Ecosse vers l'unité. — L'union des Eglises d'Ecosse et d'Angleterre ne saurait s'accomplir que sur le pied d'une égalité parfaite, car l'Eglise d'Ecosse a conscience d'être une Eglise nationale, au sens plénier. Mais l'union doit se faire, pour le Christ.

Sans vouloir exagérer la valeur représentative de ces quatre dépositions, on a le droit d'y voir l'indice d'un état d'esprit très répandu dans les diverses sphères de l'Angleterre protestante. L'ancien antagonisme entre l'Eglise établie et les sectes dissidentes est, pour une large part, brisé. La question du ministère ecclésiastique constitue, à l'heure présente, le seul obstacle grave à une fusion pure et simple, et cet obstacle paraît décroître de jour en jour, car de part et d'autre on fait effort pour arriver à un *modus vivendi*. L'Eglise établie relâcherait quelque chose de son intransigeance quant aux prérogatives de l'épiscopat historique; les sectes dissidentes se laisseraient plus ou moins encadrer par une hiérarchie faite à l'image de la hiérarchie anglicane et procédant, à quelque titre, de cette hiérarchie. Ainsi les diversités anciennes se fondraient dans les lignes flottantes d'un catholicisme anglican, qui a l'ambition de s'opposer au catholicisme romain.

Sur le *Renouveau catholique dans l'Eglise anglicane*, au temps de la récente guerre, signalons les précieux articles — malheureusement non réunis au volume — de M. François Datin, dans les *Etudes*, t. CXLVIII et CL, 20 août et 15 sept. 1916 ; 20 fév. et 20 mars 1917. En voici le sommaire : I. L'appel à la prière ; II. La faillite de l'Eglise officielle; III. Les aspirations des suffragettes à la prédication et à la prêtrise ; IV. Les critiques faites à la prédication officielle ; V. La mission nationale de pénitence et d'espérance ; VI. Le retour aux croyances et aux pratiques catholiques.

Un symptôme déjà ancien de tendance vers l'unité est l'effort tenté par l'anglicanisme pour rendre sa liturgie acceptable à tous. Le 10 novembre 1906, les deux Chambres de convocation — haute et basse — des deux provinces ecclésiastiques de Canterbury et d'York étaient invitées par lettres royales à examiner « l'opportunité, la forme possible, la matière d'une nouvelle rubrique réglant les ornements des ministres de l'Eglise au cours du service divin, ainsi que les modifications à introduire dans la loi en vigueur, quant à la conduite du service divin, aux ornements et au mobilier des églises ». L'examen se poursuit depuis lors, et ne semble pas à la veille d'aboutir. Mais déjà beaucoup de vues ont été échangées. La luxueuse édition du *Book of Common Prayer* publiée par le Rev. John Neale Dalton, chanoine de Windsor (Cambridge, University Press, 1920, in-8 carré), ne prétend à aucun caractère officiel, mais enregistre des propositions et suggestions, qui marquent l'aspect général du travail en cours. L'éditeur en souligne la pensée directrice : réaliser l'accord sur les bases de la charité chrétienne commune et de la foi catholique, en laissant pleine liberté de divergence dans toutes les questions non essentielles [1].

La nostalgie de l'unité religieuse a conduit à l'Eglise romaine, depuis cent ans, bien des milliers d'anglicans, dont plusieurs ont écrit l'histoire de leurs conversions. L'immortelle *Apologia pro vita sua* de Newman, provoquée par les attaques du Rev. Kingsley, écrite en moins de deux mois (avril-mai 1864) est le chef-d'œuvre de cette littérature, chef-d'œuvre qui ne pâlit point même à côté des *Confessions* de saint Augustin. Dans le même ordre d'idées, signalons l'autobiographie d'un évêque anglican d'Amérique, récemment gagné au catholicisme. *Salve Mater*, by Frederic Joseph Kinsman, New-York and London, 1920. Présenté dans les *Etudes*, t. CLXV, p. 279-293, par Joseph Huby.

Sur le mouvement de conversion au catholicisme et sur le *leakage* (déperdition) résultant de diverses causes, notamment des mariages mixtes, voir J. Wadoux, dans la *Documentation Catholique*, t. XII, col. 673, 18 oct. 1924.

VI. **Les entretiens de Malines.** — A l'égard de l'Eglise catholique romaine, le désir d'union qu'éprouve une grande partie de l'Eglise anglicane, est, non pas certes moins ardent ni moins sincère, mais plus timide qu'à l'égard de toute autre Eglise, parce qu'il se heurte à une intransigeance absolue, en ce qui touche l'essentiel de l'héritage chrétien. Les perspectives de réunion en corps — ce qu'on appelle *corporate reunion* — apparaissent ici fort lointaines.

Néanmoins, depuis bientôt deux ans, le monde religieux recueille avec émotion l'écho des entretiens qui, sous les auspices du Cardinal Mercier, se poursuivent entre théologiens anglicans et romains. Encore qu'ils n'aient aucun caractère officiel, ces entretiens témoignent d'un mutuel bon vouloir, dont on aime à prendre acte, et qui peut fonder pour l'avenir d'heureuses espérances.

Le mérite de cette rencontre appartient surtout à l'initiative de Lord Halifax qui, le premier, se présenta au Cardinal Mercier. Depuis lors, trois réunions ont eu lieu en novembre 1922, mars 1923, nov. 1923. Le Dr Davidson, primat de Canterbury, s'y est intéressé très directement, et Rome ne les a

1. Notons un seul détail, relatif au symbole dit de saint Athanase, p. 223 : « Upon Trinity Sunday *may be sung or said* at Morning or Evening Prayer, instead of the Apostles Creed, this Confession of our Christian faith, commonly called the Creed of saint Athanasius. »

certes pas ignorées. Nous possédons, sur ce qui s'est dit à Malines, deux documents: l'un anglican, c'est la lettre du Dr DAVIDSON aux archevêques et métropolitains de la communion anglicane, Noël 1923; l'autre catholique, c'est la lettre du Card. MERCIER à son clergé, 18 janvier 1924. Nous détacherons quelques pages de l'une et de l'autre. (Texte de la *Documentation Catholique*, 19 janvier et 23 février 1924).

I. *Extrait de la lettre du Primat de Canterbury.*

... Je ne suis pas fondé à dire que les déclarations de la Conférence de Lambeth aient influencé l'opinion catholique romaine; mais ce dont je suis sûr, c'est qu'elles ont engagé plus avant nos propres responsabilités sur ce point. Je fus donc heureux d'apprendre, il y a deux ans, qu'une conférence ou conversation privée allait se tenir à Malines, entre le cardinal Mercier, le vénérable archevêque de cette ville, et quelques Anglicans; on devait se rencontrer sous le toit du cardinal, dans le but de discuter les difficultés pendantes et bien connues qui dressent une barrière entre l'Eglise d'Angleterre et l'Eglise de Rome. Bien que je ne fusse pour rien dans cette conférence, et que je n'en fusse même pas officiellement informé, on m'annonça par courtoisie l'entrevue projetée et on me donna les noms de ceux qui devaient prendre part à cette discussion officieuse: c'étaient, du côté anglican, le Dr Armitage Robinson, doyen de Wells, le Dr Walter Frere et Lord Halifax; du côté catholique romain, S. Em. le cardinal, Mgr Van Roey, vicaire général, et l'abbé Portal.

La substance de ce qui se dit dans ces conversations me fut communiquée à la fois par le cardinal et par mes amis anglicans. La discussion porta forcément en grande partie sur la position et les revendications du Siège romain ou, en d'autres termes, sur la primauté du Pape. On discuta un mémoire, préparé au nom du groupe anglican, sur ce sujet et les sujets connexes; comme je l'ai appris, l'« Appel à tout peuple chrétien » de la Conférence de Lambeth fut étudié paragraphe par paragraphe. On émit le vœu qu'en vue d'une seconde entrevue les deux archevêques anglais eussent à nommer officieusement des délégués et à proposer les grandes lignes d'un ordre du jour de discussion. Je n'ai pas cru devoir le faire; mais, dans la correspondance qui s'échangea par la suite, je me déclarai prêt à avoir officiellement connaisaance des dispositions prises, à condition que le Vatican eût semblable connaissance. Ayant, après correspondance, obtenu satisfaction sur ce point, j'accordai ce qu'on a pu appeler « une connaissance amicale » du projet d'une seconde visite du groupe anglican à Malines en mars 1923. Le groupe fut de nouveau l'objet d'une aimable hospitalité, offerte d'une part avec courtoisie et reçue de l'autre avec gratitude. Cette fois, les conversations roulèrent en partie sur certains grands problèmes d'ordre administratif qui pourraient se poser dans l'hypothèse où on moment où on aboutirait à un accord sur les grandes questions doctrinales et historiques qui séparent les deux Eglises.

Il fut convenu que l'on tiendrait une troisième conférence. De part et d'autre on exprima le désir d'augmenter le nombre des membres qui devraient y participer, et je pris sur moi d'inviter nommément à se joindre au groupe anglican le Dr Charles Gore, ancien évêque d'Oxford, et le Dr Kidd, régent de Keble College d'Oxford (tous deux avaient spécialement étudié la question catholique romaine). Cette démarche engagea plus à fond ma responsabilité dans les tractations en cours: et je me trouvai en plein accord avec S. Em. le Cardinal, ainsi qu'avec les membres du groupe primitif, en insistant pour que, avant toute discussion sur les questions administratives qui pourraient éventuellement être soulevées, on concentrât son attention sur les grands problèmes doctrinaux et historiques débattus entre les deux Eglises. Des mémoires furent rédigés et distribués; j'eus moi-même l'avantage de m'entretenir personnellement à Lambeth avec les cinq Anglicans qui devaient prendre part à la troisième conférence; j'étais accompagné de quelques amis ou conseillers de mon entourage que j'avais invités à ce rendez-vous. Il m'a toujours paru important que nos représentants aux différentes conférences — avec des membres des Eglises libres, des orthodoxes ou des catholiques romains — ne perdent pas de vue le point suivant: chacun, comme particulier, reste libre d'exprimer ses opinions personnelles; ce qui est en question toutefois, ce n'est pas ce que pense tel individu isolé, mais ce que le corps anglican, pris en son ensemble, a défendu dans le passé et, selon toute apparence, entend défendre dans l'avenir.

Comme je m'y attendais, je constatai que nos visiteurs de Malines n'avaient nulle intention d'oublier quelles avaient été dans le passé la position historique et les revendications de l'anglicanisme, telles, par exemple, que les ont présentées les grands théologiens des XVIe et XVIIe siècles — position que nous ne songeons aujourd'hui ni à modifier ni à atténuer. Pour être franc et juste envers les membres catholiques romains de la Conférence de Malines, augmentée maintenant de Mgr Batiffol et de l'abbé Hemmer, il me semblait convenable d'exposer avec une netteté exempte de toute équivoque la solidité et la cohérence — indiscutées pour nous — de notre doctrine et de notre système anglican.

Ainsi préparée, la troisième conférence s'est tenue à Malines, il y a quelques semaines, dans le même cadre d'amicale hospitalité. On n'a pas eu le temps d'apprécier exactement le relevé des conversations tenues, moins encore les divergences restées pendantes qu'elles révèlent; je puis du moins déclarer dès maintenant que, comme il fallait s'y attendre, les pourparlers en sont toujours à une phase absolument initiale et qu'autant que j'en puis juger on ne peut encore se prononcer sur leurs résultats définitifs. Cela va sans dire, on ne s'est point préoccupé d'amorcer ce qu'on appellerait des « négociations », de quelque espèce que ce soit. Les Anglicans qui, avec ma pleine approbation, ont pris part à la conférence, ne sont à aucun titre les délégués ou les représentants de l'Eglise en tant que corps. De mon côté, je n'avais ni l'intention ni le droit de leur donner ce caractère. On le sait parfaitement de part et d'autre. On a cherché simplement à réaliser une mise au point nouvelle des questions controversées et à dissiper les équivoques.

A mon avis, on ne peut douter qu'avec l'aide de la Providence de Dieu le bien ne finisse par résulter du seul fait que des hommes si particulièrement qualifiés pour ce rôle aient pu, dans une atmosphère de cordialité réciproque, discuter dans le calme et tout à loisir avec un groupe de théologiens catholiques romains également autorisés.

De nouveaux projets n'ont pas encore été préparés, mais il me paraît indubitable que des conversations ultérieures feront suite aux entretiens qui ont été jusqu'ici judicieusement ménagés. Au moins nous sommes-nous efforcé, sur ce point comme sur les autres, à donner suite au vœu formel de la Conférence de Lambeth nous demandant « d'inviter les autorités des autres Eglises à étudier avec [nous] la possibilité de prendre des mesures positives pour collaborer dans un effort commun... à restaurer l'unité de l'Eglise du Christ »...

II. *Extrait de la Lettre du Cardinal Mercier*

... Nos réunions, de la première à la dernière, furent *privées*: c'étaient des *conversations* dans un salon privé.

Ce n'était donc pas la rencontre d'autorités ecclésiastiques envoyant l'une vers l'autre leurs délégués officiels.

Cette déclaration que nous émettons ici, l'archevêque de Canterbury l'a formulée nettement dans son message à ses Métropolitains; on semble n'avoir pas voulu le remarquer. Il savait, certes, ses amis en relation à Malines avec des membres du clergé catholique; il suivait avec un sympathique intérêt le développement de nos entretiens; mais, dès l'abord, il avait tenu à affirmer, comme nous-même d'ailleurs, que nous n'engagions d'aucune façon ni les communautés auxquelles nous appartenons ni l'autorité que, dans une certaine mesure, nous représentions.

Nos échanges d'idées ne furent donc pas des « négociations ». Pour négocier, il faut être porteur d'un mandat, et ni de part ni d'autre nous n'avions de mandat. Aussi bien, en ce qui nous concerne, n'en avions-nous pas sollicité: il nous suffisait de savoir que nous marchions d'accord avec l'Autorité suprême, bénis et encouragés par Elle.

Nous nous mîmes à l'œuvre, animés d'un même désir de mutuelle compréhension et d'aide fraternelle.

Evidemment, sur plusieurs questions fondamentales, le désaccord des deux groupes était notoire; de part et d'autre, on en avait conscience. Mais nous nous disions que, si la vérité a ses droits, la charité a ses devoirs; nous pensions que peut-être, en parlant à cœur ouvert et avec la persuasion intime que, dans un vaste conflit historique, qui a duré des siècles, tous les torts ne sont pas d'un seul côté; en précisant les termes de certaines questions en

litige, nous ferions tomber des préventions, des méfiances, dissiperions des équivoques, aplanirions les voies au bout desquelles une âme loyale, aidée de la grâce, découvrirait, s'il pouvait plaire à Dieu, ou retrouverait la vérité.

Le fait est que, à l'heure de clôture de chacune de nos trois réunions, les membres se sentaient plus étroitement liés, plus confiants les uns dans les autres, qu'à leur prise de contact. Nos hôtes nous l'ont dit, nous l'ont écrit; nous leur avons tenu le même langage : je suis heureux de le répéter ici.

Cependant l'on pense bien que, lorsque surgirent des questions essentielles — la primauté du Pape définie par le Concile du Vatican, et qui fut la première à l'ordre du jour, — ni mes amis ni moi n'eûmes, un instant, la pensée de sacrifier à un désir insensé d'union à tout prix un seul article du *credo* catholique, apostolique et romain.

Nos rencontres furent donc des conversations privées : elles n'engageaient que notre responsabilité personnelle : elles eurent un caractère amical; j'ajoute qu'elles furent édifiantes.

... Nos compagnons, à leur départ, avaient l'âme dilatée. C'est peut-être la première fois, depuis quatre cents ans, disait l'un d'eux, que des hommes d'études, protestants et catholiques, aient pu s'entretenir, avec une franchise entière, pendant des heures et des heures, sur les sujets les plus graves qui, intellectuellement, les divisent, sans qu'un instant la cordialité de leurs rapports en ait été troublée, ni leur confiance dans l'avenir déconcertée...

La *corporate reunion* n'est pas entrée dans la voie des réalisations pratiques. Mais la division n'est plus un obstacle à la charité chrétienne ni à la courtoisie. Et de cela il faut bénir Dieu.

Au moment où s'impriment ces pages, a commencé de paraître, dans la *Documentation Catholique*, une étude très fouillée sur l'*Eglise anglicane et sa crise actuelle*, par l'abbé J. Wadoux. (t. XII, col. 673 sqq., 19 oct. 1924). Nous sommes heureux d'y renvoyer pour une foule de données bibliographiques et autres, qui ne sauraient trouver place ici.

A. d'Alès.

X. — LA RÉFORME EN SUISSE

La Suisse qui, depuis plus de deux siècles, travaillait à s'émanciper de l'empire d'Allemagne, avait réussi, au début du xvie siècle, à s'organiser en une Confédération de treize cantons libres avec pays alliés et pays sujets, et à grouper politiquement la plupart des petits peuples qui composent aujourd'hui la Confédération des vingt-deux cantons. On comprend ainsi que, tout encouragée qu'elle ait été par la Réforme allemande, la Réforme suisse se soit développée d'un mouvement propre, autonome, quasi-spontané. Et si, de nos jours, le protestantisme suisse est profondément imprégné des influences venues d'Allemagne soit immédiatement, soit par la France, il porte néanmoins, dans son ensemble, des marques qui le distinguent du luthéranisme allemand ou scandinave, par exemple, et qui le conforment au génie de Zwingli.

I. Zwingli et les origines du protestantisme suisse. — Le grand Suisse, en effet, fut Zwingli qui, grâce à son énergie, à sa décision, à ses initiatives à la fois prudentes et hardies, grâce aussi aux avantages que lui offrit sa situation de curé de Zurich, la première et la plus impérieuse des villes confédérées, réussit à séduire une grande portion de la Suisse et à lui imposer son protestantisme.

Zwingli naquit le 1er janvier 1484 à Wildhaus, village montagnard du Toggenbourg. Ses parents étaient des paysans aisés. Il avait un oncle paternel et un oncle maternel dans les ordres. On pensa le préparer à un avenir ecclésiastique. Son oncle paternel Barthélémy, doyen de Wesen, lui expliqua les rudiments, puis l'envoya à Bâle. Zwingli s'en fut ensuite à Berne, puis jusqu'en 1502 à Vienne (Autriche) où il étudia la philosophie. On a retrouvé la mention *exclusus* apposée à son nom dans les registres du semestre d'hiver 1498-1499. Il est à Bâle entre 1502 et 1506, occupé à lire les écrits de Pic de la Mirandole qui s'éditaient à Strasbourg. En 1506 il est ordonné prêtre et nommé curé de Glaris par l'évêque de Constance. Sa paroisse couvrait le tiers du canton actuel de Glaris. Cependant il trouve le temps d'apprendre par cœur les Histoires de Valère Maxime, de ne pas négliger la lecture de la Bible, de se faire des disciples. Il vit *si non caste, saltem caute*, expliquera son ami Myconius. Déjà il est mêlé à la politique. Il identifie la cause de Jules II et celle de Dieu, il se déclare ardent ennemi des Français. Il paraît à Marignan comme aumônier des Glaronnais et reçoit, grâce au cardinal Schinner sans doute, une pension papale de cinquante guinées « pour ses livres ». Le 14 avril 1516, Zwingli est curé d'Einsiedeln. Il correspond avec Erasme fixé à Bâle, et avec les principaux humanistes du temps, continue ses études bibliques et sa vie, sinon plus « chaste », pourtant moins « prudente ». Néanmoins il réussit le 1er janvier 1519 à entrer en charge, comme curé du Grossmünster, à Zurich. C'est de là qu'il va entreprendre de dominer la Suisse.

Vers cette époque, se place un événement dont la signification a été beaucoup exagérée. Il s'agit d'une intervention de Zwingli contre la prédication des indulgences. On a fortement réduit, aujourd'hui, l'importance de la dispute des indulgences dans la révolte de Luther. Son importance est moindre encore dans la révolte de Zwingli. Voici les faits. Pendant l'été de 1518, le Franciscain Bernardin Sanson, gardien du couvent de l'Observance à Milan, passa le Gothard pour prêcher en Suisse l'indulgence papale accordée par Léon X. L'évêque de Constance, Hugues de Landenberg, se déclara hostile à Sanson, qui n'avait pas pris la peine de lui produire ses titres, et qui était l'objet de plaintes multiples. Il commanda à son clergé de le tenir en échec. A Bremgarten, le doyen Henri Bullinger interdit à Sanson l'entrée de l'église; à Zurich, Zwingli prévint les esprits contre lui, et le Conseil résolut de lui fermer les portes de la ville. Sanson, qui en appela à Rome, reçut de Jules II la confirmation de ses pleins pouvoirs. Mais l'évêque de Constance obtint son rappel. Il repassa les Alpes avec plus de 120.000 écus, et Zwingli fut félicité de son attitude.

Quel fut Sanson? On trouve dans les archives plusieurs lettres d'indulgence marquées de son sceau et de sa signature. Elles ne contiennent rien qu'ait à désavouer une exacte théologie. Elles précisent quatre conditions de l'indulgence : confession et communion, prières déterminées et visites d'églises, les péchés ne doivent pas avoir été commis ou décrétés dans l'espoir et sous couverture de la présente indulgence, la satisfaction revient à qui de droit. Sans doute Sanson, qui était un prédicateur populaire, a-t-il donné dans ces procédés de théâtre et dans ces fautes de goût auxquels n'échappent pas ceux qui savent galvaniser les masses. Mais il est difficile de préciser beaucoup sur ce point, et il reste souverainement injuste de juger Sanson, comme Tetzel, sur les contes et les satires qu'on fit à leur propos.

On voit que Zwingli n'avait point encore rompu avec l'Eglise. En septembre 1519, lorsqu'il faillit mourir de la peste, le légat lui manda son propre médecin. Il recevait toujours la pension que lui servait le pape; il ne la refusa que le 29 avril 1521, jour où il vit s'accroître ses bénéfices. Dès lors il allait être à l'aise pour s'élever contre le service mercenaire, fût-ce sous les drapeaux du pape, et pour protester contre les pensions de Rome. Les cardinaux ont

raison, disait-il en visant Schinner, « de porter des chapeaux et des manteaux rouges; car lorsqu'on les secoue il en tombe des ducats et des couronnes; mais quand on les tord, il en découle le sang de ton fils, de ton frère, de ton père et de ton ami ». Le Conseil de Zurich se composait alors d'une majorité droite de nobles et de hauts bourgeois pensionnés, et d'une gauche nationaliste qui cherchait vaguement à rétablir les mœurs du « bon vieux temps ». Le parti nationaliste manquait de chef; Zwingli allait s'imposer.

En même temps qu'il prenait une conscience plus nette des périls dans lesquels le service mercenaire pouvait jeter la patrie suisse, et que se dessinait dans son esprit le plan d'une restauration nationale, Zwingli, par influence de l'humanisme, perdait de plus en plus gravement l'intelligence de l'œuvre du Christ, l'Eglise. Dès lors, les prétextes qu'il lui était facile de tirer des abus et des péchés, — il y avait hélas! des abus et des péchés, autour de lui et... en lui, — avaient de plus en plus, à ses yeux, figure de raisons valables, et il en venait rapidement à s'attribuer la mission de faire progresser l'humanité en substituant à l'ordre de l'Eglise, dont il avait détaché son cœur, l'ordre de l'Etat où il en avait mis la meilleure part. Dire les attaques de Zwingli contre l'Eglise, ce serait presque refaire l'histoire des erreurs de Luther. Mais où Luther restait en chemin, Zwingli, dont Bossuet a écrit qu'« aucun des prétendus Réformateurs n'a expliqué ses pensées d'une manière plus précise, plus uniforme et plus suivie », s'efforçait d'aller jusqu'au bout. Il eut cependant toujours de la difficulté à convenir de ce qu'il devait à Luther.

Il s'offusqua du culte des saints et des images, des processions, des pèlerinages, des jours fériés et, en général, des sacramentaux. Il alla jusqu'à bannir le chant des églises, jusqu'à n'utiliser pour la Cène que des coupes et des plats de bois. La logique de ce mouvement le portait à méconnaître les sacrements eux-mêmes. La Confirmation, l'Extrême-Onction, le Baptême ne lui parurent plus que de pieux usages. L'Ordre fut supprimé. Dans la dispute sur la Présence réelle il devait prendre, contre Luther, le parti de Karlstadt, et devenir rapidement le chef des sacramentaires, qui s'appelèrent zwingliens. On sait que le landgrave Philippe de Hesse ménagea à Marbourg, le 1er octobre 1529, une rencontre de Luther avec Zwingli, du protestantisme allemand avec le protestantisme suisse. Quand la discussion en vint à l'Eucharistie, Luther écrivit à la craie sur la table les mots : « Ceci est mon Corps ». Zwingli lui opposa ceux de saint Jean : « La chair ne sert de rien », en ajoutant : « Voilà un texte qui vous rompt la nuque ». Luther s'emporta et Zwingli, qui n'était pas en Suisse, dut adoucir la voix. Mais il refusa jusqu'au bout de transiger. On ne s'était point encore avisé que les « formules » importent peu et que la « sincérité » suffit.

Le pouvoir de magistère de l'Eglise ne fut pas renié moins énergiquement par Zwingli que par les autres humanistes réformateurs. Sous couleur de retourner aux Pères et à la Bible, on se libérait avec entrain de l'enseignement dogmatique contemporain. Il en résulta qu'on ne sut bientôt plus distinguer entre Platon et les prophètes, entre la philosophie spiritualiste et la Révélation évangélique. D'où le zèle de Zwingli à mettre pêle-mêle dans la vie éternelle, comme on sait, Jésus-Christ, Adam, la Vierge-Mère, Hercule, Socrate...

Mais ce fut au sujet du pouvoir de juridiction que Zwingli commença à rompre publiquement avec l'Eglise. Pendant le carême de 1522, un imprimeur zurichois, avec plusieurs de ses compagnons, avait enfreint ouvertement les ordonnances ecclésiastiques sur l'abstinence. Zwingli prit parti pour les coupables dans un sermon *sur le choix et la liberté des aliments*, qu'il fit ensuite imprimer. Malgré les exhortations de l'évêque de Constance, le Conseil de la ville se rangea du côté de Zwingli et ordonna de ne prêcher « que ce qu'on pouvait fonder sur l'Evangile ». En juillet de la même année, Zwingli adressait, avec une dizaine de prêtres, une supplique à l'évêque de Constance pour demander l'abolition du célibat. Elle fut repoussée. Mais en cet été, Zwingli épousa secrètement la veuve Anna Reinhard; elle demeurait alors près du presbytère, où deux ans plus tard elle devait entrer publiquement.

Enfin, le 29 janvier 1523, Zwingli, qui se sentait assez fort, exposa en 67 articles un programme de réforme selon l'Ecriture, qui fut officiellement accepté et imposé par le Conseil de Zurich. « Aucune autorité civile, ni en Suisse ni en Allemagne, écrit Dierauer, n'a introduit de si bonne heure le principe scripturaire ». Et, en effet, si la Réforme de Zwingli ressemble à celle de Luther, il est un point cependant où elle se montre originale. Luther, comme Zwingli, opposait le Christ à l'Eglise romaine et prêchait un christianisme qui, religieusement, était inorganique. Mais tandis que Luther, trop occupé de révolutionner la religion, laissait aux princes allemands la charge de régir les nouveaux fidèles, Zwingli, qui avait le goût des choses de la politique, fut, dès le début, soucieux d'organiser politiquement la Réforme. Le désarroi du gouvernement ecclésiastique avait d'ailleurs, en bien des cantons, fourni à l'autorité civile un prétexte de s'ingérer dans l'administration des choses religieuses. L'Eglise avait dû consentir à l'abandon de certains de ses droits. A Zurich par exemple, l'Etat avait obtenu de Sixte IV, en 1479, le privilège de nommer aux charges des trois principaux couvents. La Suisse s'était accommodée d'un faux nationalisme, dont Zwingli sut flatter les insubordinations. Il prêchait un christianisme inconsistant, dépouillé de toute structure propre; il lui donna comme soutien la structure même de l'Etat.

« Dans les thèses qu'il avait rédigées pour la première dispute de Zurich avec l'assentiment du Conseil, Zwingli avait fixé avec une précision tranchante les nouvelles normes religieuses. L'Evangile a force de loi, sans avoir besoin d'être accrédité par l'Eglise. Le souverain pontife, le guide, le chef est le Christ. Il est le seul intermédiaire entre Dieu et les hommes; le salut ne réside que dans la foi en lui. Toutes les institutions romaines : papauté, messe, intercession des saints; les prétendues bonnes œuvres : jeûnes, fêtes religieuses, pèlerinages, les habits ecclésiastiques, la tonsure, le vœu de célibat, doivent disparaître. La puissance ecclésiastique n'a aucun fondement dans la doctrine du Christ; mais la puissance civile, au contraire, tire de cette doctrine sa force et sa légitimité; tous les chrétiens lui doivent obéissance, pour autant qu'elle n'ordonne rien qui soit contraire à Dieu. » (Dierauer, *Histoire de la Confédération Suisse*, III, p. 48). Le même auteur ajoute : « Une Eglise nouvelle, dirigée par l'Etat, une théocratie chrétienne, était instituée, qui tirait sa légitimité de la décision souveraine du peuple. Comme un prophète de l'Ancien Testament, Zwingli se tenait aux côtés des magistrats pour les exhorter et les avertir. »

La force de l'Etat allait permettre à Zwingli de réprimer initialement les doctrines anarchiques que les anabaptistes ou les paysans tentaient de propager au nom de la Bible et de la liberté évangélique. Elle allait lui permettre encore, puisque les premiers cantons, demeurés catholiques, s'opposaient vigou-

reusement à la Réforme, de jeter la Suisse dans la guerre civile. C'est le 11 octobre 1531 que furent écrasées à Cappel, par des forces catholiques quatre fois supérieures, les armées zurichoises. Zwingli était dans leurs rangs, armé d'un casque et d'un sabre, résolu à combattre. Il fut « d'abord blessé à la cuisse, puis, à ce qu'il semble, abattu d'un coup violent à la tête. Des ennemis en train de piller le trouvèrent le soir, à la lueur des torches, encore vivant. Ils lui demandèrent s'il désirait un prêtre pour se confesser, et comme il faisait signe que non, le capitaine de mercenaires Vockinger, d'Unterwald, s'approcha de lui et lui perça la gorge de son sabre. Il mourut du coup... Le jour suivant, en vertu de la sentence du tribunal de guerre, son cadavre fut écartelé par le bourreau, puis, à teneur du droit impérial auquel on se référait, brûlé comme celui d'un hérésiarque » (Dierauer, l. c., III, p. 207).

Mais grâce à Zwingli et à Zurich, la Réforme était implantée déjà dans une grande partie de la Suisse orientale et centrale. Par Berne, qui l'utilisait comme un moyen de domination politique, elle passa à l'occident, couvrit le pays de Vaud et gagna Genève. Le 21 mai 1536, le peuple de Genève assemblé en Conseil Général résolut de vivre dorénavant selon la loi évangélique, de délaisser messes, cérémonies et « abusions papales ». Quelques mois plus tard, Calvin entrait dans la ville, qu'il allait façonner en « Rome protestante ». Nous n'avons pas à dire quel y fut son succès. Ce travail a été fait par M. Georges Goyau, dans son livre sur *Genève Ville-Eglise*, avec une maîtrise d'historien qui n'a laissé aux adversaires qu'une issue, celle de protester contre le point de vue catholique de l'auteur.

II. **Le protestantisme suisse contemporain.** — Le recensement de 1910 donne pour la Suisse: population 3.753.293, protestants 2.107.814, catholiques 1.593.538. Celui de 1920 (quelques totaux sont approximatifs) : population 3.880.320, protestants 2.229.147, catholiques 1.585.463. Il est bien difficile de caractériser le protestantisme suisse : les églises d'Etat ont pris des nuances propres dans chaque canton, les sectes les plus diverses se sont beaucoup multipliées, l'indifférence religieuse a envahi inégalement les populations. On pourrait dire cependant que, dans l'ensemble, le protestantisme suisse est, depuis Zwingli et Calvin, resté presque confondu avec la vie politique de la cité, avec le patriotisme, et qu'il se distingue du luthéranisme, par exemple, ou de l'anglicanisme, par son horreur séculaire de la hiérarchie, la sévérité rigide de ses cultes liturgiques. Essayons de donner un aperçu des tendances plutôt que des doctrines, usages ou états, d'un protestantisme qui met de plus en plus sa gloire à chercher toujours sans jamais trouver.

La vérité révélée. — Le symbole des Apôtres, si longuement commenté par Calvin, est encore récité dans plusieurs églises — on y a remplacé le mot Eglise catholique par celui d'Eglise universelle, — mais il s'effrite de plus en plus dans le cœur des gens d'étude, et même des masses. Dans l'Eglise nationale vaudoise, sa lecture n'est plus obligatoire, même pendant les cultes nationaux. L'Eglise nationale protestante de Genève « place à la base de son enseignement la Bible librement étudiée à la lumière de la conscience chrétienne et de la science. Elle fait un devoir à chacun de ses membres de se former des convictions personnelles et réfléchies ». De plus en plus ouvertement, sous l'influence de Schleiermacher, on explique que les articles de foi doivent être considérés comme dépourvus de toute valeur objective de signification, et comme la simple notation provisoire et utilitaire de l'expérience religieuse. Tout ce qui surnage dans ce naufrage est, en effet, la doctrine d'une expérience religieuse, d'une religion sans intermédiaire, d'un sentiment d'absolue dépendance de la conscience individuelle vis-à-vis de Dieu ou de l'Absolu. Et l'on n'essaie même plus de déterminer ce qu'il faut penser de Dieu.

La doctrine des Réformateurs sur l'inspiration subjective a conduit rapidement à la théorie de la Révélation purement subjective. A la question de savoir si, au cours de l'histoire, Dieu s'est révélé non seulement du dedans, au cœur de l'homme, mais du dehors et de manière à frapper les sens, de plus en plus on répond négativement. Le dogme de la théopneustie, si longtemps conservé, est en train de se fondre dans la notion d'une inspiration prise au sens large et comparable à celles des poètes. Dans l'Eglise nationale de Genève, on ne « voit pas aujourd'hui, dit un pasteur, un seul pasteur croyant à l'inspiration littérale des Ecritures ». — Il est des pasteurs pour qui Noël reste Noël, c'est-à-dire la naissance de l'Enfant-Dieu, consubstantiel à son Père. Mais pour beaucoup, Jésus n'est plus qu'un prophète que suscita l'Eternel. Ils ne croient plus à sa préexistence. Rien ne leur permet d'affirmer qu'en temps voulu Dieu ne fera pas naître un personnage comparable à Jésus-Christ. Ils continuent néanmoins à parler de la divinité du Messie qui, pensent-ils, s'élevant progressivement à la sainteté, serait devenu véritablement le Fils de Dieu par la pureté de sa vie, par la sublimité de son caractère, par son abnégation, par l'amour qu'il a porté à tous les hommes. — L'effondrement de la croyance en une Révélation venue du dehors a pour conséquence l'effondrement de la croyance aux miracles. Ils n'ont désormais plus rien à faire dans l'économie chrétienne, ils n'apparaissent plus que comme des actes « magiques », qui relèvent de la fable et du merveilleux. — Toute la doctrine des Réformateurs sur Jésus, sa divinité, est donc abolie. « Si les formules des grands conciles œcuméniques, dit un pasteur, nous sont devenues étrangères, il en est de même de plus d'une représentation religieuse de nos Réformateurs. » Cependant beaucoup d'expressions chrétiennes sont conservées. On parle de l'Incarnation, de la divinité de Jésus, de la Rédemption, de la résurrection de Jésus, du salut, de la grâce. On affectionne même ces mots, qu'on a rendus équivoques et qui sont devenus aptes à satisfaire en même temps la conscience libérale des théologiens et la foi conservatrice de plusieurs auditeurs. — L'abandon de la révélation évangélique entraîne de profondes perturbations dans la doctrine de Dieu. Non seulement beaucoup ne croient plus à la Sainte Trinité, mais ils n'acceptent les notions de création et de providence que dans la mesure où elles s'accommodent d'un évolutionisme panthéistique ou agnostique. La croyance en la vie future est presque partout reçue, mais celle en la résurrection des corps s'évanouit peu à peu. En outre, de la négation d'un purgatoire, incompossible, disait Calvin, avec la miséricorde de Dieu, on a passé, pour le même motif, à la négation de l'enfer. Peut-être la mort anéantira-t-elle les mauvais? peut-être d'autres existences leur seront-elles offertes jusqu'à leur amendement plénier ?

Le protestantisme est cependant demeuré fidèle sinon à la lettre, du moins à l'esprit de la Réforme. L'esprit de révolution contre la vérité révélée est, en effet, la seule continuité doctrinale qu'il puisse légitimement revendiquer. Près du lieu où fut brûlé à Genève Michel Servet, un bloc de granit porte cette inscription qui renferme tout le *Credo* protestant, — ce n'est pas long :

FILS
RESPECTUEUX ET RECONNAISSANTS
DE CALVIN
NOTRE GRAND RÉFORMATEUR
MAIS CONDAMNANT UNE ERREUR
QUI FUT CELLE DE SON SIÈCLE
ET FERMEMENT ATTACHÉS
A LA LIBERTÉ DE CONSCIENCE
SELON LES VRAIS PRINCIPES
DE LA RÉFORMATION ET DE L'ÉVANGILE
NOUS AVONS ÉLEVÉ
CE MONUMENT EXPIATOIRE
LE XXVII OCTOBRE MCMIII

Pour résumer, l'on pourrait dire que la distinction que l'on faisait jusqu'ici entre les *formules* qui n'importent pas, et la *vie* qui est tout, tend de plus en plus à céder la place à une distinction entre la *vérité*, qui est le fait de la science, et la *sincérité*, qui est le fait de la religion.

L'Exégèse. — L'exégèse orthodoxe semble s'être éteinte en Suisse romande, lorsque mourut à Neuchâtel Frédéric GODET. On s'est mis dans les universités à l'école de l'Allemagne, dont l'influence a été reçue soit directement, soit indirectement par Renan, Aug. Sabatier, Loisy. Beaucoup de pasteurs demeurent encore aujourd'hui sur les positions du Harnack de l'*Essence du Christianisme*. Jésus est pour eux le prophète de la religion sans prêtres, le sage divin auquel on ne peut reprocher aucun miracle, et dont l'œuvre, comme celle de saint François d'Assise, fut défigurée par la tradition ecclésiastique. D'autres se sont rangés, à l'instar du Loisy de l'*Evangile et l'Eglise*, à l'opinion du messianisme eschatologique ; le matérialisme de cet exégète leur déplaît, mais ils estiment avec lui que tout le Nouveau Testament et l'Eglise originelle furent dans l'erreur en annonçant la proximité de la fin du monde, et que la foi des disciples dut peu à peu se reconstituer autour d'axes nouveaux. Les théories de l'histoire des religions (et les dernières constructions de Loisy), qui certifient que les épîtres de saint Paul et les Evangiles sont les produits du mélange de la religion juive et des mystères païens, commencent à devenir en faveur. Elles obligeront les prédicateurs à abandonner tout à fait aux catholiques l'apôtre Paul, sur qui Luther pensait pourtant avoir fondé son christianisme.

Philosophie. — Le protestantisme a toujours eu de la peine à distinguer correctement la philosophie et la théologie. Il mélange de notions bibliques ses analyses philosophiques de la personne humaine, du problème du mal, etc. Un point est commun à tous ceux qui, directement ou indirectement, se réclament de la pensée protestante, dit l'un d'entre eux. « Ce point commun, c'est la liberté de tout examiner, au risque de ne pas toujours retenir ce qui est bon. »

Le protestantisme suisse en est donc encore à chercher sa voie. Le kantisme l'a fortement influencé par les séparations absolues qu'il a mises entre la foi et la science, entre le monde nouménal de la liberté et le monde phénoménal du déterminisme. Les doctrines du panthéisme intellectualiste de Spinoza, Hegel, sont moins en faveur que les doctrines volontaristes et les philosophies de la liberté. Les uns voudraient tout concilier par Leibniz, qu'il leur arrive de confondre un peu avec Aristote. D'autres se vouent à l'évolutionisme bergsonien ou au psychologisme pragmatiste de W. James. D'une façon générale, les tendances sont au spiritualisme immanentiste et agnostique.

Les sacrements. — Le Baptême, la Confirmation, le Mariage ne sont plus reçus que comme des cérémonies, que les uns considèrent comme pieuses et vénérables, et que les autres voudraient exténuer encore, afin de ne plus prêcher que la religion intérieure. Pour ce qui est du Mariage, l'on s'insurge avec énergie contre les mariages mixtes, et l'on a raison ; mais on parle beaucoup moins de l'indissolubilité du mariage et de l'interdiction du divorce. La Cène n'est plus qu'un « souvenir amical », laissé par Jésus : Zwingli a triomphé, et pourtant la liturgie selon laquelle on la distribue aux fidèles est « saturée d'allusions à une présence matérielle » du Christ. « Que dirait Jésus, dit un pasteur de Zurich, en apprenant que les hommes ont attaché à un mot prononcé dans une heure solennelle, à une parabole, tant de paroles acerbes, tant d'actes d'étroitesse et de jugements pharisaïques? »

Cette vague de spiritualisme emporte, avec la foi aux sacrements, ce qui reste de la foi au Verbe fait chair, dont on peut dire analogiquement qu'il est le Sacrement de la divinité. Ce qui surprend un peu, c'est que l'Evangile désincarné du protestantisme, après une répugnance de quatre siècles pour les « images et idoles », essaie aujourd'hui de peupler ses temples de peintures et de sculptures.

Ecclésiologie. — Les Eglises les plus importantes sont en Suisse les Eglises d'Etat, les Eglises nationales. La tradition protestante et la tradition patriotique y sont confondues, mais ces Eglises ont autorisé un affadissement de l'Evangile, une indifférence religieuse, un certain paganisme de la vie, auxquels porte fatalement la confusion des choses de Dieu et de celles de César. Les Eglises libres et les sectes essaient de réagir. Si nombreuses qu'elles soient, elles ne réunissent cependant qu'un petit nombre d'adhérents. Certains théologiens affectent de ne pas s'alarmer de leur multiplicité : « Ces diversités, il ne faut pas seulement les supporter, il faut en profiter. Ce qui fait l'énergie vitale de différentes sectes, c'est précisément la portion de vérité que chacune d'elles a remise en lumière. Recueillons avec soin ces rayons épars de la vérité, afin d'en enrichir notre foi ». D'autres leur découvrent quelques inconvénients : « Au lieu des vieux temples produisant d'eux-mêmes le recueillement, une salle quelconque, une chambre trop petite, une grange à l'occasion. Quant aux cantiques et à leurs mélodies, ils trahissent fréquemment un mauvais goût sans remède. L'exégèse biblique est cultivée avec un grand zèle, et comme la science nécessaire manque aux directeurs, ils commettent souvent de plaisantes bévues. On commente avec un souverain mépris du sens historique. Les mots isolés, ceux parfois qui ne figurent pas dans le texte primitif, sont retournés en tous sens et servent de prétexte à un exposé d'idées bizarres, fait d'un air si important que l'existence du Royaume de Dieu paraît en dépendre. Il y aurait un chapitre instructif à écrire si on voulait collectionner les explications personnelles et arbitraires proclamées par les fondateurs de communauté, acceptées par leurs adeptes, et dont on a tiré fréquemment les conséquences les plus graves ». N'est-il pas préférable de grouper tous les esprits sensés dans les Eglises nationales qui atténueraient leurs professions de foi et réduiraient le nombre de leurs prescriptions, de façon à ne choquer aucune liberté ? Beaucoup l'estiment. Une démocratie religieuse, qui laisserait à tous les groupements leur autonomie particulière et les nouerait ensemble dans un lien de charité, serait alors la forme que prendrait la vie religieuse universelle, la nouvelle « catholicité protestante ». Et l'on semblerait favorable en Suisse à l'idée de fonder cette confédération universelle des Eglises sur le principe *Work and Labour*, plutôt que

sur le principe rival *Faith and Order*. Le protestantisme, qui a tant annoncé le salut par la foi seule, quelles que soient les œuvres, en est, en effet, venu à prêcher ardemment le salut par les œuvres seules, quelle que soit la foi. — La séparation des Eglises et de l'Etat, qui menace certains cantons, n'apportera pas de changements immédiatement sensibles dans la situation du protestantisme. Elle fut votée à Genève le 30 juin 1907. Le nom d' « Eglise nationale protestante » fut conservé. Jésus-Christ, « en quelque manière qu'on le comprenne », est chef de cette Eglise, qui « ouvre ses portes à tous les protestants du canton de Genève, sans leur imposer aucune confession de foi ». C'est l'avènement du « multitudinisme », le commencement d'une « évolution vivante vers la liberté ».

Enfin, disons que le protestantisme, qui proclame en théorie un individualisme assez dédaigneux des formes sociales proprement religieuses, provoque en pratique, par une secrète compensation, une quantité d'œuvres sociales et une confiance en l'organisation politique, qui va même — c'est le cas surtout en Suisse alémanique — jusqu'à identifier le Royaume de Dieu avec la victoire prochaine du socialisme.

Apologétique protestante. — Certain protestantisme s'estime menacé autant par le progrès d'une « pensée moderne plus ou moins déchristianisée » que par « la victoire d'une pensée chrétienne complètement catholicisée ». A la déchristianisation de la pensée moderne, il oppose la « tradition » du protestantisme suisse, la liberté de conscience « entendue selon les vrais principes de l'Evangile et de la Réforme », l'expérience du Christ « en quelque sens qu'on le comprenne », la Bible « librement étudiée à la lumière de la conscience chrétienne et de la science ». Au catholicisme, il reproche les dogmes, qui lui semblent une entrave intolérable à la liberté de la recherche, un obstacle au progrès de la vérité; la foi aux sacrements, à l'Incarnation, aux miracles, à l'infaillibilité pontificale, à l'inspiration littérale de l'Ecriture.., choses dans lesquelles il voit autant de « matérialisations » de la vraie piété, laquelle est purement intérieure et spirituelle; la hiérarchie visible, les pouvoirs de magistère et de juridiction, qui lui apparaissent comme des cadres bons pour retenir les âmes faibles, mais indignes des esprits hardis, des individualités fortes ou amoureuses du « risque ». Sans entreprendre ici l'examen, même sommaire, de cette apologétique, notons simplement qu'elle formule les « protestations » du naturalisme contre le surnaturalisme. Dogmes, sacrements, Eglise sont, en effet, aux yeux des protestants, des produits naturels de l'activité humaine, et il est bien odieux, dans ce cas, de leur conférer, avec l'Eglise romaine, une valeur divine ou simplement immuable.

Conclusion. — Le protestantisme suisse présente un intérêt bien différent de celui qu'offre le protestantisme des Etats-Unis. Celui-ci est une religion sans passé, et qui s'essaie à édifier un univers nouveau. Celui-là est, au contraire, l'œuvre d'une longue évolution — disons dissolution, — qui se poursuit tous les jours, avec des accélérations très variables selon les temps et les lieux. Ce processus de dissolution n'est pas près de prendre fin, car, d'une part, les traditions religieuses et patriotiques, tout entremêlées sont vivaces dans le cœur d'un peuple fier de son histoire, et, d'autre part, le naturalisme, mis en présence de la Personne du Verbe fait chair et du fait évangélique, peut s'insurger en bien des manières — toutes ne sont pas épuisées, — et recommencer inlassablement, mais en les adaptant, les tentatives du passé. L'avenir du protestantisme suisse sera exactement ce qu'eût été, en Occident, l'avenir du catholicisme s'il eût pu devenir moderniste.

Charles Journet.

XI. — LA RÉFORME DANS LES PAYS-BAS

Anabaptisme, *Luthéranisme* et *Calvinisme* voilà les trois confessions principales protestantes dans les Pays-Bas.

Les premières et plus anciennes traces de la soi-disant Réforme se trouvent dans la secte fanatique des *Anabaptistes*. Sous le poids des persécutions, ils quittèrent l'Allemagne et se dispersèrent çà et là. En Hollande, ils fixèrent leur demeure premièrement à Amsterdam. Leurs bandes y causèrent beaucoup de désordres et parcouraient les rues dans une nudité scandaleuse. En peu de temps, malgré la réprobation dont ils étaient l'objet, ces hérétiques étaient devenus très nombreux. De telle sorte que l'anabaptiste Melchior Hoffmann, voulant fonder à Strasbourg un « Royaume de Dieu », demanda secours aux Frères d'Amsterdam, qu'il avait visités en 1532. Donc il envoya une lettre aux Anabaptistes en Hollande, disant : « Saints et bien-aimés de Dieu et membres dévoués du Christ, relevez vos têtes, vos cœurs, vos yeux et vos oreilles, car la délivrance est proche... Quand le royaume de Babylone et de Sodome aura pris fin, alors Joseph et Salomon régneront de nouveau dans la puissance de Dieu ».

La fondation du royaume de Sion, qui venait d'échouer à Strasbourg, allait mieux réussir à Münster. En 1533 un grand nombre de partisans de Melchior Hoffmann, excités par sa lettre, s'étaient empressés de quitter la Hollande et la Frise et de venir à Münster. Parmi les Hollandais se distinguait surtout le tailleur Jean de Leyde, qui trouva beaucoup d'adhérents. En janvier 1534, le prophète d'Amsterdam, Jean Mathys, fut appelé à la ville de Münster. Après lui, Jean de Leyde devint un prophète plus grand encore. Il envoya dans toutes les directions des apôtres, qui partout trouvèrent des frères prêts à la révolte, spécialement dans les Pays-Bas. En Hollande, dans la Frise occidentale, dans l'Overyssel et le Brabant, et même dans le Limbourg, les villes devinrent des foyers d'hérésie. C'est surtout l'idée de la communauté des biens, qui attirait la foule. Après Münster, Amsterdam devint leur capitale, et peu s'en fallut que la ville ne fût conquise par les Anabaptistes. A la suite d'un écrit de Rothmann (1534), des complots révolutionnaires s'ourdirent à Amsterdam, qui d'un coup envoya trente navires armés dans la direction de Münster. De même on agit à Deventer, à Leyde, dans le pays de Groningue et dans le Limbourg. Quatre armées devaient partir pour Münster. Ce fut un grand bonheur pour les Pays-Bas, parce que ainsi la plupart des anabaptistes quittèrent le pays et allèrent périr à Münster.

Ceux qui restèrent dans les Pays-Bas, reçurent dans la suite du temps la liberté de se réunir dans la secte des *Mennonites*, appelés ainsi d'après leur chef Menno Simons (1536). Ils se distinguent encore aujourd'hui des autres protestants, en ce qu'ils rejettent la doctrine de la foi sans les œuvres, le baptême des enfants, la prédestination absolue, le serment, la guerre et le divorce, etc. Jusqu'à nos jours, le siège principal des Mennonites est dans les Pays-Bas, bien qu'ils soient également répandus ailleurs.

Quoique au commencement le *Luthéranisme* l'ait emporté en nombre et qu'il ait été favorisé par Guil-

laume d'Orange, pourtant peu après il dut céder devant le *Calvinisme*, qui était à la mort du dit prince(1584) la secte hérétique prédominante dans les Pays-Bas. Etabli comme Eglise réformée quelques années déjà avant 1566, le Calvinisme s'accrut bien vite. En voici les causes.

Les Calvinistes, qui arrivaient de Genève ou de France,se virent bientôt entourés parun grand nombre de disciples. Le sol des Pays-Bas était depuis déjà longtemps préparé par la corruption et l'indifférence en matière de religion. Surtout la vie sensuelle, qu'on menait à la cour des ducs de Bourgogne, exerça une influence funeste sur la noblesse, qui passait son temps en réunions, fêtes, jeux et autres plaisirs, de telle sorte qu'elle se trouvaitpeu à peu profondément endettée. Les riches bourgeois des grandes villes ne le cédaient guère à la noblesse pour la dépense et le luxe. La littérature du temps n'était pas sans contribuer largement au dévergondage des mœurs. La situation ecclésiastique n'était pas non plus très brillante dans la première moitié du XVI[e] siècle.Une grande partie du clergé manquait de la formation nécessaire ; l'oisiveté et l'immoralité en étaient souvent la suite. L'instruction religieuse était négligée, le dimanche n'était plus sanctifié. Quatre évêques seulement avaient la surveillance de dix-sept provinces.

Pour la plupart, de maisons nobles et princières, ils cherchaient leur puissance et leur considération personnelle,plus que le salut de leurs ouailles.Aussi le peuple vivait-il dans l'irréligion et l'immoralité ; à ce point que Marie de Hongrie,qui avait gouverné comme régente ces contrées pendant trente-cinq ans, écrivait à Charles-Quint qu'elle ne voulait pas vivre plus longtemps chez un peuple qui n'avait plus de respect ni pour Dieu ni pour les hommes.

L'hérésie trouvait ainsi la voie ouverte. Les édits sévères, publiés par Charles-Quint avec l'assentiment des Etats-Généraux,eurent peu de résultat.Ici, un mot sur le nombre des soi-disant martyrs protestants(anabaptistes et calvinistes surtout).« Après un examen consciencieux de tout ce qui a été écrit sur la matière, notre conviction est que le nombre des véritables martyrs néerlandais, c'est-à-dire de ceux qui moururent uniquement pour leur foi, a été énormément exagéré... Le nombre total des martyrs protestants, dans les Pays-Bas, ne dépasse pas, d'après nos calculs, le chiffre de 2000 » (VAN DER HAEGHEN, *Bibliographie*, I, p. LVI). Et cela est calculé pour le nord et pour le sud des Pays-Bas, pour tout le XVI[e] siècle, pour toutes les Confessions: Anabaptistes, Calvinistes, Luthériens et Zwingliens. Il n'y a pas lieu d'insister, parce que les chiffres sont clairs et sûrs.

Le calvinisme trouvait ainsi peu de difficultés sur sa route. Les nobles donnaient l'exemple à la foule et favorisaient la nouvelle doctrine. Leur but, en amenant ces désordres, était de s'emparer des biens ecclésiastiques, pour couvrir leurs dettes et rétablir leur antique fortune. La haute noblesse avait deplus l'intention de chasser les Espagnols et de prendre en ses propres mains le gouvernement du pays. Le chef de ce mouvement était Guillaume de Nassau, prince d'Orange. Il vivait dans la dissipation, était accablé de dettes et indifférent en religion. Il avait eu une éducation luthérienne ; néanmoins il vivait à Bruxelles en catholique, et appelait encore en 1561 les prédicants des séducteurs du peuple et des bandits. En la même année il promit à Anne de Saxe qu'elle pourrait rester luthérienne, alors qu'il écrivit à Philippe II que son épouse pratiquerait le catholicisme. Un peu plus tard Guillaume était derechef luthérien, puis devint calviniste, en vue de conquérir la Hollande. La religion lui servait uniquement de prétexte pour réaliser ses ambitieux desseins.

En 1555,Charles-Quint remit le gouvernement des Pays-Bas à son fils Philippe II. Celui-ci, bien que prince sage et prudent, était trop Espagnol de sang et d'éducation, pour que ses sentiments pussent cadrer avec ceux de ses nouveaux sujets ; ne se sentant pas chez lui en Hollande, il retourna bientôt en Espagne (1559). Marguerite de Parme eut la régence; Guillaume d'Orange avait espéré l'obtenir, et de dépit il commença une opposition systématique contre le gouvernement.

Il faut décrire ici brièvement la révolution et la perte de la Hollande pour l'Espagne,événementssans lesquels jamais le Protestantisme n'eût englouti ce malheureux pays. En 1559 eut lieu l'érectionde nouveaux évêchés. Le mécontentement qui en fut la suite était injuste au plus haut degré; Guillaume cependant et ceux de son parti l'entretinrent à dessein. Le séjour de soldats espagnols dans le pays était un second grief: Philippe II les retira. Les nobles haïssaient le cardinal de Granvelle et surtout sa politique: le roi le démit de son poste de ministre. Dès lors ils eurent les mains libres: Philippe laissa faire.Cette conduite faible ethésitante inspira de l'audace aussi bien aux nobles qu'auxhérétiques. Ceux-ci augmentèrent de jour en jour. A beaucoup de conférences qui se tenaient hors les murs, les assistants étaient armés. Des agents anglais et huguenots excitaient à la révolte et s'alliaient avec Orange. A Genève, Bèze déclara que le jour de la révolution étaitarrivé(1564).

Les édits sévères portés contre les hérétiques n'étaient plus exécutés depuis la démission de Granvelle et servaient uniquement à fournir un prétexte aux révolutionnaires pour soulever le peuple. Dans le même but, onannonçaitconstamment que l'Inquisition espagnoleallait prochainementêtre introduite, ce qui ne fut certainement jamais la pensée de Philippe II. Cependant, comme le nombre des hérétiques, et par suite l'inquiétude et les troubles, augmentaient toujours, Philippe ordonna vers la fin de 1565 l'exécution sévère des édits. Lesconseillers bien intentionnés du roi voulurent l'avertir des funestes conséquences que pourrait entraîner une telle sévérité; mais Orange conseillait de proclamer aussitôt les ordres royaux, disant à un de ses confidents qu'on verrait bientôt un magnifique spectacle. Le plan réussit. De toutes parts les protestations éclatèrent contre l'Inquisition. L'agitation profonde du peuple fut encore excitée par des libelles violents. On put craindre que l'Inquisition espagnole ne vint réellement faire son œuvre. La révolution était prochaine.

En 1565 une vingtaine de nobles se liguèrent ensemble à Bruxelles. Ce pacte porta bientôt trois cents signatures. Le 5 avril 1566,quatre cents nobles présentèrent une requête à la régente. Pacte et requête ne visaient pas à la tranquillité, comme on l'assurait, mais à la révolution.On raconte que le conseiller Barlaymont aurait tranquillisé la régente par ces mots: « Comment, Madame, peur de ces gueux ? » Les nobles, qui s'appelèrent désormais « gueux », ne se contentèrent pas d'une promesse de modération dans l'exécution des édits. Tout le pays fut en émoi, surtout la Flandre, l'Artois et la Hollande. Parfois 20.000 ou 30.000 hommes affluaient aux prêches, qui se tenaient même sous les portes des villes.

Les prédicants Guy de Bray, Pérégrin de la Grange, Jean Taffin, François du Jon, Pierre Dathenus, Gaspard van der Heyden, Herman Moded excitaient le peuple.

Le 14 juillet, il y eut à Saint-Trond une grande réunion de nobles, tous alliés entre eux, qui proclama provisoirement la liberté religieuse et décida de défendre cette liberté contre le gouvernement. Immédiatement après, le synode d'Anvers conçut le dessein de présenter à son tour une requête à la régente.

Soudainement, mais non sans préparation, éclata la fureur iconoclaste, au même temps dans presque toutes les provinces des Pays-Bas. Les prédicants fanatiques, assurés de la protection des seigneurs, enflammèrent la rage des calvinistes. Dans le mois de juillet, le peuple armé se jeta sur les églises. Il y a seulement quelques mois on a trouvé dans les archives de l'état de Bruxelles de nouveaux documents très intéressants sur la vraie étendue de la fureur iconoclaste. Celle-ci est devenue évidente par les interrogations, jusqu'ici inconnues, des coupables à Arnhem, Culembourg, Maestricht, Rurmonde, Deventer, Harlingen, Groningue, Leeuwarden, Alkmar, Harderwyk, Nimègue, Zaltbommel, Helvoirt, Oosterhout, Zundert, Etten, Zevenbergen, etc. Il en résulte que les violences s'étendirent dans toute la Flandre occidentale, aussi bien que dans les provinces du Nord. Le comte de Bréderode ordonna d'enlever toutes les images et tous les autels des églises de Vianen. Le comte de Culembourg assista en personne à la dévastation de l'église. A Leyde, les iconoclastes étaient conduits par deux nobles, qui portaient le signe distinctif des gueux. A Utrecht et à Oudenaarde, on en appelait également aux nobles. A Bruxelles même, d'après des informations communiquées à la régente par le conseil, Louis de Nassau et deux autres seigneurs de la suite d'Orange excitaient le peuple à la violence.

La dévastation d'Anvers fut la scène la plus triste. A Notre-Dame on brisa les autels, les images, l'orgue et les vitraux ; les tableaux furent troués, les ornements sacrés déchirés, les ostensoirs et autres objets précieux enlevés. Ces horreurs se continuèrent pendant trois jours entiers; les prêtres, les religieuses et les moines furent maltraités. Dans la seule province des Flandres, quatre cents églises tombèrent sous les coups des dévastateurs. Les œuvres d'art du moyen âge furent détruites pour la plupart. Presque nulle part l'autorité ne s'opposa à cette fureur.

A la triste nouvelle, Philippe II fut accablé de douleur et pris de violente colère. Voulant infliger une punition exemplaire aux insurgés, il prêta l'oreille à des conseils moins sages, et envoya le duc d'Albe dans les Pays-Bas. Bien que cet homme célèbre fût un soldat excellent, il n'a pas laissé le souvenir d'un homme d'Etat. Arrivé à Bruxelles au mois d'août 1567, il établit le 5 septembre le *Conseil des troubles*. Tout le pays fut frappé de terreur. Conscients de leur faute, des milliers s'exilèrent volontairement, beaucoup furent condamnés à l'exil et à la confiscation de leurs biens, plusieurs à mort. Parmi les derniers étaient les comtes d'Egmont et de Hornes (5 juin 1568). Albe ne procéda pas avec modération, même après la victoire et la dispersion de ses ennemis. Le roi avait attendu pour une amnistie générale jusqu'en novembre 1569. Albe la recula encore jusqu'en juin 1570. C'était trop tard. Là-dessus survinrent des taxes fort impopulaires du 100e, du 20e et du 10e. Non seulement les hérétiques, mais aussi les vrais croyants et les fidèles sujets opposèrent de la résistance et devinrent hostiles aux Espagnols. Ce ne fut point le penchant à l'hérésie et à la révolte qui mit les armes entre les mains des Néerlandais, ce furent les durs traitements des Espagnols (Granvelle). Les calvinistes en vinrent à une exaspération extrême. Leur haine contre la foi que confessait leur ennemi mortel grandissait sans cesse. Terribles furent les excès auxquels se livrèrent les gueux après la prise de Brielle (1er avril 1572); ils maltraitèrent et mirent à mort les dix-neuf martyrs de Gorcum. Dans la même année, le prince d'Orange s'empara de Ruremonde où ses soldats s'adonnèrent au pillage et au meurtre, dévastèrent les églises et les couvents et égorgèrent les douze moines de la Chartreuse.

La sévérité du duc d'Albe était impuissante à rétablir l'ordre. Le nouveau gouverneur, don Louis de Requesens, donna en juin 1574 une amnistie générale, dont les effets furent insignifiants. Orange ne désarmait pas. Le courageux don Juan d'Autriche n'était pas à sa place dans un désarroi continuel d'oppositions et d'intrigues. Alexandre Farnèse lui succéda. Grand général et grand homme d'Etat, il sut gagner en 1579 à son parti les provinces du sud, qui par là furent conservées à la vraie foi. De son côté, Orange groupa les provinces du nord dans l'Union d'Utrecht. Dès lors il ne fut plus question de tolérance. L'hérésie, bien qu'elle n'eût encore conquis qu'une très faible minorité de la population, s'empara dans les provinces du nord de presque toutes les églises. Une oppression constante, la violation de la paix religieuse, de nouvelles scènes iconoclastes et le pillage sous la conduite des généraux Hohenlohe, Sonoy et Jean de Nassau, poussèrent le peuple catholique à une résistance désespérée. Mais aussi le parti des *Désespérés* fut vaincu. Overyssel passa en 1590 aux Provinces-Unies ; Groningue suivit plus tard. En décembre 1581, l'exercice public de la religion catholique fut interdit. Orange, dont Philippe II avait mis la tête à prix, fut assassiné à Delft par Balthasar Gérard, en 1584.

A la mort d'Orange, le Calvinisme était la religion prédominante dans les provinces du nord, par la seule force du gouvernement. Car le nombre des catholiques était encore de plus de 2/3 dans les familles nobles, beaucoup plus de 4/5 dans la bourgeoisie, et de 7/8 dans les villages. Bor (I, fol. 18) et Groen (Handb., I, n. 121) vont plus loin et parlent de 1/100 de protestants, ou de calvinistes. En 1571 ceux-ci n'osèrent pas tenir leur synode dans le pays, mais se retirèrent pour cela à Embden. L'année suivante, un synode se réunit déjà à Hoorn. Peu à peu se formèrent en Hollande et en Zélande des communautés réformées. Les prédicants étaient rétribués au moyen des riches propriétés et des biens de l'ancienne Eglise, que l'Etat avait accaparés au printemps 1573. En 1574 fut fondée l'Université de Leyde, surtout dans le but de « former de savants et de dignes pasteurs ».

Le second synode national, tenu à Dordrecht, témoigna des grands progrès qu'avait faits le calvinisme; il s'occupa de la traduction de la Bible, de la mise en vers des Psaumes, inculqua le maintien de la Confession néerlandaise et du catéchisme de Heidelberg, et fut témoin de la séparation des communautés wallonnes et néerlandaises.

Depuis longtemps il est hors de doute, que, dans les premiers temps de son existence, l'Eglise réformée des Pays-Bas n'admettait pas la doctrine de Calvin sur la prédestination. Au contraire, elle confessait les doctrines des futurs *remontrants* : la prédestination conditionnelle, l'universalité des mérites de la mort de Jésus-Christ, la libre coopération de l'homme et la possibité de perdre la foi. Tout ceci se prouve par les livres dogmatiques de la communauté néerlandaise de Londres, qui furent en usage dans les Pays-Bas jusque vers 1566.

Vers 1568, la Confession néerlandaise et le Catéchisme de Heidelberg furent introduits parmi les

Calvinistes néerlandais. Ces écrits enseignaient la prédestination absolue des infralapsariens, l'efficacité irrésistible de la grâce et l'impossibilité pour les élus de perdre la foi.

Avant le synode national de Dordrecht en 1619, ces deux opinions sur la prédestination étaient libres dans l'Eglise réformée néerlandaise. Aux premiers synodes, ces deux tendances s'accusèrent nettement, Oldenbarneveld voulut faire un compromis et proposa en 1590 d'organiser l'Eglise réformée, de concert avec les prédicants modérés des deux partis. Cependant, quoi qu'on parvint à s'entendre sur plusieurs points, la doctrine sévère de la prédestination ne fut point acceptée par les modérés. Parmi leurs chefs se distingua depuis 1588 le célèbre Arminius. En 1602 il fut nommé professeur de théologie à l'université de Leyde, où le sévère Gomarus occupait déjà la même charge.

Avec beaucoup d'autres, comme Gellius Snecanus, Huibert Duifhuis, Gérard Blokhaven, Caspar Coolhaas, Herman Herberts, Cornelius Wiggertz et Dirk Coornhert défendirent la prédestination conditionnelle selon Arminius, qui disait : « *Tantum autem interest inter consequentem et antecedentem voluntatem, ut quibus singularibus personis vitam vult antecedente voluntate, illis ipsis mortem velit consequente et delectetur in perditione illorum; vero non eodem modo antecedenti et consequenti voluntauti objiciuntur, illi ut peccatores, huic ut contumaciter in peccato contra sapientiae invitationem perseverantes... Est enim praedestinatio singularis personae ad salutem et ad mortem voluntatis Dei cousequentis, quae objectum considerat cum omnibus suis conditionibus et circumstantiis, quae secundum praecedens aliud decretum ordinatae sunt, ut salutem et mortem praecedant* ». Quoique cette doctrine convînt à la 20ᵉ et à la 54ᵉ question du catéchisme de Heidelberg, elle était contre l'article 16 de la confession néerlandaise (*Confessio Belgica*).

De son côté, Gomarus, avec beaucoup d'autres, défendit la prédestination absolue, en disant : « *Causa electionis propria extrema prima, sive efficiens impulsiva, est Dei gratia, hoc est mere gratuita dilectio... Causa impulsiva antecedens reprobationis a gratia et gloria ad justam damnationem, est solum liberum Dei placitum* ». On retenait pourtant que le Christ est mort pour tout l'univers, comme le déclare le catéchisme de Heidelberg, question 37. Mais « tout l'univers » s'entendait des hommes de chaque pays, de chaque race, de tout état et de tout temps, non de tout le genre humain.

Le parti sévère ne voyait qu'avec regret, qu'Arminius attaquât le système de Calvin et de Bèze et attirât l'attention sur ce qu'il trouvait de bon dans Saint Thomas et même chez Suarez et Bellarmin. Cette liberté d'Arminius provoqua ailleurs encore des colères, vu que le parti extrême formait de beaucoup la majorité parmi les prédicants des sept provinces.

Les synodes du nord et du sud de la Hollande adressèrent donc aux Etats généraux une requête pour tenir un synode national. Le gouvernement nomma une Commission d'enquête, suivie d'une lutte si ardente que les Etats généraux se montrèrent peu disposés à convoquer un synode national. La conférence du 2 août 1609 à la Haye, où Gomarus et Arminius défendirent chacun leurs idées, n'apporta pas la paix. La lutte continua même après la mort d'Arminius (octobre 1609). Il y eut une avalanche de livres et de pamphlets. En 1610, les Arminiens se réunirent à Utrecht, et conçurent, sous la conduite d'Uytenbogaert, le dessein de soumettre aux Etats de Hollande une « Remontrance » rédigée par leur chef, de concert avec Oldenbarneveld. Cette pièce, d'après laquelle ils reçurent le nom de *Remontrants*, s'attaquait à la doctrine de la prédestination de Calvin et exposait celle des Arminiens (juin 1610).

L'année suivante, les Gomaristes présentèrent une « Contre-remontrance », par laquelle ils réfutaient avec vigueur la doctrine des Arminiens, ce qui leur valut le nom de *Contre-remontrants*. La lutte entre les deux partis n'en devint que plus ardente, bientôt le pays tout entier en fut ébranlé. Les Contre-remontrants avaient pour eux le plus grand nombre des prédicants, mais les Remontrants avaient l'appui de la majorité des Etats de Hollande, d'Utrecht et d'Overyssel, outre celui des gouvernements de la plupart des villes situées dans ces trois provinces et en Gueldre. Oldenbarneveld était pour le parti des Remontrants. Maurice d'Orange, resté longtemps indifférent, commença à incliner vers l'opinion des Contre-remontrants, d'autant plus qu'il n'avait plus confiance en Oldenbarneveld, dont il était devenu l'adversaire politique. En 1617, il se rangea publiquement du côté des Contre-remontrants, tandis que Oldenbarneveld fit exécuter la même année la « Vive résolution », par laquelle il interdisait un synode, et menaçait de recourir à la force pour maintenir la tranquillité. Maurice obtint cependant ce qu'il désirait; les Etats généraux décidèrent de tenir un synode national en 1618.

Le 13 novembre, se réunit le *Synode de Dortrecht* (1618-1619). Bogerman présida les cent quatre-vingts séances, auxquelles assistèrent plus de six cents membres. Après de vaines disputes, le synode obtint des Etats généraux, le 1ᵉʳ janvier 1619, le droit de juger les Remontrants. Le 14 suivant, Bogerman expulsa tous ceux-ci de la salle, et le synode prononça leur condamnation. Près de deux cents furent destitués, quatre-vingts furent exilés. Environ quarante se rallièrent aux Gomaristes, quelques-uns aux catholiques. La doctrine de Dortrecht servirait désormais de direction aux esprits envahis par le doute. Le synode était à peine dissous, qu'Oldenbarneveld, déjà en prison depuis le mois d'août 1618, entendit prononcer contre lui, le 12 mai 1619, la sentence de mort, qui fut exécutée le jour suivant. Hugues de Groot, jeté également en prison, put s'évader.

Peu après, une nouvelle controverse, entre Voetius et Coccejus, jeta le trouble dans l'Eglise réformée néerlandaise. L'expérience ayant démontré que le Bible interprétée selon l'arbitraire d'un chacun ne pouvait devenir règle de foi, on en était arrivé peu à peu à une doctrine officielle définie. Jean Koch, de son nom latinisé Coccejus, de Brême, professeur à Franeker (1636) puis à Leyde, s'insurgea avec véhémence contre cet état de choses. Partant de ce que la Bible est la parole de Dieu, il concluait que ce principe perdrait toute signification, si la Bible était soumise à une doctrine officielle. Il s'en tint à la Bible seule, et, vint par l'étude qu'il en fit, à établir sa théologie d'alliance. Coccejus distingua une alliance de nature et une alliance de grâce. La première, qu'il appela aussi l'alliance des œuvres, existait avant la chute d'Adam; la dernière, qui a suivi cette chute, avait, selon lui, une triple existence : avant, sous, et après la Loi. Contre une telle théologie s'opposa le célèbre Voetius appuyé par Essenius, Maresius etc. La guerre dura plus de dix-huit ans.

Comme il est dit, le synode de Dortrecht rejeta la prédestination conditionnelle et établit, comme seule doctrine orthodoxe, la prédestination absolue au sens des infralapsariens (*consequenter ad peccatum originale*). Cette doctrine, libre d'abord, fut désor-

mais obligatoire. Le fatalisme avait triomphé, mais en même temps avait-il pétrifié la théologie protestante dans les Pays-Bas. Cette situation persista jusqu'en 1795, date où l'Eglise d'état de Hollande fut renversée.

Par un arrêté du 6 janvier 1816, le roi Guillaume I régla les rapports de l'Eglise réformée avec le nouveau royaume. Alors s'ouvrit largement la porte pour la liberté de doctrine. Bientôt se forma l'école de Groningue, ayant pour chef Hofstede de Groot, et un journal, nommé *Vérité dans la charité* (1830-1840). En rejetant plusieurs dogmes, elle devint bientôt une Eglise sans confession de foi. Les orthodoxes songèrent à se séparer et formèrent une nouvelle Eglise : « *Eglise des séparés* ». Le gouvernement s'opposa à une telle division ; mais malgré tout, les « séparés » tinrent bon, et en 1870 ils furent mis sur une même ligne que les autres. Nous trouvons encore le parti *chrétien historique*, qui avait pour chef Groen van Prinsterer.

En face de cette Eglise, se plaça la *direction moderne* qui puisa principalement dans les doctrines de l'école de Tubingue ; elle rejeta la théologie orthodoxe et se contenta d'une morale philosophique et d'un humanisme moral. Aussi, dans la deuxième moitié du xixe siècle, le Dr. Abraham Kuyper, voulant réagir contre cette incrédulité, se mit à la tête des « *Doleants* », qui formèrent dans la suite avec quelques autres fractions ce qu'on appelle les *Eglises réformées néerlandaises*.

Aujourd'hui le nombre des Protestants, toutes diversités comprises, est de 60/100 environ. Entendez protestants de nom. Les pratiquants et les croyants diminuent rapidement. En 1920, environ 7-9/100 des populations se sont inscrits sans aucune confession. Et quoique beaucoup d'autres ne veuillent pas encore confesser leur incrédulité en public, pourtant le socialisme, le libéralisme et le communisme a chez eux ruiné entièrement la foi. On doit encore ajouter que le nombre absolu du peuple protestant diminue rapidement, à cause de la diminution des naissances, spécialement dans la Frise, Groninque, la Hollande septentrionale et méridionale. Les pasteurs se plaignent que, dans quelques années, on ne pourra plus parler d'une majorité protestante dans les Pays-Bas.

Bibliographie. — Gachard, *Correspondance de Philippe II sur les affaires des Pays-Bas*, Bruxelles, 1848 ss. Le même, *Papiers d'Etat du Cardinal de Granvelle*, Paris, 1841 s. — Groen van Prinsterer, *Archives ou Correspondance inédite de la maison d'Orange Nassau*, Bruxelles, 1835 ss. — Pirenne, *Histoire de Belgique*, Tom. III, Bruxelles, 1907. — A. Havensius, *De erectione novorum in Belgio episcopatuum*, etc., Cologne, 1609. — Nuyens, *De Nederlandsche Beroerten*, Amsterdam 1904 (2e éd.). — R. Fruin, *Verspreide Geschriften*, 's Gravenhage, 1900 ss. — Hubert Meuffels, *Les martyrs de Gorcum* (2e éd.), Paris, 1908. — Th. van Oppenraaij, *La doctrine de la prédestination dans l'Eglise réformée des Pays-Bas*, Louvain, 1906. — Groen van Prinsterer, *Maurice et Barnevelt*, Utrecht, 1875. Le même, *Archives*, VI, Introduction, xxix.

P. Albers, S. J.

XII. — PAYS SCANDINAVES

I. *Le Protestantisme suédois.*
II. *Le Protestantisme danois.*
III. *Norvège.*
IV. *Islande.*

I **Le Protestantisme suédois.** — Ce qui distingue surtout le protestantisme suédois, c'est le lien intime qui l'attache à l'Etat moderne suédois, dont le véritable fondateur est Gustave I Vasa. C'est lui qui a arraché la Suède à l'Union scandinave, qui auparavant la liait au Danemark et à la Norvége, ce même homme qui au Riksdag de 1527 força l'Eglise suédoise de se séparer de Rome et de se livrer à l'influence protestante.

Plus tard, en 1593, en acceptant la Confession d'Augsbourg, l'Assemblée d'Upsal déclara définitivement l'adhésion des protestants suédois à l'hérésie de Luther; ceci pour s'opposer aux essais répétés de Sigismond, roi de Suède et de Pologne, en vue de restaurer l'influence catholique.

Pendant les luttes des années suivantes contre Sigismond et la catholique Pologne, ce sentiment d'union complète entre patriotisme suédois et Eglise luthérienne se renforça encore, et cet état d'esprit devint plus fort encore lorsque Gustave II Adolphe prit part à la guerre de trente ans, laquelle pouvait facilement être considérée comme une guerre de religion, guerre de défense du côté des puissances protestantes, contre la maison catholique de Habsbourg. C'est aussi par cette croisade luthérienne que la Suède s'est imposée comme grande puissance. Cette période de l'histoire, pendant laquelle elle se maintint, remplit la deuxième moitié du xviie siècle et fut aussi une époque de grandeur pour l'Eglise luthérienne et l'Etat. Par un édit religieux de 1663, « *Le livre de Concorde* » régla définitivement l'Eglise suédoise. On comprend facilement par ces faits historiques pourquoi le protestantisme dans aucun autre pays d'Europe ne paraît être aussi intimement lié qu'en Suède à la vie d'Etat toujours grandissante.

Encore aujourd'hui, ce lien entre l'Etat suédois et le Corps de l'Eglise luthérienne continue à se manifester surtout par la situation de celle-ci comme Eglise d'Etat. Le roi en est le *Summus episcopus*. Dans chaque nouveau ministère, on nomme depuis 1840 un ministre spécial du culte, pour diriger l'Eglise et l'Ecole. Dans le concile qui se réunit tous les cinq ans, l'Etat accorde à l'Eglise luthérienne, depuis 1868, un organe reconnu par lui. On enseigne dans toutes les écoles de l'Etat le catéchisme protestant. La grande majorité de la population de la Suède appartient aussi à l'Eglise d'Etat.

Pour la plupart, très indifférents aux questions religieuses, les Suédois modernes, sont pourtant très attachés aux anciens usages de l'Eglise. Les mariages et les enterrements civils ne se voient que rarement.

L'esprit de l'Eglise d'Etat a jeté de fortes racines dans l'âme suédoise. Selon un des théologiens les plus écoutés du pays, « l'Eglise n'est que l'Etat en fonction religieuse ».

Dans le domaine de la théologie, le protestantisme suédois n'a réussi à produire rien de remarquable ou d'indépendant. Son premier maître, Olaus Petri († 1552), n'est guère plus qu'un traducteur suédois des pensées de Luther. La théologie suédoise n'a fait que suivre les différents enseignements du protestantisme allemand. On observe pendant la dernière moitié du xvie siècle des efforts crypto-calvinistes ; pendant le xviie siècle, l'orthodoxie luthérienne domine complétement ; avec le xviiie siècle, on voit naître des mouvements piétistes et rationalistes, lesquels pendant le xixe siècle cèdent la place aux nouvelles impulsions venant de l'Allemagne luthérienne. C'est vers ce dernier pays que la Suède reste uniquement orientée, grâce à l'introduction de la doctrine de Luther. Le roi Jean III (1568-1592), incliné vers le catholicisme, et

le mystique fameux Emmanuel Swedenborg († 1772) ont préparé des systèmes d'enseignement protestants, d'un caractère plus suédois, qui n'ont pourtant pas beaucoup influencé la vie de l'Eglise suédoise.

De nos jours, c'est le modernisme libéral et radical protestant qui règne en Suède. Tous les professeurs des deux facultés théologiques du pays (Lund et Upsal) se rattachent à cette négation théologique, ainsi que plusieurs des évêques et pasteurs luthériens prépondérants. Il n'y a peut-être aucun autre pays en Europe, en ce moment, ayant une direction d'Eglise aussi destructive pour la théologie que la Suède.

Dans le domaine du culte et de la constitution, le protestantisme suédois s'est pourtant montré plus conservateur. Il se flatte d'avoir conservé la succession apostolique, quoiqu'il ne lui accorde pas d'importance. Il a gardé aussi, de l'Eglise du moyen âge, le titre d'évêque et l'institution de l'archiprêtre, ainsi que quelques termes complètement catholiques: prêtre, grand'messe, autel, etc. L'office ressemble, sur certains points, à l'office catholique par le service d'autel, ornements de Messe, habits de l'évêque, etc. Un mouvement liturgique s'est manifesté au début du xxe siècle, en partie sous l'influence de l'Angleterre. On voudrait plus de pompe et de magnificence dans les services divins. C'est le docteur Nathan Söderblom, le théologien radical, depuis 1914 archevêque d'Upsal, qui en est l'apôtre passionné. D'autres hommes dirigeants d'Eglise suédoise, essaient, plus ou moins consciemment, de trouver remède à la misère où se trouve l'Eglise dans le pays, en s'approchant des formes et des doctrines catholiques et anglicanes. C'est surtout dans le diocèse de Lund que ces derniers ont été actifs.

Pendant le xixe siècle, l'Eglise d'Etat luthérienne a perdu peu à peu toute autorité sur le peuple. De nombreux groupes se sont détachés d'elle (à peu près 10 °/₀ de la population) et ont formé des sectes et sociétés nouvelles, à commencer par « *l'Union suédoise des Missions* » (100.000 membres), les *Baptistes* (60.000) et les *Méthodistes* (15.000).

D'autres sociétés religieuses se tiennent sur les confins entre l'Eglise d'Etat et les sectes : « *La fondation de la patrie évangélique* »; les « *Amis fidèles de la Bible* », etc. La démocratie sociale suédoise, très répandue, a éloigné des milliers et des milliers de l'Eglise d'Etat.

L'Eglise d'Etat ne garde encore une véritable influence que sur la côte ouest, dans les deux provinces: Halland et Bohuslän. Tous les efforts faits pendant les dernières années pour donner une vie nouvelle à cette institution luthérienne n'ont porté que peu ou pas de fruit jusqu'ici.

Le protestantisme suédois se trouve en complète désagrégation, occasionnée par des querelles intérieures et de théologie négative. La séparation de l'Etat et de l'Eglise luthérienne suivra sûrement, peut-être à brève échéance.

A qui appartiendra l'avenir ecclésiastique en Suède ? Nul ne le sait. Mais il n'y a certainement aucune raison pour le protestantisme suédois d'en espérer du bien pour lui-même [1].

Stockholm. B. D. Assarsson.

1. Sur la *situation du Catholicisme en Suède*, voir une lettre de M. l'abbé Assarsson aux *Missions catholiques*, publiée par les *Nouvelles Religieuses*, 15 fév. 1924, p. 87-88. (N. D. L. D.).

II. Le protestantisme danois. — Plus que dans la plupart des autres pays, l'introduction de la Réforme fut en Danemark un simple coup de force de la part du roi. On invoqua comme prétexte les abus ecclésiastiques ; mais le motif réel fut la convoitise du roi à l'égard de la propriété ecclésiastique. Si l'Eglise eût été pauvre, elle n'eût point subi de Réforme.

Tout le mouvement partit de Germanie, et signifia une bien triste germanisation du Danemark pour de longues années. L'impulsion fut donnée sous Christian II et Frédéric I ; l'exécution fut accomplie en 1536 par Christian III, qui ne parlait jamais danois, mais toujours allemand, et par les seigneurs, aussi avides que le roi lui-même.

Les évêques danois laissaient alors à désirer. Là comme en d'autres pays, la coutume régnait de recruter l'épiscopat presque uniquement dans les rangs de la noblesse ; beaucoup de sujets étaient dépourvus de toute qualité pour ces hautes fonctions. Les prêtres et les moines étaient fort bons et exerçaient sur le peuple une bonne influence. L'homme le plus éminent parmi les catholiques fut le Carme Paul Helgesen, qui voulait la réforme dans l'Eglise. Beaucoup de ses écrits existent encore et sont admirés pour la perfection de la langue et l'excellence du fond. Parmi les protestants, il faut nommer Pierre Plade et Jean Tausen, eux aussi bons écrivains, qui tous deux devinrent évêques luthériens.

Quand Christan III, après deux ans de luttes intestines, fut élu roi et eut soumis le pays par l'épée du général holsténien Rantzau, il emprisonna les huit évêques, dont quelques-uns n'étaient pas consacrés, d'autres n'étaient pas reconnus par le pape, quelques-uns n'étaient ni l'un ni l'autre. Alors Christian III convoqua en 1536 une diète, d'où les prélats furent exclus, mais où les nobles, les citoyens et paysans adoptèrent, sur l'injonction royale, l'introduction de la Réforme. Un prêtre allemand apostat fut appelé à « consacrer » les nouveaux surintendants, qui bientôt reçurent du peuple l'ancien nom d'évêques. En somme, beaucoup de titres et d'usages anciens furent conservés, peut-être à dessein d'empêcher que le peuple remarquât la suppression de son vieux *Credo*.

En très peu d'années, tout catholicisme fut détruit en Danemark ; le protestantisme y régna sans trouble durant trois siècles. Défense absolue était faite d'embrasser le *Credo* catholique ; seul le pur luthéranisme était toléré. Le roi, comme chef de l'Eglise, déterminait la croyance. Ce n'est qu'en 1849 que la liberté politique et religieuse fut accordée, et que l'Eglise catholique put commencer à croître lentement ; aujourd'hui (1923), on compte un peu plus de 20.000 catholiques en Danemark.

Durant les trois premiers siècles qui suivirent la Réforme, le développement du protestantisme danois fut également calqué sur celui du protestantisme allemand. Il y eut une période orthodoxe, suivie d'une période piétiste, puis d'une période rationaliste, tout comme en Allemagne. Au xixe siècle seulement, un changement commença. Alors le rationalisme danois s'éveilla de son long sommeil; deux hommes éminents surgirent, dont l'activité produisit de grands efforts. Ils s'appelaient Kierkegaard et Grundtvig.

Kierkegaard, mort en 1852, âgé seulement de 42 ans, doit toute sa réputation à ses écrits. Peu d'hommes au monde furent doués comme lui, d'un point de vue psychologique. Dans une série d'ouvrages pleins de pensées géniales et de paradoxes hardis, il établit le droit du christianisme sur la conduite de l'individu : tout homme a une responsabilité personnelle devant Dieu. Ses derniers écrits furent

un assaut gigantesque donné à l'Eglise d'Etat et à ses ministres, qu'il flagelle comme hypocrites et aux bergers. Ses livres ont été traduits en beaucoup de langues et se lisent encore avec le plus grand intérêt.

Grundtvig, ministre luthérien, auteur et poète (1783-1872), eut un rôle capital dans l'histoire du protestantisme danois ; on peut dire avec vérité que par lui l'Eglise danoise luthérienne fut affranchie de l'influence germanique et devint elle-même. Sans aucune sympathie directe pour l'Eglise catholique, il a contribué largement à miner les idées luthériennes et à répandre les pensées romaines. De bonne heure, il vit que l'Eglise est plus ancienne que la Bible, et donc qu'il est absurde de dire que la Bible est le fondement de l'Eglise ; que l'Eglise et ses sacrements sont les maîtresses colonnes pour tous les chrétiens. Il insista beaucoup sur le symbole des Apôtres, dont il pensait que tous les mots ont été enseignés aux Apôtres par le Seigneur en personne. Il recruta de nombreux disciples, surtout dans la campagne, où beaucoup de pensions (dites : hautes écoles) avaient été établies pour la jeunesse. Là, des hommes et des femmes enthousiastes convoquent volontiers les jeunes paysans, surtout durant l'été, et les jeunes paysannes pendant l'hiver, et leur enseignent, par voie de conférences et de conversations, les pensées de Grundtvig sur le Christianisme et l'histoire. Des milliers et des milliers de jeunes gens ont retiré de là une influence bienfaisante pour toute leur vie. Dans ses hymnes et chants bibliques presque innombrables, dont beaucoup figurent parmi les trésors littéraires du peuple danois, Grundtvig émet souvent des idées entièrement catholiques, notamment sur l'Eglise et le Saint Esprit.

De nos jours, les élèves de Grundtvig d'un côté, et l'influence méthodiste de l'autre, sont des facteurs de première importance dans le protestantisme danois. Dans le service divin, on rencontre beaucoup de réminiscences des jours du catholicisme; on voit le prêtre (toujours appelé de ce nom, jamais ministre) devant l'autel, avec les anciens vêtements liturgiques, aube et chasuble (de couleur rouge; dans quelques églises, le violet et le blanc sont aussi en usage). L'évêque, à l'Ordination, porte la *cappa magna* et chante parfois telle ancienne prière ou hymne latine, par exemple *Veni Creator Spiritus*. Sur l'autel, on voit deux cierges ou un plus grand nombre; les expressions *Messe* et *Chant du soir* sont d'usage courant dans le peuple. Beaucoup d'églises et de salles paroissiales ont été construites ces années dernières; le mouvement chrétien a été en grand progrès parmi la jeunesse.

Au cours des mêmes années, le rationalisme et le libéralisme ont largement pénétré, sous des influences étrangères; même les élèves de Grundtvig, en dépit de leurs idées ecclésiastiques, en ont été puissamment infectés. Le protestantisme, ici comme partout, porte en lui-même le germe de sa propre destruction, et le grand processus de dissolution est en pleine activité. Néanmoins il faut reconnaître que l'Eglise luthérienne danoise a le vrai baptême catholique ; lorsqu'ils se convertissent au catholicisme ses fidèles ne sont jamais rebaptisés *sub conditione*, comme en d'autres pays où la dissolution est la plus avancée.

Bibliographie. — L. N. Helveg, *Den danske Kirkes Historie*. — Koch et Roerdam, *Fortaellinger of Danmarks Kirkehistorie*, 1517-1848 (1889). — G. Joergensen, *Den danske Kirkes Historie* (1914). — On trouvera dans les *Nouvelles Religieuses*, 1er juin 1924, p. 258-259, une statistique des Eglises au Danemark ; 15 sept., p. 425, des données sur la situation du Catholicisme au Danemark.

Niels Hansen, M.A.

III. **Norvège.** — Quand la Réforme de 1536 fut introduite au Danemark, la Norvège était, depuis plus de 159 ans, une province danoise, et le roi de Danemark pouvait là, comme il avait fait en Danemark même, introduire la nouveauté luthérienne venue d'Allemagne; il procéda même, sans doute, avec plus de brutalité que dans son royaume, où la population, au moins en quelques villes, ne se désintéressait pas de la Réforme. Donc la succession apostolique fut là aussi brisée, et aucun personnage de quelque importance ne s'en émut le moins du monde. Les habitants de la Norvège, au fond de leurs nombreuses vallées isolées, gardèrent longtemps une forte prédilection pour la vieille foi catholique. Beaucoup d'observances et de dénominations catholiques furent conservées aussi, afin de tromper le peuple sur le changement accompli, comme dans le Danemark, dont le développement ecclésiastique avait depuis plusieurs siècles mis son empreinte sur celui de la Norvège.

Il y a donc fort peu à dire de ce pays. En 1721, un courageux prédicateur norvégien, Jean Egede, avec femme et enfants, s'en alla porter l'Evangile au Groënland; pendant quinze ans il endura les souffrances et les fatigues du travail parmi les Eskimaux.

Plus tard, vers 1800, nous rencontrons le célèbre paysan Jean Nielsen Hauge, qui, avec beaucoup de zèle, prêcha à ses compatriotes sur le péché et la grâce. Les ministres de l'Eglise d'Etat le persécutèrent sans pitié; il fut maintenu en prison durant dix ans; là, on essaya des moyens les plus indignes pour le faire tomber, mais en vain. Ainsi en advint-il souvent dans ce pays et en d'autres, où la Réforme avait fait triompher la « liberté de conscience » !

Un grand changement se produisit en 1845, par la loi des non-conformistes, qui accorda la liberté des cultes. L'Eglise catholique put dès lors commencer à agir sans entraves en Norvège (cependant la loi interdit encore le séjour aux jésuites et autres religieux). Elle y recruta plusieurs convertis. Toutefois, ni en Norvège ni en Suède, l'Eglise catholique n'a fait autant de progrès qu'au Danemark.

Au cours des trente dernières années, une lutte acharnée a sévi à l'intérieur du protestantisme norvégien, et toute la population s'y est passionnément associée. C'est que la théologie libérale d'Allemagne, après l'année 1890, a commencé à se répandre parmi les théologiens et ministres luthériens de Norvège. Elle se heurta à l'opposition énergique de l'ancien parti croyant; de vastes *meetings* se tinrent en divers lieux. En 1906, un homme d'un libéralisme prononcé fut désigné pour la chaire de théologie à l'Université de Christiania. Immédiatement, le professeur orthodoxe Odland envoya sa démission; les cercles fidèles établirent, au prix de grands sacrifices personnels, une faculté privée de théologie, où ce dernier professeur prit la tête de l'enseignement. L'argent et les étudiants affluèrent à la Faculté nouvelle; en 1911, le Gouvernement donna l'estampille légale au diplôme d'examen théologique. Ultérieurement, la faction libérale a regagné du terrain, surtout grâce à des compromis avec les milliers positifs (conservateurs). Ainsi un évêque positif en 1923 — après quelques vaines protestations — a consacré évêque un ministre libéral : les arguments d'Etat ont trop de force!

Les *Nouvelles Religieuses* ont publié le 1er novembre 1924, p. 496-9, la traduction française d'un article de M. Sigur Rosseland, pasteur protestant à

Skien (S. O. de Christiania), sur *La Norvège et le Catholicisme*. — Voir dans le même recueil, 1[er] oct. 1924, p. 445, un souvenir du Neuvième Centenaire de Saint Olaf (1024-1924).

Niels HANSEN, M. A.

IV. **Islande.** — En Islande, la Réforme (luthéranisme danois) fut introduite à force armée par le Danemark au milieu du XVIe siècle.

Il y avait deux évêchés dans l'île : celui de Skálholt dans le Sud et celui de Hólar dans le nord. Le dernier évêque de Skálholt, OGMUNDUR PALSSON, fut pris par les Danois et conduit au Danemark où il mourut en prison en 1542. — L'évêque de Hólar, JÓN ARASON, un homme remarquable, résista énergiquement aux envahisseurs. En 1548, le Pape PAUL III lui écrivit une lettre d'encouragement. Il jura alors publiquement devant les fidèles de son diocèse qu'il combattrait jusqu'à la mort contre l'introduction de la nouvelle foi. Il réunit autour de lui une petite troupe armée de 900 hommes, attaqua les Danois et parvint à les chasser de l'île. Peu après, ces derniers revinrent plus nombreux et la lutte se termina cette fois à leur avantage : ils firent l'évêque prisonnier et le décapitèrent, en 1550. Ce fut la fin du catholicisme en Islande.

La succession apostolique fut rompue — et les vestiges de l'ancienne foi furent effacés autant que possible. On brûla de très grands trésors littéraires conservés surtout dans les bibliothèques des couvents, perte irréparable, que le peuple islandais n'a jamais pu pardonner aux réformateurs.

Le peuple conserva beaucoup de croyances et d'usages de l'ancienne foi, notamment prières et invocations aux anges et aux saints. Les rites de la messe catholique furent aussi conservés, ainsi que le titre d'évêque pour les successeurs protestants des évêques catholiques. Un des évêques protestants, BRYNJÓLFUR SVEINSSON, homme fort remarquable par sa science, osa même ouvertement professer une grande dévotion à la Sainte Vierge. Il composa de nombreuses hymnes en latin, en son honneur. Ce recueil est conservé manuscrit dans la « grande bibliothèque royale » de Copenhague.

La période protestante de l'Islande a été à tous points de vue un temps de décadence et de malheurs pour l'île — « *une nuit de trois siècles* », comme l'appellent les Islandais eux-mêmes.

Dans les vingt dernières années, l'opinion publique en Islande est devenue de plus en plus sympathique au catholicisme. On a même célébré, dans toute l'île, il y peu d'années, le dernier évêque catholique, Jón Arason. comme martyr pour sa foi. L'évêque, le clergé protestant et les intellectuels de l'île prirent part à cette démonstration quasi-catholique. La position actuelle du protestantisme en Islande s'est fort affaiblie, surtout par l'effet des idées modernistes qui se sont de plus en plus introduites dans le clergé.

Au mois de juillet 1923, son Eminence le cardinal Van Rossum, préfet de la Propagande, visita l'Islande. Il fut reçu officiellement par le gouvernement et le peuple, avec les plus grands honneurs et la plus grande sympathie. A son arrivée à Reykjavik, toute la capitale était pavoisée. Les autorités donnèrent à la douane l'ordre de ne pas visiter ses bagages. Le Cardinal fit au premier ministre une visite officielle, que ce dernier lui rendit dans l'après-midi du même jour. Le gouvernement l'invita à un banquet, auquel prirent part tous les personnages officiels de la capitale. — Le Souverain Pontife Pie XI envoya à cette occasion aux Islandais un calice d'or qui portait l'inscription suivante : « *Filiis suis in Islandia Pius XI S. P.* ».

JON SVENSSON.

XIII. — EUROPE CENTRALE

I. *Le Protestantisme hongrois.*
II. *Le Protestantisme dans la République Tchéco-Slovaque.*
III. *La Réforme en Pologne.*

I. **Le Protestantisme hongrois.** — I. *Aperçu de l'histoire du protestantisme hongrois.* — La Hongrie, confinant à l'Allemagne par l'est, connut de bonne heure l'hérésie excitée par Luther. La doctrine nouvelle y fut introduite et répandue soit par des jeunes gens qui avaient étudié dans les universités allemandes, soit par des marchands en relations d'affaires avec des Allemands, soit par la suite de Marie de Habsbourg, épouse du roi Louis II, roi de Hongrie. Le commerce hongrois — qui de nos jours est aux mains des Juifs, — était alors aux mains des Saxons, introduits au cours des siècles précédents par les rois hongrois en Hongrie, surtout en Transylvanie (à l'est du royaume; hongr. *Erdély*, allem. *Siebenbürgen*) et en Szepesség (au nord). Admis à titre de colons, ils ont pu, grâce à la bienveillance des Hongrois pour les nationalités étrangères, conserver jusqu'à nos jours leur langue et leur race. Le récent traité de Trianon a annexé à la Roumanie les Saxons de Transylvanie, à la Bohême ceux de Szepesség.

Le luthéranisme s'établit d'abord dans ces deux provinces de langue allemande; aujourd'hui encore, les Saxons de Transylvanie (environ 95/100) et de Szepesség (environ 72/100) sont luthériens. Leur nombre d'ailleurs (environ 220.000 pour la Transylvanie, 50.000 pour le Szepesség) a depuis longtemps cessé de croître, ces familles étant attachées au système des deux enfants.

Les Hongrois firent mauvais accueil à la Réforme. Cette antipathie avait, entre autres causes, des causes politiques. L'hérésie venait d'Allemagne, et les Hongrois furent toujours opposés aux Allemands, ennemis par excellence de leur race. Un proverbe dit : « Hongrois, défie-toi de l'Allemand ! » Les troubles suscités en Allemagne par la Réforme luthérienne eurent pour la Hongrie un fâcheux contrecoup : notamment par l'impuissance où se trouva l'empereur d'Allemagne de lui prêter secours contre les Turcs. Aussi l'assemblée des nobles à Rákos en 1525 édicta une loi sévère : on brûlerait les Luthériens. — La loi ne fut pas appliquée.

Peu d'années après l'origine de la Réforme, en 1526, les Turcs infligèrent à la Hongrie la défaite de Mohács, la plus cruelle de son histoire millénaire — si l'on excepte la paix de Trianon. Toute la jeunesse tomba sur le champ de bataille ; avec elle, six évêques et le roi Louis II, à peine âgé de 20 ans. Dès lors, rien n'arrêtait plus les Turcs. Sur leur passage, ils détruisirent et brûlèrent tout, emmenèrent la population captive, s'emparèrent de la capitale Buda, qu'ils devaient tenir en leur pouvoir plus d'un siècle et demi (jusqu'en 1687), avec un tiers du royaume.

Après le désastre de Mohács, les Hongrois durent donner un successeur à Louis II, mort sans postérité. Mais ils se divisèrent en deux partis. L'un élut Ferdinand de Habsbourg, frère de l'empereur d'Allemagne, pour s'assurer l'appui de ce dernier contre les Turcs. L'autre ne put accepter un souverain allemand, qui d'ailleurs ne donnait aucun gage de cet appui, et se donna pour roi le seigneur le plus puissant et le plus riche du royaume, Jean Zápolya ou Szapolyai. Ainsi la Hongrie était-elle divisée en trois tronçons (l'un demeurant aux mains des Turcs).

Les deux rois, Ferdinand et Jean, étaient bons catholiques, mais jugeaient prudent de ménager les hérétiques, pour ne pas les rejeter dans les bras de leur compétiteur. Après quelques années, le règne de

Jean Zápolya prit fin et Ferdinand demeura seul roi (depuis lors, le trône de Hongrie fut toujours occupé par les Habsbourg). Mais en réalité, le Nord et l'Ouest seulement lui obéissaient, le Sud restant au pouvoir des Turcs avec le cœur du royaume, y compris la capitale; l'Est étant soumis aux princes de Transylvanie, vassaux plus ou moins dépendants des Habsbourg. Cet état de choses dura environ 150 ans.

On comprend que la Réforme trouvait là une occasion favorable pour s'implanter et pousser de profondes racines. Les sièges des évêques tués à Mohács demeurèrent longtemps vacants; nul ne s'occupait de former des pasteurs et de les envoyer au peuple. Le clergé catholique disparaissant par extinction, les prédicants hérétiques avaient toute facilité pour s'imposer aux populations; d'autant que plusieurs parlaient la langue hongroise avec éloquence. En territoire turc, le pouvoir appuyait la propagande hérétique, les Turcs redoutant moins les protestants que les catholiques et trouvant avantage à diviser les chrétiens. Durant plus de 150 ans, sous la domination turque, la hiérarchie disparut totalement. Les évêques avaient transféré leur siège en pays soumis aux Habsbourg, et ce vaste territoire n'était cultivé que par quelques Pères franciscains. Aussi, encore aujourd'hui, les provinces d'ancienne domination turque sont-elles les plus protestantes. Dans le comté de Fejér, où environ 70/100 de la population est catholique, pendant les deux siècles qui suivirent la bataille de Mohács on ne trouve pas une cure catholique. Trois villes seules possèdent des résidences franciscaines.

Devant l'antipathie qu'inspirait aux Hongrois l'Allemagne et l'hérésie allemande, les Réformateurs exécutèrent un changement de front, prêchant non le luthéranisme, mais le calvinisme, qu'ils présentaient comme la religion française. La Hongrie n'eut jamais que sympathie pour la France [1].

C'est pourquoi aujourd'hui presque tous les protestants hongrois sont calvinistes. Les luthériens en général parlent allemand ou slovaque. Quant aux calvinistes hongrois, ils parlent avec orgueil de leur religion, qu'ils appellent la « religion hongroise ».

Au temps de la Réforme, en Hongrie comme dans presque toute l'Europe, le pouvoir royal n'était pas absolu, mais tempéré d'aristocratie. La noblesse se montrait violente et attachée à ses biens. Les seigneurs embrassèrent la Réforme et en furent les ardents propagateurs. Au cours des troubles qui suivirent le désastre de Mohács, ils occupèrent les terres et châteaux des évêques, et pour justifier cette usurpation, se déclarèrent adeptes de la foi nouvelle. Un riche seigneur — dont le roi Ferdinand lui-même était débiteur, ainsi qu'il ressort de son testament, — Jean Pethö de Gersc, dans son testament daté du 22 janvier 1562, appelle ce temps « le temps du grand pillage ». En qualité de patrons des églises, les usurpateurs chassèrent les pasteurs catholiques et installèrent à leur place des prédicants hérétiques.

La foule ignorante ne remarqua point tout d'abord le changement de religion; d'autant que les réformés ne se hâtaient pas de rompre avec les usages et rites anciens. Un document établit que les calvinistes à Debreczen, leur ville principale, célébraient encore la messe en l'année 1567. Avant la fin du XVIe siècle, presque toute la noblesse de Hongrie et avec elle une bonne partie du peuple avait passé à l'hérésie.

Durant les dernières années du XVIe siècle et la première moitié du XVIIe, la réaction catholique s'affirma énergiquement. Les trois astres de la Contre-Réforme hongroise sont: le roi Ferdinand II (✝1637), Pierre cardinal Pazmany, archevêque et primat du royaume (✝ la même année, 1637), et le comte Nicolas Esterhazy, palatin de Hongrie (*nádor* : nom du premier officier de la couronne). Il est notable que le cardinal Pázmány et le palatin Esterházy étaient des convertis, nés le premier de parents calvinistes, le second de parents luthériens.

Pázmány appartenait à la Compagnie de Jésus. Sa parole et ses écrits rendirent à l'Eglise d'éminents services. Personnellement, il ramena à la vraie foi environ trente familles nobles et des milliers de personnes du peuple. Le palatin Esterházy, dans ses immenses domaines (la famille Esterhazy est encore une famille princière, et son chef possesseur d'une grande fortune), rétablit partout la foi catholique. Son exemple fut suivi par les autres seigneurs rentrés dans l'Eglise. Il expulsa les prédicants hérétiques. Souvent il recevait à sa table les seigneurs encore protestants, amenait l'entretien sur les questions débattues entre catholiques et protestants, et avec le concours de controversistes jésuites, prépara de nombreuses conversions. Après l'expulsion des Turcs, on introduisit des colons catholiques dans les terres par eux reconquises. On s'explique ainsi que de nos jours, en Hongrie, la noblesse et le petit peuple sont plutôt catholiques; la classe moyenne et agricole, héritière de l'ancienne noblesse terrienne, ainsi que les esprits cultivés, sont plutôt protestants. Les lettrés, poètes, hommes politiques, écrivains, appartiennent en grande majorité au protestantisme.

Les princes de Transylvanie mentionnés ci-dessus, gouvernant la partie orientale du royaume, étaient calvinistes, et s'élevaient, parfois avec succès, contre les Habsbourg, opposés non seulement au protestantisme, mais au nationalisme hongrois. Par là, en même temps qu'ils consolidaient leur trône, ils acquéraient des droits à la nouvelle religion. Toutefois le dernier et le plus glorieux héros national François II Rákóczi, nommé ci-dessus, était catholique. Les protestants obtinrent pleine liberté religieuse en 1790. A cette date, l'Eglise grecque non unie, la secte calviniste (appelée en Hongrie simplement : Réforme), la secte luthérienne (appelée officiellement confession évangélique d'Augsbourg), et la secte unitarienne (antitrinitaire) furent admises en Hongrie sur le pied de religions reconnues. Enfin en 1848, toutes ces religions — auxquelles fut adjointe postérieurement la religion israélite — furent admises à l'égalité des droits. Depuis lors, le catholicisme n'est plus en Hongrie « religion d'Etat ». Une certaine prérogative lui demeurait encore, par le fait de la constante fidélité de la dynastie des Habsbourg à la religion catholique, et de la loi prescrivant le couronnement du roi par l'archevêque d'Esztergom dans un temple catholique, selon le rite de l'Eglise romaine. Maintenant, depuis la déchéance des Habsbourg provoquée par l'Entente, cela même appartient au passé. A l'heure présente, le chef de l'Etat, Nicolas Horthy et le président du conseil, comte Etienne Bethlen (originaire de Transylvanie), sont deux calvinistes.

II. *Etat présent.* — Le territoire du royaume de Hongrie, au temps de son intégrité (jusqu'à l'année 1918), comprenait 71 comtés, dont 8 formaient la Croatie et la Slavonie autonome. Son étendue était de 325.411 km. q., sa population en 1910 de 20.888.457 âmes, ainsi réparties quant à la langue ou à la nationalité :

1. Au commencement du XVIIIe siècle, François II Rákóczi, héros de la liberté hongroise contre les Habsbourg, se rendit à Paris. En 1870, le parlement hongrois protestait solennellement contre la spoliation et l'humiliation infligées à la France par l'Allemagne. Aujourd'hui le traité de Trianon nous blesse d'autant plus profondément que c'est blessure d'amis.

Hongrois	10.050.575	
Allemands	2.037.405	
Slovaques	1.967.970	
Roumains	2.949.032	
Croates	1.833.162	
Serbes	1.106.471	
Ruthènes	472.587	
Autres	469.255	(Polonais, Slovènes, Bulgares, Bohémiens, Tsiganes, etc.)

Au point de vue religieux, on comptait :

Catholiques romains	12.913.647	p. 100	61,8
(dont pour le rite grec....	2.025.508)	—	(9,7)
Calvinistes...............	2.621.329	—	12,6
Luthériens...............	1.370.173	—	6,4
Grecs non unis	2.987.163	—	1,34
Unitariens (antitrinitaires)	74.296	—	0,3
Israélites................	932.458	—	4,5
Religion inconnue ou nulle	17.451	—	1,0

Parmi les Hongrois, la proportion est, pour 100, de 62 catholiques (dont 3 de rite grec), 26 Calvinistes, 4 Luthériens, 7 Israélites, 0,7 Unitaires.

Parmi les Allemands, 68 catholiques, 1,3 Calvinistes, 21 Luthériens, 10 Israélites.

Parmi les Slovaques, 75 catholiques, (4 de rite grec), 0,5 Calvinistes, 23 Luthériens.

Parmi les Roumains, 38 Grecs unis, 62 Grecs non unis.

Ruthènes, Grecs unis ; Croates, catholiques, Serbes, Grecs, non unis.

Par le traité de Trianon, la Hongrie a vu réduire son territoire à 92.833 km. q. ; elle a donc perdu 232.578 km. q., soit 71,5/100 de son étendue territoriale. De sa population, elle s'est vu enlever 13.279.576 âmes — dont 3.320.792 Hongrois. Elle en a conservé 7.606.971 (en se référant au recensement de 1910), soit 36,7/100.

Des 71 comtés, 10 seulement demeurent intacts.

Selon le recensement de 1920, la Hongrie mutilée compte aujourd'hui 7.980.173 habitants. Donc, depuis 1910, malgré la guerre, elle a gagné 373.172 âmes, soit 4,9/100. Dans ce gain, il faut sans doute faire assez large la part des Hongrois immigrants, chassés par l'invasion des autres parties du royaume. Néanmoins la part principale est due à l'accroissement naturel de la population.

Sur l'ensemble de la population, 90/100 sont de langue hongroise, 6,9/100 de langue allemande, 1,8/100 de langue slave. Les autres nationalités n'atteignent pas chacune 0,5/100. La langue hongroise est comprise par 96,8/100. La proportion des habitants, au-dessus de 6 ans, sachant lire et écrire, est de 84,8/100.

Au point de vue confessionnel, on compte :

Catholiques romains...	5.271.976	soit	66,1/100
— latins	5.096.729	—	63,9
— grecs......	175.247	—	2,2
Calvinistes.............	1.670.144	—	21,0
Luthériens.	497.012	—	6,2
Grecs non unis.........	50.990	—	0,6
Israélites	473.310	—	5,9
Autres	16.711	—	0,2

Depuis 1910, le gain principal est (comme dans les dizaines d'années précédentes) pour les catholiques, dont les familles l'emportent par la fécondité. Ce fait a d'ailleurs pour corollaire la pauvreté relative des catholiques, moins nombreux dans la classe moyenne et cultivée. Entre 1910 et 1920, leur nombre s'est accru de 6,7/100 pour le rite latin ; de 6,1/100 pour le rite grec. Celui des Luthériens s'est accru de 2,5; celui des Calvinistes, de 2,3 ; celui des Israélites de 0,4. Les Unitariens, originaires de Transylvanie, viennent en tête du mouvement de population, avec 22,1/100 d'accroissement. Ce fait s'explique surtout par l'afflux d'immigrants transylvains, les adeptes de la secte étant presque tous Hongrois. Les sectes dissidentes ont aussi gagné beaucoup, soit 29,8. Mais, eu égard à leur faible effectif, ce gain reste encore impondérable. Le nombre des Grecs non-unis a diminué de 17,0/100, surtout du fait des émigrants serbes ou roumains. D'ailleurs leur accroissement était faible, dès avant 1910. Les Israélites, durant la période antérieure, se multipliaient avec une extrême rapidité ; maintenant il en va tout autrement : ce changement s'explique tant par la diminution de fécondité des familles, que par les nombreux baptêmes survenus après le mouvement communiste. Après 1910, toutes les confessions étaient en décroissance, sauf le catholicisme, dont le pourcentage s'éleva, en dix ans, de 62,8 à 63,9 (rite latin ; le pourcentage du rite grec est resté ce qu'il était : 2,2).

Les Protestants (calvinistes) habitent surtout à l'Est ; au delà de la Theiss, ils forment la majorité absolue.

La capitale Buda-Pest comptait, en 1920, 928.996 habitants, dont 837.858 Hongrois. Environ 60,2/100 sont Catholiques romains (Latins, 59,1 ; Grecs, 1,1) ; 10,9 Calvinistes ; 4,8 Luthériens ; 0,5 Grecs non-unis; Unitariens, 0,3 ; Israélites, 23,2 ; autres, 0,1. La moitié des Juifs de Hongrie est fixée dans la capitale.

Touchant la hiérarchie, le ministère sacré, le culte, dans la Hongrie mutilée, il n'existe pas encore de statistiques officielles; les données suivantes, pour la période postérieure à 1913, reposent sur des conjectures personnelles.

En 1913, la Hongrie possédait 4 archevêchés de rite latin, 1 de rite grec, 21 évêchés latins, 8 grecs. Il reste aujourd'hui 3 archevêchés, 10 évêchés de rite latin ; 1 évêché de rite grec. On comptait 3878 paroisses de rite latin, 2147 de rite grec (aujourd'hui, respectivement, 1500 et 180) ; 6820 prêtres de rite latin, 2419 de rite grec (aujourd'hui, respectivement, peut-être 2700 et 150). Il existait 14 congrégations d'hommes, 19 de femmes ; 235 monastères d'hommes, avec 2296 religieux ; 507 monastères de femmes, avec 7176 religieuses (aujourd'hui 16 congrégations d'hommes, avec 150 monastères et 1500 religieux ; 19 congrégations de femmes avec 340 monastères et 4000 religieuses).

La secte calviniste comptait 5 consistoires (aujourd'hui 4), avec 2069 paroisses (aujourd'hui 1300) et 2453 pasteurs (aujourd'hui 2000).

Les Luthériens avaient 908 paroisses, 1279 pasteurs (aujourd'hui peut-être 350 paroisses et 450 pasteurs).

Il y avait 7706 écoles élémentaires interconfessionnelles ; 5.215 écoles catholiques de rite latin, 1730 de rite grec ; 1822 écoles calvinistes, 1301 écoles luthériennes; 1418 écoles grecques non unies; 32 unitariennes, 411 israélites. (Aujourd'hui environ 1700 écoles interconfessionnelles, 3.000 catholiques, 1300 calvinistes, 500 luthériennes, 250 israélites).

Des écoles secondaires : interconfessionnelles, 105 ; catholiques romaines, 77 ; calvinistes, 31 ; luthériennes, 25; union protestante, 1 ; unitariennes, 2 ; grecques non-unies, 4; israélites, 1 (aujourd'hui, catholiques, 35 ; calvinistes, 24 ; luthériennes, 8).

La Hongrie a compté et compte encore (grâce au rapatriement des universités fondées dans les pays

qui lui ont été arrachés), 4 universités, avec 600 professeurs et 11.000 étudiants; une école professionnelle, avec 90 professeurs et 2.247 étudiants. Autrefois, les Israélites formaient un tiers des auditoires; les protestants aussi y figuraient pour un chiffre supérieur à celui qui eût répondu à leur nombre, eu égard à l'ensemble de la population. Depuis la loi dite du *numerus clausus* (1919), les Israélites ne peuvent figurer dans les auditoires pour un chiffre supérieur à leur pourcentage (6/100). Les protestants ont conservé leur avantage proportionnel.

Entre 1896 et 1913, l'Eglise catholique de rite latin avait gagné, par des conversions, 21.807 fidèles — déduction faite de ceux qu'elle avait perdus par l'apostasie. L'Eglise grecque unie en avait gagné 2.446. L'Eglise grecque en avait perdu 6.659 (déduction faite de ceux qu'elle a pu gagner); les Calvinistes 9.043, les Luthériens 4.703, les Israélites 6.199, les Unitariens en avaient gagné 219, les Baptistes 2.412. Les sectes dissidentes en avaient perdu 280. Les petites sectes protestantes (qui mènent aujourd'hui, avec l'argent venu d'Amérique, une propagande intense, surtout Baptistes, Nazaréens, Méthodistes) se recrutent dans les rangs du Calvinisme et du Luthéranisme, plus que dans ceux de l'Eglise catholique.

Les mariages mixtes en Hongrie sont très fréquents. En 1913, on en compta 24.568, soit une proportion de 12,6/100. Durant le troisième tiers de l'année 1923 (juillet-septembre), la proportion fut de 16,6/100 pour les mariages catholiques, de 45,9 pour les calvinistes, de 58,0 pour les luthériens. Parmi les Israélites, elle fut de 13,3.

Selon la loi, les fils doivent suivre la religion du père, les filles celle de la mère. Cependant la loi autorise les époux à conclure, avant le mariage, une convention assurant l'éducation de tous les enfants dans la religion soit du père, soit de la mère. En vertu de cette convention dite « réversive », tous les enfants doivent suivre la religion désignée, nonobstant l'opposition éventuelle du père ou de la mère. Le changement de religion avant l'âge de 18 ans est interdit.

En 1913, sur 17.739 mariages mixtes de catholiques, 11.681 furent contractés sans la clause réversive. La clause réversive était à l'avantage de l'Eglise dans 3.708 cas, à l'avantage du calvinisme dans 1.715 cas, du luthéranisme dans 543, du schisme grec dans 93, de l'Unitarianisme dans 9, du judaïsme dans 27, du baptisme dans 1. Entre 1896 et 1913, le nombre de clauses réversives présentait un excédent de 10.883 au bénéfice du catholicisme, de 3.640 au détriment du calvinisme, de 4.164 au détriment du luthéranisme; de 2.271 au détriment du schisme grec, de 243 au détriment de l'unitarianisme, de 808 au détriment du judaïsme; de 19 au détriment d'autres sectes. En somme, l'Eglise catholique est seule à bénéficier de cette clause, toutes les sectes y perdent.

Le mariage civil a été introduit en Hongrie en 1896. Il est obligatoire et doit précéder la célébration du mariage religieux. Les prêtres qui osent passer outre à cette loi sont passibles d'une forte amende; aussi le cas ne se présente-t-il plus. Le divorce (ainsi que le suicide et le néomalthusianisme) est beaucoup plus fréquent parmi les non-catholiques que parmi les catholiques. En 1913, la proportion des divorces fut $\frac{1}{37}$ pour les mariages catholiques, $\frac{1}{18}$ entre Luthériens, $\frac{1}{15}$ entre Grecs non-unis, $\frac{1}{14}$ entre Juifs, $\frac{1}{11}$ entre Calvinistes, $\frac{1}{9}$ entre Unitariens. Dans le Comté de Békés, il existe deux villes contiguës, qui pour ainsi dire n'en font qu'une, Endröd et Gyoma. La première est catholique (94,7/100); la seconde non-catholique (82,1/100). En 1920, à Endröd sur 13.850 habitants, 7 vivaient en divorce civil; Gyoma, sur 11.942 habitants, 95.

Pour l'homicide, citons un exemple. Le Comté de Varasd, catholique entre tous (99/100), aujourd'hui annexé au royaume Yougoslave, présenta, entre 1900 et 1910, 93 cas d'homicide, pour 293.612 habitants qu'il comptait en 1910. Dans la ville de Turkeve, calviniste (90/100), il y eut, dans la même période, 103 cas d'homicide pour une population de 13.097 habitants.

En Hongrie, dans toutes les écoles primaires et secondaires, on enseigne le catéchisme à raison de deux heures par semaine. Les catéchistes des diverses confessions sont rétribués par l'Etat dans les écoles officielles. Tous les enfants doivent assister au catéchisme, même contre le gré des parents, et accomplir leurs devoirs religieux : par exemple, dans les écoles secondaires, la confession est de règle quatre fois par an : au début et à la fin de l'année scolaire, à Noël et en Carême. La municipalité de Budapest, exerçant le droit de patronat, construit et répare les églises et presbytères, sur les fonds municipaux. Aussi les curés sont-ils à la nomination du conseil municipal, où figurent beaucoup de Juifs. En 1919, les membres non-catholiques du Conseil abdiquèrent ce droit, mais le devoir de la ville à l'égard des églises et presbytères fut maintenu.[1]

A. PEZENHOFFER.

II. — **Le Protestantisme dans la république tchécoslovaque.** — I. *Situation avant la Réforme.* — II. *Néoutraquistes et Frères Bohémiens jusqu'à la bataille de la Montagne Blanche.* — III. *Contre-Réforme.* — IV. *De l'acte de Tolérance jusqu'à la fondation de la TSR* (république tchécoslovaque). — V. *Le présent.* — VI. *l'Eglise tchécoslovaque.* — VII. *Statistique.*

I. *Situation avant la Réforme.* — A la couronne de Bohême appartenaient, depuis Charles IV, la Bohême, la Moravie, la Silésie et la Lusace. Trois partis religieux vivaient sur le territoire au commencement du XVIe siècle : Catholiques, Utraquistes, frères Bohémiens.

1. *Catholiques.* — La Silésie et la Lusace, de population polonaise, allemande et wende, étaient restées indemnes de Hussitisme; mais en Bohême et en Moravie, les catholiques formaient la minorité, à laquelle appartenait aussi la population allemande des villes fortement germanisées. La vie religieuse avait subi le contrecoup des guerres; on souffrait du manque de clergé; la chaire archiépiscopale de Prague, disputée par les Catholiques et les Utraquistes, demeura vacante de 1421 à 1561, et confiée par intérim à des administrateurs qui, en général, n'étaient pas même évêques; l'université de Prague était aux mains des Utraquistes.

2. *Utraquistes* (partisans irréductibles de la communion sous les deux espèces). — Une lutte d'un siècle avec Rome avait miné, dans le clergé et dans le peuple, l'amour de l'Eglise et la foi. Les Taborites radicaux étaient anéantis depuis 1434,

1. Un article des *Nouvelles Religieuses*, 15 juin 1924, p. 277-279, appuyé sur les statistiques de M. l'abbé Pezenhoffer, permettra de comparer plus complètement la situation du catholicisme et des différents sectes en Hongrie (N.D.L.D.)

mais les Utraquistes, même modérés, demeuraient irréconciliables avec l'Eglise. Les clercs utraquistes trouvaient difficilement un évêque pour les ordonner ; le consistoire (utraquiste) avait peine à maintenir dans son clergé la discipline ecclésiastique ; l'université de Prague cultivait la tradition hussite.

3. *Frères Bohémiens*. — La secte prit naissance vers 1434, recrutée surtout parmi les débris du parti taborite, sous l'influence indéniable des Vaudois qui, au XIVe siècle, avaient pris pied en Bohême. Son premier écrivain fut Pierre Chelcicky († 1454). Il proscrivit le service militaire et la force armée, et, d'accord avec les Taborites, rejeta le Purgatoire, les Indulgences et la Messe. Sa doctrine eucharistique tenait à peu près le milieu entre les futurs enseignements de Luther et de Calvin. Les frères Bohémiens, tenant le serment pour illicite, ne pouvaient exercer aucune fonction publique. Cependant le vrai fondateur de la *Jednota Bratrská* (Union fraternelle) fut un certain Grégoire, neveu de Rokycana (prononcez Rokytsana), chef du mouvement antiromain parmi les Utraquistes. Les écrits de Chelcicky et les prédications de Rokycana convainquirent Grégoire de la nécessité de rompre avec l'Eglise corrompue. A Kunvald près Litice (N. O. de la Bohême), il fonda en 1457-58 une ligue de fraternités qui, en 1467, se sépara des Utraquistes et se donna une constitution indépendante (synode de Lhotka). Les premiers chefs reçurent l'ordination sacerdotale d'un prêtre vaudois ; l'un d'eux, Matthias de Kunvald, fut consacré évêque par l'évêque vaudois Etienne. Dans la littérature contemporaine, les Frères s'appellent communément *Pickards* (corruption de *Beghards*) ou Vaudois. Ne reconnaissant pas les sacrements conférés aux enfants par les prêtres « pécheurs », ils rebaptisaient ceux qui venaient à eux. Jusqu'à la mort de Grégoire (1473), l'enseignement de Chelcicky régna dans la Jednota. Selon les conventions de Bâle, qui avaient force de loi, il n'y avait dans le royaume que deux confessions reconnues, les Catholiques et les Utraquistes. Aussi le roi Georges de Podebrady procéda-t-il énergiquement contre la secte. Cependant, après 1471, elle connut une longue période de paix et se répandit assez vite. Au commencement du XVIe siècle, elle comptait de 300 à 400 communautés. Dès lors, elle ne pouvait plus décliner tous les emplois publics et condamner la « puissance du monde ». Les synodes de 1490 et 1494 autorisèrent l'acceptation des fonctions publiques et la guerre défensive pour une juste cause. Là-dessus, un petit parti intransigeant (*mensi strânka*) fit schisme, sous un certain Amos. Mais le parti d'Amos ne survécut que cinquante ans. Cependant la majorité se séparait de plus en plus de Chelcicky et revenait à Hus. Au commencement de la Réforme, la personnalité la plus influente chez les Frères était celle de l'évêque de Mlada Boleslav, Luc de Prague († 1528). En 1508, sous le roi Vladislas, la proscription des « Pickards » fut renouvelée et même inscrite dans le Code. Dès lors jusqu'à la *Lettre de Majesté* (1609), ils se virent hors la loi. Cependant ils comptaient dans l'Etat de puissants protecteurs. La persécution (1508-1516) amena seulement à ses débuts quelques arrestations et, par exception, des sentences capitales.

II. — *Néoutraquisme et Frères Bohémiens jusqu'à la bataille de la Montagne Blanche*. — La nouvelle de l'entrée en scène de Luther arriva vite aux confins de la Bohême. Le clergé utraquiste, ennemi de Rome, l'accueillit avec joie. Dès 1519, un message fut envoyé de Prague à Luther, pour attirer son attention sur les écrits de Hus, et Luther s'empressa de se déclarer « bon Hussite ». Mais la Réforme se répandit aussi parmi les catholiques, surtout de race allemande. Ils commencèrent à communier sous les deux espèces. De grossières offenses au rite et au clergé catholiques furent à l'ordre du jour. En 1524, les Néoutraquistes, c'est-à-dire les Protestants, se sentirent assez forts pour accueillir dans la Réforme le parti utraquiste en bloc. Les *Anciens Utraquistes*, hostiles à la Réforme, se rapprochèrent dès lors des catholiques. Comme la direction du consistoire utraquiste de Prague échappait de plus en plus aux réformateurs, malgré des nominations luthériennes faites d'autorité (1524, Cahera ; 1542, Mystopol), ils se préoccupèrent d'obtenir une constitution ecclésiastique autonome. Ferdinand I ne la leur accorda point ; mais on ne put empêcher la noblesse et les villes de continuer à chasser les prêtres fidèles et à les remplacer par des prédicants luthériens. La guerre de Smalkalde (1547) ayant mis Ferdinand I et Maurice de Saxe en mauvaise posture, les chefs protestants en profitèrent pour une conjuration. Une armée fut réunie pour arracher au roi la liberté religieuse, la ratification du pillage des églises et des bénéfices, le droit de libre confédération pour la défense d'intérêts particularistes. La bataille de Mühlheim mit vite fin à la conjuration. Cependant l'effort de Ferdinand pour ramener les Utraquistes aux conventions de Bâle échoua en Bohême comme en Moravie (1549-50). Après la paix d'Augsbourg (1555), les Luthériens furent maîtres du consistoire utraquiste. Mais la réforme religieuse chez les catholiques avait commencé. En 1556, Ferdinand introduisait les Jésuites en Bohême. En 1561, l'archevêché catholique de Prague fut rétabli.

Sous Maximilien II (1564-76), la situation s'améliora aussitôt pour les Protestants. En 1567, les Conventions de Bâle furent déclarées abolies, ce qui permit aux Luthériens de se séparer des anciens Utraquistes et de fonder une Eglise autonome. En 1575 ils obtinrent encore, contre la promesse de laisser en paix les catholiques, une promesse orale du roi, garantissant la tolérance pour les adeptes de la *Confession de Bohême*, à laquelle allaient se rallier les Frères Bohémiens.

Les Frères Bohémiens avaient témoigné, dès l'origine, s'intéresser à la Réforme allemande. Mais Luc de Prague maintint l'indépendance de la Jednota. En dehors des divergences doctrinales, il voyait avec déplaisir l'absence de toute discipline ecclésiastique chez les Luthériens d'Allemagne. Pourtant, sous l'évêque Jean Augusta († 1572), l'influence de Luther sur l'enseignement et la constitution de l'Eglise apparut de plus en plus nette. On renonça à la rebaptisation des convertis et au célibat des prêtres. Des relations furent nouées aussi avec Calvin, dont la doctrine et la pratique trouvaient parmi les Frères bien plus de sympathie que celles de Luther. Lors de l'insurrection contre Ferdinand I en 1547, c'étaient des nobles, membres de la Jednota, qui avaient propagé le mouvement parmi la noblesse. Ils furent rigoureusement châtiés. Augusta subit la torture, et une captivité de seize ans ; les Frères furent bannis des possessions de la Couronne. Beaucoup émigrèrent en Pologne et en Prusse (1548). Jean Blahoslav († 1571), successeur d'Augusta, inclina davantage vers le calvinisme et travailla avec zèle à procurer l'autonomie de l'organisation des Frères. Aussi les Frères se gardèrent-ils, même en 1775, d'adhérer à la Confession de Bohême, malgré les efforts de cette confession pour tenir le milieu entre la Confession d'Augsbourg et celle des Frères, et bien qu'il en coûtât à la Jednota la perte de la tolérance officielle. Cependant on la laissa pratiquement en paix. Des cercles de la Jednota, est issue

une assez riche littérature religieuse et apologétique. En 1579/93, parut la version de la Bible des Frères (Bible *Kralicka*), qui, pour le développement de la langue tchèque, a un sens comparable à celui de la Bible de Luther pour la langue allemande.

Le roi Rodolphe (1576-1611) ne changea rien au *statu quo*. Les catholiques, qui pouvaient former encore un cinquième de la population, se fortifièrent à vue d'œil, intérieurement et extérieurement. Chez les Néoutraquistes (près des trois quarts de la population), en dépit de la tolérance on put observer un déclin manifeste. Les prédicants importèrent d'Allemagne les divisions religieuses des protestants allemands. Faute de sentir au-dessus d'eux aucune autorité, ils étaient sans discipline, sans formation, sans influence morale. Les pasteurs se faisaient les serviteurs des patrons, qui retenaient pour eux-mêmes les biens d'Eglise et fondations, nommaient et déposaient à leur gré les prédicants. L'émoi fut grand chez les protestants quand Rodolphe, en 1602, publia contre les « Pickards » un édit, dont les termes pouvaient aisément être tournés contre les Luthériens (restitution des églises, etc.). Les seigneurs formèrent une nouvelle ligue, et comme Rodolphe était embarrassé par son conflit avec son frère Matthias, ils réussirent à lui extorquer la « *lettre de Majesté* » (1609) : les adeptes de la Confession de Bohême, à laquelle se rallièrent encore les Frères conduits par Wenceslas Budovec de Budov, obtinrent la liberté religieuse. Les Protestants tinrent un consistoire à part, où les Frères eux-mêmes furent représentés. Mais ceux-ci maintinrent au sein du protestantisme leur organisation propre et reconnue. L'Université fut adjugée aux Protestants. Quinze défenseurs furent désignés pour veiller à l'exécution de la loi. Des violences contre les catholiques suivirent le triomphe des protestants : à Prague, des églises et des cloîtres furent livrés au vandalisme et détruits, des prêtres massacrés (dont 14 franciscains en 1611).

Les conflits s'aggravèrent sous le roi Matthias (1611-19), à l'occasion de l'interprétation de l'acte d'union (*porovnani*) annexé à la lettre de Majesté. Chaque parti devait avoir le droit de bâtir des églises sur les terres seigneuriales et dans les villes royales. Les Protestants prétendirent en conclure qu'ils pouvaient construire des temples même sur les terres d'Eglise, celles-ci étant propriété du roi. Là-dessus, l'abbé bénédictin de Broumov (Braunau) dans la ville de Broumov, et l'archevêque de Prague dans sa ville de Hroby (Klostergrab), firent opposition aux constructions protestantes. Les protestants recoururent au roi, qui donna gain de cause aux possesseurs catholiques. De là naquit l'insurrection protestante de 1618, origine de la guerre de trente ans. Le roi fut déclaré déchu, et un calviniste, Frédéric von der Pfalz, élu à sa place. Aussitôt éclate une persécution contre les catholiques, les jésuites sont expulsés, avec eux les chefs du mouvement catholique. La Moravie et la Silésie adhérèrent à la conjuration (martyre du B. Jean Sarkander à Olmutz, 1620). Pour le couronnement de Frédéric, l'église de saint Guy à Prague fut, par une barbare destruction d'images, réduite à la « simplicité » calviniste. Le 8 novembre 1620, le règne du « roi d'hiver » et l'insurrection de Bohême trouvèrent une fin sanglante à la bataille de la Montagne Blanche (Bila Hora). Le protestantisme était frappé à mort ; les chefs de la conjuration furent exécutés (à titre de rebelles, non à titre de protestants), la noblesse coupable et les villes furent frappées d'amendes, d'une confiscation d'une partie de leurs biens, et de restriction de leurs libertés anciennes.

III. *Réforme catholique, jusqu'à l'édit de tolérance.* — La Lusace fut, en 1623, séparée de la couronne de Bohême et entièrement protestantisée par les Saxons. Mais en Bohême, en Moravie, en Silésie, la contre-Réforme catholique débuta en 1624. Les prédicants évangéliques furent expulsés du pays, les églises rendues aux catholiques, l'université de Prague et l'inspection des écoles dans tout le pays confiées aux Jésuites. Par une application du principe mis en avant par la Réforme protestante : *cuius regio, illius religio* (1555), les possesseurs des terres furent mis en demeure de revenir à la foi catholique ou de s'exiler. L'exécution n'alla pas partout sans peine. Environ 158 nobles, et en tout 36.000 familles vendirent leurs propriétés et partirent. Au nombre des partants se trouva le célèbre écrivain des Frères, Jean Amos Komensky 1592-1673), évêque de l'Union (Jednota). Les propriétés confisquées et abandonnées passèrent souvent à des mains étrangères, surtout allemandes. Aussi les Tchèques considèrent-ils la bataille de la Montagne Blanche comme un désastre national, d'autant que les catholiques demeurés sur place, la noblesse en particulier, perdirent de plus en plus le sentiment national. Cependant il est à remarquer que dès avant 1620 la noblesse subissait de plus en plus l'emprise allemande ; l'introduction massive de prédicants protestants dans le pays ne put que la fortifier. Le vrai sentiment national semble ne s'être conservé que dans la *Jednota Bratrska*. Mais cette « Union fraternelle » ne formait qu'une partie infime de la population. Frédéric von der Pfalz, qui, au dépit de la noblesse locale, s'était entouré de purs Allemands, n'était sûrement pas plus qualifié pour le maintien du caractère national de la Bohême que les Habsbourg. C'est bien plutôt le déclin de l'Eglise comme telle, cette source fatale de luttes et de dévastations séculaires jusqu'au terrible dénouement de la Montagne Blanche, que le peuple tchèque doit tenir pour la cause profonde de la perte de sa liberté et de son antique splendeur.

Il faut encore observer que la conversion du peuple à la foi catholique ne fut pas principalement une œuvre de violence, mais avant tout l'œuvre de l'abnégation et du zèle éclairé des évêques, du clergé, notamment des jésuites. Cette activité avait d'ailleurs commencé bien avant 1620 ; mais à partir de cette date, elle put s'exercer librement. La conversion fut intime et profonde.

En Silésie et en Slovaquie, les Protestants réussirent mieux. En Silésie, ils furent soutenus par les ducs (Liegnitz, Brieg, Wohlau), ou tolérés (Teschen) ; plus tard, Charles XII de Suède, lors de la Convention d'Altranstaedt (1707) obtint pour eux de Joseph I la liberté religieuse. D'ailleurs, en 1742, la plus grande part échut à la Prusse. Néanmoins, des blocs importants furent conservés au catholicisme.

La Slovaquie appartenait politiquement à la Hongrie, où les Protestants obtinrent la liberté en 1606. Elle avait échappé au Hussitisme ; mais le Luthéranisme s'implanta fortement parmi la noblesse et dans les villes, tandis que l'élément magyar inclinait au Calvinisme. La Réforme catholique n'y obtint jamais plein succès.

Sur les terres proprement tchèques, le Protestantisme ne survécut qu'à l'état occulte, là où le ministère des âmes s'exerçait insuffisamment, dans des villages reculés de la Bohême septentrionale et de la Valachie. Il était alimenté par les réserves de littérature protestante transmises en héritage dans les familles, par des retours accidentels d'émigrés, par les émissaires du roi de Prusse qui, dans la conservation de l'esprit protestant parmi les populations

voisines de sa frontière, poursuivait un dessein politique contre les Habsbourg. Le manque de prédicateurs instruits amena un développement prodigieux de la superstition, qui éclata au grand jour dans les sectes des Abrahamites (Israëlites), ou Adamites, et des Marocains.

IV. *Après l'édit de tolérance, jusqu'à la fondation de la République Tchécoslovaque.* — Le 17 octobre 1781, Joseph II publia l'*Acte de tolérance*, accordant la liberté religieuse à tous les sujets de la Confession d'Augsbourg et de la Confession Helvétique. Les restes de l'ancien protestantisme sortirent alors de l'ombre. Les Allemands se réclamaient en général de la Confession luthérienne; les Tchèques, pour la plupart provenant des communautés de Frères, s'attachèrent, après quelques hésitations, à la confession helvétique, qui répondait mieux à leur tradition.

La religion catholique demeura toujours religion d'Etat. Les Protestants étaient tolérés; leurs églises ne pouvaient avoir ni tours ni cloches, les registres étaient tenus par les prêtres catholiques.

La révolution politique de 1848 amena là aussi un changement. Par la loi du 4 mars 1849 et la « patente » impériale du 8 avril 1861, les Protestants obtinrent pleine autonomie et égalité de droits.

A la tête des deux Confessions protestantes, se trouvaient les deux Conseils ecclésiastiques évangéliques nommés par le gouvernement à Vienne, puis le Comité synodal et les Synodes généraux, dont les résolutions devaient être ratifiées par l'empereur, comme chef suprême territorial de l'Eglise.

En 1871, les membres de la Confession Helvétique en Bohême et en Moravie cherchèrent à fonder une Eglise autonome bohémo-morave. Cependant la résolution synodale ne fut point ratifiée. Les Luthériens réglaient leur foi sur la Confession d'Augsbourg, les Calvinistes sur la seconde Confession helvétique (de 1566), et sur le Catéchisme d'Heidelberg, de 1563. De nouveaux efforts des deux Confessions vers l'union se produisirent, en connexion avec la pénétration des idées libérales venues d'Allemagne. Cependant la majorité tenait pour les Confessions de foi séparées et pour l'Orthodoxie protestante.

En 1899 (jusque vers 1910), se développa parmi les Allemands d'Autriche le mouvement dit *Los von Rom*. Un des centres principaux du mouvement était le pays Sudète. Cependant la population slave ne se laissa guère entamer, parce que les meneurs ne poursuivaient pas seulement la séparation de Rome, mais encore le rattachement aux Hohenzollern. Le septième Synode général autrichien de la Confession helvétique, où les Tchèques disposèrent constamment d'une majorité écrasante, mit expressément en garde contre le caractère politique de ce mouvement. Néanmoins, même dans le peuple tchèque, un mouvement *Los von Rom* se dessinait, qui devait prendre des formes encore bien plus sérieuses; et là encore les mots d'ordre avec lesquels on provoqua des apostasies furent principalement les mots d'ordre du nationalisme politique. Cependant les passions qui aboutirent à la fondation d'une Eglise tchécoslovaque, ne devaient faire explosion qu'en 1918. Ce fut un malheur, pour la nation tchèque, de perdre son indépendance en pleine crise religieuse et de voir la transformation successive du libre Etat de Bohême en trois provinces autrichiennes coïncider avec la contre-réforme catholique; peut-être aussi faut-il déplorer que le restaurateur du sentiment national, qui rapprit aux Tchèques à connaître et à aimer leur passé, le père de la patrie — *otec vlasti* —, François Palacky, fut un protestant. Son *Histoire du peuple tchèque*, en dépit de sa fidélité aux sources et de ses prétentions à l'objectivité, allait conclure à la glorification du mouvement hussite : le réveil de la nation contre la menace du germanisme envahisseur, commence avec Hus; la liberté succombe à l'écroulement de l'utraquisme protestantisé. Cette pensée a peu à peu passé à l'état de dogme dans l'historiographie tchèque; les professeurs libéraux à l'Université, le personnel libre-penseur de l'enseignement secondaire et l'école élémentaire elle-même l'ont imprimée dans l'intelligence du peuple : la période hussite fut la période héroïque du peuple tchèque, elle brisa jadis la prépondérance de l'Allemagne, elle créa la littérature et la langue nationale; les désastres des luttes religieuses auraient pu être évités si l'Eglise avait négligé de défendre ses droits — si elle s'était montrée tolérante. La germanisation de la noblesse et des villes, depuis la Montagne Blanche, est un fruit du Catholicisme. — En vain les apologistes catholiques ont signalé la fausseté de ces déductions, et particulièrement fait ressortir que ce fut la lutte contre l'Eglise qui introduisit dans la nation la scission qui la paralyse ; que les soulèvements protestants eurent pour effet de pousser les Habsbourg, de Prague, où Rodolphe résidait encore, dans l'allemande Vienne; que les tendances germanisantes dataient du temps de Joseph II, que précisément aux heures les plus sombres, le clergé catholique fut le porteur de la pensée nationale. Le culte de Jean Hus n'a point laissé de se répandre, en Bohême surtout, comme le culte d'un héros national, et du même coup une certaine aigreur contre l'Eglise, accusée parfois, même chez les catholiques, d'hostilité à l'égard de la nation. Par là s'explique en partie l'attrait des mots d'ordre nationaux à l'heure de la chute vers « l'Eglise tchécoslovaque », et aussi le fait que, lors de cette chute, les Protestants recueillirent quelques épaves.

V. *Le présent.* — Le 18 octobre 1918, prit naissance la République Tchécoslovaque. Un prodigieux enthousiasme national s'empara des âmes. Sous son influence, fut réalisée la fusion nationale des deux principales confessions protestantes parmi les Tchèques.

1° Une assemblée ecclésiastique générale, réunie extraordinairement à Prague, décida dès 1918 la réunion des deux Eglises évangéliques, et donna au nouveau corps ecclésiastique le nom de *Ceskobratrská církev evangelická* : Eglise fraternelle évangélique tchèque. La résolution synodale déclare expressément que cette réunion signifie un retour aux traditions de la Réforme hussite, de l'Eglise utraquiste et de la *Jednota bratrská*. Elle désigne, comme fondements de la nouvelle Eglise : l'Evangile, la Confession de Bohême de l'année 1575, la lettre de Majesté de 1609, et la dernière Confession de foi de l'Eglise fraternelle tchèque, la Confession de 1662. Au synode général du 21 février 1921, la nouvelle Eglise fut dotée d'une Constitution définitive, dite presbytéro-synodale.

La formation cléricale ressortit à la faculté théologique Hus, fondée récemment et annexée à l'Université de Prague. En 1923, l'Eglise comptait 12 séniorats (8 en Bohême, 4 en Moravie-Silésie), avec 136 pasteurs, 25 filiales, 190 centres de prédication. Etaient affectés au ministère des âmes : 123 pasteurs, 7 vicaires, 6 prédicateurs et diacres. — Le nombre des entrées, pour 1922, s'élevait à 7527 venant de l'Eglise catholique, 2799 ne venant d'aucune confession, 286 de l'Eglise tchécoslovaque, 10 de la *Jednota tchécobratrská*, 7 de la *Jednota bratrská*. Nombre des sorties pour la même année 1922 : 424 n'allant à aucune confession, 559 à l'Eglise catholique, 11 à la *Jednota tchécobratrská*, 11 à l'Eglise tchécoslovaque, 11 aux Baptistes, 7 aux Adventistes. Les périodiques sont :

Kalich (Revue scientifique, trimestrielle); *Hus*; *Kostnické Jiskry* (« Etincelles de Constance », hebdomadaire); *Husuv Odkaz* (Testament d'Hus, mensuel); etc. — Principales associations : *Kostnická Jednota* (Education populaire, Littérature, Conférences); *Jeronymová Jednota* (succédant à la Société Gustave Adolphe), recueille des fonds pour le ministère des âmes.

2° Les Protestants Slovaques s'en tiennent à leur Confession d'Augsbourg. Rattachés, jusqu'à la révolution de 1918, aux Eglises évangéliques de Hongrie, ils sont maintenant autonomes. Leur constitution est également dénommée presbytérosynodale. L'Eglise comprend deux diocèses, chacun ayant à sa tête un évêque; elle compte 17 séniorats avec 311 communautés. La proportion des éléments y est la suivante : slovaque 87 %; allemand 10; magyar 3. L'académie slovaque de théologie, à Presbourg, doit être incessamment transformée en faculté d'Etat.

3° L'Eglise réformée en Slovaquie est douée d'une organisation tout à fait indépendante, et presque exclusivement magyare. Elle aussi compte deux diocèses.

Les Protestants slovaques considèrent l'Eglise fraternelle évangélique tchèque comme une Eglise « nouvelle », avec laquelle ils ne veulent avoir aucune communauté de chaire ni d'autel. Cependant il y a tels luthériens slovaques qui, pour des raisons nationales, tiennent une confédération avec l'Eglise fraternelle pour possible et désirable. Mais ils restent jusqu'ici en minorité.

Outre les susdites Eglises protestantes, il y a, dans la République tchécoslovaque, encore les groupements suivants, tout à fait indépendants :

4° Eglise évangélique allemande, en Bohême, Moravie, Silésie (6 cercles ecclésiastiques, dont 4 en Bohême, 1 en Moravie, 1 en Silésie; 76 communautés, 110.000 âmes).

5° L'Eglise évangélique d'Augsbourg, en Silésie orientale, 6 communautés polonaises.

6° L'Eglise réformée de la Confession Helvétique, en Bohême, Moravie, Silésie.

7° L'Union fraternelle tchèque (*Jednota ceskobratrská*). C'est la *Y.M.C.A.*

8° La Fraternité baptiste.

9° Enfin diverses sectes : Ochranovsti, Méthodistes, etc.

VI. — Une mention spéciale est due encore à l'*Eglise tchécoslovaque,* née en 1920-21, et qui, proprement schismatique, paraît évoluer vers une communauté de libres-penseurs protestants.

Les causes de sa naissance furent : 1) Le nationalisme et la pénétration — signalée plus haut — du monde intellectuel tchèque par les fiers souvenirs de la période hussite, tandis que le catholicisme apparaissait comme un instrument des Habsbourg; 2) La diffusion de la libre pensée dans les plus vastes milieux intellectuels (Université, écoles normales, *Sokol*, sociétés de presse). Grande fut, entre autres, l'influence personnelle de Fr. Masaryk, qui affirme toujours la nécessité d'une religion, mais ne connaît le christianisme positif que pour le critiquer, sans rien mettre à la place; 3) Dans les couches inférieures de la population, le travail dissolvant de la démocratie sociale; 4) Dans le clergé, à qui souvent l'esprit de libre examen fut inoculé dès le gymnase, le progrès des idées modernistes et réformistes. Beaucoup de promotions épiscopales (archevêque Kohn à Olmutz) ont exercé une influence délétère sur la discipline : on s'occupa surtout de démoraliser l'Eglise. Même de bons prêtres souhaitaient une part plus grande faite à la langue vulgaire dans la liturgie — sans parler de l'atténuation de la loi du célibat. — De tels appels à la réforme retentirent maintes fois dans la *Jednota Katolického duchovenstva* — Union du clergé catholique, — fondée en 1902; quand cette union, à cause de ses usurpations de compétence, fut supprimée par les évêques, les cris s'élevèrent d'autant plus haut dans le journal *Právo Národa*.

L'année 1918 amena pour les catholiques une vive surexcitation. Les archevêques de Prague (Huyn) et d'Olmutz (Skrbensky) durent, comme Allemands et amis des Habsbourg, quitter le pays. Le nouveau gouvernement décréta la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Aussitôt reparut la Jednota du clergé. *Zahradnik-Brodsky* formula ses requêtes : érection d'un patriarcat pour la république, participation du clergé au choix des évêques, suppression du droit de patronat, réforme des études théologiques selon les besoins modernes, emploi de la langue vulgaire pour le service divin, liberté du célibat, démocratisation des consistoires, séparation de la politique et de la religion (de l'Etat et de l'Eglise). — Rome et les évêques ne pouvaient agréer un si vaste programme. Dans l'attente d'un refus et pour exercer une pression sur l'autorité ecclésiastique, quelques-uns des membres radicaux du clergé inaugurèrent la propagande par le fait, sur les points les plus brûlants : ils commencèrent par célébrer la messe en langue vulgaire et par se marier. La grande majorité du clergé obtempéra aux injonctions épiscopales, d'ailleurs la Jednota fut supprimée en 1920 et démembrée en associations diocésaines. Mais les radicaux, sous la conduite de Farsky, passèrent outre. Le 8 janvier 1920, fut décidée à Prague la fondation d'une Eglise tchécoslovaque autonome; la nouvelle en fut communiquée au peuple le 11 janvier. Dans plusieurs paroisses, les églises et presbytères furent soustraits aux catholiques par la force; le gouvernement accueillait avec faveur le mouvement. Comme fondements de la doctrine, on désigna (1921) les sept premiers Conciles, le Symbole de Nicée, les traditions des apôtres slaves Cyrille et Méthode, avec celles de Jean Hus. En matière dogmatique, on proclamait : la liberté des sciences et de leurs méthodes, la reconnaissance de la loi de l'évolution, appliquée à la pensée religieuse et à la donnée chrétienne (modernisme). On organisait 3 diocèses, (depuis, 4), avec 126 communautés. L'Eglise est régie par un conseil d'anciens, sous la présidence du patriarche, le diocèse par un conseil diocésain sous la présidence de l'évêque. Le conseil des anciens et le conseil diocésain sont élus par les fidèles adultes, dans les rangs du clergé et des laïques. La suprême juridiction, dans toutes les affaires ecclésiastiques, est l'assemblée de l'Eglise. Pour obtenir la consécration épiscopale, on recourut à la Serbie. Les Serbes demandèrent certaines garanties, et dès lors on s'appela non seulement catholique, mais « orthodoxe ».

L'évêque Dosithée de Nisch (Serbie) s'attribua un certain rôle d'inspection sur la nouvelle Eglise, et Mathias Gorazd Pavlik fut consacré évêque à Belgrade (25 sept. 1921). Les Serbes ne tardèrent pas à revenir de leur illusion. En 1922, le chef de l'aile radicale de la nouvelle Eglise, administrateur diocésain de la Bohême occidentale, Dr Karl Farsky, publia le nouveau catéchisme. Alors apparut, à la stupeur de beaucoup des premiers adhérents, surtout des évêques Dosithée et Gorazd, combien profondément on avait glissé, depuis trois ans, sur la pente. Le catéchisme définit Dieu « la loi vivante du monde ». — Jésus est un pur homme. — « L'homme a besoin d'inspiration et d'amour pour

Statistique confessionnelle de la république tchécoslovaque, d'après la population, 1921 (1910)

	Catholiques romains Grecs unis Arméniens	SECTES ÉVANGÉLIQUES: Eglise fraternelle évangélique tchèque	Conf. évangélique d'Augsbourg	Conf. évangélique helvétique	Herrenhutter (Ochranovsti)	Libre réforme (Jednota cesko-bratrska) YMCA.	Baptistes	Méthodistes	Anglicans	Autres sectes évangéliques	Orthodoxie orientale	Vieux catholiques	Eglise tchécoslave	Israélites	Autres confessions	Sans confession	Population totale
Bohême.......	5.222.983 (6.489.808)	147.799	85.248 (98.418)	2.282 (78.562)	3.634	4.534	715	1.445	189	268	7.292 (824)	16.329 (14.621)	437.377	79.777 (85.927)	1.344 (28.412)	658.084	6.670.582 (6.781.963)
Moravie......	2.422.997 (2.613.410)	72.612	12.112 (31.137)	340 (43.3,7)	206	458	279	9	37	16	1.687 (209)	2.799 (2 244)	61.786	37.989 (41.255)	315 (3.699)	49.026	2.662.884 (2.633.027)
Silésie........	564.791 (589.273)	10.788	53.327 (58.615)	458 (638)	23	44	16		8	5	242 (21)	975 (?)	24.069	7.317 (7.012)	734 (883)	9.045	672.268 (656.442)
Slovaquie.....	2.321.983 (2.232.171)	2.372	382.428 (394.753)	144.549 (157.277)	58	61	1.011		26	7	2.879 (1.439)	145 (?)	1.910	135.918 (140.415)	210 (562)	6.818	3.000.870 (2.926.824)
Carpathes russes	387.622 (443.818)*	297	2.267 (1.629)	60.277 (64.865)	12	2	86	1		13	60.997 (558)	7 (?)	191	93.341 (87.381)	221 (60)	1.174	606.568 (598.345)
Total.........	10.920.376 (12.368.480)	233.868	535.382 (586.544)	207.906 (344.659)	3.923	5.099	2.107	1.455	260	309	73.097 (3.051)	20.255	525.333	354.342 (361.990)	2.824 (33.616)	724.507	13 613.172 (13.596.601)

* Les Grecs unis étaient dans la Pologne russe en 1910 : 390.935; présentement, 1921 : 332.451.

s'unir à Dieu. L'inspiration divine de l'homme s'appelle l'Esprit saint ». — « Jésus est le Rédempteur, en ce sens qu'il a montré que l'homme peut vaincre la faiblesse et le mal ». — « La vie humaine sans la loi divine est l'enfer ». — « Les prophètes révèlent aux hommes la loi de Dieu. Nous reconnaissons Jésus-Christ comme notre plus grand prophète... D'autres célèbres prophètes de l'humanité sont Moïse, Socrate, Mahomet, Zarathustra, Bouddha, Confucius, etc... Les prophètes nationaux des Tchécoslovaques sont Cyrille et Méthode, Jean Hus, Jean Amos Komensky, et encore nos excitateurs et libérateurs nationaux. » — « L'humanité a besoin d'un nouveau prophète, parce que les prophètes passés n'ont pas révélé toute la vérité de Dieu. » — Monisme, modernisme, naturalisme! Une scission commença dans les esprits. L'évêque Gorazd Pavlik tint bon pour l'orthodoxie; au contraire, la majorité des sectes se prononça pour Farsky. Une assemblée générale ecclésiastique, à Pâques 1924, doit décider. Elle amènera sûrement une majorité pour Farsky, et donc un partage de l'Eglise tchécoslovaque en deux tronçons.

La propagande de l'Eglise tchécoslovaque a pour caractère, dès l'origine, une démagogie sans frein. Rien de positif en dehors de la phrase, et de vagues attaques contre l'Eglise catholique. D'après la loi d'Etat, les églises dérobées doivent encore faire retour aux catholiques.

VII. — Le tableau ci-joint donne l'état de la population en l'année 1921, avec, entre parenthèses, celui de l'année 1910 pour le même territoire. En 1910, les sectes non reconnues par l'Etat ne figuraient pas dans les statistiques. Leurs adhérents se rattachaient à l'une des confessions reconnues, ou à l'absence de toute confession. Les chiffres répondant à cette dernière catégorie progressent d'une manière effrayante. Dans les Carpathes russes, l'administration propage ouvertement l'orthodoxie russe, les Uniates disparaissent.

Bibliographie. — Kryštufek (Frant.), *Protestantstvi v Čechach* (*Le Protestantisme en Bohême*), Prague, 1906. — Denis (A.), *Fin de l'indépendance bohême.* (Traduction tchèque sur la 2e édition, 1909). — Gindely (Ant.), *Geschichte der Böhmischen Brüder*, 1861-62; *Rudolf II und seine Zeit*, 1863-65. — Palacky (Fr.), *Dějiny narodu českého* (*Histoire du peuple tchèque*). Prague. S'arrête à 1526. — Tomek (V.V.), *Dějiny Kralovství českého* (*Histoire du royaume de Bohême*, Prague, 1891. — Müller (J.), art. *Böhmische Brüder*, dans REPTK³., III, 445 sq). — Frind (Al.), *Geschichte der Bischöfe und Erzbischöfe von Prag*, 1873. — Borovy, *Dejiny diecese Pražské*, 1874. — Vavra (Jos.), *Počatky reformace Katolické v. Čechach* (*Commencement de la réforme catholique en Bohême*), 1894. — Svoboda (Jos., S.J.), *Katolicka reformace a Marianska družina v Kral Českém* (*Réforme Catholique et Congrégation mariale dans le royaume de Bohême*), Brno, 1888. — Bretholz (B.), *Neuere Geschichte Böhmens*, Gotha, 1920. — Neumann (Ed.), *Dějiny Krestanství*, Prague, 1923. — Renseignements complets chez Zirbt, *Bibliogr. české histor.*, 1902.

Dr. L. Wrzol.

III. — La Réforme en Pologne. — I. *Sa genèse.* — II. *Ses signes caractéristiques.* — III. *Son développement et sa décadence.* — IV. *Etat actuel du protestantisme.* — V. *Propagande des sectes américaines.*

I. *Genèse de la Réforme en Pologne.* — La Réforme en Pologne, tant au point de vue de sa genèse, qu'à celui de son développement, a des signes caractéristiques qui la distinguent des formes que le mouvement réformateur a affectées dans les pays occidentaux. La Réforme, venant de l'Occident, trouva en Pologne un terrain tout préparé. A côté des facteurs communs à toute l'Europe, certains autres, tout à fait spéciaux, facilitèrent son développement. Parmi les premiers, il faut citer tout d'abord *l'humanisme* qui, dans les sphères plus élevées, surtout parmi le clergé, contribua à refroidir l'ancienne piété. Les évêques polonais étaient fervents humanistes et protecteurs des arts et des sciences; ils cessèrent d'être théologiens. De plus, *la moralité et la discipline ecclésiastique du clergé déclinaient.* Dès le xve siècle, les plus importants et les plus riches bénéfices ecclésiastiques étaient le partage des laïques; et les évêques, en possédant plusieurs à la fois, ne résidaient pas dans leurs diocèses, mais à la cour, où ils occupaient les plus hautes positions de l'Etat. La reine Bona Sforza, Italienne d'origine, femme de Sigismond le Vieux, augmentait encore le mal en pratiquant la simonie sur une grande échelle.

Parmi les facteurs secondaires, particuliers à la Pologne, il faut compter : 1° le *souvenir de l'hussitisme* qui, au xve siècle, et surtout après l'année 1420, se répandit assez vivement en Pologne et eut une grande influence sur la politique. — 2° Le xve siècle et le début du xvie fut l'époque d'une *période de changement de l'organisme intérieur de la Pologne.* La noblesse, classe privilégiée de la société, commence à gagner une importance de plus en plus grande dans la vie politique, au détriment de l'autorité royale. Elle profite du régime parlementaire pour conquérir de grandes libertés, jusqu'à empiéter sur les droits de l'Eglise et même de la religion. — 3° Or, il existait, depuis longtemps, des *querelles* entre le clergé et la noblesse, au sujet de la dîme payée par celle-ci aux évêques et aux curés, ainsi qu'au sujet de la juridiction ecclésiastique. Dès le début de la Réforme, la noblesse saisit l'occasion de se soustraire à la juridiction épiscopale et de se libérer des charges dues à l'Eglise. — 4° Le dernier facteur qui facilita le développement de la Réforme fut l'influence de la riche *bourgeoisie allemande*, restes non polonisés des anciens colons.

Outre ces facteurs, plutôt *intérieurs*, nous en rencontrons d'*extérieurs*, qui favorisèrent le développement de l'hérésie. 1° Au xvie siècle commencent de fréquents et nombreux *départs pour les universités* italiennes, suisses, françaises et allemandes. Les grands seigneurs envoient leurs fils *à l'étranger* pour leur instruction; les évêques agissent de même avec leurs parents et leurs protégés, la simple noblesse même cherche les moyens de se répandre au dehors. Ceci provoque un mouvement intellectuel en Pologne, mais en même temps s'introduisent les erreurs des réformateurs, ce qu'on nommait « les nouveautés ». — 2° L'autre facteur extérieur était la pénétration d'influences par les frontières, notamment la proximité de la Bohême, de Wittenberg et du duché de Prusse. En Bohême, l'hussitisme subsistait encore sous la forme des Frères Tchèques. Chassés en 1548 de leur pays, ils trouvent un asile hospitalier en Pologne, où ils propagent un protestantisme outré qui, plus tard, sous l'influence d'autres facteurs, se transforme en néo-arianisme. Wittenberg, résidence de Luther et de Melanchthon, attirait, en raison de sa proximité, les jeunes Polonais, qui revenaient ensuite infectés de l'hérésie. Enfin, la Pologne avait sur ses frontières, et même en partie à l'intérieur du pays, un

grand foyer d'hérésie, le *duché de Prusse*. L'ordre Teutonique, appelé en vue de la conversion des peuplades païennes installées au Nord des frontières de la Pologne, au bord de la mer Baltique, se transforma rapidement en une association de chevaliers brigands, luttant avec tous ses voisins par le fer et le feu. La Pologne vainquit à diverses reprises l'ordre Teutonique et occupa ses terres, mais elle ne put l'anéantir, à cause du grand crédit dont il jouissait auprès des princes allemands, de l'empereur et même à Rome. En 1520, les armées polonaises occupèrent le duché de Prusse pour la dernière fois, mais cette fois encore, le roi Sigismond le Vieux céda à l'intervention des princes allemands et consentit à un armistice de 4 ans. Le dernier Grand-Maître de l'Ordre, Albert de Brandebourg Hohenzollern, profita de la Réforme, et sur le conseil de Luther, se sécularisa. Malheureusement, le roi Sigismond donna son consentement, et en 1525, par le traité de Cracovie, Albert fut reconnu prince héréditaire de Prusse, sous la suprématie de la Pologne. Cette principauté fut le germe de la future Prusse, et au XVIe siècle elle devint le foyer de l'hérésie.

II. *Caractéristiques de la Réforme polonaise.* — 1° Ce fut un mouvement plutôt *économique et politique*; pour la plupart des protestants polonais, la question de religion n'était que secondaire. La noblesse en général voyait en la Réforme un moyen facile et commode de se soustraire à la juridiction ecclésiastique et de se libérer des contributions au profit du clergé. Le renoncement au catholicisme et la lutte contre l'Eglise ne fut qu'un épisode de la lutte générale pour les libertés et les privilèges nobiliaires. Dès que ce but fut atteint, l'ardeur réformatrice commença soudain à faiblir. Les grands seigneurs polonais considéraient également la Réforme comme une bonne affaire. A l'exemple des princes allemands, ils s'emparèrent des biens ecclésiastiques qui se trouvaient dans leurs domaines, ou qui avaient été abandonnés par les prêtres catholiques passés au protestantisme. C'est pourquoi, dès le début, la Réforme polonaise manquait de ressources. Les mêmes magnats qui, avant et après, dotaient généreusement le clergé catholique, cessaient de se soucier de leurs ministres dès qu'ils les voyaient passer au protestantisme. Ces ministres étaient donc misérablement dotés et peu respectés; leurs puissants protecteurs ne leur garantissaient que l'impunité devant les jugements épiscopaux et ceux de l'Etat, mais ils ne leur assuraient pas l'existence matérielle. — 2° D'où le deuxième caractère de la Réforme polonaise : sa *superficialité*. Elle faisait plus de bruit qu'elle n'éprouvait de réel souci pour la réforme de l'Eglise. Durant de longues années, le programme de réforme se borna, pour la majorité, à deux questions : le mariage des prêtres et la communion sous les deux espèces. Les questions dogmatiques étaient indifférentes à la généralité de la noblesse protestante; les disputes ne s'animèrent un peu qu'au moment de l'éveil du mouvement arien (anti-trinitarisme) et à l'arrivée des Jésuites en Pologne (1565). Les protestants qui prirent au sérieux la Réforme étaient très peu nombreux. Le plus remarquable d'entre eux fut JEAN LASKI, neveu de l'archevêque Laski, personnage d'un caractère noble, très intelligent et original, qui peut figurer à côté des grands pseudo-réformateurs, Calvin, Zwingle et Luther, surpassant ce dernier surtout, par sa haute culture intellectuelle. Durant son long séjour à l'étranger, il organisa, suivant ses propres principes et ceux des calvinistes, des Eglises en Frise, en Angleterre, en Danemark et à Francfort-sur-le-Mein; il travailla ensuite au développement et surtout à l'approfondissement et à la cohésion du mouvement réformateur en Pologne. C'est pourquoi il fut nommé « le père » du protestantisme polonais. Après sa mort, l'hérésie commence à se décomposer de plus en plus en sectes (1560). — 3° Troisième trait caractéristique de la Réforme polonaise : son *cours très bénin*. La tolérance religieuse, l'aversion pour les guerres de religion et de conquêtes étaient dans les anciennes traditions polonaises. Même les guerres de conquêtes de Boleslas le Grand (982-1025) n'avaient pas le caractère de guerres de religion, visant la conversion des peuplades païennes; le travail de mission était indépendant de l'action politique. Pour amener à la foi chrétienne les Prussiens, peuplade slave germanisée par l'Ordre Teutonique, le prince de Pologne Leszek le Blanc (1202-1227) désira fonder, dans le pays prussien, une ville commerciale, où les païens pourraient sans difficulté se pourvoir des denrées nécessaires et en même temps entendre des missionnaires, prêchant la religion du Christ. Des tendances libérales s'étaient déclarées énergiquement au Concile de Constance (1414), où Paul Wlodkowic, recteur de l'académie de Cracovie, parlant au nom du roi, de l'université et des évêques, exposa, sous la forme d'un système accompli, les idées universellement répandues aujourd'hui, mais alors en avance de plusieurs siècles, de tolérance religieuse et du droit des peuples à un libre développement. Ces mêmes idées commencèrent à revivre dans les premiers temps de la Réforme. Non seulement il n'y eut en Pologne aucune guerre de religion, mais même la peine de mort pour hérésie n'existait pas. Les cas de décapitation et de supplice du feu peuvent y être comptés sur les doigts d'une main. La conviction générale était que la peine de mort n'était pas compatible avec l'idée de religion. Les démarches très énergiques du légat apostolique Lippoman (arrivé en Pologne en 1552), non seulement rencontrèrent une énorme opposition de la part des protestants, mais ne trouvèrent aucun crédit auprès du roi, ainsi qu'auprès des catholiques et des évêques polonais. Quand les lois les plus sévères (exil et confiscation des biens) furent décrétées plus tard contre les ariens, ce furent les luthériens et les calvinistes qui les réclamèrent le plus passionnément; d'ailleurs cette rigueur s'explique par les tendances des ariens, nuisibles à la société et à l'Etat. Il n'est donc pas surprenant que de nombreux hérétiques d'Occident, chassés de leurs pays, soient venus chercher un asile en Pologne. Outre les Frères Tchèques, exilés de Bohême, les deux Socin (Lelio et Faustin), Bernard Ochin, Stancaro, Alciat, Wergerius, évêque apostat de Capo d'Istria, et beaucoup d'autres, séjournèrent en Pologne. — 4° Contrairement à ce qui se passa en Occident, la Réforme prit racine et se propagea en Pologne presque exclusivement *parmi la noblesse*, classe privilégiée et gouvernante. Sauf dans le duché de Prusse, et la bourgeoisie allemande exceptée, le peuple polonais resta catholique. Le protestantisme, froid, sans vie, privé de cérémonies religieuses, ne convenait nullement au caractère slave.

III. *Cours et développement de la Réforme en Pologne.* — L'histoire de la Réforme en Pologne peut être divisée en deux périodes : la première, jusqu'à la mort de Sigismond Auguste (1548—1572) et l'élection de Henri de Valois; la seconde, jusqu'à la chute de l'Etat polonais. Pendant la première période, d'une cinquantaine d'années, le protestantisme croît rapidement et atteint son apogée ; pendant la seconde, il décline de plus en plus, par l'effet de sa propre impuissance et de la réaction catholique. Dans les pre-

miers temps, le mouvement réformateur trouve des partisans parmi la bourgeoisie et les colons allemands, ainsi qu'à la cour et dans les sphères humanistes. Dans le duché de Prusse, à Gdansk (Dantzig), Torun (Thorn), Elblag (Elbing), la doctrine de Luther eut tout de suite un grand retentissement. En 1519, à Gdansk, Jacques Knade est le premier ecclésiastique qui prend femme, les églises sont transformées en temples ; en 1525 éclate une véritable révolte, bientôt étouffée par le roi Sigismond le Vieux. A la brillante cour de ce roi, où, auprès des évêques, des grands dignitaires de l'Etat et des magnats, se réunissaient en grand nombre des humanistes, poètes et artistes, le mouvement réformateur éveillait de grandes sympathies, tout en se cachant sous l'apparence de libre pensée jointe à l'humanisme. A côté de la cour royale, les cours des magnats polonais, surpassant parfois en richesse et en puissance les plus grands princes allemands, furent les premiers foyers de la Réforme ; parmi ces magnats, nous nommerons les Boner à Cravovie, les Stadnicki et les Olesnicki en Petite Pologne, les Leszczynski et les Górka en Grande Pologne, les Radziwill en Lithuanie. Au début de la Réforme, un grand rôle fut joué par le « cercle » de Jean Trzecieski, élève d'Erasme, le savant humaniste, et père du poète André; il devient dans la suite un ardent promoteur de l'hérésie. Il réunissait chez lui les premiers partisans du protestantisme : Jacques Przyluski, Frycz Modrzewski, éminent écrivain et homme politique, auteur de l'œuvre monumentale « *De emendanda Republica* », Wojewódka, célèbre imprimeur, élève d'Erasme, l'Italien Lismanino, provincial des Franciscains, confesseur de la reine Bona, depuis apostat, Rej de Naglowice, le premier poète écrivant uniquement en polonais, fervent apôtre du calvinisme. Ces assemblées étaient également fréquentées par deux chanoines de Cracovie, Jacques Uchanski devenu dans la suite primat, et Adam Drzewiecki, ainsi que par André Zebrzydowski, plus tard évêque de Cracovie.

Parmi les premières manifestations du protestantisme, il y a lieu de citer les discours publics à Poznan, en 1520, de deux hérétiques : André Samuel, ex-dominicain, et bientôt après Jean Seklucjan ; tous deux trouvèrent un appui chez le puissant Górka et célébraient leur office dans son palais.

De cette manière il se forma en Pologne *5 grands foyers de la Réforme*: en Petite Pologne dans les environs de Cracovie, en Grande Pologne à Poznan et dans les domaines des Górka et des Leszczynski, en Prusse dans le duché de Prusse, et en Lithuanie à Wilno et surtout à Nieswiez, résidence des Radziwill.

A mesure de l'accroissement du mouvement réformateur, l'audace des apostats augmentait aussi. La noblesse commence de plus en plus hardiment à se permettre des violences contre le clergé ; elle s'empare des biens ecclésiastiques et expulse les curés qui ne veulent pas se convertir à l'hérésie. Le premier accident de ce genre eut lieu à Pinczów, aux environs de Cracovie, chez Nicolas Olesnicki. Ce gentilhomme luthérien avait donné asile à sa cour à Stancaro, professeur d'hébreu à l'université de Cracovie, chassé de cette ville par l'évêque Maciejowski, à cause de sa propagande hérétique. A l'instigation de Stancaro, Olesnicki embrasse le calvinisme, expulse les Paulins du couvent qu'ils possédaient à Pinczów, s'empare de leurs biens et transforme l'église en temple protestant. Depuis lors, Pinczów devint un grand foyer d'hérésie; on y ouvrit la première grande école calviniste, on y fonda une imprimerie, on y travailla à la traduction de la Bible et on y composa des cantiques polonais pour le peuple. Ce fut à Pinczów que se rassemblaient, pour leurs conciliabules, les nombreux protestants venus de toute la Pologne et de l'étranger, persuadés qu'ils étaient d'être en sûreté sous la protection du puissant Olesnicki. L'acte de violence de ce dernier donna le signal d'autres faits analogues. C'est à peu près à cette époque (1546-1550) qu'eurent lieu les premières apostasles publiques d'ecclésiastiques. Vers 1546, Félix Cruciger, curé de Niedzwiedz (près de Cracovie), embrasse publiquement la Réforme ; d'autres, nombreux, suivent son exemple. Les plus remarquables furent : Jacques Sylvius, Martin d'Opoczno, Martin Krowicki et le célèbre Stanislas Orzechowski, le plus grand excitateur qui existât alors en Pologne ; ce dernier, quoiqu'il n'ait jamais rompu définitivement avec l'Eglise, et qu'il soit même devenu par la suite lutteur fanatique contre l'hérésie, cependant, par son mariage et par ses écrits, porta un grand préjudice à la cause catholique et mina les restes de l'autorité ecclésiastique en Pologne.

L'attitude du clergé vis-à-vis de la Réforme fut longtemps confuse, indécise et uniquement défensive. Nous avons déjà signalé son bas niveau intellectuel et moral. Les évêques étaient pour la plupart des créatures de la reine Bona, indignes des dignités ecclésiastiques qu'ils portaient. La Réforme les trouva nullement préparés à cette rude épreuve. Au début, plusieurs d'entre eux sympathisèrent avec les réformateurs ; mais quand ils virent que le mouvement menaçait leurs revenus et leurs privilèges, il se mirent à le combattre, pour des causes tout à fait temporelles. La seule exception fut Stanislas Hozjusz, évêque de Warmie (Ermland), puis cardinal, l'un des présidents du Concile de Trente, grand défenseur du catholicisme en Pologne. A peu près jusqu'à 1564, il fut seul à soutenir la cause catholique. Un changement ne s'opéra qu'à l'arrivée des Jésuites, qui, appelés par Hozjusz, jouèrent un rôle décisif dans la réaction catholique, et après la mort des vieux évêques chancelants dans la foi. Leur place fut occupée par d'énergiques et remarquables pasteurs, tels que Karnkowski, archevêque de Poznan, Solikowski de Lwów, Myszkowski de Cracovie, Rozdrazewski de Wloclawek, Kromer de Warmie, Konarski de Poznan, et d'autres. Il fallait des hommes tout à fait nouveaux pour opérer un changement à l'intérieur de l'Eglise.

Un dernier et très important facteur de l'extension de la Réforme en Pologne, fut l'action personnelle *des rois* SIGISMOND LE VIEUX *et* SIGISMOND AUGUSTE. Le premier, bien que sincèrement attaché à la foi catholique, voyant d'une part la grande violence de la noblesse, d'autre part la ruine morale du clergé, agit conformément aux traditions de tolérance et choisit la voie d'intervention et de compromis. D'un côté, sous l'influence des évêques, il publiait une série de décrets contre l'hérésie : interdiction de faire venir les écrits de Luther (1520), interdiction de voyages à l'étranger dans les pays infectés d'hérésie, punition des rebelles par retrait d'emplois, etc.; d'un autre côté, sous la pression de la noblesse pendant les diètes, et à cause du manque de zèle des évêques, il tolérait les infractions à ces décrets, et quelques années plus tard il les annula. Par suite, le protestantisme se répandit tout à fait impunément. Les hérétiques, cités devant les tribunaux des évêques, n'y comparaissaient pas, et les starostes se refusaient à exécuter les sentences des jugements épiscopaux. Cette méthode fut appliquée sur une plus grande échelle encore par le fils de Sigismond le Vieux, SIGISMOND AUGUSTE, dernier roi héréditaire de la maison des JAGELLONS. L'éducation

molle qu'il avait reçue de sa mère, la reine Bona, l'atmosphère morale assez légère de sa cour, la société d'humanistes et de partisans de la Réforme, ne contribuèrent pas à éveiller dans l'âme du monarque de ferventes convictions catholiques; c'est pourquoi les hérétiques polonais attendaient la mort du vieux roi, dans l'espoir que le nouveau romprait ouvertement avec Rome. Ils s'efforçaient donc de le disposer le plus favorablement pour la Réforme; Luther, Calvin, Melanchthon, Laski, Modrzewski (sans parler des hérétiques moins remarquables) lui dédiaient leurs œuvres et l'accablaient de lettres. Dès l'avènement au trône de Sigismond Auguste, en 1548, commença une lutte passionnée pour la personne du roi et pour la reconnaissance de l'égalité de droits à l'hérésie en Pologne. Il est impossible d'entrer ici dans les détails de cette lutte, dont le résultat définitif fut un compromis; le protestantisme en sortit vainqueur. Les hérétiques obtinrent l'égalité de droits avec les catholiques et la suspension de la juridiction des tribunaux ecclésiastiques; quant aux catholiques, ils surent empêcher la rupture avec Rome, la convocation d'un concile national, la création d'une Eglise nationale et le divorce du roi avec la reine Catherine, malgré l'Infécondité de leur mariage. Le roi ne suivit pas l'exemple de Henri VIII, il resta catholique jusqu'à sa mort, et même, vers la fin de sa vie, se rangea ouvertement du côté de l'Eglise, acceptant, en 1564, les décisions du concile de Trente. Les hérétiques polonais perdirent l'espoir d'attirer le roi de leur côté, mais gagnèrent presque tout ce qu'ils avaient voulu. Les successeurs de Sigismond Auguste conservèrent, il est vrai, la liberté de conscience, cependant ils appuyaient la réaction catholique.

Cette réaction, coïncidant avec une décadence de l'hérésie en Pologne, remplit l'histoire de la seconde période. Nous avons vu que la Réforme polonaise était intérieurement faible, manquait surtout d'unité. Le luthéranisme, comme allemand, ne trouvait pas de sympathies en Pologne, les hérétiques y étaient en majeure partie calvinistes; plus tard s'en détachèrent les ariens, complètement rationalistes au point de vue religieux, et quasi-communistes au point de vue social. Les différentes sectes se combattaient passionnément, et même, à l'intérieur d'un même groupe, les querelles étaient continuelles. Tous les efforts pour former une religion polonaise unique n'aboutirent à rien. Il va sans dire que la discorde intérieure et la faiblesse de l'hérésie facilitèrent la réaction catholique, qui savait parfaitement mettre ces circonstances à profit. Le résultat fut tel, que sous Sigismond III (1587-1632) les catholiques reconquirent la prépondérance dans l'Etat.

Il est impossible d'exposer numériquement *les conquêtes* de la Réforme en Pologne. La preuve qu'elles étaient grandes, e'est qu'en 1550-1555, dans les deux chambres de la Diète polonaise, il n'y avait presque que des protestants. Lors de la plus grande extension en Lithuanie, il paraît qu'il n'y avait plus que 7 prêtres; au temps de l'évêque Drohojowski, partisan de la Réforme, presque toute la noblesse de son diocèse passa au calvinisme. On peut affirmer que, sauf rares exceptions, les plus importantes familles de la noblesse et des sénateurs abjurèrent le catholicisme. D'après le calcul de l'abbé J. Bukowski (*Histoire de la Réforme en Pologne*), environ le quart des églises échut aux protestants. Aux xvii° et au xviii° siècles, la question des hérétiques n'avait plus grande importance, ce ne fut qu'après la chute de la Pologne, que la Russie et la Prusse profitèrent de leur existence sur le territoire polonais, pour s'ingérer dans le gouvernement intérieur du pays. Il va sans dire que la Prusse appuyait de toute façon le protestantisme, dans la partie de la Pologne qu'elle avait usurpée pendant les démembrements.

IV. *Etat actuel du protestantisme en Pologne.* — Il existe actuellement deux confessions protestantes en Pologne: le *calvinisme* et le *luthéranisme.* Les calvinistes, peu nombreux, presque exclusivement Polonais, se groupent autour de deux consistoires à Varsovie et à Wilno. Ils possèdent une organisation synodale. Les luthériens se décomposent en trois confessions: 1° Il existe à Varsovie un consistoire évangélique d'Augsbourg, auquel appartient l'ancienne annexe russe; il s'y est joint quelques paroisses polonaises de la Grande Pologne, ainsi que les pasteurs polonais de la Silésie de Cieszyn. Cette confession compte 450.000 adeptes, dont les 2/3 sont Allemands. 2° L'Eglise unie, avec consistoire à Poznan, comprend presque toute la Grande Pologne. Elle compte 600.000 adeptes, presque exclusivement Allemands; il y a des Polonais dans les districts d'Odolonów, d'Ostrzesow et de Kempin. 3° L'Eglise confédérée helvétique et d'Augsbourg, dont le consistoire est à Biala, comprend la Petite Pologne et une partie de la Silésie de Cieszyn; elle compte 40.000 adeptes, presque exclusivement Allemands. Les membres des consistoires luthériens sont nommés par le gouvernement. Cependant il a été présenté à la Diète un projet d'organisation synodale pour les Eglises luthériennes. Quant à la situation intérieure de ces Eglises, d'après leurs propres publications, elle n'est rien moins qu'édifiante. Elles se querellent entre elles, et toutes les tentatives d'unification et d'introduction d'une concorde au moins apparente échouent complètement. Tant au point de vue religieux qu'au point de vue politique, deux tendances se manifestent, l'une rationaliste, l'autre orthodoxe, l'une germanophile, hostile à l'Etat polonais, l'autre loyale et même en partie sincèrement polonaise. En 1921, sur l'autorisation du gouvernement polonais, a été créée à Varsovie une faculté de théologie évangélique avec 5 chaires.

V. *Propagande protestante en Pologne après la guerre mondiale.* — Après la restauration de l'Etat polonais, de nombreuses sectes américaines se jetèrent sur la Pologne, dans un but de propagande. La misère occasionnée par la guerre leur fournit un prétexte pour commencer, et le haut cours du dollar, qui augmentait de jour en jour, leur frayait le chemin. Elles commencèrent par une action philanthropique dans l'armée, parmi les jeunes gens, et dans les sphères nécessiteuses des grandes villes. Tout d'abord elles ne montraient aucun but religieux, au contraire, elles semblaient respecter les traditions religieuses et nationales, elles invitaient volontiers les prêtres catholiques à bénir leurs maisons. La plus grande activité fut montrée par les méthodistes, les anabaptistes, et les adventistes; enfin par les célèbres Y.M.C.A. et Y.W.C.A. (associations de la jeunesse chrétienne). Pendant que les premières sectes n'étendaient leur action que dans les sphères inférieures, où elles commencèrent à trouver un petit nombre de partisans, l'Y.M.C.A. a su gagner la sympathie et l'appui des sphères intellectuelles. Elle masqua son protestantisme en étendant le culte de la philosophie polonaise et de la poésie messianique de la première moitié du xix° siècle, qui n'est pas tout à fait conforme à l'enseignement de l'Eglise, et sous le voile de la charité chrétienne, elle commença à propager l'indifférentisme religieux. Les Jésuites polonais s'orientèrent

immédiatement et se mirent à combattre ces sectes dans les journaux populaires et l'Y.M.C.A. dans la très importante « *Revue universelle* » (*Pvzeglad Powszechny*). Ceci provoqua une opposition passionnée de la part d'une grande partie de la société; cette opposition échoua finalement : aujourd'hui, les plus fervents partisans de l'Y.M.C.A. condamnent son action comme préjudiciable au point de vue national et religieux. Jusqu'à présent, les résultats de la propagande des sectes sont médiocres : dès que les dollars commencèrent à manquer, leur activité s'affaiblit. Actuellement (commencement de 1923), elles ont évacué beaucoup de postes à l'intérieur du pays et se sont transportées sur les confins, où elles ont des chances de plus nombreuses conversions parmi les Ruthènes et les orthodoxes.

Outre les sectes étrangères, deux sectes indigènes existent en Pologne : 1° les *Mariavites*, qui apparaissent au commencement du xxe siècle, autour d'un petit nombre de prêtres révoltés, trompés par une certaine Kozlowska. Dans l'annexe russe, ils jouissaient de l'appui du gouvernement du tsar ; au point de vue dogmatique, leur « Credo » représente un assemblage d'idées les plus stupides. Ils faisaient sacrer leurs évêques par les Vieux-catholiques ; — 2° les *Indépendants*, qui se nomment pompeusement « Eglise nationale ». Cette seconde secte apparut il y a 25 ans en Amérique parmi les émigrés polonais, elle y gagna environ 30.000 adhérents, et au moment de la restauration de la Pologne, elle se mit en campagne pour la conversion de la patrie et sa séparation de Rome. Mais jusqu'à présent elle n'a pas fait grand chose, malgré l'appui des partis radicaux et socialistes ; elle n'a même pas pu obtenir la reconnaissance légale.

Un groupe d'historiens et de publicistes polonais s'efforce de ranimer les études sur l'ancienne Réforme polonaise. Il existe même une « *Société pour l'étude de l'histoire de la Réforme en Pologne* », qui possède un journal « *La Réforme en Pologne* », au caractère strictement scientifique et historique. Ces efforts sont accueillis par le parti catholique avec défiance, parce que plusieurs de ces historiens montrent une vraie tendance à représenter le mouvement réformateur, qui a causé tant de dommage à la Pologne au point de vue religieux et politique, comme un magnifique élan du génie national, opprimé par la réaction catholique.

BIBLIOGRAPHIE. — Andreas Wegierski : *Systema historico-chronologicum ecclesiarum slavonicarum*, 1652, Utrecht. — Stanislaw Lubieniecki : *Historia reformationis Polonicae*, Freistadtii 1685. — Christian Bogumi Friese : *Kirchengeschichte des Konigreichs Polen. Beitragen zur Reformationsgeschichte in Polen und Litthauen*, Breslau, 1786. — Walerjan Krasinski : *Historical Sketch of the rise, progress and decline of the Reformation in Poland*, London 1839. — M. Dzieduszycki : *Skarga i jego wiek*. Kraków 1850-51. — J. Lukaszewiez : *O kosciolach Braci czeskich w Wielkopolsce*, Poznan, 1835 (Les églises des Frères tchèques en Grande Pologne). — *Dzieje kosciola helweckiego na Litwie*, Poznan, 1841 (L'histoire de l'église helvétique en Lituanie). — *Dzieje kosciola helweckiego w dawnej Malopolsce*, Poznan, 1853 (L'histoire de l'église helvétique en ancienne Petite-Pologne). — Wincenty Zakrzewski : *Powstanie i rozwój Reformacji w Polsce* (1520-1572), (Origine et développement de la Réforme en Pologne. — X. Juljan Bukowski : *Dzieje Reformacji w Polsce* (L'histoire de la Réforme en Pologne) *od wejscia jej do Polski az do jej upadku*. Kraków, 1883. — L'abbé Ignace Warminski : *Andrzej Samuel i Jan Seklucjan*, Poznan, 1906. — Dalton : *Johan a Lasco*, Gotha, 1881. — Lubowicz : *Istoria Reformazii w Polschje* (en russe) Warszawa, 1883. — Wotschke : *Geschichte d. Ref. in Polen*, Leipzig, 1911. *Altpreussische Monatsschrift*, *Hist. Monatsblätter*. — A. Brükner : *Róznowiercy w Polsce* (Les dissidents en Pologne), Varsovie, 1905. — T. Grabowski : *Literatura luterska w Polsce w. xvi*, Poznan, 1920 [8] (La littérature luthérienne en Pologne au xvie siècle). — Grabowski : *Literatura arjanska w Polsce* [7] (La littérature arienne en Pologne), Cracovie, 1908. — Merczyng : *Zbory i senatorowe protestanccy w dawnej Rzeczypospolitej*. (Les temples et les sénateurs protestants dans l'ancienne république de Pologne). — St. Kot : *Andrzej Frycz Modrzewski*. Kraków, 1919. — O. Halecki : *Zgoda sandomierska*, 1570. (La réconciliation de Sandomir), Cracovie, 1715. — Sur la *Propagande protestante en Pologne*, lettre dans les *Nouvelles Religieuses*, 15 sept. 1924, p. 421.

S. BEDNARSKI, S. J.

XIV. — LE PROTESTANTISME AUX ÉTATS-UNIS D'AMÉRIQUE

Le Protestantisme aux Etats-Unis d'Amérique est le même que dans les autres pays, en ce sens que ses adhérents acceptent la Bible comme seule règle de foi, croient à la justification par la foi seule, et au sacerdoce universel des croyants, et prétendent faire appel à leur jugement individuel pour l'interprétation de la Bible sans contrainte et sans avoir besoin de direction. Il est le même également dans son attitude vis-à-vis de tous les cultes, de toutes les confessions, ou de tous les formulaires officiels, que ses membres acceptent en général selon leur interprétation personnelle ou avec indifférence ; d'autres chefs se partagent en conservateurs et en libéraux, ou, pour se servir des termes plus usités en controverse aujourd'hui : fondamentalistes et modernistes.

Les églises de toutes les dénominations exigent une forme quelconque de culte, qui n'a aucunement un caractère sacrificatoire. La réunion dans une église, un sermon, de la musique vocale et instrumentale, voilà en quoi le culte consiste d'habitude. La Cène, ou la Communion, est un des offices ordinaires de tous les cultes importants. Le Baptême est la règle, bien qu'il ne soit pas toujours tenu pour essentiel. Le mariage et la mort donnent lieu également à des cérémonies, souvent accomplies dans une église, bien que n'ayant pas le caractère d'un sacrement. Par suite du grand nombre d'étrangers qui assistent aux offices dans les différentes églises, surtout chez les Presbytériens, les Méthodistes et les Baptistes, on emploie jusqu'à vingt-huit langues. Petit à petit, l'austérité des rites diminue, et la musique, les fleurs et les lumières sont admises.

C'est au protestantisme que le pays est en grande partie redevable de la coutume de faire entendre des prières d'invocation et de bénédiction aux réunions civiques et aux sessions de nos corps législatifs nationaux et des différents Etats; ainsi que de la célébration religieuse de fêtes comme celles de *Thanksgiving* et du Jour de Jeûne.

Les différences qui existent entre le Protestantisme de l'Europe et celui des Etats-Unis ne sont ni marquées ni nombreuses. Ici l'Eglise ne dépend pas de l'Etat; il n'y a point d'Eglise Etablie. L'appui qu'accorde l'Etat à certaines écoles et institutions protestantes n'est pas considérable, et il est généra-

lement accordé pour reconnaître des services rendus. Théoriquement, les Eglises Protestantes doivent se tenir à l'écart de la politique du pays ; mais en pratique, dans le but d'effectuer des réformes morales ou sociales, elles exercent une influence prononcée. En règle générale, elles conservent les croyances ou les confessions que leurs pionniers apportèrent ici, surtout les Luthériens, les Arminiens et les Calvinistes, avec des altérations et des adaptations légères. Deux corps protestants, les Unitaires et les Universalistes, professent ne pas croire en la divinité du Christ. Moins de six pour cent d'entre eux, les Episcopaliens protestants, suivent une forme de gouvernement hiérarchique, avec des évêques qui exercent une juridiction véritablement diocésaine. Les quatre cinquièmes au moins de leurs cultes sont congrégationalistes ; le dixième qui reste, constitue des corps locaux et indépendants, n'ayant aucun lien avec d'autres congrégations, sauf ceux de la courtoisie et de la collaboration fortuite.

L'origine du protestantisme aux Etats-Unis a eu pour cause principale le mécontentement engendré par la situation politique dans divers pays d'Europe, qui porta certains corps protestants : Puritains, Shakers, Huguenots, Baptistes, Presbytériens, Mennonites, Luthériens et Moraviens, à chercher asile aux colonies américaines ; leurs migrations commencèrent en 1620, et se continuèrent jusqu'à la fin du siècle dernier. Cette origine particulière du protestantisme américain explique son esprit puritain. Les Anglicans, ou Episcopaliens protestants, comme on les appelle en Amérique, arrivèrent dès 1607, mais non pas à cause de griefs politiques. L'immigration continue à apporter son contingent aux diverses sectes, non plus, toutefois, comme réfugiés d'une cause religieuse. Sauf l'exception notable des Shakers, les protestants venus aux dix-septième et dix-huitième siècles formèrent des communautés séparées et exclusives, divisées par des ligues sectaires, et qui craignaient toutes d'entrer en relations amicales avec les autres. Ce ne fut qu'après la Guerre de l'Indépendance, vers 1784, qu'elles commencèrent petit à petit à admettre le principe de la tolérance en matière de religion. L'habitude de l'intolérance, ancrée pendant près de deux siècles, explique leur tendance à se diviser et à se constituer en autant de corps dissidents, la difficulté qu'elles éprouvent à effectuer la réunion que toutes croient nécessaire, et, soit dit en passant, les préjugés contre l'Eglise Catholique, que l'on retrouve encore chez certaines d'entre elles, surtout parmi les moins instruites.

D'après le dernier recensement de l'Etat en 1916, seule source de statistiques authentiques sur les religions du pays, il existe aux Etats-Unis cent quatre-vingt-trois cultes que l'on peut classer comme Protestants, et qui comptent 25.552 105 membres, dont 4.500 000 nègres et 3.750.000 d'origine étrangère relativement récente. Cent trois de ces cultes sont des divisions d'Eglises plus anciennes et plus grandes, venues primitivement d'Europe. Les quatre-vingts autres sont originaires du pays ; peu d'entre eux comptent beaucoup de membres. Il y a, en outre, de nombreux petits groupes, souvent excentriques, mais ils ne changent pas sensiblement le total. Voici ceux dont les membres dépassent 50.000 :

Méthodistes	7.166.451
Baptistes	7.153.313
Luthériens	2.467 416
Presbytériens	2.255.626
Disciples	1.226.028
Episcopaliens	1.092.821
Congrégationalistes	791.274
Réformés	537.822
Saints du Dernier Jour	462.329
Frères Unis	367.934
Synode Évangélique Allemand	329.853
Eglises du Christ	317.937
Dunkers	133.626
Association Evangélique	120.756
Chrétiens	118.737
Adventistes	114.915
Eglise Evangélique Unie	89.774
Unitairiens	82.515
Mennonites	79.363
Universalistes	58.566

Les Méthodistes se divisent en dix-sept corps, dont sept d'origine nègre. Les Baptistes ont vingt-trois divisions, six d'origine allemande, deux pour les nègres. Les Luthériens comprennent vingt-deux organisations, la plupart basées sur des différences de race ou de territoire. Les Presbytériens comptent neuf divisions pour les blancs, une pour les nègres. Il y a quatre églises Réformées ; six de Frères de Plymouth; quinze de Protestants Evangéliques, quatre d'Amis, seize de Mennonites. On verra jusqu'à quel point va l'excentricité de certains de ces corps protestants originaires du pays, à nom souvent bizarre, lorsque nous citerons des désignations telles que celles-ci : Baptistes du Plongeon dans la Rivière ; Baptistes Prédestinataires deux-graines-dans-l'esprit; Bande de l'Eglise de Daniel ; Bandes Pentecostaires du Monde; Pilier de Feu; Mennonites sans défense.

En général, chez les Protestants des Etats-Unis, les scissions proviennent non pas tant de différences de doctrine, que de dissensions relatives aux formes de gouvernement et de direction des églises, et à des questions d'intérêt personnel et local. Les cultes tels que ceux des Méthodistes, des Presbytériens et des Baptistes, ont commencé leur existence aux Etats-Unis avec certaines différences qu'ils apportèrent de leurs pays d'origine. Ils ne les avaient pas surmontées lorsque l'agitation relative à l'esclavage, suivie de la Guerre civile, les partagea en d'autres sections encore, restées séparées pendant soixante ans. Ce sont les Méthodistes du Nord qui se sont les premiers déclarés en faveur de la réunion avec ceux du Sud, lors de la Conférence Générale de 1924. D'autres sectes, comme celles des Luthériens, avec de nombreux membres d'origine étrangère recrutés parmi les immigrants du siècle dernier, constatent combien il est difficile de réunir des groupes ainsi divisés par des questions de race ou de nationalité. De nombreuses Eglises dissidentes d'origine indigène se composent de membres qui, impatients des formalités du culte et de l'organisation ecclésiastique, étaient décidés à relâcher ces liens de contrainte, pour se consacrer plus librement à la recherche de la sanctification personnelle. En général, comme les Disciples du Christ ou les Eglises de Dieu, elles ont été formées par un ou plusieurs chefs convaincus, bien que parfois elles soient nées d'une imposture, comme celle des Sionistes de Dowie, ou d'un mélange de fanatisme et d'hystérie, comme les Saints Rouleurs, que l'on appelle ainsi à cause de leur coutume de se rouler à terre pêle-mêle, au cours de leurs cultes, où il y a souvent foule. Plusieurs Eglises recommandent, ou tout au moins sanctionnent, la guérison par la foi. Sur les quatre-vingts sectes ayant pris origine dans ce pays, cinq groupes insignifiants seulement se servent du mot « Catholique », à savoir : la Vieille Eglise Catholique romaine, qui compte 4.700 membres : Polonais, Russes, Portugais et Lithuaniens pour la plupart ; l'Eglise Catholique américaine,

475 membres ; l'Eglise Catholique de l'Amérique du Nord, 9.025 membres : Slaves, Polonais et Italiens ; l'Eglise Catholique Nationale Polonaise, 28.248 membres, et les Lithuaniens, 65,700 membres. Il n'y a que deux cultes protestants importants qui portent le nom protestant ; l'Eglise Episcopalienne Protestante et l'Eglise Episcopalienne Méthodiste, toutes deux d'origine anglicane.

L'Eglise Episcopalienne Protestante fut ainsi nommée pour la distinguer des autres Eglises Protestantes, qui, à de rares exceptions près, sont du type congrégationaliste, même les Episcopaliens Méthodistes, et qui mettent les évêques sur le même pied que les pasteurs ou ministres, sauf en ce qui concerne l'étendue de leurs devoirs. Théoriquement, toute Eglise ou toute paroisse congrégationaliste est une unité à elle seule, qui ne reconnaît pas d'autre autorité. En pratique, les congrégations dont la foi et la politique s'accordent, sont réunies sous différentes organisations générales, que l'on nomme Assemblées, Conférences ou Synodes. Elles servent à réunir les différentes unités du même culte religieux, et cela permet aux divers cultes de travailler en commun à de nombreuses entreprises civiques et religieuses. Telle a été l'harmonie qui a régné entre les cultes nombreux et divers qui ont collaboré pendant la Grande Guerre, que les Méthodistes ont conçu un projet de Mouvement mondial entre Eglises ; mais, chose étrange, ce mouvement a avorté, non pas à cause de différence portant sur des questions purement religieuses, mais surtout par suite de désaccord au sujet des directives à suivre en matière économique et industrielle.

Les nombreuses divisions qui existent chez les Protestants et leur tendance à se diviser encore, telle est la raison pour laquelle les Eglises protestantes, après trois siècles dans le pays, avec toutes leurs recrues venues de l'étranger, et d'autres avantages, sociaux, politiques et économiques, comptent encore comme membres moins d'un quart de la population et sont à présent stationnaires : elles diminuent même dans les régions urbaines. Les chefs et les pasteurs d'église s'accordent à dire que le besoin suprême du Protestantisme est l'unité, et beaucoup d'entre eux y travaillent avec ardeur. Ils ont réussi à établir l'unité coopérative dans un grand nombre d'endroits ; l'unité administrative est plus difficile, vu le grand nombre de ceux qui ont été élevés dans la croyance que l'organisation de l'église dont ils font partie est une institution divine ou tout au moins évangélique. Là où les églises de campagne disparaissent parce qu'elles manquent de pasteur, et, en conséquence, de membres, les efforts tentés pour fusionner trois ou quatre congrégations en une église de la communauté ne réussissent que dans fort peu de cas. L'obstacle le plus sérieux de tous, qui s'oppose à toute unité, est la dissension actuelle parmi les pasteurs de tous les cultes importants, au sujet des enseignements fondamentaux du christianisme : la Création, la Divinité du Christ, sa Naissance d'une Vierge, sa Doctrine, son Expiation et sa Résurrection. Ces articles sont rejetés ouvertement ou expliqués du haut de la chaire ou dans la presse par des hommes qui y renoncent en faveur d'une science rationaliste. Malheureusement, étant donné le peu d'érudition des séminaires protestants et des écoles de théologie, il n'est guère probable qu'un corps de pasteurs se forme qui soit suffisamment versé en théologie ou en science pour satisfaire l'esprit des adhérents. En conséquence, la perspective, sous le rapport de l'unité chez les Protestants, est loin d'être encourageante. Leur recherche de l'union, ou réunion, comme on l'appelle, avec l'Eglise Catholique, ne peut être que futile, puisqu'ils se divisent de plus en plus. Bien des agences travaillent à ce problème de l'unité parmi les Protestants, entre autres, la *Christian Unity Foundation* et la *World Conference on Faith and Order*. Nommons encore le Conseil Fédéral des Eglises du Christ en Amérique. Organisé en 1908, il a pour but entre autres « de faire entrer les corps chrétiens de l'Amérique au service unifié du Christ et du Monde ». Il n'est pas autorisé « à rédiger une foi ou une forme de gouvernement ou un culte commun ». Il cherche à obtenir une influence prépondérante combinée pour les églises en ce qui concerne toutes les questions qui touchent à la situation morale et sociale du peuple. Ses éléments constitutifs sont des Eglises, dont les membres réunis s'élèvent à 20.727.319, et s'étendent à tous les cultes principaux : Baptistes, Presbytériens, Congrégationalistes, Disciples du Christ, Méthodistes, Réformés, et dans une certaine mesure les Luthériens et les Episcopaliens. Ses onze Comités étudient les moyens d'encourager l'Evangélisme, le Service Social et d'Eglise, l'Eglise dans la vie à la campagne, l'éducation chrétienne, la tempérance, la justice et la bonne volonté internationales, les fédérations entre églises, les relations avec la France et la Belgique, avec les corps religieux de l'Europe et avec diverses races. Ce Conseil est déjà devenu une source d'information pour tous les intérêts communs des églises, bien que ses statistiques ne soient pas aussi sûres que celles du Gouvernement ; c'est un moyen de coordonner les agences des différentes Eglises en matière d'éducation, de service social, d'évangélisme ; c'est un bureau pour faire face à de nouveaux besoins, que les Eglises ne sont pas encore prêtes à satisfaire. Il a été le facteur principal de l'organisation de la Commission Générale des Eglises en temps de Guerre, du Comité de la Guerre et de la Perspective Religieuse. Outre ce Conseil, les divers Bureaux des Missions domestiques et étrangères, et les Conseils d'Education, font leur possible pour permettre aux corps protestants de travailler en commun et de cultiver des relations amicales.

On remarquera que, bien qu'il n'y ait pas d'union de l'Eglise et de l'Etat aux Etats-Unis, et que théoriquement les Protestants soient en général opposés à une union de ce genre — les Baptistes allant jusqu'à s'y déclarer nettement opposés, — les Eglises Protestantes se sentent en général une certaine responsabilité en ce qui concerne la situation morale et sociale du peuple. Leurs pasteurs et autres chefs prennent une part active aux affaires publiques. Les sermons sur les questions d'ordre public, et même sur la politique, abondent dans leurs églises. Les pasteurs sont souvent élus ou nommés à une fonction publique. Beaucoup d'entre eux s'agitent en faveur de mesures telles que la Prohibition, la Société des Nations, le Désarmement, la Paix mondiale. A Washington, la capitale du pays, et dans les capitales de nombreux Etats, il existe des bureaux qui se proposent d'influencer les corps législatifs et autres services du gouvernement. Il est même très caractéristique, de la part de ceux qui prêchent le protestantisme américain, d'appuyer modérément sur les points de doctrine, sauf lorsqu'il s'agit de controverse, et d'insister davantage sur la moralité, surtout au point de vue de l'intérêt social et national. Comme il devient de plus en plus difficile d'attirer les membres de nombreuses congrégations, non seulement dans les régions rurales, mais aussi dans les villes, le pasteur doit souvent s'écarter de son chemin pour essayer d'intéresser ses ouailles par des discours sur les questions du jour, par de la musique qui n'est plus nettement ecclésiastique, par le

cinéma, et même par des attaques sensationnelles dirigées contre les fonctionnaires publics, leur moralité ou leur politique.

Comme, chez les Protestants, l'Eglise est l'école religieuse du peuple et le pasteur son maître, il est essentiel pour la vitalité d'un culte que les membres d'une congrégation assistent aux offices. Sous ce rapport, il y a un déclin marqué depuis cinquante ans. Le Dr. C. J. Galpin, du Ministère de l'Agriculture, estime que le cinquième seulement de la population rurale va à l'église. Cette estimation est fondée sur des investigations soigneusement faites, telles que celle de Gill et Pinchot en 1908, confirmée par la nouvelle enquête de 1924 et par des études d'ensemble faites par les divers Conseils de Missions domestiques. Aller à l'église, chez les Protestants, ne veut pas dire s'y rendre tous les dimanches, mais en moyenne une fois par mois. Dans les localités urbaines, l'absence est moins marquée. Les églises sont plus commodément situées, et presque toutes ont leur pasteur attitré ; certains d'entre eux sont des hommes en vue, des érudits, ou des sensationnels. Parfois l'assistance dépasse en nombre celui de ses membres inscrits, car le public en général se sent attiré par la religion ; il croit au culte et il observe le Sabbat. En règle générale, les églises font tout au monde pour répondre au goût du public en matière de sermon et même de liturgie. L'échange de chaires entre pasteurs de cultes divers se voit souvent ; l'admission à la table de Communion, sans qu'on se préoccupe de l'affiliation religieuse, est devenue une simple question de courtoisie entre églises, même chez les Baptistes qui sont tenus à la « communion close », et chez les Episcopaliens Protestants, en ce qui concerne les Congrégationalistes. A en juger d'après les textes des sermons, ceux qui vont les entendre sont attirés non pas tant par l'instruction évangélique que par l'instruction morale, sociale ou politique. Il est reconnu, toutefois, que l'assistance diminue dans les églises. Des enquêtes soigneusement faites font ressortir une diminution de trente pour cent dans des endroits largement dotés d'églises et de pasteurs. Dans certains endroits, cette diminution va jusqu'à cinquante pour cent.

Le besoin le plus impérieux des Eglises Protestantes, c'est un corps de pasteurs suffisamment instruits pour savoir répondre au scepticisme du jour, dressés à prendre la part qu'il convient aux activités sociales qui constituent une partie si considérable de leurs devoirs, et suffisamment bien rémunérés pour leur permettre de soutenir leur famille et de consacrer tout leur temps à leurs ouailles. Leur nombre, d'après le recensement du gouvernement en 1916, s'élevait à 159.108. L'Annuaire des Eglises de 1923 porte ce chiffre à 190.000 ; en moyenne, un pasteur par 154 membres d'église. Depuis une dizaine d'années, le nombre de candidats diminue. Un grand nombre de ceux qui se présentent, non seulement dans les églises Méthodistes et Baptistes, mais aussi dans les églises Presbytériennes et Congrégationalistes, ne sont ni des universitaires ni des séminaristes. Les appointements sont presque toujours insuffisants pour un soutien de famille ; les perspectives d'avancement ou d'occupation à vie manquent de certitude ; les hommes ayant les capacités et le caractère voulus préfèrent d'autres professions. Beaucoup même abandonnent les ordres pour profiter d'occasions meilleures dans d'autres carrières. Un grand nombre d'entre eux sont obligés de se mettre dans les affaires pour pouvoir vivre. Des enquêtes très détaillées faites dans beaucoup d'Etats révèlent une situation désolante. Dans l'Etat d'Ohio, par exemple, il y a 6.642 églises de campagne. Plus de 4.400 d'entre elles sont sans pasteur à demeure, et 1.142 seulement ont un pasteur à poste fixe, d'après les investigations de Gill et Pinchot. Des enquêtes semblables, donnant les mêmes résultats, ont été faites dans d'autres Etats, notamment en Arkansas, Californie, Maryland, Missouri, Oregon, Tennessee, Vermont. Les pasteurs qui manquent d'instruction sont nombreux. « Sur certaines grandes étendues de territoire », est-il dit dans le rapport pour l'Ohio, « l'église de campagne semble avoir échoué. Dans les régions où elle est active depuis un siècle, elle n'a pas réussi et ne réussit pas maintenant à dissiper l'ignorance et la superstition, à empêcher le vice et la maladie de se propager, ou à diminuer le nombre croissant des individus non développés ou anormaux... Une situation s'est développée qui est une menace pour le bien-être de l'Etat tout entier. » La situation est décrite en détail au moyen du pourcentage, trop élevé, de la tuberculose, des naissances illégitimes, de l'ignorance et de la superstition grossière, de la syphilis, du crétinisme de l'intempérance, dans des comtés où la population indigène s'élève à quatre-vingt-dix-sept pour cent au moins.

Malgré les divisions qui séparent les Protestants, leur manque de pasteurs, leur diminution, ils accomplissent encore et soutiennent, chez eux comme à l'étranger, de nombreuses œuvres fort utiles. On peut classer ces œuvres sous les rubriques suivantes : littérature, éducation, bienfaisance, missions. Dès le début elles ont tiré tout le parti possible de la presse, en faisant imprimer et distribuer la Bible, des opuscules, des périodiques, des brochures et des livres de toutes sortes. Les *American Bible and Tract* Sociétés sont soutenues avec générosité ; elles distribuent des Bibles et des opuscules partout. Diverses Eglises publient plus de cinq cent quatre-vingt-quinze périodiques ; beaucoup d'entre eux paraissent à de nombreux exemplaires. Le chiffre d'affaires de la *Methodist Book Concern*, partie Nord, s'élève en moyenne à $ 3.000.000 ; celui de la partie Sud à $ 2.000.000 par an. Cette littérature religieuse est abondante, mais elle n'est pas d'un ordre élevé.

Jusqu'au début de ce siècle, la vitalité des Eglises protestantes était attribuable surtout aux collèges et aux écoles académiques, que divers pionniers avaient fondés partout. D'ailleurs, à quelques exceptions près, les principales universités classées aujourd'hui comme étant séculières furent fondées principalement dans le but d'enseigner la religion, entre autres celles de Harvard, Brown, Yale, Columbia, Princeton. Petit à petit, elles se développèrent en écoles d'instruction générale, tout en conservant leurs sections théologiques, qui forment aujourd'hui des pasteurs, non pas pour n'importe quel culte, mais pour plusieurs. Le petit collège de campagne est essentiellement protestant, mais peu à peu ces écoles cessent d'être soumises à une surveillance cléricale. La caisse de retraite Carnegie, à laquelle seuls ont droit les professeurs des collèges laïques, a été l'aiguillon qui a poussé les administrateurs de plusieurs d'entre eux à laïciser leur administration, et jusqu'à un certain point leurs facultés. Les séminaires continuent toujours, mais d'après l'enquête récente de l'Institut des Recherches Sociales et Religieuses, elles ne forment pas un corps de pasteurs convenablement outillé pour les besoins des églises. Les écoles du dimanche sont le terrain de recrutement de cultes tels que celui des Méthodistes, qui leur doivent les deux tiers de leurs membres.

D'autres activités des Eglises Protestantes consistent en œuvres de bienfaisance, telles que les hôpitaux, les asiles, les maisons de retraite pour les

Sommaires des statistiques principales, par dénominations (RAPPORT DE 1916)

Dénomination	Organisations distinctes	Membres	Eglises	Ministres
Total....	207.188	25.552.105	187.181	169.869
Adventist bodies..................	2.668	114.915	1.717	1.465
American Rescue Workers.......	29	611	2	30
Armenian Church	34	27.450	10	17
Assemblies of God, Genl. Co......	118	6.703	63	600
Baptist bodies....................	57.938	7.153.313	51.805	49.010
Brethren, German Baptist.........	1.287	133.626	1.621	3.636
Brethren, Plymouth	470	13.717	47	...
Brethren, River..................	112	5.389	91	248
Catholic Apostolic Church	13	2.768	9	13
Christadelphians	145	2.922	17	...
Christian et Missionary Alliance ..	166	9.625	126	114
Christian Church (Amer. Christian Convention)....................	1.265	118.737	1.171	1.213
Christian Union..................	220	13.692	193	211
Church of God and Saints of Christ	94	3.311	37	101
Church of the Universal Messianic Message....................	5	266	...	4
Churches of Christ	5.570	317.937	4.342	2.507
Churches of God, Genl. Assem.....	202	7.784	122	477
Churches of God in N. A. (General Eldership of the).,..............	443	28.376	391	427
Churches of the Living God	193	11.635	93	344
Churches of New Jerusalem	123	7.085	80	122
Communistic Societies	19	1.901	30	...
Congregational Churches..........	5.867	791.274	5.744	6.040
Disciples of Christ................	8.408	1.226.028	6.815	5.938
Evangelican Ass'n................	1.636	120.756	1.582	1.051
Evangelican Protestant Church of N. A............................	37	17.962	42	34
Evangelistic Ass'ns...............	208	13.933	138	469
Free Christian Zion Church........	35	6.225	35	29
Friends.........................	1.027	112.982	949	1.282
German Evangelical Synod of North America........................	1.336	339.853	1.267	1.078
Holiness Church..................	33	926	28	28
Independent Churches.	579	54.393	462	54
International Apostolic Holiness Church........................	170	5.276	116	259
Jacobite Church..................	15	748	...	1
Latter Day Saints................	1.530	462.329	1 287	5.590
Lithuanian National Catholic Church	7	7.343	6	3
Lutheran bodies..................	13.928	2.467.516	12.722	9.241
Mennonite bodies	838	79.363	683	1.398
Methodist bodies.................	65.760	7.166.451	61.467	45.806
Moravian bodies	136	28.407	133	185
New Apostolic Church	20	3.828	6	20
Nonsectarian Churches of Bible Faith	58	2.273	25	26
Old Catholic Churches in America.	21	14.200	17	31
Pentecostal Church of the Nazarene	867	32.259	596	897
Pentecostal Holiness Church.......	192	5.353	154	282
Polish National Catholic Church of North America	34	28.245	37	45
Presbyterian bodies	15.869	2.255.626	15.060	13.602
Protestant Episcopal Ch..........	7.392	1.092.821	6.726	5.544
Reformed bodies................	2.748	537.822	2.747	2.213
Reformed Episcopal Ch...........	75	11.050	74	88
Salvation Army	749	35.954	167	2.848
Scandinavian Evangelical bodies...	458	37.816	439	506
Schwenkfelders	6	1.127	6	4
Social Brethren..................	19	950	18	10
Temple Society in the U. S. (Friends of the Temple)	2	260	2	2
Unitarians.......................	414	82.515	399	531
United Brethren bodies	3.896	367.934	3.624	2.319
United Evangelical Church........	957	89.774	905	610
Universalists.................. .	650	58.566	620	561
Volunteers of America...........	97	10.204	16	307

vieillards et les indigents, auxquels on accorde un appui généreux. Les Missions, elles aussi, domestiques et étrangères, sont soutenues avec zèle par des cotisations d'argent versées sans lésiner, qui ajoutent à ces activités un labeur incessant pour diverses réformes sociales, pour l'amélioration de la moralité publique, pour l'observation du dimanche, pour la suppression du trafic des liqueurs, pour la paix parmi les nations; et l'on peut imaginer l'immensité et la permanence des résultats que pourraient obtenir les Protestants aux Etats-Unis, si seulement ils étaient unis. Malheureusement ils n'ont pas encore adopté une attitude progressiste en ce qui concerne le fléau du divorce et les méthodes immorales d'empêcher les naissances, deux maux qui diminuent rapidement leurs rangs. On pourra se faire quelque idée de l'œuvre accomplie par les divers corps protestants, en étudiant les chiffres suivants, représentant les sommes déboursées pour l'instruction, la philanthropie et les missions : éducation, 1.500 écoles, 300.000 élèves, $ 17.750.000; philanthropie, plus de 1.200 établissements, 280.000 pensionnaires, $ 7.400.000; missions domestiques, 27.989 missionnaires, 29.283 églises, $ 18.000.000; missions étrangères, 62.000 missionnaires et aides, 13.911 églises, 1.681 824 membres, 13.653 écoles, 375.916 élèves, $ 16.033.898.

Le recensement des Eglises Protestantes aux Etats-Unis n'est pas sans présenter certaines difficultés. Elles ne sont pas d'accord sur la signification de termes usuels tels que « membres » et « pasteurs ». Elles emploient le même mot pour indiquer des Eglises tout à fait distinctes. Peut-être la plus grosse difficulté consiste-t-elle à trouver une base commune pour évaluer le nombre des membres. Certains cultes ne comptent pas les enfants, même baptisés. D'autres exigent qu'ils aient atteint l'âge de treize ans. Un corps important indique sur la liste de ses membres tous ceux qui ont été invités à le devenir. Ils n'exigent pas tous un acte d'admission formel, tel que le baptême, ou le fait de souscrire à une foi ou à un formulaire quelconque. Quelques statisticiens, dans le désir évident de gonfler le total, ont introduit le terme « constituants », pour indiquer « tous ceux qui, par leur naissance, leur affiliation ou leurs sympathies... souscrivent à une forme quelconque de la foi religieuse du culte en question ». De cette façon, ils considéreraient comme étant Protestants tous ceux qui n'ont pas ouvertement rejeté le protestantisme ou qui ne sont pas libres penseurs progressistes, Catholiques, Juifs, ou Théosophes, Spiritualistes ou Bahaistes. Le directeur du Recensement des Corps Religieux aux Etats-Unis indique ces difficultés dans son rapport pour 1916, ainsi que ses solutions, toutes fort raisonnables; il en résulte que les membres protestants de ce rapport s'élèvent à un peu moins du tiers du nombre que trouvent ces statisticiens extravagants.

Bibliographie. — *Religious Bodies Census* 1916, Washington 1919, Parts I, II. — *Year Book of the Churches*, 1923, Watson, New York; — *American Church History*, Bacon, Vol. XIII, New York, 1923 ; — *The Church in America*, Brown, New York, 1922 ; — 6000 *Country Churches*, Gill and Pinchot, New York, 1919; — *The Country Church*, Gill and Pinchot, New York, 1919; — *Surveys, various, Board of Home Missions, The Presbyterian Church in the U. S.*, 1915, 1916, New York; — *The Town and Country Churches in the U. S.* Morse and Brunner, 1923, New York; — *Christian Unity, its Principles and Possibilities*, New York, 1921; — *Theological Education in America*, Kelly, New York, 1924; — *The Catholic Encyclopedia and Supplement*, 17 volumes, New York, 1907-1922; — *Year Books, Baptist, Lutheran, Methodist, Presbyterian, Protestant, Episcopalian.*

John J. Wynne, S. J.

XV. — PRINCIPES ET ESSENCE DU PROTESTANTISME

A. *Les principes fondamentaux.*
 I. *La justification sans les œuvres.*
  a) Exposé de la théorie.
  b) Examen de la théorie.
 II. *L'autorité exclusive de la Bible comme règle de foi.*
  a) Exposé de la théorie.
  b) Examen de la théorie.
 III. *Le libre examen et la libre conscience.*
  a) Exposé de la théorie.
  b) Examen de la théorie.
 IV. *L'absence d'intermédiaires entre Dieu et le croyant :*
  a) Exposé de la théorie.
  b) Examen de la théorie.
B. *L'essence du protestantisme.*
  a) Formules anciennes.
  b) Formules plus récentes.

On peut étudier, d'un point de vue apologétique, les causes générales, les fondateurs et les chefs, la diffusion, l'évolution doctrinale, la fortune historique, la situation actuelle du protestantisme. Mais aucune de ces études ne saurait dispenser : 1° de le considérer dans la variété de ses éléments originels et de ses *principes fondamentaux*, 2° d'en dégager autant que possible l'*essence* ou le principe prédominant.

On conçoit que la première partie de ce travail doive logiquement prendre le protestantisme à son *point de départ* historique. La conclusion pourra négliger la suite indéfinie de ses métamorphoses. En effet, s'il y a entre les diverses fractions dont il se compose un terrain où elles essaient de se rejoindre, de se « reconnaître », de compter ce qu'elles ont gardé des idées primitives, s'il est possible d'apercevoir ce terrain de rencontre et de le déterminer, nous pourrons juger à cet accord, fût-il précaire, superficiel, négatif dans sa donnée, qu'il est la conséquence d'une idée considérée pratiquement comme essentielle au sein même de la Réforme. D'où la division générale de cet article.

A. Principes fondamentaux. — Si le protestantisme, tout d'abord, s'est présenté comme une protestation, comme une révolte, et non sous les apparences d'un « système » religieux, il n'en a pas moins servi à dégager peu à peu, et dès ses débuts, un certain nombre de principes assez mêlés aux courants doctrinaux antérieurs, ou tout au moins virtuellement contenus dans les expériences religieuses des premiers propagandistes. Même l'idée d'une émancipation en face de l'Autorité religieuse ne se manifeste pas la première, encore qu'elle couve dans les faits avant d'éclore. Il semble que le protestantisme naissant ait plutôt offert le spectacle d'une anarchie tantôt spontanée, tantôt artificielle, suivant que la politique ambiante le combattait ou l'encourageait.

L'ambition de former, à sa façon, un corps, surtout celle de posséder une consistance doctrinale, ne lui est venue que du jour où il a senti plus nettement (et ce fut sans doute avec Calvin, Brunetière, *Hist. de la litt. franç. classique*, I, 206), la nécessité de remplacer ce qu'il supprimait. Encore cette dogma-

tique fragile et éparse vit-elle la « variation » s'installer à sa base, et dut-elle se plier le plus souvent aux circonstances. « L'hérésie, faible production de l'esprit humain, ne peut se faire que de pièces mal assorties, observe Bossuet dans la Préface de l'*Histoire des Variations*... On s'engage sans bien pénétrer toutes les suites de ce qu'on avance; ce qu'une fausse lueur avait fait hasarder au commencement se trouve avoir des inconvénients qui obligent les réformateurs à se réformer tous les jours : de sorte qu'ils ne peuvent dire quand finiront les innovations ni jamais se contenter eux-mêmes ». Ceci, déjà vrai de Luther, est vrai des réformateurs qui l'ont suivi. Aussi, dès que Bossuet leur tend le miroir et les force à prendre conscience de leurs variations, ils canonisent jusqu'à la variation elle-même, l'opportunité aidant chez eux l'instinct. Les protestants d'aujourd'hui n'éprouvent aucune honte d'avoir varié, évolué, absolument comme les catholiques se font gloire du développement et de la vie de leur doctrine : mais variation, évolution — et développement — ne sont pas seulement des mots, mais des choses très différentes; et l'histoire du protestantisme, comparée à celle du catholicisme, est tout à fait révélatrice à cet égard.

Il n'en est que plus nécessaire d'examiner les principes du protestantisme à l'heure où ils sont posés, affirmés pour la première fois, où ils n'ont donc pas déroulé les conséquences ou subi les transformations qui pourraient les rendre méconnaissables à leurs propres auteurs. Si c'est, jusqu'à un certain point, une fiction littéraire que de les prendre ainsi à l'état statique, les protestants ne sauraient nous le reprocher : ils ont souvent employé cette méthode; par exemple, Lichtenberger dans son *Encyclopédie des Sciences religieuses* et Kattenbusch dans la *Realencyclopaedie für protestantische Theologie* de Hauck.

Nous examinerons successivement les divers points sur lesquels le protestantisme a innové.

I. La justification sans les œuvres. — *a*) *Exposé de la théorie.* — L'insurrection religieuse du XVIe siècle ne s'attarda pas aux questions secondaires qui pouvaient entrer et, de fait, entrèrent dans son programme, mais, suivant une remarque préliminaire de Moehler dans sa *Symbolique*, elle dressa sa tente au centre même du christianisme, posant dès le début, avant de diriger l'attaque vers la périphérie (purgatoire, sacrements, observances, jeûnes, culte des Saints, etc...), la question vitale de la justification : — Comment l'homme pécheur, après la dégradation primitive, est-il restauré dans le fond de son être et recouvre-t-il la justice et la sainteté?

Genèse de la théorie. — Serait-ce par les bonnes œuvres, inspirées par la prière, la pénitence ou l'amour? — Non, déclare Luther, à l'encontre même de l'humanisme chrétien qui sauvait la nécessité des œuvres avec Erasme, Gian Francesco, Lefèvre d'Etaples, etc.

On s'accorde à peu près sur les motifs de cette première négation. Ayant eu conscience, dans le cloître, d'avoir perdu la grâce par le péché mortel, il éprouva le besoin d'être « justifié ». Après de longues années de macérations et de pénitence (qu'il faudrait réduire de beaucoup, d'après Denifle, *Luther und Luthertum*, I, 355, etc.), il se persuada que la justification ne pouvait pas reposer sur de telles pratiques, ni sur rien d'extérieur, comme, par exemple, le rite de l'absolution. Il gardait, en effet, ses terreurs et ses troubles (et il les garda, plus ou moins, du reste, toute sa vie). Mais il eut un jour le sentiment d'être éclairé, dans son angoisse, par la lecture de saint Paul, particulièrement de l'Epître aux Romains. — Les historiens protestants ajoutent qu'il prit, à cette occasion, une idée nouvelle de Dieu. Tandis que le catholicisme l'agenouillait en vain devant la puissance d'un Maître et d'un Juge, il se représenta Dieu comme principalement bon et miséricordieux, comme incliné au pardon, pourvu qu'on ait confiance, c'est-à-dire foi. Par là, déclare catégoriquement Kattenbusch (dans la *R. E.*³, XVI, 149), « toutes les routes sont coupées entre le catholicisme et le protestantisme. »

Luther prétendra ensuite avoir trouvé le fondement de sa doctrine dans les écrits des augustiniens, des mystiques à la façon de maître Eckart, des nominalistes de l'école d'Occam : la vérité est qu'il y choisit ce qui correspond le mieux à ses idées ou expériences.

L'article essentiel de la religion est désormais fixé dans son esprit, « article dont on ne devra rien céder, écrira-t-il plus tard, dussent s'écrouler ciel et terre ». Et, sauf quelques protestations isolées, celles de Georges Major, de Pfeffinger, par exemple, la première théologie protestante, de Luther à Calvin, l'entend bien ainsi : elle a son *centre* dans la doctrine de la justification sans les œuvres.

Grandes lignes de la théorie. — Partout et chez tous, malgré des divergences ou des atténuations de détail que l'érudition signale presque comme des curiosités, on met l'accent sur l'inefficacité des œuvres : la foi, dégagée d'ordinaire de la charité, de la prière, de la pénitence, importe et agit seule dans la justification. Que la charité naisse de la foi justifiante, comme la pomme naît du pommier ou le feu de la chaleur et de la fumée, Luther l'accordera ensuite, au risque de se contredire (et non sans quelque souci de résoudre la contradiction); qu'un sentiment de pénitence accompagne et suive la foi justifiante, sans être conditionné par elle, Calvin l'accordera aussi. La foi n'en reste pas moins pour eux l'exclusive condition de la justice. Quiconque adhère à cette vérité que Dieu, avant tout Miséricorde, a remis les péchés à cause du Christ et par lui, est déclaré juste par Dieu : c'est-à-dire, selon Luther, que Dieu ne le voit plus qu'à travers le Christ et orné des mérites du Christ; c'est-à-dire, selon Calvin, qu'il appréhende par sa foi même la justice de Jésus-Christ, qu'il en est revêtu, qu'il apparaît ainsi devant Dieu, non comme pécheur, mais comme juste.

Quelle est donc la nature de la foi qui opère une telle merveille? Question difficile à élucider. Pour Luther et Mélanchthon, c'est plutôt une « confiance ». Pour Calvin, à la confiance se joint une « connaissance ferme et certaine de la bonne volonté de Dieu », connaissance qui a pour fondement la promesse gratuite donnée en Jésus-Christ, révélée à notre entendement par le Saint-Esprit, exprimée par la parole de Dieu contenue dans l'Ecriture.

Corollaires de la théorie. — Ce phénomène religieux de la justification a, pour le croyant, un premier corollaire infiniment précieux : il acquiert la certitude du salut, fondée sur l'inamissibilité de la justice, indépendamment de toute collaboration de sa liberté avec la faveur soudaine qui lui a été faite. La grâce ne saurait être un remède, puisque le péché est sans remède; elle reste une simple faveur (Mélanchthon), dont le concept n'implique pas nécessairement une coopération. Quelle coopération attendre, au surplus, d'une créature dont le mal profond n'a pas été guéri, mais simplement couvert et comme dissimulé par l'indicible Bonté? Ici, la doctrine catholique montrait, après la tache originelle, une créature privée des dons surnaturels, blessée seulement dans les qualités naturelles. La théorie protestante veut que cette créature, incapable de rien

qui vaille pour le salut, devenue péché dans son esprit et dans son corps, soit comme tuée et anéantie, au point de n'être plus, dans sa déchéance, qu'un instrument inerte aux mains de Dieu, comme la scie aux mains du charpentier (c'est la thèse du serf-arbitre de Luther). Le péché, sous cet aspect, est vraiment devenu une seconde nature. Mélanchthon expliquait : comme une force naturelle. Calvin ajoute : « Notre nature n'est pas seulement vide et destituée de tous biens, mais elle est tellement fertile en toute espèce de mal qu'elle n'en peut être oisive ». Nature et concupiscence se confondent. *Institution de la Religion chrétienne*, II, v.

Du reste, l'homme avait-il même reçu la liberté en partage, dans son état primitif? — Calvin dit : oui, mais Luther disait : non. Toujours est-il que Calvin sacrifiait finalement le libre-arbitre devant la prédestination divine la plus absolue. Et ç'a été pour la Réforme une façon de donner à la créature un peu d'humilité et de paix, que de la prosterner aux pieds d'un Dieu qui impose la réprobation comme il ordonne le salut, et dirige jusqu'aux assauts du mal. De là à faire de ce Dieu la cause et l'auteur du péché, il n'y avait qu'un pas.

b) *Examen de la théorie*. — Ainsi ramenée à ses grandes lignes, rapprochée de ses origines et de ses conséquences, la théorie protestante de la justification apparaît ruineuse, surtout si, après en avoir vérifié les appuis psychologiques et historiques, on la compare simplement à la doctrine catholique.

Les appuis psychologiques. — Comment « l'expérience » d'une âme troublée, hors de sa norme, pour sincère qu'elle ait été (malgré la diversité contradictoire des récits de Luther, il faut admettre sur ce point sa sincérité), a-t-elle pu régler « l'expérience » de tant d'autres hommes, surtout si l'on sait par la vie de Luther qu'il n'obtint jamais pour lui-même la paix qu'il cherchait, et que les meilleurs de nos frères séparés sont loin d'avoir atteint la sécurité promise en face des pardons divins ? Est-ce à un tel résultat que devait aboutir cette mise en présence, si jalousement exclusive, de la miséricorde de Dieu et du péché de l'homme ? A faire abstraction du pécheur ? A ruiner chez lui toute espèce de coopération et de mérite ? A nier avec frénésie le libre-arbitre ? A exalter la volonté le Dieu jusqu'à faire de lui un tyran aveugle et cruel ?

Au surplus, si les idées religieuses individuelles ont un retentissement sur la vie politique et sociale, il est bien permis de penser que le sombre christianisme de Calvin en particulier fut pour quelque chose dans le régime de terreur qu'il établit à Genève. Peut-être, en fondant une religion et une politique sur la doctrine de la corruption et de la perversion foncière de l'humanité, essayait-il de rompre avec l'indifférence d'Erasme, ou l'épicurisme de Rabelais, qui construisait alors son abbaye de Thélème sur le fondement illusoire de la bonté de la nature ? Toujours est-il que Calvin dépassa le but, que sa pensée radicale n'aboutit pas seulement à la défiance ou à la crainte, mais à la haine et à la suppression de la nature. Sous prétexte de christianisme épuré, il supprima du christianisme toutes les sources d'allégresse profonde et vivifiante qui y sont contenues, donna une religion sans joie à des individus et à un peuple sans joie. Il est pour beaucoup dans la psychologie populaire qui s'est créée peu à peu du protestant, à qui l'on attribue, jusque parfois dans les écrits protestants, une dignité sans charme, une vertu défiante, apeurée et hautaine.

Moins dure, mais aussi déconcertante dans la pratique, la doctrine de Luther eut en Allemagne de si tristes conséquences morales qu'il dut les déplorer et louer, comme malgré lui, dans un accès de sincérité, l'activité religieuse du catholicisme (Cf. Doellinger, *La Réforme* etc... trad. Perrot, 1848-49, I, 296). Regretta-t-il le *pecco fortiter sed fortius credo* de la fameuse lettre à Mélanchthon (1er août 1521), parole que le contexte aggravait encore (de Wette, *Luthers Briefe* II, 37)? C'est fort possible, puisqu'il avoua — tardivement, il est vrai — que la foi elle-même peut se perdre par l'habitude du désordre. En tout cas, « La foule du vulgaire, constate Harnack (*L'essence du christianisme*, nouv. trad. fr., Paris, 1907, p. 341), ne fut pas fâchée d'apprendre que les « bonnes œuvres » étaient inutiles, voire dangereuses pour l'âme. Luther n'est pas responsable de la commode confusion à laquelle donna lieu cette formule; mais, dès le début, on fut obligé, dans les Eglises de la Réforme allemande, de se plaindre du relâchement moral et du manque de sérieux dans la sanctification. La parole : « Si vous m'aimez, gardez mes commandements » ne conserve pas la place qui lui était due. »

Les appuis historiques. — Luther a prétendu que sa pensée avait rencontré celle de Saint Paul. Mais cette rencontre repose sur des analogies plus verbales que réelles, et qui témoignent seulement des emprunts intéressés de Luther, de la façon dont il élargit ou rétrécit le sens des textes, si cela lui paraît nécessaire. — Par exemple, ce que l'Apôtre dit des œuvres de la Loi sous leur double aspect cérémoniel et moral, Luther l'accapare en faveur de son enseignement sur l'inutilité de toute œuvre bonne. — Et, de même, si S. Paul insiste sur l'aspect forensique, juridique, donné à la justification, Luther en prend prétexte pour légitimer sa théorie de la justice imputée, quoiqu'il n'y ait pas de lien nécessaire et absolu entre les deux idées (cf. Tobac, *Le problème de la justification dans S. Paul*, Louvain, 1908). Luther oublie, pour la seule épître aux Romains, les autres écrits de S. Paul, ou du moins néglige de comparer cette épître avec les autres, d'en confronter la doctrine particulière avec la pensée générale du grand Apôtre, avec celle des Evangiles. On a pu l'accuser d'avoir altéré le texte de *Rom.* dans les traductions. Ce qui est plus évident, c'est qu'il ne tient pas compte du c. vi de *Rom.* et des compléments qu'il apporte à la doctrine paulinienne de la justification. Le moins qu'on puisse dire, enfin, c'est que, détournant habilement cette doctrine de son vrai sens, il en fait dériver une « scolastique » de sa façon (Cf. A. Sabatier, *L'Apôtre Paul*, 3e éd., pp. 319-321). — Quant à l'épître de S. Jacques, elle le gêne : il en nie, on le sait, l'authenticité.

Saint Augustin, par l'ensemble de ses théories sotériologiques, surtout par ses doctrines sur la grâce, la prédestination, le péché original dans son rapport avec la concupiscence — doctrines qu'on ne peut s'empêcher de considérer en fonction des problèmes connexes de la justification et du libre arbitre, — S. Augustin a semblé, plus que S. Paul, offrir quelque abri à la pensée des fondateurs du protestantisme. Calvin fait souvent appel, dans son *Inst. chrét.*, à l'autorité de S. Augustin (notamment à propos de la prédestination)... La *Confession d'Augsbourg* (a. 20) lui a même attribué la justification sans les œuvres. — Mais Luther n'avait pas osé faire la même attribution : il s'en consolait en alléguant que S. Augustin se trompe souvent, qu'on ne peut se fier à lui. Aujourd'hui, du reste, on ne songe plus à faire de S. Augustin le père du protestantisme évangélique. Harnack énumère même (dans sa *Dogmengeschichte*[4], III, 231-236) un certain nombre de points doctrinaux par lesquels il lui sem-

ble que le grand Docteur appartient à ce qu'il appelle le catholicisme vulgaire : par exemple, le pardon des péchés dans et par l'Eglise, les mérites de la vie éternelle, la méconnaissance de la thèse protestante du salut par la foi. Il est vrai qu'à d'autres égards l'augustinisme lui paraît s'être retiré de l'Eglise, avoir été dissimulé et mis à l'arrière-plan par le Concile de Trente : rupture que Richard Simon estimait fort sage, lui qui croyait que la grâce et la prédestination augustiniennes détruisaient absolument le libre-arbitre. Et il est exact, en effet, que l'Eglise a abandonné certaines formules obscures de S. Augustin, dont la pensée ne peut être considérée comme statique, puisque lui-même a progressé et invité à progresser. Mais en même temps l'Eglise a maintenu les grandes lignes de sa théorie de la grâce, dont elle a seulement dégagé ou mis en relief les aspects consolants, laissés dans l'ombre à cause de la controverse pélagienne. Cf. art. Prédestination.

En résumé, le principe de la justification sans les œuvres n'a pour lui ni l'Ecriture ni les Pères. Ou, plus précisément, il ne tire et ne retient de l'Ecriture et de la tradition qu'un élément : la rémission des péchés par les mérites de Jésus-Christ : élément fécond, essentiel même. Qu'on le compare à ce qui subsistera un jour de la théorie protestante primitive dans la pensée de Kant, où la foi justifiante sera simplement réduite à la foi dans l'idéal, Dieu jugeant et sanctifiant d'après l'idéal auquel on s'est conformé.

Comparaison avec la doctrine catholique. — La théologie catholique proclame fortement, elle aussi, l'efficacité justifiante de la foi, et adore le dessein de la Miséricorde infinie pardonnant par Jésus Sauveur. Mais elle a toujours tenu grand compte, en les précisant, de deux points de vue : de celui qui frappait plus tard Schleiermacher, lorsqu'il observait que justification et rénovation vont ensemble, et qu'un changement dans nos relations avec Dieu comporte une nouvelle forme de vie ; — et de celui qu'une exégèse indulgente attribue parfois au protestantisme originel, lorsque, rappelant le mot de Mélanchthon : *ideo justificamur ut bona opera facere possimus*, on montre les bonnes œuvres jaillissant, en vertu d'une nécessité psychologique, de la certitude même que le croyant obtient de son pardon.

Ce n est pas pour la forme, que le catholicisme ne sépare pas la justification de la rénovation de l'homme, non seulement réputé, mais devenu juste au fond de lui-même. La Réforme affirmait que l'iniquité profonde et inéluctable du croyant était couverte, dérobée aux yeux de Dieu par Jésus-Christ ; l'Eglise affirme que Jésus-Christ, uni au fidèle, vit en lui par la grâce et l'élève à une vie nouvelle, à laquelle il doit s'adapter. Comme elle ne considère pas que l'homme ait, par sa chute, perdu toutes ses facultés spirituelles et toute sa liberté, elle peut le rendre actif dans l'œuvre de sa régénération S'il éprouve encore les troubles de la concupiscence, triste rejeton du péché, pour cela appelé péché par l'Ecriture, l'activité divine trouve du moins un écho dans son être : aussi la concupiscence n'est plus en lui qu'une occasion de combat, — de confusion ou de gloire, — un motif de veiller et de prier, de se tenir dans l'humilité. Car la justification, suivant le mot de Bossuet, pour être véritable, n'est pas parfaite. Elle est progressive : quoique régénérés, nous avons toujours à éviter le péché — qui ne consiste pas en la seule « infidélité » — : toujours à demander plus de grâce, plus de justice. Si la foi justifie, les œuvres sanctifient (*Rom.*, vi, 1-23). Il n'est pas vrai, du reste, que la grâce ainsi sollicitée soit payée par les œuvres de l'homme ; que celui-ci puisse forcer Dieu d'agir dans son cœur. Mais il devient actif, travaille avec Dieu, quand il reçoit humblement l'action divine et se l'approprie par une foi pénétrée d'amour. C'est la *fides charitate formata*.

Une pareille foi se concilie aisément avec les dispositions du cœur et les « bonnes œuvres ». Rien ne peut empêcher le croyant d'espérer qu'il lui sera tenu compte de ses « réactions », des efforts qu'il fait pour se plier à la loi de Dieu ; qu'il peut quelque chose pour son propre salut. Ce n'est point là orgueil ou présomption. « Puisque Jésus-Christ, explique le concile de Trente (sess. vi, c. 16), comme la tête dans les membres, la vigne dans les pampres, verse sans cesse dans ceux qui sont justifiés une vertu qui *précède, accompagne et suit toujours* leurs bonnes œuvres, et sans laquelle elles ne pourraient être ni méritoires ni agréables à Dieu, il faut croire qu'il ne manque plus rien à ceux qui sont justifiés pour être estimés avoir, *par ces bonnes œuvres* faites en Dieu, pleinement satisfait à la loi divine... et. . mérité la vie éternelle »...

Ainsi le Christ n'a pas seulement annoncé, dans une première et unique promesse, le pardon des péchés. Il a apporté encore aux croyants des préceptes et des conseils, il les a fortifiés pour accomplir sa loi. Qui nierait ce second point de vue, nierait l'Evangile. Pour le concilier avec le premier, il n'est que de recourir à la doctrine de la justification, telle que l'Eglise l'a définie ; doctrine où la foi et la loi, la religiosité et la moralité sont unies par des liens si étroits que l'on ne conçoit pas comment la connaissance et l'assentiment religieux de la foi pourraient devenir plus profonds dans le cœur, sans que la loi divine s'y grave aussi davantage.

Concluons. — Si le protestantisme a contribué pour sa part à faire préciser, en matière de justification, le dogme catholique, il faut reconnaître que rien n'égale ce dogme en richesse et en profondeur ; que rien ne le vaut, sous ses aspects mystérieux, pour affirmer la bonté souveraine et gratuite de Dieu, mais aussi « pour maintenir la liberté humaine, assurer la dignité de la loi morale, affermir la vraie notion du mérite et du démérite et ne pas laisser tourner la Rédemption en folie ». (Cf. Moehler, *Symbolik* etc..., Mayence, 1832, ou plus simplement les Extraits de Moehler publiés par Goyau dans la Coll. de la *Pensée chrétienne*, pp. 175-258). Les protestants s'en sont rendu compte peu à peu. Quand ils ont eu à parler de l'action de Dieu dans l'âme et du salut, sans aucun souci de controverse ou de propagande anticatholique, il leur est arrivé souvent, dès l'origine, et il leur arrive de plus en plus, au moins chez les conservateurs, de tenir sur cette matière un langage qui confine à celui de l'orthodoxie catholique.

II. L'autorité exclusive de la Bible, comme règle de foi. — *a*) *Exposé de la théorie.* — En même temps que le protestantisme primitif présentait comme exclusive l'efficacité de la foi pour le salut, et qu'il appuyait la foi sur les promesses divines faites par Jésus-Christ, il s'habituait à ne chercher ces promesses, comme d'ailleurs toute vérité religieuse, que dans les symboles œcuméniques et dans les écrits des Pères des quatre premiers siècles.

C'est pourquoi Luther gardait intactes les croyances traditionnelles sur la sainte Trinité et les deux natures. Les historiens actuels du protestantisme estiment qu'il offrait en cela, étant donné l'insuffisance du travail critique accompli de son temps, une preuve de « sûreté de tact religieux » (*Real.Encycl.*,

XVI, 148). Mais quand il songeait à la Bible, il se disait déjà que, « si l'Esprit a parlé dans les Pères, à plus forte raison a-t-il parlé dans l'Ecriture ». Et encore qu'il n'y eût pas pour lui d'autorité, même dans l'Ecriture, là où il ne croyait pas retrouver l'Esprit du Christ, il faisait néanmoins de l'Ecriture la norme de la foi.

Plus nettement encore, Zwingli et Calvin font de la Bible la seule autorité. Ils y ont intérêt, puisqu'ils confondent avec l'enseignement de la Bible leur propre enseignement. « Premièrement, dit Calvin, en ce qu'ils l'appellent nouvelle [sa doctrine], nos adversaires font moult grande injure à Dieu duquel la sacrée parole ne méritait point d'être notée de nouvelleté. Certes je ne doute point que touchant d'eux elle ne leur soit nouvelle, vu que le Christ même et son Evangile leur sont nouveaux. » Si l'Eglise a pu nous transmettre l'Ecriture, elle ne saurait nous en garantir l'autorité, car l'Ecriture est à elle-même sa preuve. Elle a, dit Calvin, « de quoi se faire connaître, voire d'un sentiment aussi notoire et infaillible, comme ont les choses blanches et noires de montrer leur couleur, et les choses rances et amères de montrer leur saveur ». (*Instit. chrét.*, I, vii, §2). Du reste, si l'Ecriture se présente à nous comme une sorte d'axiome, le Saint-Esprit ne laisse pas d'apporter intérieurement un témoignage à la Divine Parole, de nous incliner à lui donner foi, de nous aider à la sentir et à l'entendre (loc. cit., § 4), en sorte que c'est le Saint-Esprit, plus que le croyant, qui la lit. — Bien plus, l'unique source de la révélation, ainsi fixée, se trouvant dans la Bible, chacun a le droit de n'en croire que les Saints Livres, de ne prendre d'eux que ce qu'il comprend, c'est-à-dire ce qu'il interprète à l'aide de la parole intérieure. — C'est déjà le germe du libre-examen, de la libre conscience se frayant à elle-même sa voie à travers les vérités et les devoirs. Nous y revenons plus loin.

b) Examen de la théorie. — Observons tout d'abord que le protestantisme n'a pas le monopole du respect et du culte de la sainte Ecriture. Pour se borner au siècle qui précéda l'apparition de Luther, dès que la découverte de l'imprimerie a rendu possible la diffusion de la Bible, on la voit se répandre en Allemagne sous forme de traductions complètes ou partielles. L'Eglise se souvient toujours, il est vrai, qu'elle contient des passages obscurs, *difficilia intellectu* (II *Pet.*, iii, 16), et n'en propose pas indistinctement la lecture à tout le monde sans préparation ni étude ; mais le sentiment qui prévaut, c'est que, sous une forme ou sous une autre, fût-ce à l'aide d'explications (édition de la Bible de Lübeck, 1494), tout chrétien doit parvenir à la lire (cf. Janssen, *La Réforme*, I, l. 1, c. 2 de la trad. fr.).

Luther n'admet ni ces limitations ni ces précautions que le bon sens indique. Aussi, dans sa controverse avec Eck, son plus redoutable adversaire, après avoir rejeté les conciles et définitivement « tiré sa révérence aux Pères » en les sacrifiant à la seule Ecriture, il a porté à l'Ecriture les plus rudes coups. Non seulement, dans ses divers écrits, il la complète, la corrige ou la travestit à l'aide des révélations de l'Esprit, non seulement ses amis et lui-même en tirent les interprétations les plus fâcheuses (comme dans l'approbation donnée à la bigamie du landgrave de Hesse), mais il n'hésite jamais à arracher à sa façon les pages qui lui déplaisent ou sont en contradiction avec les thèses qu'il avance. — C'est ainsi qu'il déclare apocryphes ou sans valeur les livres deutérocanoniques, décrie l'Ecclésiaste, le Cantique des Cantiques, surtout le livre d'Esther, il rejette du canon l'épître aux Hébreux, les épîtres de Jude, de Jacques et l'Apocalypse, établit enfin des catégories de valeur entre les écrits du Nouveau Testament.

Surtout Luther, et aussi Calvin, qui a tant plaidé pour l'évidence de l'autorité de la Bible, lui enlèvent son fondement en négligeant d'en légitimer la valeur pour la foi, sous prétexte que cette valeur ne saurait dépendre de l'Eglise. On voit le sophisme. « Calvin, observait là-dessus Brunetière (*Hist. de la litt. franç.*, I, 209), pourrait aussi bien dire que les vérités de la physique ou de la chimie *dépendent* d'Archimède ou d'Euclide ! » Si c'est l'Eglise, en effet, qui garantit l'authenticité et la vérité des Ecritures, ce n'est cependant pas elle qui crée cette authenticité ni qui fait cette vérité. — Calvin s'obstinait, en même temps, à confondre le sentiment commun de l'Eglise en matière d'Ecriture avec les « fantaisies » des hommes. Lui qui s'attachait si étroitement aux avis individuels des croyants, aurait dû se préserver d'une pareille contradiction. Le sens commun de l'Eglise a constitué, sur le canon des Ecritures, une première tradition autorisée.

L'Eglise, qui recueille aussi la tradition, et l'anime, parole vivante, supplément de la parole écrite, l'Eglise a précédé l'Evangile : elle a été, elle est encore l'Evangile vivant, par quoi l'autre continue d'être annoncé, expliqué, et de produire des fruits. De cela, même au sein du protestantisme primitif, on eut le sentiment très net. Il n'est pas jusqu'à Michel Servet, ce fils égaré de la Réforme, qui n'ait un jour opposé à l'Ecriture « morte » l'autorité de l'Eglise et de « sa voix vivante » (*Christ. Restit.*, 627). C'est qu'il faut absolument entendre cette voix pour connaître intégralement le Sauveur Jésus et le message qu'il apporte (cf. Moehler-Goyau, p. 85 ; — et la *Théologie de Bellarmin* du P. de la Servière, pp. 34 à 36, où se trouve résumée la fameuse question du Juge des Controverses).

Enfin, au point de vue pratique, le recours exclusif à la Bible a d'autres inconvénients, que Mœhler a très finement analysés. Il en montre successivement la vanité et l'illusion, soit que le fidèle fonde sa foi sur ses propres recherches, soit qu'il s'adresse aux prédicateurs évangéliques pour se soumettre à leur interprétation. S'il lit, en effet, la Sainte Ecriture sans l'aide de l'Eglise, « ne doit-il pas être toujours prêt à modifier sa croyance ? Ne doit-il pas admettre que, par une étude plus approfondie des saintes Lettres, il arriverait peut-être à de tout autres conséquences ? et, dès lors, nous le demandons, peut-il naître dans son âme une conviction profonde, inébranlable, ferme comme le roc ? et voilà pourtant la seule disposition qui mérite le nom de foi. Quiconque dit : « Ceci est *en ce moment* ma foi », n'a pas de foi. »

— Aussi, qu'arrive-t-il d'ordinaire ? C'est que le fidèle, en fait de contact personnel avec l'Ecriture, renonce facilement à son privilège théorique. D'aventure, il y renoncera d'autant plus fâcheusement que, continuant de lire la Bible, mais vivant d'elle seule, il sentira grandir le sentiment obscur qu'il vit du passé seulement, tandis que le catholique, en écoutant l'Eglise et son commentaire, a le sentiment lumineux de vivre aussi du présent. « La bonne nouvelle du protestantisme est un récit des faits *passés* : quel soulagement pouvons-nous trouver dans ce récit ? A des maux actuels, ne faut-il pas un remède actuel ? A-t-on pu me guérir vingt siècles avant ma naissance ? » (Cf. *Lettre d'un protestant détaché à un catholique anxieux*, dans la *Rev. hebdom.*, 9 avril 1910). La Bible présente aussi des miracles. Mais ces miracles « ont eu lieu une fois pour toutes », tandis que « le surnaturel de l'Eglise

catholique constitue un ordre permanent... Autant l'Incarnation et la Résurrection me paraissent impossibles quand on n'a que ces miracles passés à m'offrir, autant je les jugerais *aisés à croire*, s'ils faisaient partie d'une série ininterrompue de faits semblables, c'est-à-dire si j'adorais aujourd'hui même la présence réelle dans l'Eucharistie » (*loc. cit.*)

Quoiqu'il faille penser d'un tel état d'âme vis-à-vis de l'objet de la foi présenté par la Bible, et à supposer qu'il ne soit pas très commun parce qu'il est assez subtil; il reste, en pratique, que la masse de nos frères séparés suit, en fait de commentaires du texte sacré, la direction de ceux qui l'instruisent. Mais ceux-là même « possèderont-ilsune autorité qu'ils refusent eux-mêmes à leur propre Eglise ? Offrent-ils une autre garantie en faveur de l'inspiration divine de leurs exégèses ?... Quelle contradiction d'attribuer *en fait* à une communauté une autorité qu'on lui dénie en principe ?... Ce n'est pas tout : la plupart des prédicateurs ne tirent pas immédiatement leur enseignement de la Bible... (Ils ne reçoivent eux-mêmes cette doctrine que par divers canaux ; et c'est une des plus étonnantes illusions de notre temps, de croire que le protestantisme n'a recours qu'aux Ecritures pour établir ses rapports avec Dieu et avec son Christ. » (MOEHLER-GOYAU, 326-328).

III. **Le libre examen et la libre conscience.** — Chose curieuse, c'est surtout du principe qui confère à la Bible une autorité exclusive, que sortit celui du libre examen. Quoiqu'il n'ait pas apparu très nettement comme un corollaire des doctrines nouvelles, qu'il n'ait pas trouvé de longtemps sa formule, qu'il ait eu à lutter contre des tendances autoritaires, et même parfois, comme au XVIIe siècle, contre une sorte de retour à la conception catholique de l'Eglise, ce n'est pas à tort qu'on le considère, soit chez les catholiques, soit chez les protestants, comme un des éléments implicites contenus dans le protestantisme initial.

a) *Exposé de la théorie.* — En effet, dans la pensée de Luther, si le christianisme est pour l'individu un lien, c'est aussi un affranchissement ; or, cet affranchissement, il le considère, ainsi que le faisaient les esprits directeurs de la Renaissance, comme une attitude nouvelle de la conscience, émancipée et pénétrée de ses droits, envers l'autorité. De plus, si la conscience individuelle peut appliquer son effort à la Bible pour l'interpréter en dernier ressort, c'est bien qu'elle se crée à elle-même sa foi. C'est, du reste, une concession indispensable à se faire entre croyants, tous capables d'entendre différemment la Parole de Dieu, que de reconnaître de fait la valeur religieuse de ces interprétations individuelles, sans trop regarder à leurs conséquences.

— Telle est, sinon à la lettre, du moins dans son esprit, la conception qu'on se fait du libre examen : une conception d'ordre pratique plutôt que théorique. « Le protestant est un homme qui examine avant de se soumettre ». Ce mot de VINET, rapproché soigneusement de son contexte : « Ce que je repousse absolument, c'est l'autorité », peut assez bien servir d'illustration à la pensée un peu confuse des premiers Réformateurs, à la condition qu'on entende ici l'autorité, non pas de toute autorité religieuse, quelle qu'elle soit — (la Bible est une autorité qu'ils acceptent), — mais de toute autorité *officielle* ou *légale*. C'est du moins ce qu'ils proclament, en attendant de recourir au prince — comme fit Luther, — ou de le remplacer — comme fit Calvin, — pour l'administration de la vérité religieuse et le maintien du nouvel Evangile.

b) *Examen de la théorie.* — Nous n'avons pas ici à déterminer ou à discuter quels sont les droits de la raison et de la conscience en face de la vérité religieuse. Cet exposé, du seul point de vue philosophique, comporterait une vaste étude, et c'est un tout autre débat. Contentons-nous d'observer simplement — c'est une remarque de Moehler (cf. MOEHLER-GOYAU, 97), que le libre examen maintient perpétuellement le fidèle à son point de départ, puisque « l'hérésie, parvenue à son développement, devra toujours professer la liberté de penser, si elle veut... ne pas être en contradiction avec elle même ; elle ne peut se débarrasser de son néant, sans s'anéantir elle-même ». Cela correspond à l'aveu de Vinet : « Le protestantisme n'est pour moi qu'un point de départ ». Ainsi en fut-il dès les premiers temps de la Réforme. Mais de ce « point de départ », on alla tout de suite aux pires excès : aux révoltes de la démagogie sur le terrain politique, et, sur le terrain proprement religieux, aux contradictions les plus hardies et les plus violentes. Bornons-nous à constater que ce furent là — *historiquement* — les fruits immédiats du libre-examen.

1° L'autorité civile devait être la première à souffrir du discrédit qui atteignait l'autorité religieuse. C'est pour la « défense du saint Evangile », librement interprété par les prédicants, qu'on s'insurge en Allemagne et en Bohême : ou plutôt, c'est ici le prétexte dont on couvre confusément, et de justes revendications sociales, et d'inavouables convoitises, c'est ici le premier service qu'on demande à la « parole de Dieu ». L'Ancien Testament a établi les dîmes, mais le Nouveau en affranchit. La taxe sur le bétail ne peut être conservée, puisque les animaux ont été donnés en propriété à l'homme ; et cela autorise aussi tout le monde à chasser : donc, pas de gibier, pas de pêche réservée. Plus de serfs, puisque le sang de Jésus-Christ a coulé pour tous : d'où l'abolition des classes, l'égalité sociale la plus absolue. C'est ainsi qu'on raisonne en Souabe ou en Franconie. Tout le monde ne saurait avoir la haute raison des gens instruits et des sages, qui tirent de la Bible des conclusions plus désintéressées. Car on tire tout de la Bible. Et par ce que Moïse a inspiré la révolte contre Pharaon, on s'élève contre le seigneur et le prêtre, qui personnifient Pharaon et tous les tyrans nommés ou flétris par l'Ecriture ! — L'horrible guerre des paysans a t-elle d'autres origines? Assurément; mais elle a aussi celle-là. Luther, qui l'avait attisée, se vit obligé de reculer devant son œuvre et de se retourner contre les paysans, quand leur cause fut perdue : il le fit encore au nom d'une inspiration divine, d'un ordre du Seigneur à sa concience.

2° L'*insurrection démagogique* n'est rien à côté de l'*anarchie doctrinale* produite par le libre-examen. Celle-ci se prolonge davantage, et l'on dirait que tous les tenants de la Réforme ont à cœur d'y collaborer. — Carlostadt soutient, dès 1520, dans son *De canonicis Scripturis*, que l'interprétation de la parole de Dieu s'inspire, non de la foi, mais du sens littéral. Et il en déduit : que l'idéal politique doit être calqué sur l'idéal mosaïque, se résoudre en une théocratie égalitaire qui supprimera science, hiérarchie, rangs sociaux ; que l'on doit brûler ou briser les images, les tableaux, les statues, suivant les prescriptions du Deutéronome (*Deut.*, XXVII, 15); que la polygamie, simplement tolérée par Luther, dans un cas particulier, est licite. — Un ami de Carlostadt, Schwenkfelt, ne voit, lui, dans l'Ecriture, qu'un simple témoignage historique : il n'y a

d'Evangile que la parole intérieure communiquée à l'âme par Dieu. Il applique aussitôt cette idée à l'institution de l'Eucharistie, — et ses conclusions contrarient celles de Luther, qui contrariaient celles de Zwingli sur la présence figurative du corps de Jésus-Christ. — Les anabaptistes poussent à ses dernières conséquences le système de Carlostadt : rien en dehors de la Bible, rien que par la Bible prise à la rigueur extrême de la lettre; il ne faut pas laisser s'affadir la parole de Dieu. Au moment même où ils exaltent ainsi la Bible, au point qu'ils rejettent le baptême des enfants (*balneum caninum*), parce que la Bible n'en parle pas, et qu'ils prétendent aux visions, à l'exemple de Daniel et de l'Apocalypse, voici — autre inconséquence — qu'avec Münzer ils prennent leurs propres rêveries pour des révélations et les placent, comme une Bible vivante, communiquée d'en haut, au-dessus de la Bible écrite, décidément inintelligible au plus grand nombre. — Denk, mort en 1528, appuie davantage encore sur ce principe : au nom des contradictions de l'Ecriture — dont il fait le sujet de l'un de ses livres, — il confie à la raison du croyant le soin exclusif de les résoudre, car si la Bible est le plus précieux des trésors, il faut néanmoins qu'on l'entende avec des « oreilles humaines ». L'Ecriture n'est pas la parole de Dieu, mais la parole de Dieu y est seulement enfermée. Et tout en continuant de la lire, on nie, en effet, la divinité de Jésus-Christ, l'Incarnation, la Trinité... On ne s'arrête même pas au déisme, avec les deux frères Behaim de Nuremberg, on va jusqu'au naturalisme de S. Franck, jusqu'au panthéisme mystique de Servet. — A mesure que se déroulent, sous ses yeux, les conséquences du principe posé, Luther s'épouvante et s'irrite. C'est vainement et trop tard qu'il traite Servet de Maure : celui-ci a déjà montré à la Réforme — (cf. HARNACK, *Dogmengeschichte*[4], III, 775) — le *pas décisif* à faire vers le rationalisme pur. — Du reste, dès 1530-5, le mal est à son comble : « il y a autant de *credo* que de têtes », constate douloureusement Luther ; et les propres fils de la Réforme retournent contre lui le mot qu'il a le premier jeté aux papistes : « Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes. »

Pour « brider » l'anarchie doctrinale, Luther invite les princes à contraindre leurs sujets à accepter la révolution religieuse dont il a été l'artisan. On peut, en effet, remonter jusqu'à lui pour trouver l'origine — sinon encore la formule — du *cujus regio, ejus religio*, qui deviendra plus tard un dogme politique (cf. DOELLINGER, loc. cit., III, 221). A sa naissance, la religion du libre-examen a pour conséquence immédiate le recours à l'Etat, qu'on a tant reproché aux religions dites d'autorité, recours qui était du moins conciliable avec certains de leurs principes sur les droits de la vérité à être soutenue et l'union des deux pouvoirs spirituel et temporel, tandis qu'on ne voit pas exactement sur quoi, dans le protestantisme, un tel recours peut être fondé. — On s'adresse, d'ailleurs, non seulement au pouvoir protecteur de l'Etat, mais à son pouvoir de coaction. En 1520, Luther avait pourtant déclaré qu'il est contre la volonté du Saint-Esprit de brûler les hérétiques. Mais bientôt il estime qu'on doit les punir à titre de révolutionnaires, et aussi de blasphémateurs. En 1531, après l'écrasement des Zwingliens à Cappel, les cantons suisses catholiques avaient usé envers eux d'indulgence, sur le conseil de Clément VII : Luther désapprouve cette modération.

Vers le même temps, Mélanchthon avait regretté sa douceur première envers les Anabaptistes. Quelques années plus tard, il suffit de rappeler la Genève de Calvin, et la violence perfide et tenace avec laquelle celui-ci mena le procès de Michel Servet, obtint sa condamnation et son supplice (1553). Au lendemain du bûcher de Champel, Calvin défendit le droit du glaive dans sa *Defensio orthodoxae fidei* (1554). La même année, dans son écrit *De Haereticis an sint puniendi*, Théodore de Bèze voulut étendre le châtiment jusqu'à ceux qui réclament l'impunité pour l'hérésie.

IV. L'absence d'intermédiaires entre Dieu et le croyant : l'Eglise, assemblée de la foi. — a) *Exposé de la théorie.* — Le protestantisme considère moins la grâce elle-même, sur la définition de laquelle il ne s'explique guère, que l'assimilation subjective de la grâce par la foi, en tant qu'on l'oppose à la notion d'un trésor objectif à administrer et à distribuer, au moyen de rites, de pratiques ou d'intercessions spéciales, par l'Eglise. Entre l'homme justifié par la foi et le Dieu-Miséricorde, pas d'autre Médiateur que Jésus Rédempteur et Sauveur, pas d'autre Docteur que l'Esprit divin parlant dans l'Ecriture.

Ces formules synthétiques, et la conception générale qu'elles supposent, ont déjà leur expression dans les faits primitifs. Dès les débuts de la Réforme, on se fait une idée inexacte non-seulement du rôle des bonnes œuvres pour le salut, mais aussi du culte extérieur et de tous les rites ou actes qui s'y rattachent. De là découle le mépris des indulgences ; l'abandon du culte à rendre aux Saints — qui sont nos modèles sans doute, mais dont on ne saurait invoquer les suffrages (Luther, Calvin, Chemnitz), quoi qu'ils prient peut-être pour l'Eglise en général (Luther et ses premiers disciples) ; le rejet des cérémonies extérieures, de la Messe, considérée comme une « abomination » par Luther ; enfin la diminution et presque la ruine de l'idée de sacrement et d'Eglise.

En ce qui concerne, par exemple, les sacrements, on en réduit plus ou moins le nombre : Calvin n'en admet plus que deux, le Baptême et la Cène. Marques sensibles de la véracité de la promesse divine ou gages qui nous l'annoncent et nous la rappellent, ils excitent et soutiennent notre foi ; mais ils n'ont aucune vertu intrinsèque, ni physique, ni morale. Leur action sanctifiante est du dehors. Leurs formules exhortent et ne consacrent pas. La grâce est reçue sans qu'il soit nécessaire d'y recourir : on peut n'en pas user. — Calvin, il est vrai, en vante la dignité, en recommande quelquefois l'usage. Mais sous ses paroles ambiguës se cache une pensée radicale, qu'explique assez sa doctrine sur la prédestination : la grâce ne peut être donnée qu'aux élus, et ne saurait donc en aucune façon être attachée à un signe sensible. — Luther, lui, en est revenu finalement à l'idée que le baptême donnait la sainteté, mais il croyait en même temps qu'il ne la donnait que par la foi. « *Non sacramentum, sed fides in sacramento justificat* », disait-il à Cajetan. — Mais c'est dans la doctrine de Zwingli que l'on voit s'effacer et disparaître davantage, et l'idée, et le rôle du sacrement — qui ne sert plus que de profession de foi, de signe de ralliement, d'union entre les hommes. En les recevant, le fidèle donne plutôt à l'Eglise une preuve de sa foi, qu'il n'en reçoit lui-même le sceau et la confirmation. Quelle que soit donc la forme revêtue par la notion protestante de sacrement, on voit avec quel soin en est éliminé tout élément qui servirait à les présenter comme convoyant ou même comme certifiant l'action directe de Dieu sur l'Individu.

L'individualisme religieux n'est pas moins marqué

dans la conception que les Réformateurs se font de l'Eglise. — Avant d'en rejeter la notion traditionnelle, Luther hésite longtemps : il professe que tout est venu par elle, Ecriture, sacrements, prédication ; qu'on ne peut parler avec autorité sans « mission » régulièrement reçue des supérieurs ; qu'on retrouve l'Eglise dans la papauté (DOELLINGER, III, 196). Mais dès 1516 il tourne déjà l'Eglise en dérision à propos de l'affaire des Indulgences ; en 1518, dans une lettre à Spalatin, il fait fi de l'excommunication; la même année, il affirme que le Pape est l'Antéchrist et, dans un sermon, il professe que « l'Eglise en tant que société, n'est pas un corps visible, mais une communauté invisible » ; que le péché seul empêche d'en faire partie. — Voilà posé le fameux principe de l'Eglise invisible. Mais alors, à quoi la reconnaître? — Ce sont aussitôt des contradictions. On la reconnaît, répond-il, au Baptême, au pain de la Cène, surtout à l'Evangile ; et dès lors, l'Eglise redevient pour lui visible en quelque façon. Mais elle est sujette, en tant que visible, à des disparitions soudaines ; (et les continuateurs ou les émules de Luther — même Servet — ne manqueront pas d'expliquer que l'Eglise visible a péri dès qu'elle a été sujette à la corruption et n'a plus représenté la société fondée par le Christ, ce qui est arrivé précisément vers le IVe ou le Ve siècle, surtout après Constantin, au moment où la Papauté a grandi). Mais l'Eglise invisible n'a jamais cessé d'exister; elle est seule indéfectible; il y a entre elle et l'Eglise visible primitive une continuité que ne supprime pas l'interruption de visibilité. Elle se compose de toutes les âmes justes et droites unies au Christ par l'acceptation de l'Evangile nouveau : notamment de celles qui ont rejeté l'idolâtrie et la corruption romaines. On n'y entre, on n'y est lié aux autres croyants, que par la foi. A cette société théoriquement invisible, indivisible et universelle — *coetus vocatorum*, — correspond du reste, suivant les temps et les lieux, une société qui, pour n'être pas aussi tangible que « le royaume de France ou la République de Venise », suivant la comparaison célèbre de Bellarmin, n'en sera pas moins *empirique* dans une certaine mesure, — soit par l'administration des sacrements, la prédication de l'Evangile, la réception du Baptême (luthéranisme) — soit par la naissance de parents chrétiens ou la foi jurée (calvinisme).

Qui gouvernera, enseignera cette famille d'élus? Pour Luther, comme pour Mélanchthon et Calvin, comme pour les enfants perdus de la Réforme, ce ne sera ni le Pape, ni une hiérarchie quelconque. Le grand principe posé par les initiateurs de la Réforme, que tout fidèle est prêtre (Luther), sacrificateur et roi dans l'Eglise (Calvin), qu'il n'y a pas besoin, entre l'Evangile et l'âme, d'intermédiaires humains, trouve ici de nouveau son application. Plus de différences entre la vie laïque et la vie religieuse, — plus de vœux, — plus de célibat ecclésiastique, — plus de distinction entre la moralité séculière et la moralité ascétique, entre les préceptes et les conseils, — comme il n'y en a déjà plus entre les diverses sortes de péchés. Plus de distinction entre les pasteurs, plus d'ordination : Luther la compare à une tonderie, à un graissage, à une supercherie qui ne fait que des charlatans et des prêtres de Satan.

On se sépare cependant sur la question de la mission et de la vocation. Les uns supposent qu'elle a été accordée directement par le S. Esprit aux partisans du nouvel Evangile, pour réédifier l'Eglise défaillante; les autres qu'elle a été comme dérobée par les prédicateurs aux indignes successeurs des Apôtres, et que l'Eglise, reconnaissable au moins dans sa parole et dans ses actes, a le droit de juger les doctrines, d'interpréter l'Ecriture et de régler la foi. Par quels moyens ce magistère s'exercera-t-il? On ne le définit guère. Toujours est-il qu'avec Mélanchthon et Calvin, lorsqu'apparaît clairement la nécessité de limiter l'arbitraire des individus et des Etats, c'est la tendance autoritaire qui prévaut. Les Philippins ou partisans de Mélanchthon essaient même de restaurer la notion d'Eglise, tentent un compromis. Rome ne peut que repousser une entreprise uniquement inspirée par une nécessité passagère de politique religieuse. On s'efforce néanmoins, au sein du protestantisme, de retrouver quelque chose de l'ancienne cohésion catholique et de la forte organisation de l'Eglise romaine. Luther, tout en conservant son idée du sacerdoce universel, admet un certain pouvoir épiscopal, indépendant du Pape. Calvin, qui rejette ce pouvoir, remet l'autorité aux mains d'un consistoire indépendant de l'Etat ; mais à Genève il est lui-même l'Etat. Et il ne faut pas l'oublier, c'est à l'organisation d'Eglises d'Etat que, dans son ensemble, aboutit la première propagande de la Réforme. — De ces schismes politiques, nés de l'hérésie ou conduisant à l'hérésie, l'exemple le plus frappant, mais aussi le plus singulier, est celui que donna l'Angleterre d'Henri VIII et d'Elisabeth. S'il se place à part dans l'histoire religieuse de la Réforme elle-même, s'il a été déterminé par un ensemble de circonstances locales plus que par des causes théologiques et semble par là échapper partiellement à l'influence des principes du protestantisme primitif, ce schisme s'y rattache néanmoins par ses conséquences. C'est avant tout par la constitution d'une Eglise d'Etat, que la confession anglicane est entrée parmi les « protestantismes » et demeure un protestantisme. Dans la mesure où elle a tendu à s'affranchir de toute tutelle politique, à rejoindre les sources historiques de sa vie religieuse, elle s'est rapprochée quelquefois du catholicisme.

b) *Examen de la théorie.* — Telles sont, dans leurs grandes lignes et à quelques nuances près, les idées que les initiateurs de la Réforme ont répandues dans le monde contre le culte, l'intercession et la communion des saints, l'état religieux, le sacerdoce et la hiérarchie, les sacrements, l'Eglise. Avec leurs affirmations sur tous ces points, il suffirait souvent de confronter la doctrine catholique. Nous nous contenterons de renvoyer aux divers articles de ce Dictionnaire où ces questions ont pu être abordées. Après avoir lu l'article EGLISE, on verra, en particulier, ce qu'il faut penser de la société acéphale, inorganique, adogmatique, *individualiste* que nous a présentée le protestantisme.

Est-ce vraiment celle qu'il rêvait de former, et dont il pensait trouver un premier exemplaire aux premiers siècles de l'Eglise? Mais on sait qu'il a dû reculer constamment l'âge de la grande « corruption », et que, pour se donner des ancêtres, il a dû remonter peu à peu, par-delà Constantin, jusqu'aux temps de saint Irénée et de saint Ignace, de saint Clément de Rome, et jusqu'à l'âge apostolique. — Or, il s'est trouvé que l'âge des charismes, où il comptait établir les origines de l'individualisme religieux, a été aussi celui du développement interne de la plupart des éléments capitaux du christianisme, considéré non pas seulement comme une fraternité d'amour ou une sagesse, mais comme une grande solidarité, une confédération de communautés organisées, hiérarchisées sous la primauté de Rome, et possédant autorité pour assurer la garde, la transmission et la préservation du dépôt de la foi.

Au lendemain de l'apparition du livre de Mgr BA-

TIFFOL, *L'Eglise naissante*, M. HARNACK confessait qu'il est « possible d'établir avec d'impressionnantes preuves que la conception catholique de l'Eglise naissante est historiquement la vraie, c'est-à-dire que christianisme, catholicisme et romanisme forment une identité historique parfaite ». (*Theolog. Literaturzeitung*, 16 janvier 1909). — Il est vrai que, reculant les positions du protestantisme jusqu'à l'extrême limite, il ajoute que « le fossé qui sépare Jésus et les Apôtres n'a jamais été franchi ». Mais il sort ici du domaine de l'histoire, puisque Jésus, historiquement, ne peut être connu que par la tradition des Apôtres, et que nous savons d'eux comment Jésus a fondé son Eglise sur Pierre (Cf. BATIFFOL, op. cit., Excursus A., pp. 99-112).

La thèse protestante n'a pas pour elle le passé. A-t-elle du moins pour elle sa propre histoire ? — On sait à quel émiettement doctrinal, à quelle « dispersion » elle a conduit ses fidèles. L'individualisme religieux, par sa conception rigide des rapports de Dieu et de l'homme, a pu former çà et là des consciences d'élite. Mais il les a trop isolées, — trop exaltées ou trop déprimées. — Si, d'aventure, il est parvenu à les grouper d'une façon durable, ç'a été sous l'influence soit d'une autorité extérieure à celle de la religion (l'Etat), soit d'une formation inconsciemment catholique, ou qui gardait quelques-uns des ferments les meilleurs de la vie catholique : il en a été ainsi, par exemple, lorsque le pastorat, servant à nouveau d'intermédiaire entre Dieu et la conscience, a voulu assumer efficacement le rôle du sacerdoce aboli. Les individus — à plus forte raison les foules — sont loin de repousser ces « intermédiaires », ces médiations, que le protestantisme de tous les âges a si fort dédaignés, au moins théoriquement. Ils sentent, pour aller à Dieu, le besoin de direction, d'aide mutuelle et organisée. C'est un phénomène de conscience aussi, que celui-là. — Et c'est en méconnaissant cet aspect social du christianisme, que le protestantisme est demeuré et demeure malgré lui une religion qui, dans la ligne ordinaire de son action, n'est pas destinée à opérer le salut des foules, et donc ne garde qu'un reflet lointain de l'Evangile.

B. L'ESSENCE DU PROTESTANTISME. — Entre tous les principes que nous venons d'énumérer et d'examiner, peut-on en désigner un dont on affirmera qu'il constitue aujourd'hui, comme il la constituait hier, l'essence du protestantisme ? Et cela, non seulement parce que ce principe est demeuré semblable à lui-même à travers les vicissitudes doctrinales de la Réforme, mais parce qu'il relie et contient tous les autres, parce qu'il est la vie même des protestantismes ? Le problème n'est pas purement spéculatif. Il compte parmi ceux auxquels les théologiens orthodoxes ou libéraux attachent une grande importance, lorsqu'ils cherchent avec angoisse à se donner l'illusion de l'unité confessionnelle. Les solutions qu'ils proposent sont assez obscures et surtout manquent assez de fermeté, pour qu'il soit vain de recueillir dans leurs propres écrits un témoignage à peu près unanime. — On en déduit assez vite que l'essence du protestantisme, pas plus au début qu'au temps de Bossuet, pas plus au temps de Bossuet que de nos jours, ne saurait consister dans une *doctrine*, que la formule en soit ancienne ou récente.

a) *Formules anciennes.* — 1° On ne saurait faire du *libre-examen*, — avec lequel, assez communément, on a identifié le protestantisme — un élément essentiel de sa vitalité.

Outre que le libre-examen n'est qu'implicitement contenu dans les symboles ou confessions primitives, et bien loin qu'on en puisse faire un « lien » ou un « ferment » religieux, il a plutôt servi de dissolvant doctrinal. — C'est au libre-examen que sont dues les divergences actuelles, comme les variations passées, qui mettent entre les divers protestantismes tant d'infranchissables barrières. Avec W. James, on en vient à déclarer qu'il faut autant de types de religions qu'il y a d'idiosyncrasies de races, de civilisations, de cultures. — De plus, le libre-examen a poussé le protestantisme à cette « fureur de simplification » qui l'a empêché de saisir la « complexité du réel », de croire « à l'harmonie cachée des réalités dont les concepts se heurtent dans l'esprit humain ». Là où le catholicisme cherche l'harmonie dans le mystère et s'efforce de la réaliser, le protestantisme sépare, morcelle, pulvérise : ainsi, Ecriture et tradition, gratuité du salut et nécessité des œuvres, personnalité de la vie religieuse et autorité, foi-croyance et foi-confiance, sont des notions dont le catholique perçoit et goûte la solidarité, tandis que le protestant la critique et la nie (Cf. *Annales de phil. chrét.*, nov. 1908, art. de D. SABATIER, sur l'*Expérience relig. et le Protest. contemp.*). Un dissolvant aussi énergique mord jusqu'au principe de toute vie spirituelle.

2° L'essence du protestantisme est-elle davantage à chercher dans le principe de la *justification par la foi* et dans celui de l'*autorité exclusive de la Bible*?

Mais, tout d'abord, nous avons vu plus haut ce qui se cache de significations diverses sous la similitude des formules, même primitives. Que serait-ce, si nous les avions suivies jusqu'à nos jours dans leur évolution ? — Entre ces deux sens : infaillibilité exclusive et verbale de l'Ecriture — et autorité du seul enseignement de Jésus, réduit aujourd'hui pour le grand nombre à une quintessence sur laquelle on discute encore, — il n'est pas possible de mesurer la distance : c'est un abîme. Entre ces deux autres sens : justification par la foi sans les œuvres — et justification par les œuvres, signes de la foi-confiance, — il y a, pour ainsi dire, contradiction absolue. Ces deux sens marquent, ici et là, deux étapes infiniment distantes, qui séparent le point de départ du point d'arrivée.

Aussi bien n'accepte-t-on guère aujourd'hui de présenter ces divers principes comme l'essence de la Réforme (Cf. LICHTENBERGER, *Encyclop. des Sc. relig.* art. *Protestantisme*, col. 786).

b) *Formules plus récentes.* — Les protestants observent, du reste, qu'il serait étrange, en face du caractère et de l'importance absolument prépondérante que revêt, dans le catholicisme, la doctrine de l'Eglise et de son autorité, de ne rien retrouver, dans l'expression du principe de la Réforme, qui répondit à ce fait (Cf. LICHTENBERGER, loc. cit.).

1° Le principe de BAUR, c'est-à-dire la *revendication des droits du sujet croyant en face de l'objet de la foi*, est rejeté à ce titre, car il ne tient pas compte des droits de Dieu sur l'individu; et il ne fait aucune place à la notion d'autorité, si réduite qu'on la suppose.

2° La formule de SCHLEIERMACHER : — *le droit de l'individu en face de la communauté*, sans écarter celle-ci ni son expérience religieuse; — et celle de LICHTENBERGER : — *la souveraineté de Dieu, réalisée par Jésus-Christ dans l'individu pour le rétablissement de l'humanité dans la communion divine*, — n'ont de valeur, sous leurs couleurs conservatrices ou libérales, que par l'effort qu'elles tentent pour replacer le sentiment individuel en face d'un appui quelconque, proche ou lointain, visible ou invisible, humain ou divin.

3° De son côté, RITSCHL ,*a*) par sa définition du royaume de Dieu : — l'ensemble de ceux qui croient

au Christ, en tant qu'ils agissent conformément au principe de l'amour ; — *b*) surtout par son retour à l'Ecriture, qu'il établit au point de départ de la théologie ; — *c*) et par le double fondement de la « justification » et de la « rédemption », qu'il assigne à son système, Ritschl avait paru un instant réhabiliter une sorte de tradition au sein du protestantisme. — En réalité, au nom de ces divers principes, il n'avait fait qu'accentuer l'*individualisme religieux*, en couvrant une pensée extrêmement subjectiviste d'un formalisme verbal. En soi, les notions religieuses, les jugements qu'on en porte (*Seinsurteile*) n'ont pour lui aucune utilité : il n'y a d'essentiel que les jugements de valeur (*Werthurteile*) sur ces notions, c'est-à-dire la valeur subjective que que ces notions ont pour tel ou tel, lorsqu'il les retrouve et les saisit dans les Livres Saints.

4° La pensée de Ritschl a informé plus ou moins la « religion » actuelle des libéraux, revêtant bien des formes qui pourraient assez bien être représentées par celle où se complaît, précisément, un disciple de Ritschl, Kattenbusch (*Von Schleiermacher zu Ritschl*, etc... Giessen, 1893, p. 38). Celui-ci se réjouit des perspectives ouvertes au protestantisme par la théorie ritschlienne, et qui aboutissent à une sorte de communion spirituelle autour de la langue de la Bible et de la Réforme : « Cette langue est un trait d'union comme la langue populaire... Qu'on se réjouisse de ce que tous les théologiens se rassemblent autour des mêmes mots ! » De cela, il résulte que le ritschlianisme et ses dérivés ne pourront prétendre à vivifier le protestantisme, à en devenir l'essence, que si celui-ci renonce à l'espoir de grouper en une Eglise les pensées libres de ses fidèles. Boutroux l'a bien jugé lorsqu'il a noté que l'écueil de ce système, « c'est un *subjectivisme sans contenu* ». (*Science et Religion*, 1908, p. 323). Un autre écueil, dont il faut parler hardiment, sera de se réduire en pratique, si le ritschlianisme sort jamais d'une aristocratie intellectuelle et descend jusqu'à la masse des fidèles, à un psittacisme religieux.

5° Du Ritschlianisme à la *Religion de l'Esprit* de A. Sabatier, il n'y a plus un long chemin à parcourir. Aux formules sans contenu, répond bien l'idée d'une religion sans dogmes autres que des dogmes dont la valeur serait purement pédagogique et non obligatoire.

Si l'essence du protestantisme ne saurait se rencontrer dans une *doctrine*, il reste qu'on la cherche tout simplement dans un *esprit* ou, comme on dit aujourd'hui, dans une mentalité spéciale.

1° M. Harnack voit dans l'Evangile l'aliment de cet esprit. « Le protestantisme, dit-il, compte sur la nature de l'Evangile, qui est chose assez simple, assez diverse, et par conséquent assez vraiment humaine pour se faire connaître sûrement, si on lui laisse la liberté, et pour faire naître aussi dans toutes les âmes des expériences et des convictions identiques. » (*L'Essence du christianisme*, trad. nouv., Paris, 1907, p. 327). — La communauté spirituelle qui résulterait, entre protestants, de cette entente sur l'Evangile, serait chose infiniment plus importante et plus précieuse que « tout ce qui les divise », car elle répondrait à leur volonté de constituer un « royaume spirituel », et elle les préserverait ainsi, croit M. Harnack, du reproche d'émiettement.

En effet ! — Mais en se résignant, sans le dire, à l'émiettement, en subordonnant toujours l'expérience collective à l'expérience individuelle, par suite en renonçant implicitement à la notion d'Eglise ! — « Que celui qui use d'une Eglise semblable, en use comme n'en usant pas ! » dit encore M. Harnack. Le conseil est sage, car, aux frontières indéfinies de cette Eglise, peuvent fréquenter tous ceux qui, ne cherchant pas dans l'Evangile une direction normative et ne reconnaissant pas non plus son autorité divine, se contentent d'y puiser un idéal attachant de beauté morale. — Or, *il n'y a pas besoin d'être protestant pour cela.* Sous cet aspect, le protestantisme ne se distingue plus du rationalisme pur et de la libre-pensée, à moins que ce ne soit la libre-pensée qui l'enveloppe et l'absorbe, au point qu'il devienne, suivant la parole de M. Ménégoz, une « collection des formes religieuses de la libre-pensée ». Mais alors, c'est d'une autre question qu'il s'agit : celle de savoir jusqu'à quel point la libre-pensée peut se couvrir de formes religieuses, ou les remplacer, jusqu'à quel point elle peut être un élément de cohésion entre ses adeptes.

Ainsi, pour que l'Evangile fût un lien véritable, à lui seul, entre les diverses fractions de la Réforme, il faudrait qu'elles s'entendissent sur son autorité et son contenu. Et c'est ce qui n'est pas, ce qui ne peut pas être, une Eglise étant autre chose qu'une « agglomération de personnes réunies pour étudier les questions de théologie » dans leur rapport avec l'Ecriture et la conscience. — Le catholicisme l'a bien compris : pas plus qu'il ne repousse la religion intérieure, les développements de la piété individuelle, il ne ne refuse à personne l'Evangile de Jésus Sauveur. Mais, convaincu de sa mission sociale, il explique d'autorité cet Evangile, afin qu'il ne demeure pas le privilège d'une petite élite intellectuelle, vaguement religieuse, mais soit un principe actif d'unité.

2° Pour conclure, il faut donc recourir à cette observation de fait, que ce qui unit *in concreto* les diverses confessions protestantes, c'est plutôt une idée *contre* qu'une idée *pour*.

Ce n'est guère, en effet, qu'en face de l'Eglise romaine qu'ils trouvent toujours un terrain de ralliement et font preuve d'un peu de cohésion et d'unité. A cet égard, le qualificatif de protestants, que nous leur donnons et dont ils se réclament, garde toute sa plénitude de sens et demeure historiquement exact.

Le *Los von Rom* est une simple négation, et n'offre pas une base positive à un édifice solide. Il n'est pas défendu d'y voir « l'essence » des protestantismes d'autrefois et d'aujourd'hui. Mais, pour la bien connaître et pour l'apprécier à sa valeur, c'est au *traité de l'Eglise* qu'il faut recourir. La Réforme a été impuissante à le construire pour elle; elle a aidé le catholicisme à l'achever pour lui. — C'est à ce traité que nous renvoyons une dernière fois le lecteur de cet article.

Claude Bouvier

RÉGALE. — I. *Définition* ; II. *Origine* ; III. *La querelle de la Régale sous Louis XIV.*

I. — Comme beaucoup d'autres prérogatives de la couronne, le droit de Régale serait profondément oublié s'il n'avait mis aux prises Louis XIV et Innocent XI et provoqué la crise gallicane de 1682. On le définissait alors le droit qu'avait le roi de percevoir les revenus des évêchés vacants et d'y conférer les bénéfices sans charge d'âmes à la nomination de l'évêque.

II. — L'origine de ce droit est très controversée. Mézeray le faisait dériver du *spolium* : clercs et seigneurs avaient coutume de piller le mobilier des évêques. Pithou et Durand de Maillane, du droit de garde, auquel Noël Alexandre et P. Viollet joignent la concession de fiefs (terres et droits régaliens) faite

par le roi aux églises. C'est ce dernier élément seul que retiennent Ruzé, Marca, Fleury et de nos jours Phillips, Hauck, etc.

Plus récemment, une théorie nouvelle a été proposée : M. Ulr. Stutz voit dans notre droit un démembrement du droit germanique de propriété sur les églises privées, qui, aux IXe et Xe siècles, se serait étendu aux évêchés et grandes abbayes.

L'appropriation progressive des églises — qui n'a du reste absolument rien de particulièrement germanique, — pendant les années qui précédèrent la réforme grégorienne, est un fait auquel se rattache en effet le droit de Régale ; mais loin d'être un démembrement de la propriété, il paraît être plutôt le terme auquel, dans certaines régions, la résistance de l'Eglise arrêta dans leur évolution vers la pleine et absolue propriété les droits plus anciens qu'exerçaient les rois ou les Seniores : droit de garde, droit de patronage et autres, plus ou moins apparentés avec le vieux *mundium* mérovingien.

Dès les temps carolingiens, les évêchés vacants sont dans la main du roi; *il donne l'évêché*, l'office comme les biens ; il semble même succéder à l'évêque dans une partie de sa juridiction. Il n'est pourtant *pas propriétaire* ; les revenus ne vont pas à son fisc. Du temps d'Hincmar de Reims (fin du IXe siècle) et de Gerbert (fin du Xe), nous rencontrons des économes ecclésiastiques administrant les biens des églises veuves au profit du futur évêque, sous la protection et la garantie des princes francs et de leurs lois. Mais on sait aussi qu'à cette époque protection et propriété — au moins domaine éminent — sont des idées connexes : les églises du midi de la France semblent être devenues, aux Xe et XIe siècles, de véritables propriétés privées. Dans le Nord de la France — le futur domaine du droit de Régale, — l'appropriation des évêchés et des grandes abbayes paraît au contraire avoir été beaucoup moins complète.

Dès la fin du XIe siècle et pendant le XIIe, dans presque toute l'Europe occidentale, les princes perçoivent à leur profit les revenus des églises vacantes, assez souvent pendant un an et un jour. En la plupart des régions, on qualifie encore cela d'abus : dans le Midi de la France, par exemple, c'est « une mauvaise coutume », à laquelle les princes finissent par renoncer : en Espagne, en 1130, Innocent II félicite l'archevêque de Compostelle de l'abandon fait par le roi Alphonse de cet usage inique ; en Angleterre, Orderic Vital signale dès 1089 son injuste introduction par les Normands ; le 12e statut de Clarendon, qui le consacre (1164), est condamné par Alexandre III, ce qui ne l'empêche pas de régir encore l'Eglise établie ; en Allemagne, pendant cent ans, les empereurs ne cessent de proclamer qu'ils détestent cette vieille coutume ; mais ils ne cessent pas non plus de prendre les fruits des évêchés vacants, jusqu'à ce que Frédéric II les abandonne à l'Ordre Teutonique (1223). Dans la France du Nord, au contraire, c'est à cette époque un droit bien distinct de toutes les coutumes analogues ; un droit qu'on ne conteste guère, dont on condamne seulement l'extension ou l'exercice abusifs. Les premiers témoignages nets sont de 1122 et 1123. En souvenir peut-être de l'ancienne protection générale du souverain carolingien sur toutes les églises de France, le roi capétien, son successeur, exerce le droit dans quelques églises situées hors de son domaine propre. Il n'est pas du reste le seul seigneur qui perçoive à son profit les revenus de la vacance dans les évêchés et grandes abbayes.

En 1274, le second concile de Lyon reconnut l'existence de ce droit partout où la coutume ou une réserve des fondateurs l'avait établi, mais en modéra l'usage et défendit de l'étendre aux églises jusqu'alors exemptes.

Comme tous les droits de cette époque, le droit de percevoir les revenus des églises vacantes entra dans les cadres féodaux, et d'autant plus facilement que le domaine des églises était en grande partie formé par les libéralités des seigneurs et surtout du roi : *terres et droits régaliens*. D'où le nom donné bientôt à la dot des églises : *Regalia*, le mot est courant dès le XIIe siècle ; c'est un pluriel neutre.

Ces biens sont remis à l'évêque après — quelquefois avant — qu'il a prêté un serment de fidélité, qui n'est pas, semble-t-il, l'hommage du vassal. Néanmoins, la féodalisation de notre droit entraîne des conséquences pratiques et théoriques intéressantes. Déjà Philippe Auguste saisit tout le temporel de l'évêché d'Auxerre (y compris les dîmes), parce que l'évêque a failli à son devoir de vassal ; Philippe VI explique au pape que le fonds — pas seulement le revenu — revient en la main du suzerain, parce qu'à la mort de l'évêque le fief n'a plus d'homme pour rendre le service féodal ; de là découle aussi la compétence exclusive du parlement de Paris en matière de régale, etc.

De très bonne heure, et peut-être aussi en vertu du principe féodal qui remettait au suzerain, pendant que le fief était en sa main, la collation des bénéfices mineurs dont le vassal était patron, le roi nomme aux prébendes de certains évêchés vacants, mais non pas de tous. Pendant le XIIIe siècle, la *curia regis* tranche les différends à ce sujet d'après la possession immémoriale. Quand S. Louis croyait son droit de collation établi par la coutume, il n'hésitait pas à le défendre, même contre le pape. Mais à partir de 1309, le procureur du roi prétend que le prince est en possession de conférer les prébendes « *in regaliis per totum regnum* ». En 1330, Guillaume du Breuil introduit cette doctrine dans le *Stylus vetus Parlamenti*. Désormais on dira : *Beneficia sunt in fructu*. Ce droit de collation s'appellera plus tard la Régale spirituelle ; la perception des revenus s'appellera la Régale temporelle ; l'une et l'autre s'ouvrent à la mort de l'évêque ou à sa translation, déposition, élévation au cardinalat ; l'une et l'autre se closent à la prestation du serment de fidélité, plus tard à l'enregistrement de ce serment à la Chambre des comptes de Paris, voire même à la signification de cet enregistrement aux officiers du roi chargés d'administrer les biens de l'évêché vacant.

Le premier conflit sérieux entre les rois et les papes au sujet du droit de Régale, est celui qui s'éleva entre Philippe le Bel et Boniface VIII. Non content de réprouver les abus commis à l'occasion de son exercice, le Pape voulut : 1) obtenir du roi — simple laïc — qu'il ne prétendît pas conférer *pleno jure* des bénéfices ecclésiastiques, mais seulement par dispense et permission pontificale ; 2) il alla même plus loin : le droit de percevoir les revenus des évêchés vacants n'est pour lui qu'un abus : la Régale n'est qu'un droit de garde, les fruits doivent être remis à l'évêque successeur (Bulle *Ausculta fili*, 5 décembre 1301). On sait la tempête que soulevèrent en France ces déclarations. Le dernier pape d'Avignon, Grégoire XI, reconnut solennellement en 1375 le droit de Régale tel qu'il était appliqué dans le royaume.

C'est vers cette époque que le droit de percevoir les revenus des abbayes vacantes tombe peu à peu en désuétude.

III. — Le nom même que, dès le haut moyen-âge, on avait donné aux biens épiscopaux — *regalia*, — eut une étrange influence sur l'évolution de notre droit. Ce pluriel neutre, devenu dès le XIVe siècle le féminin singulier *Regalia-ae*, la *Régale*, en fit

perdre de vue l'origine historique et le caractère particulier ; il devint un attribut de la couronne, une prérogative distinctive, inaliénable, universelle, exclusive, de la monarchie française.

C'est de ce contre-sens que devait naître la seconde querelle de la Régale, sous Louis XIV. A vrai dire, elle n'est que le dernier épisode qui marqua la lente et silencieuse invasion de la France entière par le droit de Régale.

Déjà aux xvᵉ et xviᵉ siècles, les légistes de la maison de Valois avaient trouvé le moyen d'y soumettre d'une manière détournée les évêchés qu'exemptaient les renonciations de leurs anciens seigneurs (Narbonne et Toulouse), les privilèges royaux (Bordeaux et Auch (?)), ou leur condition d'anciens pays d'empire (Aix, Arles). Les officiers royaux, à chaque vacance, prennent possession des bâtiments et des domaines dans toute la France : dans le Nord au titre de Régale pleine, ailleurs au titre de garde, en réservant toutefois, dans ce dernier cas, les revenus au successeur. (Pamiers 1484, Montauban 1486, Béziers 1491, Sarlat 1493, Cahors 1494, Carcassonne 1498, Saintes 1506, Limoges 1511, etc.).

Dès le début du xviiᵉ siècle, les parlements essayent d'effacer cette distinction. En 1608, le Parlement de Paris rend un arrêt célèbre, déclarant que le droit de Régale s'étend à toutes les églises du royaume. Le Clergé proteste ; le roi, à sa demande, évoque l'affaire à son Conseil. L'instance traîna pendant trois quarts de siècle. L'édit de 1673 trancha le débat en faveur de la thèse parlementaire. Les évêques du Midi, qui n'avaient pas fait enregistrer leur serment de fidélité, devaient accomplir cette formalité dans un délai fixé, sous peine de voir s'ouvrir la Régale dans leurs diocèses. Un second édit, en 1675, précisait quelques termes du premier et impartissait aux prélats un nouveau délai.

L'extension de la Régale à toutes les Eglises de France n'avait pour Louis XIV aucun intérêt financier. Depuis Charles VII, les revenus de la vacance des évêchés avaient été remis d'abord par grâce particulière, puis à partir de Charles IX, par une mesure générale et définitive, aux chanoines de la Sainte-Chapelle. Louis XIII, en décembre 1641, les leur avait repris en échange de l'abbaye Saint-Nicaise de Reims, pour les rendre à l'évêque successeur. Sans vouloir reconnaître aux prélats un droit strict à cette libéralité, Louis XIV suivait l'exemple de son père et réservait seulement un tiers des fruits des vacances pour l'œuvre des nouveaux convertis. D'autre part, la Régale spirituelle des évêchés du Midi augmentait d'une manière assez peu sensible le nombre des bénéfices soumis à la collation royale. Le roi voyait dans les Déclarations de 1673 et 1675 un moyen de finir d'interminables contestations et d'imposer au royaume le bienfait de l'uniformité. En réalité, suivant une remarque assez juste de M. Hanotaux : (*Recueil des Instructions données aux ambassadeurs*, Rome, p. cii), « le droit, peu important par lui-même, tirait toute sa valeur et de l'éclat du nom qu'on lui donnait.., et surtout de la mesure de précaution qu'il établissait, en ne laissant pas une minute d'interruption dans l'autorité continue du Roi sur l'ensemble de la fortune ecclésiastique ». En somme, l'extension de la Régale avait une valeur avant tout théorique ; et parce qu'à cette *théorie*, sur laquelle se fondaient les Déclarations, la plupart des évêques français étaient ou ralliés ou habitués, ils'en trouvaseulement deux — accoutumés par les luttes jansénistes à faire bande à part: Pavillon d'Alet et Caulet de Pamiers, — qui protestèrent contre l'empiètement royal. Louis XIV fut irrité de la résistance des deux vieux jansénistes ; mais il fut surpris — et toute la France avec lui — quand, à l'avènement d'Innocent XI, la cour de Rome, muette jusqu'alors, répondit à l'appel des deux prélats et se rangea de leur côté. Je n'ai pas à raconter comment, après la mort de Pavillon (1677), tout le poids de la lutte en France retomba sur Caulet, puis sur son chapitre, fidèle à son attitude. Quatre brefs du pape ne parvenant pas à convaincre le Roi du mal fondé de ses prétentions, l'habileté et les violences naturelles, ou calculées, du Cardinal d'Estrées n'entamant pas la résistance d'Innocent XI, l'Assemblée du Clergé, se réunit pour opposer la doctrine gallicane comme un rempart contre les coups que Rome pourrait être tentée de porter au Roi. Sur le chapitre même de la Régale, le roi et les évêques comprirent qu'il fallait donner satisfaction à la doctrine commune et incontestée de l'Eglise ; d'autant que l'extension de la Régale à tous les évêchés, déjà contraire au Concile de Lyon, se compliquait de tentatives plus graves encore pour remettre à la collation royale certaines prébendes auxquelles charge d'âmes était annexée. Un accord intervint : les évêques acceptèrent l'extension de la Régale à tous les évêchés de France, le Roi promit que les pourvus en Régale prendraient des Ordinaires la mission canonique. Proposée à la *bénédiction* du pape, la convention fut condamnée par lui. La fameuse Déclaration des quatre articles suscitait du reste, entre notre épiscopat, le Roi et le Pape, un conflit dont la gravité rejeta au second plan la question de la Régale. Après dix ans de lutte, en 1691, les cardinaux de Forbin Janson, d'Estrées et de Bonzy, parvinrent, pendant le conclave dont le Cardinal Pignatelli sortit pape sous le nom d'Innocent XII, à trouver et à faire accepter la transaction qui permettait de donner des évêques aux trente évêchés vacants en France ; on sauvegardait la doctrine catholique, sans trop maltraiter l'amour-propre des gallicans : il fut entendu que le Souverain Pontife ferait le silence sur la question de la Régale. Innocent XII se contenta, en effet, d'interdire aux nouveaux évêques du Midi tout acte qui directement soumettrait leurs sièges au droit de Régale. Cela ne tirait pas à conséquence : la régale ne s'ouvre que quand il n'y a plus d'évêque.

A partir de ce moment, l'édit sur la Régale de 1682 est régulièrement appliqué jusqu'à la Révolution. Avec la fortune de l'ancienne Eglise gallicane, le droit de Régale aurait dû disparaître. Napoléon le fit revivre par un décret du 6 novembre 1813. Mais on n'en parla guère durant tout le xixᵉ siècle. Depuis 1883, la troisième République jugea opportun de le ressusciter encore et l'appliqua aux biens des menses épiscopales, avec cette aggravation inconnue à l'ancien régime, incompatible même avec les caractères que la Régale tient de son origine : la vente des immeubles et leur conversion en rentes sur l'Etat. Au moment de la Séparation des Eglises et de l'Etat, quelques menses furent encore saisies en vertu de ce droit. La liquidation des biens des églises ne laissera sans doute aucune place dans les lois à ce vieux souvenir de la féodalité.

Bibliographie. — I. Sur la Régale en général. Bourgain. *Etudes sur les biens ecclésiastiques avant la Révolution.* Paris, 1890 (livre IV). — [Ant. Charlas] *Causa regaliae penitus explicata...*, etc., Leodii 1685. — G. Desjardins, *Le droit de Régale. L'administration des menses épiscopales durant la vacance des Sièges.* Extrait des *Etudes*, tomes XLV, XLVI, XLVII. Paris 1889. — Durand de Maillane, *Dictionnaire de droit Canonique...* Lyon

1780. — L. de Fouchier, *Histoire du droit de Régale jusqu'au décret de* 1813.[1] (simple résumé de Phillips. cf. infra). Paris, 1893. — Imbart de la Tour, *Les élections épiscopales dans l'Eglise de France, du* IXᵉ *au* XIIᵉ siècle (814-1150). Paris, 1890, p. 127 sq. 453 sq. etc. — id., *Les origines de la Réforme*. I. *La France moderne*. Paris, 1905, p. 90 sq. 98 sq. — Luchaire, *Histoire des Institutions monarchiques de la France sous les premiers Capétiens*. Paris, 1891, II, p. 59 sq. — id., *Manuel des Institutions françaises*; Paris, 1892, pp. 34, 49, 245, 268, 274, 471, 510. — P. de Marca, *Commentariolus de Regalia. De Concordia Sacerdotii et Imperii*. édit. Baluze. I. VIII. — Phillips, *Das Regalienrecht in Frankreich*. Hâlle, 1873. — *Preuves des libertés de l'Eglise Gallicane*. Paris 1651. Ch. XIV. Recueil de 60 pièces touchant le droit de Régale depuis 1147 jusqu'en 1638. — Thomassin, *Vetus et Nova Ecclesiae disciplina*. Pars III, lib. II, c. 54. — U. Stutz, *Regalie* (dans *Realencyclopaedie für protest. Theol. und Kirche* (Herzog). Leipzig 1905, t. XVI, p. 536. — Paul Viollet, *Histoire des Institutions Politiques et administratives de la France*. Paris 1890-1903, 3 vol. tome II, p. 345-349.

II. — Sur la querelle au temps de Louis XIV. — Besoigne. *Histoire des quatre évêques*. Cologne 1756. — J. J. Berthier, *Innocentii P. XI Epistolae ad principes*. Rome 1890. — M. Dubruel, *Innocent XI et l'extension de la Regale. Rev. des questions historiques*, janvier 1907; et toute une série d'articles qu'il serait trop long d'énumérer ici, dans la même *Revue*, la *Revue d'Histoire ecclésiastique* de Louvain, la *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, le *Bulletin de littérature ecclésiastique* (Toulouse), les *Recherches de science religieuse* etc., qu'on espère réunir un jour en volume sous le titre : *La Querelle de la Régale sous Louis XIV*. — Ch. Gérin, *Recherches historiques sur l'Assemblée du Clergé de France* de 1682, Paris, 1870. — J. T. Loyson, *L'Assemblée du Clergé de France de 1682*, Paris, 1870. — L. Mention, *Documents relatifs aux rapports du Clergé avec la Royauté de 1682 à 1705*, Paris, 1893. — E. Michaud, *Louis* XIV et *Innocent* XI, Paris, 1882-1883, 4 vol. — id., *Le Conclave d'Innocent* XII; *Rev. internationale de Théologie* (Berne), janvier-mars 1904, p. 1-22 et juillet-septembre 1904, p. 394-426. — Racine, *Abrégé de l'histoire ecclésiastique*. Cologne, 1767, tome X, p. 308-358. — Sfondrate, *Gallia vindicata*. S. Gall. 1687. — [du Vaucel]. *Relation de ce qui s'est passé touchant l'affaire de la Régale dans les diocèses d'Alet et de Pamiers*, s. l. 1681.

Marc DUBRUEL.

RÈGNE DE JÉSUS-CHRIST. — Le présent article a pour but d'éclaircir certaines idées courantes, en rappelant et groupant les explications déjà fournies en diverses parties de ce Dictionnaire. Partant de ce fait acquis, que Jésus-Christ, entré en possession de la gloire divine, règne à jamais dans le ciel, on se propose de préciser sa relation à la société humaine sur terre. Deux parties :

I. *Le fait de la royauté terrestre de Jésus-Christ.*
II. *Le sens de cette royauté.*

I. Le fait de la royauté terrestre de Jésus-Christ. — L'attestation de ce fait se lit à mainte page de l'Ancien et du Nouveau Testament. Dans les Psaumes, *Ps.*, II, 8 (trad. PÉRENNÈS) :

Demande-moi, et je te donnerai les nations pour héritage, et pour ton domaine les extrémités de la terre.

Ps., XLIV (hb. XLV), 2-8 :

Un noble chant va jaillir de mon cœur,
c'est à un roi que je dis mon poème;
ma langue est le style d'un scribe diligent.
Tu es le plus beau des fils des hommes,
la grâce est répandue sur tes lèvres,
aussi Dieu t'a béni à jamais.
Ceins-toi les reins de ton glaive, ô héros ;
il est ta parure et ta gloire.
Bande ton arc, élance-toi sur ton char,
pour la cause de la vérité
et le règne de la justice.
Des merveilles seront accomplies par ta droite,
par tes flèches acérées.
Elles feront tomber les peuples sous tes pieds,
elles perceront au cœur les ennemis du roi.
Ton trône, ô Dieu, existe à tout jamais;
c'est un sceptre de droiture que ton sceptre royal.
tu aimes la justice et hais l'iniquité.
Aussi Elohim, ton Dieu, t'a oint
de l'huile d'allégresse, plus que tout autre (roi).

Ps., LXXI (LXXII) :

Dieu, donne ton jugement au Roi
et ta justice au Fils du Roi.
Qu'il gouverne ton peuple avec justice,
et, selon le droit, tes humbles (fidèles)!

. . . .

En ses jours, la justice fleurira,
et une paix profonde, durable comme la lune.
Il dominera de la mer à la mer,
et de la Rivière jusqu'aux extrémités de la terre.
Devant sa face, ses adversaires fléchiront le genou,
et ses ennemis lécheront la poussière.
Les rois de Tarsis et des îles apporteront des présents,
les rois de Saba et de Seba offriront un tribut.
Tous les rois se prosterneront devant lui,
toutes les nations seront à son service.

Voir encore *Ps.*, LXXXVIII (LXXXIX), 4-5; 20-40; CIX (CX); CXXXI (CXXXII).

Au témoignage des Psaumes messianiques, les autres Prophètes font écho.

Is.,.. IX., 6-7 : (trad. CONDAMIN).

Un Enfant nous est né,
un Fils nous a été donné,
il a sur son épaule la souveraineté,
et on lui donnera pour nom :
Merveilleux Conseiller,
Dieu fort,
Père à jamais,
Prince de la paix.
Pour agrandir la souveraineté
et pour la paix sans fin,
sur le trône de David et dans son royaume...

Voir ibid., XI, 2 sqq; XLV, 23-24; XLIX, 6-7; LX 18-21; *Jer.*, XXXI-XXXIV; *Zach.*, XIV, 9-16 etc...

Le Fils de l'homme, qui vient, en Daniel (VII, 14), sur les nuées, reçoit puissance sur tous les peuples, nations et langues; c'est là encore un royaume premièrement terrestre, royaume sans fin, que promettaient déjà au Fils de David les Psaumes et Isaïe.

A ces oracles messianiques, il est juste d'associer les oracles très nombreux qui présentent Iahvé, Dieu d'Israël, comme le roi du peuple élu, recueillant lui-même l'héritage chancelant de David; Dieu des armées, régnant effectivement sur son peuple : *Is.*, VI, 3; XXV, 6, etc. Le jour où apparut aux disciples du Seigneur et à l'Eglise la divinité du Christ, tous ces oracles lui devinrent applicables, de plain-pied; et du même coup, toutes les allusions au règne de Dieu qui se rencontrent dans les Livres Sapientiaux; ainsi, quand Dieu fait figure de Roi des rois, *Sap.*, VI, 4; et plus particulièrement de Roi guerrier, *Sap.*, XVIII, 15; ces traits, et autres semblables, conviennent à notre Christ — Voir R. P. LAGRANGE, *Le règne de Dieu dans l'A. T.*, *Rev. Biblique*, 1908, p. 36-61.

Les apocryphes bibliques reflètent sur ce point la

croyance d'Israël. Règne du Fils de l'homme, selon le *Livre d'Hénoch*, XLVIII, 1-10; LXIX, 26-29 et passim. Trad. F. MARTIN, Paris, 1904. Règne du Fils de David, selon les *Psaumes de Salomon*; notamment *Ps.*, XVII. Trad. J. VITEAU, Paris, 1911. L'apocalyptique juive et la théologie rabbinique ramènent souvent de semblables développements, témoignage de l'espérance populaire orientée vers une royauté effective du Messie en terre. Voir LAGRANGE, *Messianisme chez les Juifs*, IIIe partie, Paris, 1909.

Jésus-Christ s'est présenté en ce monde comme Roi messianique. Sa carrière terrestre est encadrée entre la question des Mages: « Où est le Roi des Juifs, qui vient de naître? » (*Mt.*, II, 2), et l'inscription de la croix: « Jésus de Nazareth, Roi des Juifs » (*Mt.*, XXVII, 37; *Mc.*, XV, 26; *Lc.*, XXIII, 38; *Io.*, XIX, 19). Il annonce le royaume des cieux, le royaume de Dieu, le royaume de son Père, qui est aussi son royaume (*Luc.*, XXII, 30); ce témoignage, rendu à la vérité, constitue l'Evangile.

Nous n'avons point à redire ici l'économie observée par Jésus dans la revendication de sa dignité messianique. D'abord discrète et voilée, par égard pour les pensées grossières et charnelles des Juifs, cette revendication se fit plus distincte, à mesure qu'avançait la préparation des âmes. Voir art. JÉSUS-CHRIST, §§ 97-115. Ce qui nous intéresse, est ici la teneur du message.

Reprenant la parole de Jean Baptiste, Jésus annonce à brève échéance le royaume des cieux. *Mat.*, III, 2; IV, 17; V, 3 etc... L'expression, de couleur araméenne, « royaume des cieux », est propre à saint Matthieu, qui la ramène jusqu'à 33 fois; il y a lieu de croire qu'elle reflète très précisément la parole du Seigneur. D'ailleurs « les cieux » signifient simplement la majesté divine; cela ressort et du flottement de l'expression en saint Mathieu lui-même et du parallélisme des autres évangiles, qui disent: « royaume de Dieu ». Royaume des cieux, ou royaume de Dieu, signifie l'influence actuelle de Dieu en terre, le progrès de ses desseins miséricordieux pour le salut du genre humain, enfin leur consommation dans l'éternité bienheureuse. Idée très compréhensive, présentée dans les évangiles sous divers aspects et à divers points de son développement.

Les paraboles évangéliques du royaume s'appliquent d'abord aux destinées présentes et visibles de l'Eglise (*Mt.*, XIII: paraboles de la semence; parabole du levain; parabole du filet). Mais l'opération invisible de Dieu dans les âmes y est incluse, et parfois vient au premier plan. *Mt.*, XII, 28: « Si c'est par l'Esprit de Dieu que je chasse les démons, le royaume de Dieu est donc venu à vous ». Cf. *Lc.*, XVII, 21. Ailleurs, les développements sur le royaume de Dieu ouvrent des perspectives eschatologiques. *Mt.*, V, 3, 10: « Bienheureux les pauvres d'esprit, parce que le Royaume des cieux est à eux... Bienheureux ceux qui souffrent persécution pour la justice, parce que le Royaume des cieux est à eux »; XVI, 27-28; XXIV, 30-31; XXV, 31-40 (sentence du jugement); XXVI, 64 (devant le grand prêtre); *Io.*, XVIII, 33-37 (devant Pilate); cf. XIX, 14-22. — Cf. art. JÉSUS-CHRIST, § 73-76; BARTMANN, *Das Himmelreich und sein König*, Paderborn, 1904; LAGRANGE, *L'évangile selon saint Marc*, CXXIX-CXXX, Paris, 1911; M. LEPIN, *Le Royaume de Dieu dans les Evangiles. Revue Apologétique*, t. XIV, p. 914-933, 15 sept. 1912.

L'idée traditionnelle de la royauté davidique demeure présente à l'esprit des écrivains du NT., comme le symbole visible de la royauté spirituelle qui doit s'établir en terre et se prolonger éternellement dans le ciel. L'ange a prédit à Marie que son Fils recevrait le trône de David son Père, qu'il règnerait sur la maison de Jacob à jamais, et que son règne n'aurait pas de fin (*Lc.*, I, 32.33). La mère des fils de Zébédée s'attache, avec une ambition trop humaine, à cette espérance mal comprise (*Mt.*, XX, 20-23; *Mc.*, X, 35-40). Le Seigneur lui-même reconnaît la prérogative des enfants d'Israël, appelés les premiers à la lumière de l'Evangile (*Mt.*, VIII, 12; X, 6; XV, 24); cependant, il n'exclut personne du royaume (*Mt.*, XXI, 31.43). A l'égard des Pharisiens, l'oracle davidique lui sert comme un argument *ad hominem* pour confondre l'aveuglement de la haine (*Mt.*, XXII, 41-46; *Mc.*, XII, 35-37; *Lc.*, XX, 41-44). Après sa résurrection et l'avertissement énergique donné aux disciples d'Emmaüs (*Lc.*, XXIV, 25), les Apôtres, toujours hantés par la vision d'une restauration politique, trahissent leur impatience par une question naïve: « Seigneur, est-ce maintenant que vous restaurerez le royaume d'Israël? » qui leur vaut une nouvelle leçon (*Act.*, II, 32-34). L'effusion du Saint-Esprit leur ouvre le sens des promesses faites à David et les affermit dans la foi (*Act.* II, 33-35, coll. *Ps.*, CIX, 1., *Mt.*, XXII, 44; *Act.* IV, 25-16, coll., *Ps.*, II, 1.2., *Act.*, XIII, 33, coll. *Ps.*, II, 7). Saint Paul rappelle aux fidèles le triomphe assuré du Christ sur toute puissance ennemie, I *Cor.*, XV, 24-28: « Puis viendra la fin, quand il aura remis le royaume à Dieu son Père, après avoir anéanti toute domination, toute autorité, toute puissance. Car il faut qu'il règne, jusqu'à ce qu'il ait mis tous ses ennemis sous ses pieds. Le dernier ennemi anéanti sera la mort; car Dieu a mis tout sous ses pieds. En disant que tout a été soumis, manifestement Dieu excepte Celui-là qui lui a tout soumis. Et après que tout lui sera soumis, alors le Fils lui-même se soumettra à Celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous ». Avec son Père, Jésus-Christ est glorifié, Roi des siècles, immortel, invisible, seul Dieu (I *Tim.*, I, 17. — Cf. *Eph.*, I, 22; *Heb.*, I, 2.5. V, 5; I, 8-9; I, 13; X, 13; II, 5-8). — Les images guerrières de l'AT. colorent d'un dernier reflet les allusions de l'Apocalypse à la royauté du Christ, *Ap.*, I, 5,6: « Jésus-Christ, témoin fidèle, premier-né d'entre les morts, prince des rois de la terre, nous aime et nous a rachetés de nos péchés par son sang; il nous a faits royaume, prêtres de Dieu son Père... » — XIX, 13-16: « Il portait un vêtement teint de sang, et son nom est: Verbe de Dieu. Et les armées du ciel le suivaient, sur des chevaux blancs, revêtues de lin blanc et pur. Et de sa bouche sort un glaive aigu, pour frapper les nations; il les régira avec une verge de fer. Il foule la cuve du vin de l'ardente colère du Dieu tout-puissant. Et il porte sur son vêtement et sur sa cuisse un nom écrit: *Roi des rois et Seigneur des seigneurs.* »

II. Le sens de cette royauté. — 1. — Sur le sens de cette royauté, si nous interrogeons la tradition chrétienne, il apparaît tout d'abord que le but en est *essentiellement spirituel*. Voir saint CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catech.*, XV, 27-33, *P. G.*, XXXIII, 909-916; saint JEAN CHRYSOSTOME, *In Ioan.*, (XVIII, 36), *Hom.*, LXXXIII, 4, *P.G.*, LIX, 453; saint AUGUSTIN, *In Ioan.*, (XVIII, 36), *Tr.*, CXV, 2. *P. L.* XXXV, 1939; saint CYRILLE d'ALEXANDRIE, *In Ioan.*, l. XII, *P. G.*, LXXIV, 620.621; etc. Le Fils de Dieu est venu en ce monde pour rendre témoignage à la vérité et conduire les hommes à son Père. Tout le reste est ordonné à cette fin.

2. — Il apparaît, en second lieu, que le souverain domaine du Christ *s'étend aux choses temporelles, au moins indirectement*: car les choses temporelles, étant ordonnées aux spirituelles, en reçoivent leur norme et leur loi. A cette fin, le Christ a reçu pleins

pouvoirs de son Père, *Mt.*, xi, 27 : *Πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ Πατρός μου*...,xxviii, 18 : *Ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς*. — Cf. *Dan.*, vii, 14 ; *Mal.*, i, 11 : *Magnum est nomen meum in Gentibus, dicit Dominus exercituum* ; après avoir cité ce dernier texte, *De Regimine Principum*, l. III c. 13, saint Thomas ou son continuateur ajoute : « In quo verbo satis apparet quod dominium Christi ordinatur ad salutem animae et ad spiritualia ordinatur ». — Cf. III, q.59 a. 4.

3. — On peut discuter seulement si la royauté du Christ s'étend aussi *directement* aux choses temporelles, en sorte qu'il puisse être appelé en rigueur Roi des rois en ce monde; ce qui est certainement le sens naturel et obvie de l'Ecriture, *Is.*, ix, 6.7 ; *Ap.*, i, 5 : *ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς*. — xix, 16 : *Βασιλεὺς βασιλέων καὶ Κύριος κυρίων*.

La réponse affirmative était déjà celle de saint Jérôme, *In Is.*, l. III, *P. L.*, XXIV, 128 BC : « Nec Jubitare poterit de multiplici Salvatoris imperio et pace eius, quae non habeat finem, qui in Psalmis legerit (*Ps.*, ,ii, 8 ; lxxxi,7)... Principatus autem illius et imperium erit super solium et regnum David, quod post captivitatem Babyloniam fuerat dissipatum, ut confirmet illud et corroboret et doceat esse perpetum... ab Incarnationis tempore usque in sempiternum... » — C'est encore la réponse de [saint Thomas]. *De Regimine Principum*, l. III, 15 : « Vita spiritualis fidelium regnum caelorum vocatur, quia differt in vivendo a regno mundano et quia ad verum regnum ordinatur aeternum, non ad temporale dominium tantum. Ad tollendam igitur suspicionen de cordibus hominum, quod quasi principatum assumpserit ut in mundo dominaretur et hoc esset finis eius, ut aliorum dominorum, vitam abiectam elegit, et tamen verus erat Dominus et monarcha, quia factus est principatus super humerum eius, ut dictum est per Prophetam... » — Dans le même sens, Suarez, *De Incarnatione*, Disp., xlviii, s. 2,7, éd. Paris, 1866, t. XVIII, p. 468 A : « Dico... habuisse Christum Dominum per se et directe excellens quoddam dominium et potestatem in res omnes creatas et super omnes omnium hominum et angelorum actiones... Quia Christus eminenter habet omnem potestatem et dominium quod habent reges temporales, et ideo non solum in ordine ad finem spiritualem, sed etiam directe et per se est rex omnium. » Et beaucoup d'autres. Suarez, l. c.. 3, p. 468 A, cite saint Antonin, Almain, Turrecremata, Navarre. On peut ajouter Vasquez, Molina, Lugo... — Voir A. Stentrup, *De Verbo incarnato*, pars II, c. xi, s. 1, Oenipponte, 1889.

Si l'on considère que toute puissance relève de Dieu (*Rom.*, xiii, 1), on ne trouvera rien de paradoxal dans une telle conception, pas même sous la forme oratoire dont l'a revêtue Bossuet : « Celui qui règne dans les cieux et de qui relèvent tous les empires... »

Cependant tous les auteurs ne s'accordent pas à reconnaître cette royauté temporelle du Christ. Tel, le Bx Robert Bellarmin, dans l'*Auctarium Bellarminianum* édité par le R. P. Le Bachelet, pièce 91, p. 599-601, Paris, 1913. Outre plusieurs Pères et docteurs, Bellarmin cite des auteurs modernes qui se sont prononcés contre toute idée de royauté temporelle : Driedo, Corn. Jansenius, Sasbout, Cajetan, Dom. Soto, Franc. de Victoria, Medina, Tolet, Valentia, Maldonat, Benoît Périer.

Les témoignages des Pères et Docteurs sont discutables. Quant à ceux des modernes, ils donnent prise à une distinction.

Tout le monde s'accorde à écarter l'idée d'une royauté temporelle au sens où l'entendait Pilate : fondée sur un titre humain et revendiquée sur le terrain politique. Mais une royauté temporelle fondée sur le droit éminent d'une personne divine et s'affirmant comme imprescriptible, sans vouloir s'imposer en fait, dépassait de loin l'horizon de Pilate; et elle s'allie parfaitement à la royauté spirituelle. Le Christ a pu revendiquer l'une et l'autre, chacune à son rang.

On objecte que le Christ, invité par deux frères à partager entre eux leur héritage, se récusa en disant : « Qui m'a institué juge ou arbitre entre vous? » — L'objection se retourne contre ceux qui la formulent. Car assurément le Christ avait tout droit d'arbitrer l'héritage. Mais il a voulu se renfermer dans sa mission spirituelle. *Lc.*, xii, 13-15.

On objecte la parole du Christ à Pilate : « Mon royaume n'est pas de ce monde. » — Le Christ n'a pourtant pas nié que son royaume fût en ce monde, ni qu'il eût sur les trônes de ce monde des droits supérieurs à ceux de tous les monarques. Mais il a tenu à marquer qu'il ne devait rien à ce monde et n'y prétendait rien. Quand on avait voulu le faire roi, il s'était dérobé (*Io.*, vi, 15). L'Eglise, dans sa liturgie, raille agréablement les puissants de ce monde, qui prennent ombrage de Jésus :

Crudelis Herodes, Deum
Regem venire quid times ?
Non eripit mortalia
Qui regna dat caelestia. (*Brev. rom., Epiphanie*).

C'est là marquer l'éminence de la royauté spirituelle, mais non exclure la temporelle.

On objecte encore que, si le Christ possédait une royauté temporelle, cette royauté a dû passer à son vicaire en terre, le Pontife Romain. Dès lors, le Pontife Romain serait constitué roi des rois, avec les puissants de ce monde pour vassaux. Idée bonne tout au plus pour le moyen âge, mais d'un archaïsme intolérable. — Cette conclusion ne ressort nullement des prémisses. Car le vicaire du Christ a été investi par lui d'une puissance spirituelle, non du droit inaliénable de sa personnalité divine. Or le droit inaliénable de la personne divine est le seul fondement qu'on puisse assigner au domaine éminent du Christ sur toutes les choses de ce monde.

Précisons. Dieu pourvoit au gouvernement spirituel par le sacerdoce chrétien, il pourvoit au gouvernement temporel par les autorités légitimes. Le régime de la société humaine, sous le Nouveau Testament, n'est pas celui de la théocratie juive, qui concentrait et confondait tous les pouvoirs dans les mains du sacerdoce lévitique. Le Christ a institué le Souverain Pontife son vicaire dans l'ordre spirituel, il institue les gouvernants légitimes ses lieutenants dans l'ordre temporel. La distinction des pouvoirs a pour corollaire ce parallélisme qui, *positis ponendis*, est absolu. Et de même qu'en instituant le Souverain Pontife son vicaire dans l'ordre spirituel le Christ n'a rien aliéné de son sacerdoce éternel, en déléguant aux princes de ce monde l'administration des choses temporelles il n'a rien aliéné de son essentielle royauté.

Il va sans dire que la concorde des deux pouvoirs, émanés de Dieu à divers titres, est la meilleure garantie d'un ordre social conforme aux desseins de la Providence. La chrétienté du moyen âge était pénétrée de cette idée. D'ailleurs elle n'a jamais perdu de vue la distinction du spirituel et du temporel. Voir ci-dessus les articles Boniface VIII et Pouvoir pontifical dans l'ordre temporel.

Ces explications marquent en quel sens on peut et on doit parler d'une royauté du Christ dans l'ordre temporel.

4. — Mais, plus que la question de mot — qui a pu

prêter à discussion, — importe la *question de principe*, qui domine toute discussion.

Le principe, c'est le *droit absolu de Dieu et de son Christ à régner sur la société humaine*. Contre ce droit, aucun laïcisme d'Etat, ou autre, ne saurait prescrire. Saint Thomas l'a noté, après avoir affirmé l'universelle juridiction du Christ sur toutes les choses humaines (*Io.*, v, 22). Il entend d'ailleurs l'objection de fait : il s'en faut que toutes choses soient soumises au Christ, ou en voie de se soumettre. Et donc le règne universel du Christ n'est pas, tant s'en faut, une réalité de l'heure présente. — La distinction du fait et du droit suffit à faire provisoirement face à l'objection, IIIa q. 59 a. 4 ad. 2m : *Christo sunt omnia subiecta quantum ad potestatem quam a Patre super omnia accepit* (*Mt.*, xxviii, 18); *nondum tamen sunt omnia ei subiecta quantum ad executionem suae potestatis : quod quidem erit in futuro, quando de omnibus voluntatem suam adimplebit, quosdam quidem salvando, quosdam autem puniendo.*

Ainsi le Docteur angélique affirme le droit imprescriptible du Christ sur toute créature, quitte à reculer dans l'éternité les revendications suprêmes et effectives de ce droit.

Ce texte de saint Thomas a trouvé place dans l'Encyclique *Annum sacrum* (25 mai 1899), par laquelle Léon XIII, à la veille de l'année séculaire, annonçait le dessein de consacrer le genre humain au Sacré-Cœur de Jésus. Le Pasteur suprême s'en autorise pour un geste large, qui déborde son propre bercail. Dès lors, en effet, que tous les hommes appartiennent au Christ à un double titre, et comme ses créatures et comme acquis au prix de son sang, tous aussi appartiennent d'une certaine manière au vicaire du Christ, et peuvent être présentés à Dieu par ses mains. Après avoir expliqué, dans cet acte solennel, *cur ipsi infideles potestate dominatuque Iesu Christi teneantur*, Léon XIII reprit la même leçon l'année suivante, dans l'Encyclique *Tametsi futura* (1 nov. 1900), et l'appliqua, non plus seulement aux individus, mais aux sociétés : *Humanae Procreator idemque Redemptor naturae, Filius Dei, rex et dominus est orbis terrarum, potestatemque summam in homines obtinet cum singulos tum iure sociatos.* Le contexte rappelle *Dan.*, vii, 14 et *Ps.*, ii, 8. — Cf. *Thesaurus Doctrinae Catholicae, ed. Cavallera*, n. 794-795.

Au *Congrès eucharistique de Lourdes*, en juillet 1914, ces vérités furent rappelées, et le droit royal de Jésus-Christ affirmé éloquemment. Nous renverrons aux pages écrites sur ce Congrès par M. Yves de La Brière, *Les Luttes présentes de l'Eglise*, IIe série, p. 480-501. Paris, 1916.

Rien ne heurte et ne révolte l'instinct rationaliste, comme cette prétention du christianisme à pénétrer non seulement toute vie privée, mais toute vie sociale. Pourtant, rien n'est plus fondé en Evangile. Devant l'offense publique de Dieu, l'indifférence de la société est une lacune, et sa connivence positive est un désordre. Le chrétien qui, du fond du cœur, dit à Dieu : « Que votre règne arrive », renouvelle son acte de foi à l'ordre voulu par Dieu et s'offre à y entrer pleinement.

Les erreurs contraires sont largement notées dans le *Syllabus* de Pie IX. On lira avec fruit l'œuvre doctrinale du Cardinal Pie, grand champion du règne de Dieu, au siècle dernier; cette œuvre a été, de nos jours, condensée en un volume : *La royauté sociale de Jésus-Christ, d'après le Cardinal Pie*; par le P. Théotime de Saint-Just, O. M. C., Paris, 1923. — Voir, dans ce Dictionnaire, les articles Laïcisme, Libéralisme, Syllabus.

A. d'Alès.

RELATIVITÉ. — La Relativité, dont il est ici question, est une doctrine récente, fondée sur de nouvelles découvertes de la Physique. Elle a excité une vive curiosité, parce qu'elle modifiait d'une façon paradoxale les notions courantes de la Mécanique, spécialement celles d'espace, de temps, de masse; en réalité son intérêt vient de ce qu'elle présente une belle synthèse des lois du monde physique, et en particulier pense avoir trouvé la loi de la gravitation.

Un exposé mathématique de cette théorie ne convient pas au Dictionnaire Apologétique. Il suffira d'en décrire les traits essentiels, dans le but d'examiner la valeur de ses assertions.

Mais on rencontre dès les débuts une difficulté sérieuse dans l'interprétation des ouvrages relativistes : c'est l'imprécision des notions métaphysiques auxquelles, malgré eux parfois, recourent les Physiciens, quand ils veulent donner un sens objectif à leurs formules.

Il est sans doute possible d'y suppléer, et d'interpréter sagement la Théorie de la Relativité, sans cependant la défigurer.

Le lecteur jugera si la conciliation peut se faire avec la philosophie scolastique, où l'Eglise nous apprend à chercher la vérité.

Le Principe de Relativité. — **1.** — Il faut distinguer le Principe de Relativité et la Théorie de la Relativité.

Le Principe, sous sa forme générale, peut s'énoncer ainsi :

Les lois de la nature matérielle doivent pouvoir s'exprimer sous des formes absolues, indépendantes

des conditions particulières des différents observateurs.

Rien de paradoxal dans ce principe. Il est conforme au véritable concept de la Science. Le Créateur a mis de l'ordre dans son ouvrage; c'est le reflet de ses perfections infinies. Le réel existe en dehors de nous, et est réglé par des lois constantes. Ces lois existent, indépendamment de notre connaissance. La Science travaille à les connaître et à les traduire en langage humain; sa tâche est d'atteindre le réel, sans pouvoir cependant en épuiser la totalité.

Considérons par exemple la loi de Gravitation, formulée par Newton :

« Deux corps s'attirent en raison directe du produit de leurs masses et en raison inverse du carré de leur distance. »

$$F = f\frac{Mm}{D^2}$$

La loi ne dit pas ce qu'est cette attraction; sa nature reste inexpliquée. On supposait du moins que, dans cette formule, les masses, M, m, et la distance D avaient des valeurs absolues, les mêmes pour tous les astronomes. A cette condition, la formule avait un sens précis, et pouvait exprimer une loi de la nature.

Mais si des expériences inattendues viennent à prouver que les mesures des masses et des distances ont des valeurs variables selon les différents mouvements que prennent les observateurs, on ne sait plus quelles valeurs choisir pour M, m, et D. La formule devient essentiellement ambiguë; elle ne remplit plus la condition qu'elle doit remplir pour traduire une loi de la nature : sa signification n'est plus indépendante des conditions particulières des observateurs. Dans ce cas, il faudra trouver une autre expression de la loi de la Gravitation.

Voyons donc quelles sont ces expériences nouvelles, d'où a surgi la Théorie de la Relativité.

L'Ether et la vitesse de la lumière. — **2.** — La lumière ne se propage pas instantanément. D'après la théorie de Fresnel, elle était constituée par des ondes successives, analogues aux vagues de la mer, mais extrêmement rapprochées les unes des autres. Il fallait un « substratum » à ces ondulations : on imagina l'Ether.

Les travaux de Maxwell et de Lorentz modifièrent cette conception. L'onde lumineuse est assimilée à une suite de courants électriques alternatifs, changeant de sens un nombre immense de fois par seconde. Entre les ondes lumineuses et les ondes de T. S. F., la seule différence réside dans la durée de la période; elle est beaucoup plus courte pour les premières que pour les secondes. De même, un corps sonore peut émettre des sons aigus ou des sons graves, selon que la période de ses vibrations est brève ou longue.

Mais, dans cette théorie de l'Electromagnétisme, l'Ether est considéré comme immobile; seuls les électrons se déplacent. Aussi, quand on parle d'ondes lumineuses, ou plus généralement d'ondes électromagnétiques, on ne veut pas dire qu'il y a des vibrations de l'Ether. L'onde est une modification périodique, de nature inconnue, se propageant dans un milieu, qu'on appelle encore Ether.

L'Electromagnétisme s'appuie sur une loi physique, à laquelle les Physiciens ne prêtèrent pas tout d'abord l'attention qu'elle méritait : c'était *l'Isotropie de la vitesse de la lumière*. Voici le fait expérimental:

Si un observateur en mouvement mesure la vitesse de la lumière par rapport à lui, il la trouve égale dans toutes les directions. Ainsi une onde émise par un foyer lumineux, ou un poste de T. S. F., s'éloigne de ce centre dans tous les sens, et forme une surface sphérique dont le rayon croît indéfiniment. Dans le vide, ce rayon s'augmente de 300.000 kil. par seconde. C'est la vitesse de toutes les ondes électromagnétiques, et en particulier de la lumière. Répétons, en insistant, que cette vitesse est comptée par rapport à l'observateur qui la mesure. Elle n'est aucunement modifiée par le mouvement de l'observateur dans l'espace. Ainsi le poste de la Tour Eiffel est entraîné par le mouvement de la Terre; il reste cependant le centre de toutes les ondes sphériques qu'il émet, celles-ci se propagent dans l'espace, absolument comme si le poste était immobile dans l'Ether. Cette loi de l'isotropie est indispensable à la théorie actuelle de l'Electromagnétisme; elle a été du reste vérifiée par des expériences précises.

En conséquence, on peut faire cette supposition :

Deux observateurs, mobiles l'un par rapport à l'autre, se croisent en un certain point de l'espace; de ce point, à ce moment, part une onde lumineuse; chaque observateur verra cette onde se propager autour de lui comme une sphère de rayon croissant, dont lui-même reste le centre.

Une même sphère ayant deux centres distincts! C'est étrange. Comment expliquer cette anomalie? C'est inexplicable, à moins de supposer que les deux observateurs n'ont pas compté de la même façon la distance et le temps. De là va naître la Théorie de la Relativité.

Avant d'en commencer l'exposé, faisons trois remarques.

1re *Remarque.* — **3.** — Nous ne parlerons pas de la célèbre expérience de Michelson et de Morley; on en trouvera la description, aisée à comprendre, dans les ouvrages relativistes. C'est elle qui a attiré l'attention sur les propriétés étranges de la lumière, dont nous venons de parler; et elle a provoqué la Théorie d'Einstein. Mais ce serait une erreur de croire qu'elle en est la véritable base; ce n'est qu'une vérification, venue avant l'heure. La base solide de la théorie de la Relativité, c'est le désaccord entre les notions d'espace et de temps qu'admettent, d'une part la mécanique classique, d'autre part les lois de l'Electromagnétisme. L'expérience condamne la première, en faveur des secondes.

Les lois de la mécanique classique ne sont plus que des approximations, d'ailleurs excellentes dans la plupart des cas. Du reste, si la vitesse de la lumière était infinie, ces lois coïncideraient exactement avec celles de l'Electromagnétisme.

Deuxième Remarque

4. — Le point de départ de la Théorie de la Relativité, c'est l' « Isotropie » de la vitesse de la lumière, c'est-à-dire l'égalité de sa valeur dans toutes les directions, quel que soit le mouvement de l'observateur qui la mesure.

Devons-nous considérer cette propriété de la lumière comme une réalité, existant en dehors de nous, et indépendante de notre esprit?

Pour beaucoup de Physiciens, « une théorie physique ne doit pas avoir la prétention de donner des apparences une explication conforme à la réalité; sa partie essentielle, c'est le moule analytique dans lequel elle cherche à enfermer les choses ». Dans ce cas, la Théorie de la Relativité n'est qu'une construction mathématique, n'ayant qu'un lien mystérieux, caché pour nous, avec la nature qui existe hors de nous. Alors elle n'offre plus de difficulté au philosophe, ni au bon sens.

Mais ce n'est pas du tout, ce semble, la pensée des fondateurs de la Relativité. Que, dans le développement de leur théorie, le symbolisme s'introduise à certains endroits, ils l'accorderont sans doute volontiers. Au point de départ du moins, il n'y a encore aucune construction qui présente ce caractère. L'égalité de vitesse de deux rayons lumineux peut être constatée par l'expérience, indépendamment de toute théorie. L'expérience a-t-elle vérifié cette égalité ? — Oui, disent les Relativistes—. Il semble difficile de les contredire ; et personne jusqu'ici ne les a contredits. Donc jusqu'à nouvel ordre on ne peut leur contester ce droit de considérer l'isotropie de la vitesse de la lumière comme un fait réel, existant dans la nature en dehors de notre esprit.

Une objection cependant a été faite par des adversaires de la Théorie. Peut-être pourra-t-on, disent-ils, pousser plus loin l'analyse de l'Ether élastique de Fresnel, et donner de l'isotropie de la vitesse de la lumière une explication différente de celle des Relativistes. Peut-être! (Voir H. Poincaré, *la Mécanique nouvelle*, Gauthier-Villars, éd.). Actuellement les physiciens semblent peu disposés à suivre cette voie.

Troisième Remarque

5. — Il est utile de constater que l'Isotropie de la vitesse de la lumière est conforme au principe de Relativité que nous avons énoncé au début, suivant lequel les lois physiques sont indépendantes des conditions où se trouvent les observateurs (n° 1). Ici c'est la vitesse de la lumière par rapport à l'observateur, qui est indépendante du mouvement de cet observateur.

Mais il en résulte cette conséquence, c'est qu'on ne peut déceler le mouvement d'un observateur par rapport à l'Ether. La lumière a une vitesse par rapport à l'observateur; elle n'en a pas par rapport à l'Ether. Etat de repos ou état de mouvement par rapport à l'Ether, sont des mots dénués de sens pour le physicien.

On en conclurait immédiatement que l'Ether n'existe pas, si son existence n'était pas nécessaire pour servir de substratum à la lumière, et aux phénomènes électromagnétiques. Ce quelque chose qui se déplace dans l'espace, et que nous appelons lumière, ou onde de T. S. F., existe en dehors de notre esprit; et ce n'est pas une substance. Donc c'est un mode d'être d'une autre chose, qui existe en soi, et qui se manifeste ainsi à nos sens. Donnons encore, si on veut, à cette autre chose le nom d'Ether, mais à la condition de dépouiller ce mot de son sens ancien.

Pourrons-nous construire une représentation imaginative de ce nouvel Ether ? — C'est peu probable. — Du moins notre intelligence est-elle de taille à se faire un concept qui réponde à la réalité mystérieuse ? — Nous verrons comment les Relativistes s'y sont essayés.

Première Partie

LA RELATIVITÉ RESTREINTE

Définition du Temps propre et de la longueur propre

6. — Le premier problème qu'il s'agit de résoudre est celui-ci : « Comment différents observateurs, en mouvement les uns par rapport aux autres, mesurent-ils les dimensions des objets et les durées des phénomènes » ?

La Relativité restreinte se borne à étudier le cas des mouvements rectilignes uniformes.

Nous ne pouvons mesurer un mouvement qu'en le rapportant à des points de repère matériels. Or ceux-ci sont eux-mêmes en mouvement, car rien n'est immobile dans l'Univers. Donc nous ne mesurons que des mouvements relatifs.

Il est assez difficile de définir physiquement sans confusion possible ce qu'est un mouvement rectiligne uniforme. Mais nous pouvons utiliser le Principe d'inertie de la Mécanique classique, principe fondamental que rien n'oblige à abandonner.

« Le mouvement d'un élément matériel éloigné de toute action extérieure est rectiligne et uniforme. »

Autrement dit, ce mouvement n'a pas d'accélération.

[En mécanique, accélération veut dire changement de vitesse, soit en grandeur, soit en direction. Un mouvement rectiligne cesse d'être uniforme et devient accéléré, si sa vitesse augmente ou diminue. Un mouvement curviligne comporte nécessairement une accélération, car la vitesse change de direction, même si elle ne change pas de grandeur].

Supposons donc un observateur se déplaçant dans des parties de l'espace assez éloignées de la matière pour que son mouvement soit rectiligne uniforme. Tous les objets qui restent en repos par rapport à lui formeront ce que nous appellerons son « domaine ».

Comment cet observateur va-t-il mesurer les longueurs et les durées?

La mesure d'une grandeur est le rapport de cette grandeur à une autre de même nature, choisie pour unité.

L'isotropie de la vitesse de la lumière permettra de définir l'égalité de deux longueurs ou de deux distances, prises dans le domaine considéré. Une unité de longueur étant choisie, la mesure d'une longueur quelconque du domaine sera déterminée ; elle s'exprimera par un nombre. La longueur ainsi mesurée, nous l'appellerons « *longueur propre* ».

L'égalité de deux durées est chose plus difficile à définir. L'observateur a conscience de sa durée personnelle, c'est-à-dire de la persévérance de son « moi » dans la succession de ses différents états. Tout autre être qui change, aura aussi sa durée. Mais la durée d'un phénomène ne tombe pas sous notre conscience immédiate, ni par nos sens, ni par notre intelligence. Pour comparer deux durées, il faudra les traduire en grandeurs comparables. On construira donc des horloges artificielles, clepsydre, sablier, chronomètre... On les règlera sur les mouvements les plus réguliers que l'on connaisse, par exemple sur l'oscillation d'un rayon lumineux entre deux miroirs parallèles, ou sur la période d'une radiation lumineuse. Alors deux durées seront dites égales, si elles correspondent à des déplacements égaux des aiguilles d'une horloge réglée. Une durée mesurée, nous l'appellerons le Temps.

La seconde de temps sera par définition le temps mis par la lumière pour parcourir 300.000 kil., longueur propre comptée dans le domaine considéré.

Ainsi l'observateur pourra mesurer la durée de tout phénomène observable, et en particulier la durée de sa vie personnelle. Il pourra jalonner son domaine d'horloges identiques, et les synchroniser grâce à l'isotropie de la vitesse de la lumière. Cet ensemble d'horloges donnera le *temps propre*, commun à tout le domaine ; et ce sera en particulier le « temps vécu » par l'observateur.

Remarquons en passant qu'il n'est pas nécessaire, pour la validité des raisonnements, que les mensu-

rations de longueur et de temps soient effectivement réalisées par l'observateur. L'unité étant choisie, la mesure est définie : c'est le rapport objectif entre la grandeur à mesurer et l'unité.

7. — Introduisons maintenant l'existence d'un second observateur, ayant lui aussi son domaine, entraîné avec lui dans un mouvement rectiligne uniforme, différent cependant du mouvement du premier observateur. La combinaison de ces deux mouvements montre que chaque observateur est en mouvement rectiligne uniforme par rapport à l'autre.

Dans le domaine du second observateur, on définira comme avant la *longueur propre* et le *temps propre*. Pour faciliter les explications, nous conviendrons que de part et d'autre on a choisi les mêmes étalons de mesure. Ce sera facile, car les deux domaines sont parfaitement semblables, et spécialement les propriétés de la lumière y sont les mêmes. On choisira donc, dans chacun des deux domaines, pour unité de temps, la seconde, telle que nous l'avons définie, et pour unité de longueur, la longueur d'onde d'une radiation déterminée émise par une source lumineuse monochromatique. (La longueur d'onde, c'est l'analogue de la distance de deux crêtes de vagues successives dans les ondulations de la mer.)

Cela posé, on peut d'abord se demander quelle différence il y a entre ce qui se passe dans le premier domaine et ce qui se passe dans le second. Il faut répondre qu'il n'y en a pas. Chaque domaine étant supposé soustrait à toute action extérieure, les propriétés naturelles des corps s'y exercent d'une façon pareille. Les mesures effectuées par le premier observateur dans son domaine peuvent être imitées par le second dans le sien, et elles donneront le même résultat. Si le premier constate qu'un cierge de 50 cm. met 5 heures à brûler, le second constatera que de son côté un cierge de même nature, de 50 cm. de hauteur, mettra aussi 5 heures à se consumer.

Sur cette ressemblance parfaite des deux domaines, tout le monde est d'accord, même les Relativistes.

Il n'en est plus de même si chaque observateur fait des mesures sur des objets qui ne sont pas de son domaine, c'est-à-dire qui sont en mouvement par rapport à lui. Par exemple, si chacun d'eux mesure la durée de la révolution d'un astre et le diamètre de son orbite, ils ne trouveront pas les mêmes nombres. Et la raison n'en est pas que leurs mesures sont erronées. Tout au contraire, ces mesures devront être différentes pour être en conformité avec la nature ; sans quoi les calculs et les prévisions astronomiques de ces observateurs pourraient bien un beau jour être démentis par l'expérience.

Nous allons donc voir maintenant comment la Théorie de la Relativité établit la correspondance entre les mesures effectuées respectivement dans les deux domaines et portant sur des objets en mouvement par rapport à eux.

L'Intervalle d'Univers, et son invariance

8. — Commençons par définir ce qu'on appelle *Point-Evénement*.

Chaque observateur a autour de lui un espace à trois dimensions, espace immobile par rapport à l'observateur, et formant son domaine. Si un objet est situé en un certain point de cet espace, il suffira de trois grandeurs pour déterminer sa position ; l'observateur les mesurera. Si cet objet est mobile, il faudra dire à quel moment il se trouve en ce point ; le temps marqué par l'horloge de l'observateur le dira.

Donc, pour situer un objet par rapport à un observateur, il faut quatre grandeurs mesurées, trois coordonnées d'espace et une coordonnée de temps. Cet assemblage s'appellera *Point-Evénement* : il se compose en réalité de quatre nombres : trois mesures d'espace, une de temps. Ces mesures, étant prises dans un domaine déterminé, représentent trois *longueurs propres* et un *temps propre* de ce domaine, *mais non pas le temps propre de l'objet mobile* (ni ses dimensions propres).

9. — Le problème à résoudre peut maintenant être énoncé sous la forme suivante :

Quelles relations existe-t-il entre les quatre coordonnées d'un Point-Evénement dans un premier domaine, et les quatre coordonnées qu'il a dans un second ?

On aura la solution en exprimant que ces relations doivent satisfaire à la loi physique prise pour point de départ : *la vitesse d'une même onde lumineuse doit être la même dans les deux domaines*. (N° 2).

Ce n'est plus qu'une affaire de calcul algébrique. Einstein a établi ainsi les quatre formules de la Relativité restreinte, trouvées déjà par Lorentz comme solution d'un problème posé tout différemment : « Comment assurer l'invariance des Equations de Maxwell. »

Ces formules peuvent se résumer dans la proposition suivante, qui leur est équivalente.

L'Intervalle entre deux Points-évènements est une grandeur constante, la même pour tous les observateurs en mouvement rectiligne uniforme :

Voici ce qu'on entend par là :

Soient deux Points-Evénements, observés dans un premier domaine ;

soit l la distance qui sépare les deux points du domaine où ils ont été observés ;

t l'intervalle de temps qui sépare les deux moments où il se sont produits ;

c la vitesse de la lumière.

On appelle *Intervalle d'Univers* des deux Points-Evénements une quantité s telle que :

$$s^2 = c^2t^2 - l^2.$$

Si s^2 est positif, s est réel. Si s^2 est négatif, s est imaginaire.

La proposition que nous avons énoncée signifie que si, dans un second domaine quelconque, en mouvement rectiligne uniforme, on observe pour les deux mêmes Points-Evénements une distance spatiale égale à L, et une distance dans le temps égale à T, c ayant la même valeur, on a l'égalité :

$$c^2t^2 - l^2 = c^2T^2 - L^2.$$

Autrement dit, l'*Intervalle d'Univers s est un invariant*.

L et l ne sont pas des distances comptées dans un Espace absolu, indépendant des observateurs, ce sont les distances comptées dans les domaines particuliers des observateurs. Elles varient selon les différents mouvements qui caractérisent ces domaines.

Comme cas particulier, prenons pour les deux Points-Evénements deux points déterminés sur le parcours d'un rayon lumineux. La distance L qui les sépare est franchie par le rayon dans un temps T avec la vitesse c. Donc on a l'égalité :

$$L = cT.$$

Donc aussi :

$$c^2T^2 - L^2 = o.$$

Donc l'Intervalle d'Univers de ces deux points-événements est nul. Et il est nul pour tous les observateurs. Cette assertion n'est pas nouvelle : sous une forme à peine différente, c'est l'affirmation de l'Isotropie de la vitesse de la lumière.

Prenons un autre exemple ; cherchons l'Intervalle d'Univers de l'Observateur lui-même. Considérons deux moments de son existence séparés par le temps T ; l'observateur étant immobile dans son domaine, la distance spatiale qui sépare ses deux positions est nulle, $L = 0$.

Donc l'intervalle d'Univers correspondant est donné par la formule :

$$s^2 = c^2T^2.$$

Cet intervalle s est toujours réel et est mesuré par la distance que franchirait la lumière dans le temps T.

La simultanéité et son caractère relatif

10. — Considérons deux Points-Evénements dont l'Intervalle est s. Etudions la formule :

$$s^2 = c^2t^2 - l^2 = \text{une quantité constante.}$$

Une première conséquence, c'est que la simultanéité de deux événements n'est pas une réalité absolue, valable pour tous les observateurs. Il n'y a exception que pour un cas, celui de la coïncidence des deux événements dans l'espace et dans le temps. S'ils se produisent au même endroit de l'espace, et au même moment, pour un observateur déterminé, ce sera vrai pour tous les autres. La coïncidence est absolue.

Dans ce cas :

$$l = 0 \qquad t = 0, \qquad \text{donc} \qquad s = 0.$$

Mais si les deux événements se produisent en deux points différents de l'espace, il n'en est plus de même. Il faut alors distinguer deux cas :

Supposons d'abord que s soit réel, s^2 sera positif ;

on aura :

$$c^2t^2 = s^2 + l^2.$$

Cette équation montre que, puisque s est constant, t ne peut s'annuler dans aucun domaine. Donc, pour aucun observateur, les deux événements ne pourront être simultanés. *L'intervalle de temps t, qui sépare les deux événements, n'est pas le même pour tous les observateurs*, puisqu'il varie avec l. Mais on démontre que pour tous, *l'ordre de succession des deux événements est le même*. Cela a lieu, en particulier, pour deux événements de la vie propre d'un observateur ; puisque dans ce cas s est réel, comme nous l'avons vu. (N° 9)

Supposons maintenant que s^2 soit négatif, c'est-à-dire s imaginaire.

$$s^2 = c^2t^2 - l^2 = \text{quantité négative.}$$

Dire que $c^2t^2 - l^2$ est négatif, c'est dire que la distance l qui sépare les deux événements dans l'espace est plus grande que le trajet ct que parcourrait la lumière dans le temps t qui les sépare. Par exemple, si ces deux événements sont constitués par les explosions de deux astres dans le ciel de l'observateur, la lumière émise par l'explosion de l'un de ces astres n'aura pas le temps d'arriver à l'autre avant son explosion : leur distance l est trop grande.

De tels événements *n'ont pas dans le temps un ordre de succession déterminé, le même pour tous les observateurs*, car on démontre qu'il peut être inversé par un changement convenable dans le mouvement de l'observateur. On voit même d'après l'équation précédente, qu'on peut modifier le mouvement de l'observateur, c'est-à-dire la distance l, de façon que la quantité c^2t^2 soit nulle, ce qui donne $t = 0$. Alors les deux événements seront simultanés pour cet observateur.

Inversement, si pour un observateur particulier les deux événements sont simultanés, on a :

$$t = 0$$

d'où :

$$s^2 = -l^2 = \text{quantité négative.}$$

Donc, dans ce cas, pour d'autres observateurs, les deux événements seront successifs, et n'auront même pas le même ordre de succession.

Deux événements de ce genre ne peuvent pas avoir d'influence l'un sur l'autre, puisque leur ordre de succession dans le temps est arbitraire.

La Relativité du Temps

11. — L'étude précédente montre que la durée d'un même phénomène n'est pas comptée en temps égaux par les différents observateurs.

Le temps propre, le temps vécu par un observateur, est une chose bien déterminée pour lui. Mais ce temps, compté par un autre observateur, prendra une autre valeur. Il est facile de trouver la relation qui lie ces deux nombres.

Considérons un observateur A et son domaine. Un observateur B traverse ce domaine avec une vitesse v rectiligne uniforme. Si A le voit parcourir une distance l dans un temps t, l'Intervalle d'Univers correspondant sera donné par l'égalité :

$$s^2 = c^2t^2 - l^2.$$

Et comme on a :

$$l = vt.$$

l'égalité devient :

$$s^2 = t^2(c^2 - v^2).$$

De son côté, l'observateur B a compté le temps T pour son voyage ; dans son domaine il est immobile, donc n'y franchit aucune distance, donc $L = 0$.

Donc, il comptera le même intervalle d'Univers d'après la formule :

$$s^2 = c^2T^2.$$

En conséquence, on a, par suite de l'invariance de s,

$$t^2(c^2 - v^2) = c^2T^2.$$

ou bien :

$$t^2\left(1 - \frac{v^2}{c^2}\right) = T^2.$$

Donc le temps T, vécu par l'observateur B, vaut un temps t pour l'observateur A et pour tous les habitants du domaine de A. On voit que t est plus grand que T.

La différence entre les deux temps est d'ordinaire insensible, en raison de la petitesse de la vitesse v à côté de celle de la lumière c. Mais pour les corpuscules émis par les corps radiants, dont la vitesse devient comparable à celle de la lumière, l'écart entre les deux temps devient notable.

Ainsi, pour une vitesse $v = \frac{\sqrt{3}}{2}c$ qui est proche de 260.000 kil. à la seconde, la formule donne :

$$t^2\left(\frac{1}{4}\right) = T^2 \quad \text{ou} \quad t = 2T.$$

Le temps T vécu par l'observateur B est compté double, 2 T, par l'observateur A et par tous les habitants du domaine de A; ce compte étant fait par la lecture des horloges du domaine A.

Il y a réciprocité, car rien ne distingue les deux observateurs. Le temps vécu par l'observateur A sera compté double par l'observateur B, et par tous les habitants du domaine de B.

Il n'y a pas là de contradiction. Il y en aurait si l'observateur A donnait deux valeurs différentes à la même durée. Il n'en est pas ainsi: *c'est le temps vécu par B qui est compté d'une manière différente par lui-même et par l'observateur A.*

Il n'y a pas contradiction, mais relativité.

On peut expliquer ce résultat de la manière suivante :

Il n'y a pas de distinction réelle entre un être qui dure et sa durée propre. Les deux observateurs étant distincts, leurs durées propres sont des réalités distinctes; *mais elles ne sont pas réglées par un Temps absolu, existant en dehors d'elles.* Donc quand l'observateur A, *au moyen de ses horloges et de sa durée propre*, mesure la durée propre de l'observateur B, il peut se faire, dans certaines circonstances, que le résultat de cette mesure ne soit pas égal à la durée propre de B. Ces circonstances se trouvent réalisées, quand les deux observateurs sont en mouvement l'un par rapport à l'autre. La raison de ce fait nous est cachée; mais il n'y a pas là contradiction.

Le voyageur qui vieillit moins vite.

12. — Pour mettre à l'épreuve les résultats précédents, on peut avoir l'idée de ramener les deux observateurs côte à côte et de comparer directement leurs âges. Mais il n'est pas possible d'appliquer à ce cas les formules de la Relativité restreinte sans de grandes précautions. Car nous ne restons plus dans l'hypothèse des mouvements rectilignes uniformes. Pour que les deux observateurs, après s'être quittés, se retrouvent ensemble, il est nécessaire que l'un d'entre eux au moins subisse une *accélération*: sa vitesse doit changer de sens. Il n'est pas indifférent de dire que c'est l'observateur A ou l'observateur B qui subit l'accélération ; car un changement de vitesse n'est pas un simple phénomène relatif. Le voyageur qui est dans un train express sentira désagréablement son changement de vitesse, si on serre trop brusquement les freins. Donc si nous voulons ramener l'observateur B près de l'observateur A, nous devrons supposer qu'il traverse un champ de force qui modifie sa vitesse et la fasse changer de sens.

Ceci posé, prenons un exemple numérique.

Deux observateurs A et B ont une vitesse de 260.000 kil. à la seconde l'un par rapport à l'autre. B quitte A, s'écarte de lui de plus en plus, et voyage ainsi pendant *un an de sa vie propre*. Puis il revient sur ses pas, avec la même vitesse, changée de sens.

On pourrait ici objecter que ce changement brusque d'une vitesse aussi grande est impossible, et qu'aucun voyageur ne résisterait à pareil choc. — C'est vrai. Mais nous ne prenons cet exemple que pour simplifier les calculs. On pourrait tout aussi bien supposer que l'observateur B n'a acquis que progressivement sa vitesse de 260.000 km., puis que cette vitesse se ralentit, s'annule, et reprend en sens inverse des valeurs grandissantes; redevient égale à 260.000 km., diminue de nouveau, et enfin s'annule au moment où B rejoint A. Les formules appliquées à ce cas sont un peu plus compliquées, mais elles donnent des résultats de même nature que ceux que nous allons exposer.

Supposons que les horloges des deux observateurs soient réglées ensemble, de façon qu'elles marquent toutes deux 0 h. au moment où B quitte A. Supposons encore que la piste rectiligne indéfinie que suit B soit le domaine de A, et soit jalonnée par des horloges installées à demeure dans ce domaine. Ces horloges étant synchronisées marqueront toutes, *pour l'observateur A*, le temps propre de son domaine, et son temps personnellement vécu.

L'observateur B emporte avec lui son horloge, un chronomètre, réglé de façon à marquer son temps propre, son temps vécu. Dans sa course vertigineuse, il rencontre successivement les horloges de A et il peut comparer par deux lectures directes le temps T que marque son chronomètre avec le temps marqué par l'horloge qu'il rencontre : *Ce dernier temps est le temps t, valeur que l'observateur A donne au temps vécu par B.*

Or nous avons vu précédemment que pour une vitesse de 260 000 km., le temps vécu par B est compté double par A. Donc, si au bout de 24 heures de son voyage, de sa vie propre, l'observateur B consulte l'horloge qu'il croise, il lira sur cette horloge 48 heures. Il peut à ce moment en avertir l'observateur A par un signal de T. S. F., et celui-ci, pour qui toutes les horloges de son domaine marquent 48 heures en même temps, lui qui par conséquent a vieilli de 48 heures, se dira que la vie du voyageur est ralentie de moitié sur la sienne.

Mais B n'a pas le droit de conclure que A a vieilli de 48 heures. Car si les horloges de A sont synchrones pour A, elles ne le sont pas pour B : *la simultanéité des indications des horloges de A existe pour A et n'existe pas pour B.*

En réalité, puisqu'il y a réciprocité entre les deux observateurs, B devra se dire que la vie de A est ralentie de moitié sur la sienne. Donc, ayant vécu 24 heures, il se dira que la vie de A n'a augmenté que de 12 heures.

Si donc le voyage de B dure un an de sa vie propre, pour l'observateur A ce temps aura duré 2 ans. Inversement, si A vieillit de 6 mois, pour B ce temps aura duré 1 an.

Au bout d'un an, le voyageur B fait demi-tour. Pour faciliter les calculs, nous supposons que ce demi-tour s'accomplit en très peu de temps, de façon que le chronomètre de B, et l'horloge du domaine de A qui se trouve à cet endroit de la piste, n'aient avancé que d'une quantité négligeable.

Dans son voyage de retour, B rencontre de nouveau successivement les horloges de A, et il constate qu'elles avancent régulièrement du double sur son chronomètre, comme pendant le voyage d'aller. Car la formule dont nous sommes partis (n° 11)

$$t^2\left(1 - \frac{v^2}{c^2}\right) = T^2$$

donne le même résultat, si la vitesse v ne fait que changer de signe.

Donc 24 heures après sa volte-face, c'est-à-dire après un an et 24 heures de voyage, B lira « deux ans plus 48 heures » sur l'horloge qu'il croise. Au bout de un an et six mois, il lira trois ans; au bout de deux ans, il lira quatre ans. Et alors il sera revenu aux côtés de A.

On pourra donc faire la constatation suivante: Pendant son voyage, B n'a vieilli que de deux ans; et cependant A en a vécu quatre, puisque son horloge, qui marque son temps vécu, indique quatre ans.

Le voyageur B a donc vieilli deux fois moins vite que l'observateur A.

13. — Si comme nous l'avons dit, B envoie des messages de T. S. F. à A, pour lui dire son âge, A apprendra que la vie de B coule deux fois plus lentement que la sienne. Mais si, de son côté, A envoie des messages semblables à B, comment la vie de A va-t-elle s'écouler au jugement de B?

Il se passe un fait curieux. Nous avons vu que pendant son voyage d'aller, qui dure un an, B apprend que la vie de A n'a duré que 6 mois. Pendant son voyage de retour, il compte de même 6 mois pour la vie de A. Donc en se retrouvant aux côtés de A, il pourrait être tenté de dire que A n'a vieilli que de un an. Mais il commettrait une erreur: A a vieilli de quatre ans, comme nous venons de le voir. Voici d'où vient l'erreur. Nous avons supposé que le temps mis par B pour exécuter sa volte face était un temps très court de son existence. Mais peut-il conclure de là que ce temps a été aussi très court, dans la vie de A? Non. Là est l'erreur: on ne peut plus appliquer à ce moment les formules de la Relativité restreinte; le mouvement de B n'est plus uniforme, il subit une accélération formidable. Le moment n'a duré que quelques minutes pour B, et cependant B devra compter que pendant ces quelques minutes de son existence à lui, A a vieilli de trois ans. Ces trois ans, plus l'année déjà comptée par B, feront bien les quatre années écoulées pour A.

Du reste, c'est une propriété des Champs de Force, dont nous dirons un mot (n° 39) quand il s'agira de la *Relativité généralisée:* la traversée d'un champ de force ralentit le cours du temps vécu pour celui qui la subit. Au moment de son demi-tour, le voyageur a traversé un champ de Force exceptionnellement intense; sa vie s'est ralentie physiquement, et c'est alors que s'est produite pour lui, par contraste, la rapidité subite de la vie de A.

Notons que ce phénomène serait infiniment moins brutal, et deviendrait plus intelligible, dans le cas dont nous avions parlé au début, celui où la vitesse de B ne changerait de grandeur que très lentement.

Et en définitive, est-il impossible de concevoir que la traversée d'un champ de force ralentisse sensiblement les phénomènes physiques et chimiques? Et alors elle ralentirait aussi les actes vitaux et la vie du voyageur, car il n'est pas absurde d'admettre que le rythme de ces actes vitaux est solidaire du rythme des phénomènes purement matériels qui en sont la condition.

Ce ralentissement vital maintiendra donc le voyageur B dans un état de jeunesse. par rapport à l'observateur A, qui n'a pas passé sous l'influence d'une action extérieure du même genre.

Il n'y a donc là aucune difficulté nouvelle qu'on puisse apporter contre la Théorie de la Relativité. Ces résultats, à première vue plus surprenants, ne sont que la conséquence du caractère relatif de la simultanéité, et de l'inexistence d'un Temps absolu mesurant les durées de tous les phénomènes.

La Relativité de l'Espace

14. — La Relativité du temps entraîne celle de l'Espace. Il est facile de s'en rendre compte.

Quand un observateur veut mesurer la longueur d'un objet immobile, il n'éprouve aucune difficulté, Il peut par exemple appliquer à cet objet une règle graduée; la lecture des divisions de la règle où se placent les deux bouts de l'objet indiquera sa longueur par rapport à la règle. On obtient ainsi ce que nous avons appelé la *longueur propre*.

Mais si l'objet est mobile, l'observateur devra prendre une précaution essentielle: il devra faire *en même temps* (temps propre de l'observateur), les lectures des deux divisions de la règle qui correspondent aux deux bouts de l'objet; la règle étant supposée immobile. Car il est clair que s'il laisse s'écouler un instant entre les deux lectures, pendant cet instant l'objet aura glissé le long de la règle, et le résultat de la mensuration sera faussé.

La longueur d'un objet doit donc être définie: *la distance des positions simultanées de ses deux bouts.*

Dans nos mesures, le temps est donc impliqué aussi bien que l'espace. En principe, on ne mesure pas la distance de deux points de l'espace, mais la distance de ces deux points pris à un instant déterminé.

On voit la conséquence: le temps étant relatif, la distance aura des mesures différentes pour différents observateurs.

Cherchons la loi de cette variation.

Considérons de nouveau les deux observateurs A et B, ayant l'un par rapport à l'autre une vitesse rectiligne uniforme v. L'observateur B traverse le domaine de A avec cette vitesse v. Ce dernier peut mesurer la distance l, *longueur propre*, que B a franchie dans un temps t, marqué par les horloges de ce domaine. *Ce temps t est la valeur que l'observateur A donne au temps vécu par B pendant sa traversée.* Et A écrira la relation :

$$l = vt.$$

L'observateur B est mobile par rapport à cette distance l. Il pourra cependant la mesurer avec la précaution essentielle dont nous avons parlé, et qui s'impose pour la mensuration des objets mobiles. Il trouvera une valeur L; et il aura parcouru cette distance L dans un temps T, le temps qu'il aura vécu pendant ce parcours. Et il écrira la relation:

$$\mathrm{L} = v\mathrm{T}.$$

Des deux relations, nous déduisons le rapport :

$$(1) \qquad \frac{\mathrm{L}}{l} = \frac{\mathrm{T}}{t}.$$

Or nous connaissons (n° 11) la relation qui existe entre T et t, entre le temps vécu par B et la valeur que lui donne l'observateur A. C'est l'égalité :

$$(2) \qquad t^2\left(1 - \frac{v^2}{c^2}\right) = \mathrm{T}^2.$$

En combinant les égalités (1) et (2), nous obtenons:

$$(3) \qquad l^2\left(1 - \frac{v^2}{c^2}\right) = \mathrm{L}^2.$$

Donc l est plus grand que L. Or nous avons vu que l était une longueur propre, la longueur d'une règle immobile dans le domaine de A, et dirigée dans le sens du mouvement de B. D'autre part, L est la valeur que lui donne B, qui est en mouvement par rapport à elle.

Donc pour un observateur B en mouvement, la longueur d'un objet immobile est contractée. Et inversement la longueur d'un objet en mouvement est contractée pour un observateur immobile.

Cette contraction apparente est exactement corrélative de la dilatation du temps. Le coefficient de contraction est identique à celui de la dilatation.

La contraction n'existe pas pour la dimension de l'objet qui est perpendiculaire à la direction du mouvement. La raison en est que la relativité du temps n'intervient plus dans ce cas. En effet, si on considère une tige verticale entraînée par une translation horizontale, la règle graduée qu'on lui appliquera pour la mesurer sera verticale, et dans son mouvement la tige verticale ne glissera pas le long de cette

règle. Donc les lectures à faire pour prendre la mesure seront nécessairement simultanées pour l'observateur immobile et pour l'observateur entraîné par la même translation que la tige. Donc il n'y aura pas de contraction.

Il n'y a donc rien de mystérieux dans cette contraction apparente des longueurs. Il n'y a là que des mesures modifiées par la relativité du temps. Rien n'empêche d'admettre que les dimensions d'un objet sont des réalités en soi, absolues ; ce sont des *longueurs propres*. Ce qui est relatif, c'est la mesure.

Ne disons pas cependant que la mesure ainsi faite est fausse, et qu'elle accuse une erreur. — Non. Pour être dans le vrai, pour que les formules cadrent avec la réalité, avec les lois de la nature, avec l'expérience, l'observateur doit attribuer à un objet mobile une longueur contractée par rapport à sa longueur propre. Il le doit, à cause de la relativité du temps, nécessairement impliqué dans la mesure.

15. — C'est donc en définitive cette mystérieuse relativité du temps qui est responsable de tous les paradoxes. Mais n'y a-t-il pas dans l'écoulement du temps un mystère qui nous échappe? L'égalité de deux durées est une chose bien difficile à définir sans quelque postulat implicite. On ne peut pas appliquer deux durées l'une contre l'autre, comme on applique deux longueurs. Puisque tout mouvement peut nous donner la notion de temps, la considération de mouvements différents ne nous donnera-t-elle pas des temps différents ?

On peut accorder aux Relativistes le mérite d'avoir mis le doigt d'une façon précise sur le mystère du temps, et de lui faire prendre contact avec l'expérience ; mais ils ne l'ont pas expliqué.

Il y a donc là de quoi exercer la sagacité des philosophes : le Sphinx semble impénétrable.

On voit que ce mystère du temps est connexe de celui de l'Ether. Car c'est la façon dont se comporte l'onde électromagnétique qui est le point de départ de la Théorie de la Relativité.

Remarque

16. — Les formules (2) et (3) qui expriment la dilatation du temps et la contraction de la longueur, montrent que le coefficient $1 - \frac{v^2}{c^2}$ est nécessairement positif. Donc v a pour limite supérieure c. Donc on ne peut pas supposer qu'un mobile réalise une vitesse supérieure à celle de la lumière. Du reste ce n'est qu'une conséquence de l'isotropie de cette dernière vitesse.

L'Univers à quatre dimensions

17. — L'Univers matériel, considéré dans son passé, son présent et son futur, est un ensemble d'événements, c'est-à-dire de choses qui se passent en des lieux et à des instants déterminés.

Pour situer un événement dans l'espace et dans le temps, par rapport à un observateur, il faut quatre coordonnées, trois d'espace et une de temps. Nous avons déjà considéré ce groupement, et nous l'avons appelé *Point-Evénement* (n° 8). On dira donc que l'Univers des Points Evénements, ou *Espace-Temps*, a quatre dimensions : ce mot « dimension » ayant ici un sens plus large que le sens premier, qu'on réserve à la longueur.

Cependant on peut représenter graphiquement le Temps par une longueur. C'est une convention utile : par exemple, quand on veut schématiser dans le tracé d'une courbe les variations locales du baromètre. Alors les hauteurs de la colonne de mercure qui constitue le baromètre sont portées sur une droite ; et les temps où ont été faites les lectures de ces hauteurs sont inscrits à la suite sur une droite perpendiculaire à la première. La suite continue de ces Points-Evénements barométriques détermine une courbe. Cette courbe pourra être tracée automatiquement sur un cylindre enregistreur.

On ne peut pas exécuter une représentation du même genre pour l'ensemble des Points-Evénements qui constitue l'Univers. Mais pour conserver l'analogie du langage géométrique, on dira que cet ensemble constitue, non pas une courbe, ni même un espace, mais un *Espace-Temps à quatre dimensions*. Et on étudiera la Géométrie de cet Univers. Le Relativiste y trouve un support commode pour le langage mathématique, un guide suggestif pour diriger ses calculs, un moule utile pour y couler ses formules et ses résultats.

Mais il pense y avoir découvert quelque chose de plus : les théorèmes de cette Géométrie généralisée seraient en connexion intime avec les lois de la nature physique.

En effet : dans la géométrie ordinaire, à deux ou trois dimensions, la distance rectiligne entre deux points peut être mesurée par des procédés divers, mais on suppose qu'elle garde la même valeur quel que soit l'observateur. L'invariance de cette distance caractérise la Géométrie classique, et est le point de départ de tous les théorèmes qu'énoncera ensuite le Géomètre. Mais la conception ancienne ne peut plus être conservée, puisque la relativité du temps entraîne celle des longueurs. Dans la théorie nouvelle, l'invariant fondamental sera l'*Intervalle d'Univers s*, défini par la relation expliquée plus haut (n° 9).

$$s^2 = c^2t^2 - l^2.$$

Cette relation caractérise la géométrie de la Relativité et sert de point de départ à l'étude des propriétés de l'Univers à quatre dimensions. Ces propriétés auront des valeurs absolues, car elles seront indépendantes des conditions particulières où peuvent être les observateurs. Elles exprimeront donc des lois de la nature.

C'est cette idée qui a guidé Einstein, l'a conduit à sa Théorie de la Relativité généralisée, et à la découverte de la loi de la Gravitation.

Espace Euclidien. — Espace non Euclidien

18. — Le mot « Espace » peut être entendu dans des sens divers.

Pour le Philosophe, l'*Espace Géométrique* se définit : « La notion objective de l'Etendue ».

Les corps qui tombent sous nos sens sont réellement *étendus*, indépendamment de notre connaissance. Par l'opération de *l'abstraction intellectuelle*, nous dégageons la notion d'étendue de l'ensemble complexe de nos perceptions sensibles. Le terme de cette opération de notre intelligence est la conception de l'*Espace à trois dimensions*.

Cet Espace est un être de raison, ayant son fondement objectif dans les choses.

Il est nécessairement *Euclidien*, c'est-à-dire il contient nécessairement la notion de la ligne droite et de ses propriétés essentielles, exprimées par les axiomes d'Euclide. Je dis « nécessairement », car cette notion de la ligne droite, conçue dans l'état idéal, se dégage nécessairement de nos perceptions sensibles. (Elle n'est cependant pas une *forme à priori* de notre esprit). C'est pourquoi l'Espace Euclidien à trois dimensions est le seul que notre imagination puisse se représenter.

La Géométrie non Euclidienne, au contraire, prend pour point de départ des axiomes différents

de ceux d'Euclide. Ils sont choisis, il est vrai, de manière à ne pas être contradictoires à la notion d'Étendue; mais ils sont totalement étrangers à la connaissance sensible que nous avons de l'Étendue, et nous ne pouvons pas nous en faire une image.

Aussi le Philosophe dira : *L'Espace Euclidien à trois dimensions est le seul réel.* — Mais comprenons bien dans quel sens il le dit.

19. — Car pour le Physicien, le mot « Espace » va signifier autre chose.

En effet, par « longueur », ou « distance », le Physicien entendra une quantité obtenue par des mesures faites à l'aide de procédés matériels ou optiques, (et non plus une notion intellectuelle obtenue par abstraction du sensible). *Il ne peut,* dit-il, *concevoir une longueur dans la nature, indépendamment du procédé de mesure. Quand bien même elle existerait, elle ne devrait pas être prise en considération, car elle dépasse l'expérience.* Il n'a aucune connaissance de l'espace, en dehors de celles que lui fournissent ses mesures. Il le définit donc essentiellement comme un espace mesuré. Il l'appelle *Espace physique*, et se refuse à considérer toute autre entité d'une transcendance plus élevée.

Il constitue ainsi la Géométrie *naturelle*, ou expérimentale. Son objet est l'étude de la manière dont se comportent les règles graduées matérielles; autrement dit, c'est l'*étude des propriétés d'extension de la matière.*

On conçoit maintenant pourquoi le Physicien s'en remet à l'expérience pour décider dans quel genre d'espace il se trouve, Euclidien ou non Euclidien. Ce qu'il appelle *Ligne droite*, c'est simplement la trajectoire d'un rayon lumineux dans le vide. Si l'expérience lui montre que cette trajectoire n'a pas les propriétés que les axiomes d'Euclide énoncent au sujet de la ligne droite, il conclura que son espace n'est pas Euclidien.

Peut-on concevoir un espace à trois dimensions non Euclidien ? — Oui, s'il s'agit de le définir comme un modèle géométrique illustrant un langage mathématique. Non, s'il s'agit de l'imaginer.

Nous pouvons nous imaginer un espace à deux dimensions non Euclidien; ce sera par exemple la surface d'une sphère. Sur une surface sphérique, le plus court chemin d'un point à un autre ne possède pas les propriétés qu'Euclide donne à la ligne droite; si on supprime la troisième dimension, cette surface est non Euclidienne. Cependant nos sens s'en forment naturellement l'image, parce que nous sommes des êtres à trois dimensions ; la troisième dimension nous permet d'apercevoir la courbure de l'espace à deux dimensions, qu'est une surface sphérique.

Pour nous imaginer un espace à trois dimensions non Euclidien, il nous faudrait avoir une quatrième dimension. Nous verrions alors ce que les Physiciens appellent « la Courbure de l'Espace ».

On ne refusera donc pas à priori au Relativiste le droit d'affirmer que nous sommes dans un espace non Euclidien, si ce modèle géométrique lui permet de grouper synthétiquement *les propriétés d'extension de la matière*, révélées par l'expérience, par exemple le fait que la ligne de parcours d'un rayon lumineux, tout en étant le plus court chemin dans *l'Espace physique*, ne vérifie pas les axiomes d'Euclide.

Mais le Philosophe, qui tient à son espace Euclidien, qu'il abstrait de ses perceptions sensibles, sans recourir à des mensurations, préférera interpréter autrement les expériences du Relativiste; il dira que le rayon lumineux ne suit pas la ligne droite, et ne trace pas dans l'espace le plus court chemin d'un point à un autre : une cause secrète l'a dévié. Et l'Espace pourra rester Euclidien.

Il est nécessaire cependant d'observer que la Géométrie Euclidienne ne prétend pas devenir une science physique; ce n'est pas son affaire : tandis que les Relativistes, en introduisant une certaine Géométrie non Euclidienne à quatre dimensions, pensent avoir trouvé une mystérieuse connexion entre ses théorèmes et les lois du monde matériel. Par eux la Physique va se ramener à une pure question de Géométrie.

Notons dès maintenant, quitte à y revenir plus tard (n° 44), que, si les propriétés d'extension de la matière, et en particulier la marche du rayon lumineux, sont convaincues de n'avoir pas l'allure Euclidienne, cela doit tenir à « quelque chose » qui fait partie de l'Espace physique. Par ailleurs, ce « quelque chose » doit être une propriété de l'Ether, puisque la marche du rayon lumineux en est affectée. Donc il y a un lien entre l'Ether et l'Espace non Euclidien qu'étudie la Théorie de la Relativité. Cet espace pourrait bien être un modèle géométrique apte à illustrer les propriétés de l'Ether. Et comme ce modèle ne peut pas être rendu sensible à notre imagination, l'Ether, à bien plus forte raison, devra rester en dehors d'elle.

L'Espace à trois dimensions dans l'Univers à quatre dimensions. — 20. — Nous avons appelé « Univers » ou « Espace-Temps » l'ensemble des Points-Evénements. Si dans cet Univers, dont la quatrième dimension est le Temps, on choisit un instant déterminé, on obtient l'ensemble des Points-Evénements qui existent simultanément à cet instant. Cet ensemble est un Espace à trois dimensions: on peut l'appeler *une coupe de l'Univers à temps constant.*

Cette définition s'applique à l'ancienne conception de l'espace et à celle des Relativistes, mais la différence est profonde. La conception ancienne admettait un Temps absolu, et la coupe était la même pour tous les observateurs. Dans l'Univers de la Relativité, la simultanéité étant relative, la coupe à temps donné dépend de l'observateur. Chaque observateur aura donc son espace à lui, et un même corps matériel aura une forme géométrique différente suivant les espaces où il est situé. Cette forme variera avec les différentes mesures que prendront des observateurs en mouvement les uns par rapport aux autres. Un carré deviendra un parallélogramme, une sphère deviendra un ellipsoïde.

Nous pouvons illustrer ces aperçus, en les appliquant à des espaces ayant une dimension de moins.

Empilons les unes sur les autres des feuilles de papier; ce sont des espaces à deux dimensions. Nous construisons ainsi un bloc de carton, qui est un espace à trois dimensions. Une des feuilles de papier sera une coupe de cet espace, coupe toute faite d'avance. C'est l'image de ce qui se passe avec l'ancienne conception d'un Espace-Temps absolu. Pour avoir une image de la conception relativiste, supposons que toutes les feuilles de papier ont été fondues en une pâte homogène constituant un bloc de de carton massif. Il n'y aura plus dans ce bloc des coupes naturelles; mais on pourra y découper artificiellement des séries de feuillets parallèles dans toutes les directions qu'on voudra. Ces différentes coupes sont l'image, avec une dimension de moins, de ce que sont les Espaces à trois dimensions découpés dans l'Espace-Temps à quatre dimensions. La direction du découpage varie avec le mouvement de l'observateur qui l'exécute

Ces différents espaces ainsi découpés sont-ils

Euclidiens? Oui, pourvu qu'ils soient vides de matière. Car alors un rayon lumineux y marche en ligne droite, et le mouvement d'un corps y est rectiligne et uniforme : c'est l'hypothèse de la Relativité restreinte.

Quant à l'Univers à quatre dimensions, si on veut lui adapter le langage géométrique, on ne peut dire qu'il est strictement Euclidien; car l'Intervalle s, qui joue dans l'Espace-Temps le rôle de la ligne droite, n'a pas la forme canonique qui convient à la ligne droite généralisée de la Géométrie à quatre dimensions. (La relation $s^2 = c^2t^2 - l^2$ n'est pas Euclidienne ; la relation euclidienne serait : $s^2 = c^2t^2 + l^2$ mais elle ne répond à rien dans la nature.)

L'Espace-Temps est hyperbolique. Cependant on convient de lui donner le nom d'Euclidien, parce qu'il se compose d'Espaces Euclidiens.

L'Univers à quatre dimensions est-il réel ?

21. — Les Relativistes répondent par l'affirmation. Mais ils entendent le mot « Réel » à leur manière; beaucoup de physiciens n'y introduisent aucun jugement philosophique sur la réalité elle-même.

Ils appellent *réel* ce qui est absolu, invariant, ce qui n'est pas variable avec les observateurs.

Dans la conception ancienne, disent-ils, la réalité objective du temps était affirmée par son invariance; celle de l'espace par l'invariance de la distance de deux points. Ces invariants (distance géométrique et temps) doivent être supprimés, ce sont des *fantômes*; c'est l'intervalle s qui les remplace. Il n'y a ni espace absolu ni temps absolu; mais il y a une réalité unique, affirmée par l'invariant s. Le nouvel invariant contient à la fois la distance et le temps.

Donc l'Espace et le Temps dépendent l'un de l'autre, leur union seule possède une *individualité*. C'est l'Espace-Temps. Il est donc *réel*.

Cette manière de parler veut être comprise. Elle ne gêne pas le Philosophe, qui entend la Réalité dans un autre sens. Le Relativiste parle de mesures; or la mesure n'est pas la chose en soi. La formule $s^2 = c^2t^2 - l^2$ est une relation entre des mesures ; l'invariance de cette relation correspond certainement à une loi de la nature; mais c'est dans la nature des choses que se trouve la réalité. La formule algébrique en traduit un aspect, et elle doit être dite *vraie*; cela ne suffit pas pour que l'Intervalle s soit une chose en soi; il n'a qu'une existence mathématique.

Quant à l'Espace-Temps, c'est un modèle hypergéométrique; il est introduit pour illustrer le langage mathématique, et on aurait pu s'en passer. Il a une valeur de symbole, ce n'est pas une réalité ontologique.

Il faudra revenir sur cette question, quand nous serons en Relativité généralisée. Nous aurons à Interpréter la pensée de certains Relativistes, qui tendent à accorder à l'Espace-Temps une réalité ontologique en l'identifiant à peu près avec l'Ether. (n° 44).

Remarque. — L'exposition qui précède risque par sa longueur de donner une idée disproportionnée de la Théorie de la Relativité : nous ne sommes qu'au seuil de ses découvertes. Il a paru utile d'insister sur les notions dont va se servir le Relativiste. Il resterait maintenant à le suivre dans la construction de sa nouvelle Physique ; mais, faute de pouvoir aborder ses longs calculs, contentons-nous d'une vue sommaire sur cette extraordinaire synthèse des lois de la nature.

La nouvelle Mécanique

La loi de composition des vitesses

22. — Une des lois importantes énoncées par la Théorie de la Relativité est celle de la composition des vitesses.

Supposons un trottoir roulant ayant une vitesse $v = 10$ km. à l'heure, mesurée sur le sol immobile. Un promeneur marche sur ce trottoir, et avance avec une vitesse v' de 5 km. à l'heure, par rapport à des repères, fixés sur ce trottoir.

Il semblerait que la vitesse V du promeneur par rapport au sol immobile devrait être

$$(1) \qquad V = v + v' = 15 \text{ km. à l'heure.}$$

Ce n'est pas rigoureusement exact ; car le temps n'est pas compté le même sur le trottoir et sur le sol. La Théorie de la Relativité a établi que la formule vraie est

$$(2) \qquad V = \frac{v + v'}{1 + \frac{vv'}{c^2}}$$

c étant la vitesse de la lumière.

Cette valeur exacte de la vitesse résultante V est plus faible que la précédente. Mais la différence est insensible quand v et v' sont petits par rapport à c. Elle devient importante dans le cas des vitesses réalisées par les corpuscules qu'émettent les corps radiants.

Cette loi de la composition des vitesses a une conséquence intéressante, que ne soupçonnait pas l'ancienne cinématique. En ajoutant des vitesses à des vitesses, on n'arrivera jamais à atteindre la vitesse de la lumière. Car les vitesses qu'on ajoute sont chacune inférieure à celle de la lumière : c'est une loi que nous avons déjà signalée (n° 16). Or si v et v' sont plus petits que c, la formule (2) montre que V sera lui aussi inférieur à c. Donc la vitesse résultante est toujours inférieure à celle de la lumière.

Comme cas limite, on peut supposer que

$$v = v' = c : \text{et on trouve } V = c.$$

Si $v = c$, et v' quelconque, on trouve encore $V = c$. Donc quelle que soit la vitesse v' du promeneur par rapport au trottoir roulant, si ce trottoir atteignait la vitesse de la lumière, la vitesse résultante V resterait égale à c. Le promeneur semblerait immobile sur le trottoir roulant.

Une autre conséquence extrêmement importante, c'est que l'hypothèse de l'entraînement partiel de l'éther par de la matière en mouvement, que Fizeau croyait avoir démontrée vraie par sa célèbre expérience, doit être abandonnée. On ne peut pas parler de vitesse de l'éther, ou de vitesse par rapport à l'éther.

La relativité de la masse

23. — La notion de *masse* a été introduite par Newton. Voici en quelques mots sa théorie :

Quand une force F agit sur un élément matériel, elle lui imprime une accélération γ. Le rapport de la force à l'accélération est constant pour un élément matériel donné. Ce rapport s'appelle la *masse* de l'élément.

$$m = \frac{F}{\gamma}$$

La masse est la mesure de la quantité de matière que contient l'élément. Une quantité de ma-

tière double exigera une force double pour prendre la même accélération.

Si la force considérée est l'attraction de la terre, on l'appelle le *Poids*. La masse sera alors le rapport du poids P à l'accélération g que prend le corps pesant dans sa chute.

$$m = \frac{P}{g}$$

L'attraction de la terre, et par conséquent le poids et l'accélération, varient avec la latitude géographique où se trouve le corps. Mais la masse reste constante.

Telle était la Dynamique de Newton. Il devient nécessaire de la modifier.

Dans la Dynamique de la Relativité, on démontre qu'en définissant la masse comme l'a fait Newton, rapport de la force à l'accélération qu'elle produit, il faut distinguer deux masses pour un même élément matériel : la masse *longitudinale*, qui correspond à une force qui agirait dans l'alignement de la vitesse, et une masse *transversale*, qui correspond à une force qui serait perpendiculaire à la vitesse.

La première a pour valeur $\frac{m_0}{\alpha^3}$, et la seconde $\frac{m_0}{\alpha}$,

m_0 étant la masse du corps quand il est en repos par rapport à l'observateur ;

α étant le coefficient $\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}$, que nous avons trouvé pour la dilatation du Temps et la contraction des longueurs ;

v étant la vitesse relative du corps et de l'observateur ;

c étant la vitesse de la lumière.

On voit que ces deux masses, longitudinale et transversale, augmentent et augmentent sans limite, à mesure que la vitesse v augmente et se rapproche de c, vitesse de la lumière. La masse deviendrait infinie, si v devenait égal à c. C'est une nouvelle façon de constater que la vitesse de la lumière est la limite supérieure de toutes les vitesses réalisables

En modifiant la définition newtonienne de la masse, on peut éviter le dédoublement de la masse d'un corps en masse longitudinale et masse transversale.

La masse sera définie : *le rapport de l'Impulsion à la vitesse du corps.*

On appelle *Impulsion* le produit de la Force par le temps que dure son action. Désignons-la par la lettre G ; nous définissons la masse par le rapport

$$M = \frac{G}{V}.$$

On l'appelle *masse maupertuisienne* ; et on démontre que cette masse est égale à $\frac{m_0}{\alpha}$, valeur de la masse transversale dont nous venons de parler.

Dans la Dynamique ancienne, les deux définitions de la masse, masse *newtonienne* et masse *maupertuisienne*, coïncident. Il n'en est pas de même en Relativité. Aussi dans la Dynamique nouvelle, on choisit la seconde définition, car elle donne une masse unique pour un corps déterminé

$$M = \frac{m_0}{\alpha} \quad \text{ou} \quad M = \frac{m_0}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}.$$

Mais cette masse varie avec v, vitesse du corps par rapport à l'observateur. Un autre observateur donnera une autre valeur à la masse de ce même corps.

Les masses individuelles des corps ne se conservant pas, l'individualité d'une portion de matière ne peut plus être caractérisée par sa masse ; il faut la chercher dans le *nombre des éléments primordiaux* dont elle est formée, car ce nombre reste seul invariable à travers tous les changements que subit la portion de matière.

La masse de l'énergie. — 24. — On appelle *Energie* le pouvoir de produire du travail.

La poudre, avant d'exploser dans un canon, a une énergie latente. L'explosion en libère une partie, et la communique au projectile, qui à son tour acquiert un pouvoir de produire du travail.

La Théorie de la Relativité démontre que cette Energie, qui peut ainsi se communiquer d'un corps à un autre, a une masse. Cependant l'énergie n'est pas de la matière. Soit E une quantité d'Energie, mesurée par le travail qu'elle peut produire, et c la vitesse de la lumière : cette quantité d'Energie a une masse m, donnée par la formule :

$$m = \frac{E}{c^2}.$$

Un corps qui émet des ondes lumineuses, ou calorifiques, ou en général électromagnétiques, rayonne de l'énergie. On démontre que ce corps perd une partie de sa masse rigoureusement égale à la masse de l'énergie qu'il rayonne. Inversement, si un corps absorbe de l'énergie, sa masse s'augmente de la masse que lui apporte cette énergie.

En conséquence, si M est la masse d'un corps, et si E est l'énergie totale qu'il recèle, on a :

$$M = \frac{E}{c^2}.$$

Si on prend la vitesse de la lumière comme unité de vitesse, la formule précédente montre que, dans ce système de mesures, *la masse d'un corps égale son énergie totale*.

La matière est donc un réservoir d'énergie. L'énergie intra-atomique a une grandeur fantastique : un gramme de matière, quelle que soit sa nature, recèle une énergie interne suffisante pour soulever trente millions de tonnes au sommet de la Tour Eiffel.

Presque toute l'énergie interne appartient aux noyaux atomiques, à ces mondes fermés, insensibles aux actions extérieures. Une très faible partie de l'énergie des noyaux est libérée spontanément dans les transformations radioactives ; une portion d'énergie considérablement plus petite encore, provenant des électrons qui gravitent autour du noyau, est dégagée dans le rayonnement ou mise en jeu dans les réactions chimiques.

Aussi, dans la généralité des cas, les variations de la masse sont insensibles à la balance. Mais elles existent. Par exemple, deux quantités d'eau, contenant le même nombre de molécules, n'ont même masse que si elles sont prises à la même température ; si l'une d'elles reçoit de la chaleur, sa masse augmente.

De même, la masse d'un composé chimique n'est pas rigoureusement égale à la somme des masses des composants. Ainsi 2 grammes d'hydrogène, s'unissant à 16 grammes d'oxygène, ne donnent pas exactement 18 grammes d'eau ; car il s'est dégagé de la chaleur, énergie rayonnante, dont la masse est enlevée à la masse de l'eau formée.

La Conservation de l'Impulsion d'Univers. — 25. — L'ancienne Dynamique avait établi trois Principes conservatifs :

La conservation de la masse.
La conservation de l'énergie.
La conservation de la quantité de mouvement (produit de la masse par la vitesse).

Le premier principe était identifié avec celui de la conservation de la matière. On lui attribuait une vérité absolue. Les deux autres ne s'appliquent qu'à un ensemble matériel isolé de toute action extérieure. Dans un pareil système, les différentes portions de matière peuvent échanger leurs énergies et leurs quantités de mouvement, mais l'énergie totale de l'ensemble, et la quantité totale de mouvement ne varient pas.

Que deviennent ces trois principes dans la Dynamique de la Relativité ? Elle les remplace par un principe unique : *la Conservation de l'Impulsion d'Univers.* Voici comment :

Dans un système matériel isolé, il y a des échanges d'énergie : mais l'énergie totale reste constante. Les masses individuelles ne se conservent pas, mais la masse totale se conserve, puisqu'elle s'identifie avec l'énergie. Donc les deux premiers principes de l'ancienne Dynamique se réduisent à un seul dans la nouvelle. Cependant la relativité s'y est glissée : cette conservation de l'énergie et de la masse n'est vraie que pour un observateur déterminé, car énergie et masse prennent des valeurs variables suivant la vitesse des corps relativement à l'observateur. Donc, quand on passe d'un observateur à un autre, qui est en mouvement par rapport au premier, l'énergie totale et la masse totale prennent une autre valeur.

Il en est de même de la quantité totale du mouvement, elle change de valeur quand on passe d'un observateur à un autre.

Mais en rapprochant les deux principes, conservation de l'énergie et conservation de la quantité de mouvement, la nouvelle Dynamique établit quatre équations, qu'elle traduit ainsi :

L'Impulsion d'Univers d'un système isolé garde une valeur totale constante, quels que soient les observateurs.

Nous avons donc là une loi objective de la nature. Ce principe unique remplace les trois autres. C'est une belle synthèse opérée par la Dynamique de la Relativité. Il est vrai que ce principe est exprimé par quatre équations algébriques, dont il est difficile de donner une illustration sensible.

Vérifications expérimentales. — **26.** — Dans la plupart des phénomènes physiques, l'expérience est impuissante à motiver un choix entre les deux Dynamiques : la discordance n'apparaît pas, elle échappe aux mesures.

Mais il y a des phénomènes, particulièrement dans l'Electromagnétisme, où l'accord expérimental n'existe plus : et c'est la Dynamique de la Relativité qui l'emporte.

On peut rappeler ici l'expérience de Michelson. Mais il y a d'autres vérifications expérimentales.

Par exemple, les particules β émises par les corps radioactifs présentent toute une série de vitesses, qui se rapprochent sensiblement de la vitesse de la lumière, allant jusqu'à 297.000 kilomètres à la seconde, sans pouvoir atteindre 300.000 kilomètres. Or, l'expérience montre que la masse de ces particules croît avec la vitesse, selon la formule de la Relativité.

Autre vérification : On a appliqué la nouvelle Dynamique à l'étude des raies spectrales de l'Hydrogène et à celle du spectre des rayons X ; et on a constaté que cette Dynamique donne non seulement qualitativement, mais quantitativement, la structure exacte de ces raies.

Et en général il semble établi que les problèmes relatifs aux mouvements intra-atomiques exigent l'emploi de la dynamique de la Relativité, pour donner des solutions en accord avec l'expérience.

IIe Partie

LA RELATIVITÉ GÉNÉRALISÉE

27. — Une conception fondamentale est à la base de la Théorie de la Relativité restreinte : celle du mouvement rectiligne uniforme. Ce mouvement est celui d'un corps sur lequel n'agit aucune force appliquée.

Pour nous restreindre à cette hypothèse, nous avons donc laissé de côté les forces de gravitation, qui s'exercent cependant partout, et agissent sur toute portion de matière. Elles agissent aussi sur l'énergie ; car l'énergie a une masse, et par conséquent un poids ; donc sa propagation doit être influencée par une force de gravitation. C'est pourquoi, comme nous le verrons, un rayon lumineux est dévié dans le voisinage de la matière.

L'hypothèse du mouvement rectiligne uniforme n'étant pas vérifiée dans le monde où nous sommes, la Théorie de la Relativité restreinte est insuffisante, il faut la généraliser. Nous avons négligé la Force, il devient nécessaire de l'étudier.

Les Champs de Force. (Eddington, chap. IV). — **28.** — Notre conception première de la force est liée à la sensation musculaire que nous éprouvons quand nous exerçons un effort pour mettre la matière en mouvement ou pour l'arrêter. Des effets analogues sur le mouvement de la matière peuvent résulter d'actions où aucun être vivant n'intervient, et l'on est conduit à regarder ces effets comme dûs également à des forces. Et on convient de mesurer une force par la quantité de mouvement (produit de la masse par la vitesse) qu'elle communique à un corps en un temps donné.

Quand une force est une action de contact d'un corps sur un autre, nous en avons une idée suffisamment claire. Mais il existe un autre genre de force, très important, mais très mystérieux. Un corps massif, tel que la Terre, semble entouré d'une région où réside une force latente, toute prête, si un corps y pénètre, à entrer en activité et à transmettre le mouvement. Alors le corps tombe, comme attiré vers la terre. L'opinion courante qu'on se fait de cette puissance d'action, c'est qu'elle existe en permanence dans l'espace qui entoure la Terre, même s'il ne s'y trouve aucun corps qui puisse servir à la mettre en évidence ; on soupçonne vaguement qu'elle doit être due à quelque déformation ou à quelque autre propriété d'un milieu qu'on n'a jamais décelé.

Toute région de force de ce genre s'appelle un *Champ de gravitation.*

29. — La nature des champs de gravitation a été considérée jusqu'ici comme une énigme ; aucune explication plausible n'en avait été donnée. Et cependant c'est un fait remarquable qu'il est possible, dans une région limitée de l'espace, de créer un champ de force artificiel semblable à un champ de gravitation naturel, à tel point qu'on n'a jamais pu les différencier, malgré toute la précision des expériences. Prenons un exemple.

Quand un ascenseur commence à s'élever, les personnes qui l'occupent perçoivent une sensation particulière, identique à celle d'un accroissement de

poids. Cette impression disparaît dès que le mouvement devient uniforme ; elle est due uniquement au changement de mouvement de l'ascenseur, c'est-à-dire à son accélération. La machine d'Atwood, souvent utilisée dans les laboratoires pour déterminer la valeur de l'accélération due à la pesanteur, nous donnerait, si nous la transportions à l'intérieur de l'ascenseur pendant le mouvement accéléré, une valeur plus grande. Un peson accuserait également des poids plus forts. En résumé, l'accélération du mouvement d'un ascenseur en montée aurait des effets mécaniques exactement semblables à ceux d'un champ de gravitation additionnel superposé au champ normal.

Et s'il n'y avait pas de champ normal, c'est-à-dire pas d'attraction émanée de la Terre, un champ artificiel, produit par un mouvement accéléré, pourrait en tenir la place et produire les mêmes effets locaux.

L'équivalence se voit mieux encore, quand le champ artificiel créé neutralise exactement le champ de gravitation. Le fait se produit, quand l'ascenseur tombe en chute libre sous l'action de la pesanteur. Alors les personnes qui tombent avec lui ne sentent plus leur poids ; un objet qu'elles lâcheraient de leur main ne tomberait pas plus vite qu'elles, et par conséquent resterait à côté d'elles. Le champ de la pesanteur est neutralisé par le champ artificiel dû au mouvement accéléré de la chute.

C'est l'histoire du boulet de Jules Verne. Dans son roman *Autour de la Lune*, il raconte les aventures de trois hommes enfermés dans un projectile lancé vers la Lune par un canon monstre. L'auteur s'étend sur les faits amusants qui leur arrivent, quand, parvenus au point neutre, c'est-à-dire au point où l'attraction de la Terre et celle de la Lune se contrebalancent rigoureusement, ils expérimentent que le poids des objets a disparu complétement. Mais le romancier se trompe quelque peu ; en réalité, c'est à partir du moment où ils ont quitté notre atmosphère, que les trois voyageurs perdent entièrement la sensation du poids, et ils ne doivent pas la retrouver dans toute la durée de leur voyage autour de la Lune. L'obus obéissait parfaitement à l'action de la gravitation, à l'action du champ résultant de la superposition du champ lunaire au champ terrestre ; et il en était de même de tout ce que l'obus contenait. Quand un voyageur lâchait une assiette, celle-ci ne pouvait *tomber* plus vite qu'elle ne le faisait déjà : elle restait donc en équilibre, *en l'air*, dans le projectile.

En généralisant ces faits, on peut dire *qu'il y a équivalence entre un champ de gravitation et un champ de force artificiel créé par un état de mouvement.*

Mais il est essentiel d'ajouter que cette équivalence n'est que locale. Pour l'observateur qui tombe en chute libre vers la Terre, le champ de gravitation disparaît dans la portion de l'espace où il se trouve ; mais ce champ reparaît partout ailleurs : il semble à l'observateur que la Terre tombe sur lui ; et un corps qui occuperait un lieu symétrique par rapport au centre de la Terre semblerait à l'observateur tomber sur lui avec une accélération deux fois plus grande. Donc, en supprimant le champ de gravitation en un point de l'espace, on l'accentue partout ailleurs.

En d'autres termes, la force est purement relative.

Cependant il faut s'entendre. *Equivalence* ne veut pas dire *identité*. Nous trouvons dans le mouvement accéléré un moyen de produire les mêmes effets locaux que ceux de la gravitation : il y a équivalence ; mais l'identité des causes n'est pas démontrée.

Le Relativiste dira que le Champ de gravitation n'a rien d'absolu, que la force est relative, qu'elle n'existe pas pour l'observateur tombant en chute libre, et qu'elle existe pour un autre observateur. Entendons par là la force *mesurée*, le champ de gravitation *mesuré*. Evidemment le caractère essentiel d'une région d'espace, entourant de la matière, n'est pas la présence d'un champ de force *mesuré* ; ce doit être quelque chose de plus complexe. Mais ce quelque chose est distinct du corps qui gravite ; ce quelque chose est la raison d'être de son mouvement. Alors, c'est une force ? Non, le Relativiste ne veut pas lui donner ce nom. — Simple question de mot peut-être ?

Quoi qu'il en soit, c'est l'équivalence entre un champ de gravitation et un champ de force artificiel, qui a été le fil conducteur qui a conduit Einstein à la nouvelle formule de la Loi de la gravitation. Nous ne le suivrons pas dans ses immenses calculs. Mais nous pouvons recourir, comme il l'a fait du reste, à ce modèle géométrique qu'on appelle l'Espace-Temps à quatre dimensions ; il nous aidera à exprimer, vaille que vaille, en un langage un peu imagé, les résultats obtenus par des calculs d'algèbre extrêmement abstraits.

La ligne d'Univers naturelle d'un corps libre. — 30. — Nous avons vu que, si l'observateur est en chute libre, autrement dit s'il suit la courbe naturelle que lui donne la gravitation, le champ de force qui l'entoure immédiatement disparaît pour lui. Ce n'est qu'au moment où il serait dévié de cette trajectoire, qu'il aurait la sensation de se trouver au sein d'un champ de force. Laissant de côté le cas des mouvements des corps électrisés, nous voyons que l'observateur ne peut abandonner sa ligne propre, que s'il est dérangé par des chocs matériels. Nous pouvons dire alors qu'un corps ne peut quitter cette ligne sans cause visible ; et tout champ de force environnant un observateur résulte de ce que celui-ci a quitté sa ligne propre sous l'effet d'une pareille cause.

Notre attention se trouve ainsi attirée vers *les Lignes d'Univers naturelles des corps libres*. Si elles répondent à une loi de la nature, elles doivent avoir un caractère absolu, et être les mêmes pour tout observateur. — C'est le principe initial de la Relativité.

Or, nous avons trouvé dans l'Univers quadridimensionnel une quantité indépendante de l'observateur et possédant une signification absolue : c'est l'*Intervalle* entre deux Points-Evénements de l'Espace-Temps (n° 9).

Choisissons deux Evénements A et B distants l'un de l'autre : par exemple, A sera la position de la Terre dans l'espace au 1[er] janvier 1800 ; B, sa position au 1[er] janvier 1900 ; ces positions étant repérées par un observateur quelconque. Entre A et B la Terre a occupé des positions intermédiaires ; elles définissent autant de Points-Evénements. Considérons une suite de ces Points infiniment rapprochés les uns des autres ; quand cette suite est continue, elle forme ce que l'on appelle la *Ligne d'Univers* de la Terre, tracée dans l'Espace-Temps à quatre dimensions.

Que le lecteur nous permette d'employer la notation différentielle : appelons dl la distance spatiale qui sépare deux positions infiniment voisines de la Terre ; dt la différence des temps où elle a occupé ces positions ; ds l'Intervalle entre les deux Points-Evénements ainsi définis. Nous connaissons la formule qui lie ces trois quantités (n° 9).

$$ds^2 = c^2dt^2 - dl^2$$

En faisant la somme de tous les intervalles élé-

mentaires tels que ds, nous obtenons l'Intervalle total entre les Points-Evénements A et B, mesuré le long de la ligne d'Univers de la Terre. C'est une opération analogue à celle de l'arpenteur qui mesure avec son mètre la longueur d'une route sinueuse.

Quel que soit l'observateur, chacun des intervalles ds a la même valeur : c'est une conséquence de l'Invariance de l'Intervalle défini en Relativité restreinte. Donc l'Intervalle total de A à B a une signification absolue : il ne varie pas avec l'observateur, alors que varie la longueur totale de la trajectoire, décrite par la Terre dans l'espace à trois dimensions, ainsi que le temps total que dure ce mouvement.

Pour aller de A en B, un mobile pourrait prendre un autre chemin que celui qu'a suivi la Terre ; et l'Intervalle total varierait avec ce chemin. Par exemple, supposons un mobile marchant avec la vitesse de la lumière : il part de A avec la Terre ; faisons-lui faire tous les tours et détours nécessaires pour qu'il rejoigne la Terre en B. Quel est l'Intervalle total de la Ligne d'Univers qu'il a suivie ? Cet Intervalle est égal à zéro ; car nous avons vu que l'Intervalle de deux Points pris sur la trajectoire rectiligne d'un rayon lumineux est toujours nul (n° 9), et une trajectoire quelconque peut être décomposée en éléments rectilignes.

Donc, de toutes les Lignes d'Univers possibles qui vont de A en B, toutes celles que pourrait suivre un rayon lumineux ont la valeur minimum zéro. (Nous laissons de côté les Lignes à intervalles imaginaires : aucun mobile ne peut les suivre).

Mais il existe une Ligne pour laquelle l'Intervalle total a une valeur maximum ; car, pour toute ligne, ds ne peut dépasser $c\,dt$; donc la somme de tous les ds, c'est-à-dire l'Intervalle total, ne peut dépasser la somme de tous les cdt.

Or, les Lignes d'Univers ont une signification absolue. Donc tous les observateurs s'accorderont pour désigner celle qui réalise l'Intervalle total maximum.

C'est cette Ligne là que les Relativistes identifient avec la Ligne naturelle d'Univers suivie par un corps qui se meut librement dans un champ de gravitation.

Et ils formulent ainsi la loi du mouvement :

31. — *Tout point matériel se meut, entre un Point-Evénement A et un Point-Evénement B, de façon à suivre la Ligne d'Univers dont l'arc AB (tracé dans l'Espace-Temps à quatre dimensions) réalise l'Intervalle total maximum ; sauf les cas où il subit des chocs d'autres points matériels, ou bien est soumis à des perturbations provenant de forces électro-magnétiques.*

C'est la généralisation de la loi dite *de l'Inertie : Un corps isolé de toute action extérieure se meut d'un mouvement rectiligne uniforme.* Dans l'Espace-Temps à quatre dimensions, c'est la ligne droite qui réalise l'Intervalle maximum, quand il n'y a pas de champ de gravitation : on peut le démontrer facilement.

Mais supposons maintenant le cas de la gravitation, et prenons comme exemple le mouvement de la Terre.

Pour un observateur qui serait au centre du Soleil, la Terre décrit annuellement un cercle (plus exactement, une ellipse). Deux coordonnées d'espace suffisent pour situer la position de la Terre dans le plan de cette orbite. Marquons l'écoulement régulier du temps sur un axe perpendiculaire au plan du cercle, et mené par son centre : nous aurons ainsi la coordonnée de temps. L'assemblage de ces trois coordonnées transformera le cercle en hélice. Nous obtenons ainsi, par cette hélice, un diagramme à trois dimensions, facile à nous imaginer. C'est la *Ligne d'Univers* de la Terre, ligne *naturelle*, comme nous l'avons appelée précédemment, parce qu'en la suivant, la Terre tombe en chute libre : rien ne fait obstacle à son mouvement de gravitation autour du Soleil.

C'est cette ligne naturelle qui réalise l'Invervalle maximum. (Prenons garde que l'Intervalle n'est pas représenté par la longueur de l'arc d'hélice ; car on a la formule hyperbolique :

$$ds^2 = c^2dt^2 - dl^2$$

et non pas la formule Euclidienne :

$$ds^2 = c^2dt^2 + dl^2).$$

Car nous ne sommes pas en Géométrie Euclidienne, mais dans l'Espace-Temps déformé par le voisinage du Soleil, et devenu non Euclidien. Dans ce milieu, la Terre obéit sans obstacle à la loi de l'inertie : elle suit la ligne naturelle d'Intervalle maximum ; de même que dans un milieu Euclidien, non déformé, la loi d'inertie lui fait suivre une ligne droite, d'un mouvement uniforme. Dans aucun des deux cas il n'a fallu l'intervention d'une force.

Ces lignes naturelles, à signification absolue, identiques pour tous les observateurs, sont les *Géodésiques* du milieu où elles sont tracées.

Une surface plane est Euclidienne ; la géodésique est la ligne droite ; elle réalise la distance minimum entre deux points.

Une surface sphérique est un espace à deux dimensions non Euclidien ; la géodésique est un arc de grand cercle ; elle réalise encore la distance minimum de deux points, distance tracée sur la surface.

L'Espace-Temps à quatre dimensions de la Relativité restreinte est de nature hyperbolique ; sa géodésique réalise l'Intervalle maximum, mais c'est une ligne droite, et c'est pourquoi on dit souvent que cet Espace-Temps est Euclidien.

Enfin l'Espace-Temps déformé par un champ de gravitation est non Euclidien ; sa géodésique est une courbe qui réalise l'Intervalle maximum entre deux Points-Evénements.

Dans tous les cas, la géodésique a une signification absolue ; et c'est elle que suivent les corps libres, en vertu de la Loi d'inertie, sans intervention d'une force.

En résumé, nous avons ramené l'étude des Champs de gravitation à celle de la Géométrie de l'Espace-Temps non Euclidien. Dans cette géométrie-là, comme dans toutes les géométries, ce sont les propriétés de la géodésique qui donnent le point de départ d'où s'enchaînent tous les théorèmes.

Par conséquent, pour trouver la Loi de la Gravitation, qui doit remplacer celle de Newton, il faut établir les Equations qui caractérisent d'une façon absolue la structure géométrique de notre Espace-Temps.

La Loi de Gravitation dans le vide. — 32. — Il s'agit en premier lieu de formuler algébriquement la structure de l'Espace-Temps, dans les régions où il est déformé par le voisinage de la matière, mais qui sont elles-mêmes vides de matière.

Les Equations cherchées doivent remplir une première condition : garder leur forme, quel que soit l'observateur, quel que soit son mouvement. — C'est le Principe initial de la Relativité.

Une deuxième condition sera que ces Equations soient vérifiées dans le cas particulier où le champ de gravitation disparaît, et où l'Espace-Temps redevient Euclidien.

Il est remarquable que ces conditions, en apparence si vagues, ont suffi pour déterminer la loi de la Gravitation. Einstein a eu le mérite de résoudre le problème.

Il a établi d'abord les Equations qui expriment que la structure de l'Espace-Temps est Euclidienne. C'est l'état d'une région de l'Univers à distance infinie de toute masse attirante, et plus généralement, de toute forme d'énergie. Cette structure géométrique s'exprime par un groupe de 20 Equations.

De ce premier groupe, Einstein en a déduit un second, composé de 10 Equations, dont 6 seulement sont réellement distinctes. Elles caractérisent l'état d'une région vide de l'Univers, ne contenant ni matière, ni lumière, ni champ électromagnétique, mais située dans le voisinage de ces formes d'énergie. Elles donnent la structure géométrique de l'Univers déformé par le champ de Gravitation.

Ces six Equations sont la loi de la Gravitation dans le vide.

33. — Cette loi se présente sous une forme essentiellement différente de celle qu'avait formulée Newton.

D'après la mécanique Newtonienne, on disait : « Un corps éloigné de toute masse attirante se meut d'un mouvement rectiligne uniforme ; au voisinage de centres d'attraction, sa trajectoire devient curviligne sous l'action des forces émanées de ces centres. »

Dans la mécanique de la Relativité, il n'est plus question de forces; on dira : « Un corps libre dans l'espace obéit toujours à la loi d'inertie, et suivra une géodésique de l'Univers. Loin de la matière, cet Univers est Euclidien, et la géodésique est une ligne droite; au voisinage de la matière, l'Univers devient non Euclidien, et la géodésique a une courbure. »

Ce mot de « courbure » peut présenter à notre esprit une image fausse. La géodésique est courbée, parce que l'Espace-Temps, où elle est tracée, a lui-même une courbure. Le plan est une surface Euclidienne, il n'a pas de courbure; la surface d'une sphère a une courbure. Il nous est impossible de nous imaginer ce qu'est la courbure d'un Espace. Et s'il s'agit de l'Espace-Temps à quatre dimensions, il est encore plus irréalisable de construire l'image de sa courbure. Nous ne pouvons vraiment accorder à la conception de cette courbure que la valeur d'un mot géométrique illustrant une formule algébrique.

34. — Mais il est essentiel de comprendre que, pour le Relativiste, *l'espace vide de matière n'est pas amorphe* ; il a des propriétés physiques, et c'est pourquoi il peut être déformé. Cet espace est vide de matière, au sens où la Physique et la Chimie entendent le mot « matière »; *mais il n'est pas physiquement vide, au sens de néant absolu.*

On voit mieux ainsi que le modèle géométrique de l'Espace-Temps peut avoir une relation naturelle avec une réalité qui nous est incompréhensible; sa courbure traduit pour nous certaines propriétés physiques de cette réalité; mais l'Espace-Temps ne doit pas être confondu avec elle, car il n'a pour sa part qu'un être mathématique.

En tout cas, il ne plaît pas aux Relativistes de dire que le voisinage de la matière est la *cause* de la courbure de l'Espace-Temps; il est plus conforme à leurs idées de *géométrisation* de dire que l'existence de la matière est une conséquence de certaines déformations d'un substratum universel.

La loi de la gravitation dans la matière

35. — Les six Equations d'Einstein donnent la loi de la structure de l'Espace-Temps dans le vide. Cette structure détermine les mouvements que prennent les corps en vertu de leur inertie; seuls des chocs matériels peuvent les déranger de la ligne qu'ils suivent naturellement et leur en faire prendre une autre (les forces électriques étant exclues). On conçoit donc que les Relativistes travaillent à déduire toute la mécanique de la seule loi Einsteinienne de la gravitation. Les grandes lois de la Physique, comme celles de la conservation de l'énergie et de la quantité de mouvement, seront de simples conséquences de la structure de l'Univers.

Le calcul a été conduit de la façon suivante.

Quand de la matière occupe l'espace, les premiers membres des six Equations d'Einstein ne sont plus nuls : car, égalés à zéro, ils expriment que l'espace est vide. Ces premiers membres prennent alors certaines valeurs, qui dépendent de la matière remplissant le vide. On obtient ainsi six Equations nouvelles, ayant des seconds membres où sont exprimées la densité et les vitesses des particules de la matière.

Ces six Equations expriment la loi de la gravitation dans la matière.

Elles entraînent, comme conséquence, la loi de la conservation de l'énergie et de la quantité de mouvement.

Les lois qui régissent les phénomènes physiques sont donc intimement liées à celle de la gravitation, laquelle n'est qu'une loi de la structure *géométrique* de l'Univers.

La Physique est ramenée à la Géométrie. Beaucoup de Relativistes y voient même une identification. Pour les comprendre, rappelons-nous que leur Géométrie est la Géométrie d'un Espace *physique*, Espace constitué par un substratum universel, et tout différent de l'Espace idéal conçu par les Philosophes et fondement de la géométrie Euclidienne.

La loi d'Einstein étant ainsi établie, il reste à la soumettre au contrôle de l'expérience. Une seule discordance pourrait lui être fatale.

Comparaison avec la loi de Newton

36. — D'après la formule de Newton, la force d'un champ de gravitation est proportionnelle à la masse du centre d'attraction et inversement proportionnelle au carré de la distance.

Le sens de cet énoncé est devenu ambigu, puisque masse et distance ont des valeurs variables avec les différents observateurs. Mais cette variation est insensible pour les petites vitesses que peuvent avoir les observateurs. Aussi la loi de Newton a permis d'expliquer et de prévoir les mouvements des astres avec une précision qu'on ne croyait pas pouvoir dépasser.

La loi d'Einstein a une forme essentiellement différente : pourra-t-elle donner à l'Astronomie la même précision? — Oui, pour une bonne raison : le calcul montre qu'en cherchant une valeur approchée de la loi d'Einstein, on retrouve celle de Newton. Cette dernière n'est qu'une approximation, excellente d'ailleurs, de la première. Donc celle-ci, la loi d'Einstein, s'accorde avec l'astronomie, au moins tout aussi bien que la loi de Newton.

Déplacement du périhélie de la planète Mercure

37. — La loi de Newton permet de calculer une formule différentielle qui exprime la forme de l'orbite qu'une planète décrit autour du soleil. A cette formule, la loi d'Einstein ajoute un terme complémentaire. La valeur de ce terme est insensible pour la plupart des planètes; mais elle devient appréciable pour celle dont la vitesse est la plus grande, c'est-à-dire pour Mercure, la plus voisine du soleil.

Le périhélie de Mercure est le point de son orbite qui est le plus rapproché du soleil. En tenant compte des perturbations apportées par le voisinage des autres planètes, Laplace avait calculé, d'après la loi de Newton, que ce périhélie devait avancer, dans le plan de l'orbite, d'un arc de 532 secondes par siècle. Or l'observation astronomique a noté une avance de 574 secondes : il y avait donc 42 secondes de trop. Mais le terme complémentaire d'Einstein ajoute précisément ces 42 secondes. On pourrait presque dire que cet accord est trop satisfaisant.

Pesanteur de la lumière.

38. — D'après la Théorie de la Relativité, l'énergie a une masse; or la lumière est un forme de l'énergie, donc elle a une masse. Par conséquent, son passage à travers un champ de gravitation doit modifier son mouvement.

Le champ terrestre est trop peu intense pour que l'effet soit sensible. Mais au voisinage du soleil, il n'en est pas de même. Considérons une étoile située très loin derrière le soleil par rapport à nous. Elle émet des ondes lumineuses, qu'on peut comparer à des vagues roulant sur la mer; elles deviennent rectilignes à grande distance du centre d'émission. D'après la loi d'Einstein, le champ de gravitation ralentit la vitesse de ces vagues, tandis qu'il augmente celle d'une planète ou d'une comète. Or, quand le mouvement d'une vague est plus lent à une de ses extrémités qu'à l'autre, le front de la vague exécute comme un mouvement de conversion, et sa direction de propagation primitive change. En mer, ce cas se présente quand l'une des extrémités de la vague atteint avant l'autre une région d'eau moins profonde, car la vitesse diminue avec une moindre profondeur. Alors les vagues, qui au large s'avancent en biais par rapport au rivage, pivotent en se rapprochant de lui et l'abordent de front. Il en est de même quand les ondes lumineuses de l'étoile viennent à passer près du soleil, c'est leur extrémité la plus proche de l'astre qui diminue de vitesse ; le front de l'onde pivote et sa direction de propagation est déviée.

Cette direction de propagation est donnée par ce qu'on appelle le rayon lumineux ; le rayon est perpendiculaire au front de l'onde. Le pivotement de l'onde se traduit pour nous par la déviation du rayon lumineux ; ce rayon nous semblera courbé du côté du soleil.

Dans la Théorie de Newton, le rayon lumineux a une autre nature ; il est composé de corpuscules lancés par l'étoile avec la vitesse de 300.000 kil. par sec. En donnant une masse à ces corpuscules, on peut donc prévoir la déviation qu'ils éprouveraient en traversant le champ solaire. Pour un rayon qui raserait la surface du soleil, le calcul donne une déviation de 0″87, causée par l'attraction solaire.

Or la loi d'Einstein annonce une déviation double, 1″75 ; elle est due, non à une attraction, mais à la structure de l'Univers.

Des observations astronomiques ont été faites, au moment d'éclipses totales du soleil : on pouvait alors photographier la position des étoiles dont les rayons rasent sa surface. Les résultats semblent donner nettement raison à Einstein.

Pour prévenir une objection, il est bon de remarquer que cette diminution de la vitesse de la lumière au voisinage du soleil n'est pas contradictoire avec l'hypothèse de l'Isotropie de la vitesse de la lumière, point de départ de la Théorie de la Relativité. Car un observateur qui déterminerait *expérimentalement* la vitesse d'un rayon lumineux en un point près du soleil, la trouverait égale à celle qu'il a sur la terre, et égale dans toutes les directions : c'est toujours le même chiffre de 300.000 kilom. La diminution apparait seulement pour la vitesse définie avec les *coordonnées* employées dans le calcul, et pour un observateur qui considère l'ensemble du champ solaire et calcule la vitesse de la lumière dans les différents points de sa trajectoire.

Le déplacement des raies du spectre solaire

39. — La loi d'Einstein a une autre conséquence : un champ de gravitation doit ralentir le cours du temps. Ainsi la vie d'un observateur, dans le voisinage du soleil, s'écoulerait plus lentement que sur la Terre.

Il semble bien difficile d'en faire l'expérience. Cependant on peut trouver à la surface du Soleil des horloges naturelles, et les comparer aux horloges du même genre, qu'on a dans les laboratoires terrestres.

Ces horloges sont constituées par les vibrations de la lumière.

Dans la lumière étalée du spectre solaire, on voit toutes les couleurs de l'arc-en-ciel. Chaque radiation lumineuse y a sa place, les plus rapides vers le violet, les plus lentes vers le rouge. Par exemple, le fer, qui se trouve dans l'atmosphère incandescente du Soleil, donne dans le spectre solaire une série de raies très nombreuses, qui se rangent d'après la rapidité de la vibration lumineuse qui les produit. On peut comparer les positions de ces raies avec celles des raies que donne la vapeur incandescente du fer dans une expérience de laboratoire. Si le temps est ralenti dans le soleil, les raies du fer dans le spectre solaire seront toutes déplacées vers le rouge.

L'expérience est très délicate, car bien des causes d'erreur peuvent s'y glisser. Il semble pourtant que le déplacement prévu a été réellement observé.

L'Electricité

40. — La Théorie de la Relativité déduit de principes géométriques l'existence de la gravitation et les lois mécaniques auxquelles obéit la matière. Si bien qu'un géomètre, tel que Riemann, aurait fort bien pu prévoir les caractères essentiels de l'Univers réel. Cependant la nature nous a réservé une grosse surprise : l'Electricité.

Ce n'est pas que les phénomènes électriques ne s'adaptent pas à la Théorie de la Relativité, puisque, historiquement, c'est à eux qu'elle a dû de prendre son essor. De plus, en partant de la loi de gravitation, on arrive à introduire l'électricité ; car l'électricité est une forme de l'énergie, il suffit de l'ajouter à l'énergie de la matière, dans les 6 équations qu'Einstein a trouvées pour exprimer la loi de la gravitation dans la matière (nº 35).

Sans détailler le mode de cette nouvelle construction, signalons seulement deux résultats intéressants :

1º Une nouvelle loi de conservation est confirmée : celle de l'électricité.

2º L'énergie électromagnétique présente une profonde différence avec la matière : elle ne contribue pas, comme la matière, à modifier la *Courbure totale* de l'Univers. La conséquence est que la matière et les électrons, qui la composent, ne peuvent être constitués par de l'électricité seule.

Cependant, après toutes ces découvertes, il restait une grande question à résoudre.

Le champ de gravitation est expliqué par la structure géométrique de l'Univers. Cette structure a été jusqu'ici entièrement déterminée par les données du problème. Mais avec les forces électriques on se trouve en présence d'un nouveau champ, le champ

électromagnétique : celui-ci n'a pas sa place dans la géométrie de l'Univers.

Ce serait un grand progrès si l'on pouvait unir, dans une même géométrie, le champ de gravitation et le champ électromagnétique.

Cette fusion a été réalisée par H. Weyl et Eddington.

Voici le principe du développement nouveau de la Théorie.

41. — La Géométrie généralisée, qui constitue l'Univers, est non Euclidienne. Elle est caractérisée par ce fait que, si un observateur cherche par des moyens physiques à transporter une direction, parallèlement à elle-même, d'un point de l'Univers à un autre, en suivant un certain chemin, la direction obtenue à l'arrivée ne sera pas la même que si on la transporte par une autre route.

Dans la géométrie Euclidienne, au contraire, la direction se conserve : une droite, déplacée parallèlement à elle-même, garde la même direction quel que soit le chemin suivi : c'est un des axiomes d'Euclide.

Cela n'est déjà plus vrai dans l'espace à deux dimensions que forme une surface sphérique. Qu'un arpenteur trace une direction sur une pareille surface, et cherche à la transporter parallèlement à elle-même en un autre point de la surface : le résultat variera avec la route choisie.

Dans l'Espace-Temps à quatre dimensions non Euclidien, il se passe une chose semblable. Cette Géométrie est déjà largement généralisée. Mais on peut la généraliser davantage, en ajoutant que la longueur, pas plus que la direction, n'est conservée.

(Il ne s'agit pas de la longueur tracée dans l'Espace seul, mais de ce que, par analogie, on peut appeler longueur dans l'Espace-Temps : le temps entre dans la constitution de cette longueur, comme il entre du reste dans la nature de la direction dont nous venons de parler).

Tel est le principe nouveau, point de départ d'un développement de la Théorie d'Einstein :

La longueur transportée varie avec le chemin parcouru dans l'Espace-Temps.

La loi suivant laquelle se fait cette variation caractérise une structure nouvelle de l'Univers.

En suivant la marche qui avait conduit Einstein à l'explication du champ de gravitation, le Professeur H. Weyl a démontré que cette structure nouvelle de l'Univers expliquait le champ électromagnétique.

Une Géométrie absolument générale de l'Univers est ainsi constituée. Les théorèmes de cette Géométrie donnent l'explication des grandes lois de la Mécanique et de la Physique.

L'Espace fermé

42. — Il s'agit de l'espace à trois dimensions.

L'Espace Euclidien est infini : deux lignes droites parallèles ne se rencontrent jamais, si loin qu'on les prolonge. C'est l'espace des métaphysiciens ; il peut toujours être conçu, quel que soit l'état du monde physique. Il ne sera jamais question de lui enlever sa propriété d'extension idéale, rectiligne, indéfinie.

Tout autre est l'espace des Relativistes : c'est un espace physique : *la loi d'extension de la matière* ; il postule un substratum universel.

Dans sa loi de la gravitation, Einstein donnait à l'Espace-temps une extension infinie dans tous les sens ; car il supposait qu'à une distance infinie de la matière le champ de gravitation s'annulait et l'Espace-Temps devenait Euclidien ; il fallait donc le supposer infini. Mais en développant sa théorie, il s'aperçut que l'hypothèse d'un Espace-Temps Euclidien à l'infini présentait des difficultés insolubles.

Une première difficulté venait de la théorie électronique de la matière : cette théorie conduit à attribuer à l'Univers une courbure totale constante, et différente de zéro, dans le vide. L'Univers ne pouvait donc être Euclidien nulle part.

Une autre difficulté se rencontrait dans la considération du mouvement de rotation, et en général du mouvement accéléré. A l'infini de la matière, ce mouvement ne peut pas avoir un caractère absolu ; si on éloigne une masse à l'infini de toutes les autres, son inertie devrait s'annuler. — C'est une conséquence des Principes Relativistes. — On ne peut donc supposer l'Espace infini.

Einstein s'est donc vu obligé de modifier la forme qu'il avait donnée d'abord à la loi de la gravitation. A chacune des six équations qui la formulent, il a ajouté un terme complémentaire ; la valeur de ce terme est très petite, mais elle suffit à enlever à l'Univers la possibilité d'être Euclidien.

En partant des nouvelles équations, le calcul met en évidence deux solutions possibles pour la structure de l'Univers. La première est donnée par Einstein, la seconde a été présentée ensuite par l'astronome hollandais de Sitter.

Les deux solutions s'accordent pour conclure que *l'Espace à trois dimensions est fermé!* La géométrie qui le caractérise est une géométrie déjà connue, celle de Riemann. C'est l'Espace sphérique.

On essaiera peut-être de se représenter, par l'imagination, un espace sphérique. — Chimère ! Une sphère nous montre une surface fermée enveloppant un volume ; l'espace sphérique n'a rien de commun avec ce volume. Les mathématiciens diront que c'est *un espace qui limite une hypersphère dans un espace à quatre dimensions, comme la surface sphérique limite une sphère.* C'est un espace non Euclidien, fermé et pourtant sans limites.

Ces *mots* géométriques n'ont de sens, que pour illustrer des formules algébriques. Mais les formules traduisent une réalité extérieure. Les spéculations précédentes ne sont donc pas de purs jeux d'esprit.

43. — Il y a une différence entre l'espace d'Einstein et celui de de Sitter. En employant le langage imagé qui résume leurs formules, on peut dire que, pour Einstein, la matière, qui détermine la courbure de l'espace, intervient en produisant des sortes de plissements, par lesquels la forme de l'espace est brusquement changée de distance en distance, de manière que l'espace se ferme en prenant une forme quasi-sphérique. Au contraire, dans l'hypothèse de de Sitter, l'espace, là où il contient de la matière, a une courbure moyenne constante égale à celle qu'il a dans le vide. L'espace n'est pas quasi-sphérique, mais bien sphérique, avec des rides locales très disséminées, dues à la présence de la matière, rides qu'on peut, si l'on cherche une image, comparer au relief du sol. Ainsi l'espace serait fermé, même s'il n'y avait pas de matière.

Une autre différence plus profonde entre les deux solutions apparaît, quand on considère, non plus l'espace, mais l'Univers à quatre dimensions.

Pour Einstein, l'Univers est courbe suivant l'Espace tridimensionnel, mais il est rectiligne suivant le temps. On retrouve ainsi un Temps absolu d'Univers.

Pour de Sitter, l'Univers a une courbure fondamentale dans tous les sens. La *courbure du temps* ! les conséquences qu'on en tire deviennent passablement fantastiques. Nous ne suivrons pas les deux savants dans les audaces de leurs théories ; notons cependant que la solution de l'astronome hollandais semble avoir la préférence chez les Relativistes. Entre autres

avantages, sa courbure du temps expliquerait, paraît-il, un fait astronomique, à savoir que les masses matérielles les plus éloignées de nous, c'est-à-dire les nébuleuses spirales, ont dans l'ensemble un mouvement qui les emporte au loin, avec des vitesses énormes, plus de mille kilomètres à la seconde. Ce serait un effet d'optique, dû à la courbure du temps.

Le Problème de l'Ether

44. — Vers 1860, aucun physicien ne doutait de la réalité de l'Ether. On le considérait comme une substance, différente de la matière pondérable, pénétrant tous les corps, remplissant l'espace vide.

« L'Ether, disait William Thomson, n'est pas une création imaginaire des philosophes spéculatifs; il nous est aussi nécessaire que l'air que nous respirons ».

L'Ether conçu par Fresnel était un milieu élastique, qui propageait la lumière par de véritables vibrations, comme l'air propage le son.

Avec Hertz et Maxwell, il apparaît de plus comme le substratum des champs électromagnétiques : l'onde électromagnétique comprend, comme cas particulier, l'onde lumineuse.

Lorentz compléta la théorie en introduisant *l'électron*, ou atome d'électricité négative. L'Ether reste immobile, mais les électrons se déplacent. Ces mouvements expliquent les phénomènes électromagnétiques et lumineux. L'immobilité, c'est la seule propriété mécanique que Lorentz laisse à l'Ether.

La théorie de la Relativité restreinte a enlevé à l'Ether cette dernière propriété. Car, si l'éther immobile existe, une onde lumineuse qui s'y propage a nécessairement une vitesse par rapport à ce milieu; alors sa vitesse par rapport à un observateur devra varier avec le mouvement de celui-ci. Or c'est contraire à l'expérience : l'Isotropie de la vitesse de la lumière est le point de départ de la théorie de la Relativité. Impossible de considérer l'Ether comme un milieu immobile.

Impossible pourtant de le supprimer. La théorie de la Relativité généralisée en a absolument besoin : pour elle, le vide contient quelque chose. Il ne faut donc pas supprimer l'Ether, mais donner une forme tout à fait nouvelle à la notion du substratum universel.

L'espace possède des propriétés physiques ; on peut exprimer ce fait en disant que l'Ether existe. Mais cet Ether ne doit pas être conçu comme étant doué de la propriété qui caractérise la matière : *il n'est pas constitué par des parties qui puissent être suivies dans le temps*. Autrement dit, nous ne pouvons pas placer notre doigt sur un certain point, et dire que « cette partie de l'Ether se trouvait là-bas quelques secondes avant ».

Ce défaut d'identité dans les parties constitutives de l'Ether enlève toute signification à un mouvement par rapport à lui ; et il paraît vraisemblable que ce soit là la véritable raison pour laquelle aucune expérience ne révélera jamais un pareil mouvement.

Ces idées aboutissent logiquement à identifier l'Ether avec l'Univers à quatre dimensions, ce composé d'espace et de temps dont la structure géométrique explique la gravitation et l'électricité. Mettons le mot « Ether » partout où nous avons dit « Espace-Temps », et nous comprendrons que cet Espace-Temps soit considéré par les Relativistes comme une réalité. (n° 21).

L'électron serait un état particulier de la structure de l'Ether, la matière serait composée d'électrons.

45. — Les lecteurs qui seraient déconcertés par ces conceptions étranges, n'ont qu'à se souvenir qu'il y a là énormément de *Symbolisme*.

Les théories physiques ne peuvent avoir la prétention de donner toujours des apparences une explication conforme à la réalité ; elles ne sont souvent qu'un moule analytique dans lequel le physicien essaie d'enfermer les choses. Et le physicien entendra le mot *réel* dans un sens très différent du philosophe.

Entre la théorie de la Relativité, et la Réalité qui existe indépendamment de nous, il y a cependant un lien : l'harmonie des conclusions et la puissance de synthèse de cette nouvelle théorie physique doivent bien correspondre à quelque chose de réel. On ne doit pas défendre à l'esprit humain, naturellement soucieux d'atteindre le vrai ontologique, de chercher à se rapprocher de plus en plus de la réalité extérieure. Mais l'interprétation qu'on donnera peut-être un jour des formules d'Einstein et de ses collaborateurs sera autre que celle que nous avons esssayé d'exposer.

Sur ce point, il est permis de rester dans une prudente expectative.

Bibliographie. — Les ouvrages et les articles de Revue, traitant de la Relativité, se succèdent si nombreux, qu'il faudrait mettre constamment à jour la Bibliographie de la question. Voici du moins la liste de quelques ouvrages, édités en France, avant 1925. — A. Einstein. — *Théorie de la Relativité restreinte et généralisée.* (Trad. : Mlle Rouvière. Gauthier-Villars, XVII-120 pages). — *L'Ether et la Théorie de la Relativité.* (Trad. : M. Solovine. Gauthier-Villars, 16 pages). — *La Géométrie et l'expérience.* (Trad. : M. Solovine. Gauthier-Villars, 20 pages). — A. S. Eddington. — *Espace, Temps et Gravitation.* (Trad. : S. Rossignol. J. Hermann, IX-262-149 pages). — P. Langevin. — *Le Principe de Relativité.* (E. Chiron éd.). — *La Physique depuis vingt ans*. (Paris, Doin, 1923). — J. Becquerel. — *Le Principe de Relativité, et la Théorie de la Gravitation.* (Gauthier-Villars, IX-342 pages). — *Exposé élémentaire de la Théorie d'Einstein.* (Payot). — *Champ de Gravitation d'une sphère matérielle.* (J. Hermann, 32 pages). — E. Picard. — *La Théorie de la Relativité et ses applications à l'Astronomie.* (Gauthier-Villars, 27 pages). — H. Galbrun. — *Introduction à la Théorie de la Relativité.* (Gauthier-Villars, X-460 pages). — E. Borel. — *L'Espace et le Temps.* (Alcan). — H. Marais. — *Introduction géométrique à la Relativité.* (Gauthier-Villars, 192 pages). — P. Drumaux. — *L'évidence de la Théorie d'Einstein.* (J. Hermann, 72 pages). — G. Mie. — *La Théorie Einsteinienne de la Gravitation.* (J. Hermann, XII-120 pages). — E. Carton. — *Sur les Equations de la Gravitation.* (Gauthier-Villars, 65 pages). — H. Thirring. — *L'idée de la Théorie de la Relativité.* — (Trad. : M. Solovine. Gauthier-Villars, 186 pages). — Max Born. — *Théorie de la Relativité d'Einstein, et ses bases physiques.* (Trad. : Finkelstein et Verdier. Gauthier-Villars, XI-339 pages). — L. Bloch. — *Le Principe de la Relativité et la Théorie d'Einstein.* (Gauthier-Villars, 42 pages). — A. Metz. — *La Relativité. Exposé élémentaire de la Relativité, et réfutation des erreurs contenues dans les ouvrages les plus notoires.* (E. Chiron, XVIII-156 pages). — H. Weyl. — *Temps, Espace, Matière.* (Trad. : Juvet-Leroy. Blanchard). — Von Laue. — *Théorie de la Relativité.* (Trad. : Gustave Létang, 2 vol. Gauthier-Villars). — J. Villey. — *Les divers aspects de la Théorie de la Relativité.* (Gauthier-Villars, X-96 pages). — E. Barré. — *Exposé général du principe de Relativité et des*

théories d'Einstein. (E. Chiron, 128 pages). — M. Lecat a publié une *Bibliographie de la Relativité* (Bruxelles, 1924), contenant l'indication de 3.775 travaux, écrits en 21 langues par 1.175 auteurs différents, et qui appelle chaque jour des compléments nouveaux.

Louis POUQUET.

RELIGION. — THÉORIE SOCIOLOGIQUE.

— Qui s'efforce d'étudier le fait religieux, d'en déterminer l'origine, les caractères, la nature et la valeur, peut le rattacher à trois réalités : Dieu, l'individu, la société. Mais c'est un axiome pour la science des religions, qui se dit positive, et vraiment scientifique, c'est-à-dire athée, d'exclure Dieu ; il est, dit-on, du domaine supra expérimental ; il ne relève, ni de la méthode scientifique, nous assure-t-on, ni du contrôle de l'expérience. Et Dieu ainsi exclu par définition, il ne reste en présence que l'individu et la société. Expliquer la religion par l'individu, c'est apporter une solution de psychologie religieuse ; la rattacher à la société, c'est donner une solution sociologique.

L'interprétation sociologique de la religion est de date relativement récente « la dernière venue », nous dit-on. Elle n'apparaît, au cours du XIXe siècle, qu'avec Auguste COMTE, dans son essai de constitution d'une religion de l'Humanité, *Système de politique positiviste* (1851-1854) ; elle demeure, après sa mort, l'apanage du groupe réduit de fidèles qui, avec Pierre Lafitte, adoptent le mysticisme humanitaire de Comte ; elle s'élargit avec le groupe des néo-positivistes, et leur chef DURKHEIM, dans le manifeste religieux de leur doctrine, *Année sociologique*, 1899, Durkheim, « *De la définition des phénomènes religieux* ». Elle devient alors l'explication non d'un philosophe, mais de toute une école, l'*Ecole sociologique*. A la suite de Durkheim, ses disciples Lévy Bruhl, Maus, Fauconnet, etc., adoptent ses vues générales, et les appliquent tour à tour à la sociologie, à la morale, au droit, à l'esthétique, à la psychologie, et à la généralité des sciences sociales. Partout et pour tous les faits sociaux, la même méthode et la même solution. La cohérence de ces solutions et de ces applications est bien d'œuvre d'une école, et l'on peut la qualifier justement d'école sociologique; et l'explication de la religion n'est qu'un aspect et une portion de cette sociologie générale.

Si elle est la plus tardive, la solution sociologique de la religion est peut-être la plus radicale. Elle abandonne l'idée d'une nature religieuse de l'homme, d'un instinct religieux, d'une donnée constitutionnelle. Ce n'est pas en lui, mais hors de lui, qu'il faut chercher l'origine de la religion. Par naissance il est areligieux, aussi bien que amoral et asocial. La société a précisément pour mission, non de développer, mais de créer en lui l'être moral, l'être social, l'être religieux. En sorte que la religion est déposée en lui par l'action sociale. L'individu n'est donc pas par lui-même l'animal religieux, pas plus qu'il n'est l'animal métaphysicien. Il le devient seulement par la grâce et la toute-puissance créatrice de la société. La nature religieuse de l'homme n'est donc qu'un pur résultat, un apport extérieur, une création.

Sans doute, l'Ecole sociologique multiplie les déclarations de respect envers le fait religieux. Elle se défend de faire figure d'iconoclaste; elle affirme son impartialité bienveillante envers la religion et envers toutes les religions : il n'y a pas même de religions qui soient fausses, dit-elle ; car elles expriment toutes, à leur façon, la même réalité sociale, comme tous les vivants participent à la vie. Il n'est donc question, ni de professer « une irréligiosité systématique » ni de « rabaisser les religions inférieures ». Toutes expriment la même nécessité, sont suspendues à la même cause, jouent le même rôle. Bien plus, on entend donner à la religion une valeur définitive et universelle, en lui apportant une interprétation scientifique. Et l'*expérience religieuse* reprendra sa valeur, à côté de l'expérience scientifique, une valeur reconnue par tous. On maintiendra la religion — en supprimant Dieu.

Ie PARTIE. — EXPOSITION

La méthode sociologique. — Pour assurer au fait religieux cette valeur universelle, il importe de l'étudier en se servant de la méthode scientifique, applicable aux faits sociaux. Fait éminemment social, le phénomène religieux sera donc soumis à cette méthode, préalablement définie, aussi bien que les autres faits sociaux, juridiques, économiques; son étude ne sera qu'une application de cette méthodologie générale.

Or, quelques règles communes s'imposent, dit-on, à qui veut étudier les faits sociaux. Leur ensemble constitue le *Discours de la méthode* de la nouvelle école, promulgué par Durkheim, dans son livre-programme : *Règles de la méthode sociologique* (1894). Voici les principales :

1. Se dégager des *prénotions* ou notions vulgaires, ou données du sens commun. Sur la famille, la patrie, la société, la morale, etc., nous avons des idées toutes faites, empruntées à l'éducation, ensemble de préjugés. L'attitude scientifique commande impérieusement de les écarter d'abord et sans pitié ; à l'égard des faits sociaux, il convient de se mettre dans la mentalité de l'enfant ou du primitif, se faire une âme nouvelle. C'est, appliquée à la sociologie, le procédé bien connu du doute méthodique et de la table rase.

2. Regarder les faits sociaux du dehors, et les traiter comme des *choses* : les exigences scientifiques commandent cette impersonnalité et cette objectivité. En sociologie, il faut imiter le physicien, le chimiste ; même indifférence aux hypothèses, même respect du donné, même neutralité sentimentale, même respect absolu du fait. Cette notion de *choses*, appliquée aux faits sociaux, indique au plus haut point cette pure objectivité de la recherche.

Dès lors, pour se soumettre à cette règle d'impersonnalité, il faut renoncer à toute recherche de psychologie. Une psychologie scientifique n'est pas possible ; Comte l'a dit. A plus forte raison une psychologie sociale n'est pas réalisable. Quelque interprétation qu'elle apporte avec Tarde, avec Sighele, avec Le Bon, etc., elle est toujours soumise à la même fantaisie. C'est en dehors de soi, dans leur réalité vivante, extérieure, objective, mouvante, qu'il convient d'observer les manifestations de la vie sociale.

3. Les définir par leurs *caractères extérieurs*. Conséquence de cette recherche d'objectivité. Les caractères les plus extérieurs, ceux qui frappent d'abord, expriment le maximum d'objectivité ; parmi eux, on retiendra par la suite ceux qui s'affirment comme permanents et universels dans la même institution. On ira ainsi du dehors au dedans, des caractères communs à ceux qui sont essentiels et spécifiques ; la définition demeurera un extrait de l'expérience.

4. Enfin, l'explication d'un fait social doit toujours être exclusivement *sociologique*. Si les faits sociaux sont des réalités distinctes, spécifiques, ils

exigent des interprétations spécifiques. Toute explication qui cherche son point d'appui dans la nature de l'homme, ramène le dehors au dedans, le collectif à l'individuel, le social au psychique; elle est toujours et sous toutes ses formes un contre-sens sociologique. La cause d'un fait social doit être toujours cherchée dans le milieu social donné, dans la série antécédente des faits sociaux. C'est donc dire qu'il faut les étudier historiquement, dans leur évolution historique. Il convient de les prendre pour des résultats, des synthèses complexes, non des données primitives. Leurs éléments se découvriront en remontant à travers l'histoire et jusqu'aux civilisations primitives qui offrent des expériences privilégiées, les faits sociaux étant encore à l'état brut et à un minimum de complication : du « passé vivant », et sous sa forme simple. A l'étude de l'individu, il faut donc substituer l'étude du sujet collectif, la société. Comte disait plus amplement encore : l'Humanité.

A ces conditions, on aboutira à des interprétations objectives, impersonnelles, scientifiques, c'est-à-dire conformes aux exigences de l'esprit positif. Les *règles de la méthode sociologique* ne sont, au fond, on le voit assez, qu'une codification des lois générales de la philosophie positive.

La doctrine sociologique. — De cette méthode se dégagera progressivement une doctrine dont les thèses principales peuvent être ainsi formulées.

1. Existence d'une *réalité sociale.* — Sans doute la société est composée d'individus : par elle-même, elle n'a pas une existence substantielle, sorte d'hypostase nouvelle. Et cependant la société est autre que la somme des citoyens qui la composent. Ce fut l'une des idées maîtresses et des funestes erreurs du dix-huitième siècle, d'adopter, en philosophie sociale, avec Rousseau, en économie politique avec Smith, le système de l'individualisme radical. Composer une société organisée avec des individus inorganisés, décréter a priori les formules d'une constitution pour l'homme, conçu comme un être essentiellement identique à toutes les époques et dans tous les milieux, additionner des abstractions : vice fondamental de cette idéologie sociale, plus périlleuse encore que l'autre.

En opposition avec cet individualisme, l'école sociologique, après Durkheim, affirme la réalité de l'être social, de la conscience sociale, des représentations collectives. La société a sa réalité propre, sa nature spécifique, son existence *sui juris* : au dessus des individus, constituée par eux, mais différente d'eux, permanente par-delà la variabilité des hommes, indépendante d'eux en quelque sorte, puisqu'elle les précède et qu'elle leur survit. Réalité propre, nature hétérogène, existence *sui generis* : l'école sociologique reprendra inlassablement les mêmes expressions. C'est le postulat même, nous dit-on, de l'existence de la sociologie. Elle ne peut être science véritable et distincte, que si elle a un objet spécifique, autre que les individus. Les faits sociaux sont donc, par nature, irréductibles aux faits individuels. La collectivité agit, pense, sent, autrement que les particuliers qui la constituent.

2. Affirmation des *lois sociales.* — « Les faits sociaux doivent être traités comme des faits *naturels*, soumis à des lois nécessaires ». Pourquoi limiter la notion et l'existence des lois aux réalités physiques, chimiques, biologiques? Le progrès se mesure à cette extension des lois à des domaines nouveaux. Les lois ont conquis la psychologie, pourquoi leur interdire l'entrée des réalités sociales ? Il faut donc renoncer à l'idée d'une malléabilité indéfinie de ces réalités. On ne décrète pas a priori des institutions; on ne crée pas des constitutions artificielles. L'œuvre esquissée par Turgot, Condorcet et Comte, il faut la reprendre, en serrant de plus près cette réalité sociale, pour aboutir à des lois sociales plus précises.

Seulement, il importe de le souligner, ces lois seront exclusivement sociales, c'est-à-dire que d'aucune façon, ni directement ni indirectement, elles ne doivent être déduites de la nature humaine, d'un fond supposé commun. Toute tentative de réduction à la psychologie est vouée d'avance à l'insuccès, comme elle le fut dans le passé.

3. Acceptation d'un *déterminisme social.* — Et ceci n'est qu'une conséquence de l'affirmation des lois. Dire qu'il y a des lois revient à dire que les faits sociaux, que les séries sociales, sont reliés par des rapports de causalité; pas de place entre ces séries pour l'indéterminisme.

Application de la doctrine sociologique aux faits religieux. — En possession de cette méthode, seule rigoureusement scientifique, et de la doctrine qui en sort, il suffit d'appliquer l'une et l'autre à la religion « Il s'agit de traiter les faits religieux, non plus comme des faits humains, dont l'explication peut être fournie en dernière analyse par la psychologie, mais comme des faits sociaux, c'est-à-dire qui se produisent nécessairement dans des sociétés ». Lorsque M. Durkheim tente cette application, en 1899, dans son étude sur *la définition des phénomènes religieux*, il est déjà en possession d'une philosophie générale qui conditionne d'avance et rigoureusement cette explication — et qui d'avance aussi vicie sa prétendue objectivité scientifique.

1. *La méthode religieuse.* — Ici encore, il faut étudier des faits, des faits religieux, les religions, non la religion. La religion relève d'une métaphysique ; les religions appartiennent à l'histoire : représentations mythiques, attitudes rituelles, institutions ecclésiastiques, sacrifices, prières, etc.. Voilà la matière de ces observations et de ces analyses. Ainsi, à la place des spéculations, des recherches historiques, des études sociologiques.

Dans cette étude, plus qu'ailleurs encore, il importe d'écarter les *prénotions* et les préjugés. S'il faut nous persuader que nous ne savons rien de la réalité morale, bien davantage encore faut-il nous mettre en garde contre une éducation religieuse, des jugements de préférence tout faits, l'affirmation d'une transcendance reconnue à certaine religion privilégiée. C'est toutes les religions qu'il faut observer, comme c'est tous les faits qu'il faut retenir.

Ces phénomènes religieux, il convient, suivant la méthode définie, de les examiner du *dehors*, en recherchant leurs caractères extérieurs et leurs éléments communs; dans ces conditions, il sera possible de déterminer scientifiquement quels éléments sont essentiels à la religion. L'expérience religieuse n'est vraiment une expérience qu'à la traiter ainsi, tout objectivement.

La prétention des psychologies religieuses manifestera ainsi leur radicale incapacité. Ce qui est le plus mal connu, c'est l'individu, avec ses aspirations, ses pensées, ses émotions; monde infiniment complexe, qu'aucune analyse n'épuisera et où les méprises sont si faciles. Toute psychologie religieuse est conjecturale autant que fragmentaire. Qu'a-t-on gagné à définir avec Max Mueller la religion, comme la faculté de l'infini ? Le dehors n'est-il pas d'abord le plus accessible et par suite le mieux connu? Pourquoi lui préférer cette intimité de la conscience, si obscure, si impénétrable, et si variée? Et ne

soupçonne-t-on point que l'on prend pour des données primitives les résultats d'une longue évolution religieuse de l'humanité ?

Pratiquons donc cet examen objectif, et examinons sans parti pris toutes les religions, les religions dites supérieures et les religions primitives, pour en extraire ce résidu commun.

2. *L'essence de la religion.* — Or un tel examen nous conduit à ne pas définir les faits religieux par leur rapport au mystère ou au surnaturel, — pas davantage par leurs relations avec des êtres spirituels, comme le veut l'école anthropologique anglaise, avec Tylor, Spencer ; l'idée du mystère est trop tardive, étrangère à la mentalité du primitif, pour qui tout est simple ; la distinction de la nature et de la surnature naît avec le déterminisme, acquisition récente de la science. — La notion d'êtres spirituels, d'âmes, de dieux, ne se vérifie pas dans toutes les religions : il y a des religions athées, le bouddhisme et le jaïnisme par exemple ; et là où ces êtres apparaissent, ils sont le résultat d'une spéculation tardive, ou n'occupent qu'une situation secondaire dans l'économie religieuse. — Il s'agit, on le voit assez, d'écarter l' « objet insaisissable » qui fait le contenu de la pensée religieuse, et d'expliquer la religion sans qu'intervienne l'idée de Dieu.

Vus du dehors, les faits religieux se composent d'un ensemble de croyances et de rites. Représentations communes et rites sociaux ont pour caractères d'être contraignants, de s'imposer à toutes les consciences individuelles. Tous les fidèles s'inclinent devant les mêmes croyances, tous participent aux mêmes rites. L'individu recherche ainsi hors de lui la règle de ses représentations et de leurs manifestations. « La religion personnelle est toujours empruntée au milieu social », le caractère d'obligation résulte de la pression sociale. « Les croyances sont obligatoires, parce que diffuses dans la société et mécaniquement imposées aux individus. A proprement parler, la résistance de ceux-ci est inconcevable ». Les faits religieux sont éminemnent des faits collectifs et coercitifs.

Longtemps l'Ecole sociologique s'en est tenue à cette caractéristique tout extérieure des faits religieux. En fait, elle aboutissait à une notion toute formelle, comme l'a reconnu par la suite Durkheim, en méconnaissant leur contenu; de plus, elle en arrivait à confondre le phénomène religieux avec tous les autres faits sociaux. Si tous ont la même caractéristique d'être objectifs, supérieurs aux individus, et de s'imposer à eux par une sorte de coercition mentale ou morale, que reste-t-il de spécifiquement religieux ?

3. *La notion du sacré.* — Il a donc fallu revenir à définir la religion par son contenu. Et n'était-ce point revenir aussi par un détour à la psychologie, à l'individu, à sa représentation ? Or représentations et rites ont trait à un même objet : le sacré. « Les croyances religieuses sont des représentations qui expriment la nature des choses sacrées » ; « la religion est un système de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées ». Croyances, dogmes, légendes expriment à leur manière du sacré ; sacrifices, rites funéraires, s'adressent au sacré. La notion du sacré est ainsi « l'idée cardinale » de la religion. Ainsi s'accuse la *distinction* du monde en deux domaines : celui du sacré et celui du profane. — Cette distinction va jusqu'à l'*hétérogénéité* des deux mondes : ils sont radicalement séparés l'un de l'autre. Une barrière, ou mieux, un abîme les sépare; personnes sacrées, objets sacrés, sont considérés comme d'une autre nature et d'une nature supérieure. — Souvent même, il y a *antagonisme* entre le sacré et le profane : lutte d'intérêts, d'influence, de devoirs; dans la conscience collective et parfois dans la même conscience individuelle, les conflits surgissent entre les commandements du sacré et les attraits de la vie matérielle; les oppositions de la conscience morale et de la conscience sociale, à certaines heures pénibles, ne sont que les échos de cet antagonisme ; le dualisme de l'esprit et du corps, du spirituel et du charnel, que la psychologie a tant de fois signalé, n'est en son fond qu'un contre-coup, dans l'individu, de cette opposition du sacré et du profane. La religion, elle, est précisément « le domaine de l'administration du sacré ».

4. *Le sacré et la vie collective.* — Comment expliquer une telle hétérogénéité. Et d'où peut provenir cette notion du sacré ? Ici nous retrouvons, dans l'école sociologique, cet exclusivisme initial, a priorisme formidable placé, au nom de l'esprit scientifique, au seuil de la science des religions.

Le sacré ne peut provenir de l'individu. Comment celui-ci s'élèverait-il par lui-même à cette distinction des deux mondes, et à cette opposition des deux notions? Pas davantage la nature n'en est la source. Comment donnerait-elle l'idée de quelque chose qui la dépasse ? Or, au dessus de l'individu et de la nature — Dieu écarté par définition, — il ne reste que la société. « Ce doit être pour la religion un principe, que la religion n'exprime rien qui ne soit dans la nature » ; « Un fait de l'expérience commune ne peut nous donner l'idée d'une chose qui a pour caractéristique d'être en dehors de l'expérience commune ». Il faut se refuser à chercher des solutions « extra-expérimentales », celles qui feraient intervenir Dieu. Aussi, avec quel dédain transcendant les repousse-t-on, sans discussion, au nom des principes et de la méthode scientifiques !

L'individu et la nature — et Dieu — éliminés, une seule voie demeure ouverte : l'explication sociale. Le sacré et le profane répondent aux différences de la vie collective et de l'existence individuelle. Comme le sacré est dictinct du profane, la vie collective a ses représentations, ses sentiments, sa conduite ; comme le sacré est hétérogène au profane, la loi des pensées et des actions collectives est irréductible aux lois des pensées et des actions individuelles ; enfin le même antagonisme s'accuse. Les alternances de la vie individuelle et de la vie sociale répondent aux alternances du sacré et du profane; le rythme de la vie religieuse ne fait qu'exprimer le rythme de la vie sociale. Et la liturgie, avec son cycle régulier, le développement de ses fêtes saisonnières, manifeste spontanément cette activité collective. Les rites la traduisent, comme les croyances la représentent. C'est toujours la société pensée sous les espèces du sacré et personnifiée dans l'idée de Dieu. Dieu n'est que la société « pensée symboliquement ».

Ainsi la religion est sociale, tout entière sociale. Sociale d'abord dans son origine : elle descend de la collectivité aux individus. Et c'est par un mécanisme mystérieux, mais admirable, que la société impose le respect et l'adoration à ses membres ; elle pèse sur eux du dehors; elle s'impose à leur pensée et à leur action irrésistiblement — Sociale dans son contenu : c'est toujours la vie collective qu'elle magnifie dans ses représentations du sacré, qu'elle expérimente dans ses sentiments, qu'elle vénère dans sa liturgie. Sociale enfin par son but, autant qu'on peut parler de finalité dans cet empirisme sociologique. La société, sans le savoir, use de ce stratagème et de cette admirable pédagogie, pour élever l'individu au-dessus de lui-même et l'amener doucement, mais impérieusement, à subordonner son égoïsme natif aux fins collectives. Partout et toujours la

société. Et la religion est donc essentiellement sociologique. Au dessus des religions, on est donc ramené à la religion, à son essence commune, à ses éléments communs. Une philosophie religieuse, mais réelle cette fois, positive, scientifique, se dégage des faits et les exprime. Tout le long des siècles, dans sa fonction essentielle, la religion est l'apothéose de la société.

Les conséquences. — On voit assez en quel sens nouveau il convient de parler de la nature religieuse de l'homme. Formule fausse, si on l'entend de je ne sais quel innéisme, vague instinct primitif; donnée métaphysique vraie, rigoureusement vraie, si l'on comprend que cette aspiration n'est qu'un résultat. Mais un résultat permanent. L'homme est religieux, comme il est social, et par cela même qu'il est social.

L'explication de l'école sociologique est donc aux antipodes de l'interprétation anthropologique. Dans ce système, l'individu projette en dehors de lui et au-dessus de lui sa vie personnelle, sa conscience, sa pensée et son rêve. C'est lui qui devient le créateur de la religion. On le verra clairement par la suite. Si l'on permet cette expression, la religion est *centrifuge*.

Avec Durkheim et ses disciples, la vie religieuse est une création de la société dans l'individu; maintenant celui-ci est passif, il reçoit, il est trompé, sans le savoir.

Les preuves. — Il nous semble que l'on pourrait rapporter à trois chefs de preuve les arguments en faveur de l'hypothèse sociologique.

1re Preuve. — *Existence du pouvoir créateur de la Société pour cette notion du divin*. — « Il y a dans la nature tout ce qu'il faut pour éveiller en nous l'idée de l'infini », dit Mueller ; d'où l'explication du naturisme. Cette conception, l'école de Durkheim la transporte à la société. Littéralement, « la société est pour les individus ce qu'un Dieu apparaît à ses fidèles ». La société se manifeste d'abord comme une réalité *transcendante*, par rapport aux existences individuelles ; elle les domine de sa majesté et de sa force. Réalité éternelle : tandis que les individus se succèdent inépuisablement, la société offre le spectacle de sa tranquille *pérennité*; réalité omniprésente, douée d'une ubiquité véritable, elle domine les siècles, aussi bien que les limitations de l'espace; mais en même temps elle nous pénètre, nous assiste du dedans, crée notre mentalité, notre humanité; réalité sincèrement bienfaisante : à la société nous devons en définitive d'être tout ce que nous sommes, tout ce que nous pouvons, tout ce que nous valons, dans l'ordre intellectuel et moral. Tout ce qu'il y a de meilleur en nous nous vient d'elle. Comment notre reconnaissance ne prendrait-elle pas spontanément la forme du culte, de l'action de grâces, de la vénération religieuse?

Dès le début, l'école sociologique insistait sur le caractère contraignant du fait religieux. Combien cette conception était insuffisante, devant la spontanéité, l'irrésistibilité de la religion. Aussi en est-on venu, par une nouvelle correction, à ne voir dans cette contrainte que l'extérieur et le symbole ou l'effet d'un rayonnement moral, d'une autorité, non plus matérielle et brutale, mais persuasive et conquérante, engendrant en nous respect, adoration et amour.

Sans doute, depuis A. Comte, tous les solidaristes, au cours du siècle, ont appuyé sur les bienfaits sociaux, en montrant l'universelle dépendance de l'homme envers la société, ont réagi vivement contre l'individualisme du dix-huitième siècle ; et ils en concluaient à une morale de l'universelle dépendance de l'homme envers la société. Tout *par* la société : donc tout *pour* la société. Mais combien cette morale laïque, strictement utilitaire, est froide, et en définitive, sans efficacité. Auguste Comte l'avait pressenti, qui voulait placer l'amour à la base du culte de l'Humanité, mais un amour réglé, formaliste, artificiel. Mais comment une telle réflexion systématique pourrait-elle expliquer l'origine spontanée de toutes les religions? Et n'aboutissait-elle pas, elle aussi, à absorber la religion dans une philosophie ?

Ici intervient l'originalité propre de Durkheim. Le fait religieux n'est pas l'objet d'une création artificielle : il jaillit spontanément en nous, et en vertu même des lois de la vie collective.

La vie collective, en effet, à ses lois propres : le groupe, pense, sent, vit, autrement que les individus. Toute synthèse est créatrice de quelque chose de nouveau, qui n'apparaissait pas dans les composants.

Cela est vrai en chimie, cela est vrai encore en biologie : la vie surgit brusquement au-dessus de l'organisation. De même en sociologie. Les vies individuelles, en se rapprochant, se fusionnant dans la conscience collective, acquièrent des propriétés nouvelles : dans ce creuset mystérieux, s'élabore une chimie mentale et morale; la société, sans doute, n'est faite que d'individus; mais les individus, en créant en commun, modifient la loi de leur action. Quelque chose de nouveau, de grand, de mystérieux. est sorti de leur rapprochement. Cette nouveauté, c'est la vie sociale. Et cette nouveauté, les individus la reçoivent comme sacrée, transcendante, divine, par ignorance du mécanisme d'où elle est issue.

C'est qu'une des lois de cette vie collective est l'idéalisation spontanée; la société a le pouvoir magique de sublimer, d'élever, d'idéaliser ; elle élève au dessus des conditions présentes, des luttes économiques, des réalités tristes ; elle s'auréole ; elle a le pouvoir divin de transformer les pensées, les sentiments, de les agrandir, de les purifier. Ainsi crée t-elle du sacré, du divin, non par système, comme pour Comte, mais par sa fonction propre toute spontanée.

Tout le long de l'histoire, nous assistons à ces créations du divin : les grands mouvements du christianisme, de l'humanisme, de l'idéalisme révolutionnaire, du socialisme actuel, sont les épisodes de cette incessante création du sacré ; élans des croisades, efflorescences des revivals, enthousiasme des journées révolutionnaires, efflorescence des meetings : c'est toujours le même bouillonnement de la vie collective, et la même production du sacré. Et la divinisation des hommes, respect religieux qui s'attache aux héros, aux savants, comme aux saints, exprime la même loi : l'aptitude de la société à créer du divin.

Et ce qu'elle produit de façon plus intense à certaines heures de l'histoire, la société l'accomplit plus obscurément, mais aussi réellement en nous : à chaque instant, elle sustente notre être moral ; elle nous élève au dessus de nos appétits de nos passions, de notre individualité ; elle nous présente un idéal ; elle nous attire, nous séduit par lui. A la lettre, elle nous fait autres, nous sanctifie; elle nous recrée. Ainsi la création du divin, l'apparition de l'homme nouveau, la transfiguration de toutes choses, expriment la fonction propre de la société. La société ne peut vivre sans créer de l'idéal, et elle ne peut nous le présenter sans que spontanément il prenne l'aspect du sacré et la majesté du divin.

2e Preuve. — *Vérification par l'étude des formes élémentaires de la vie religieuse*. — Cette création

du divin doit apparaître plus clairement dans l'étude des religions inférieures. On se trompe en effet, si pour étudier le fait religieux, on s'en tient à l'analyse des formes supérieures. Celles-ci ne sont que le résultat d'une longue évolution. La frondaison magnifique, touffue, qui a poussé autour du vieux tronc, le cache maintenant aux yeux de l'observateur; les éléments premiers disparaissent devant la superposition d'éléments nouveaux.

Avec les religions inférieures, l'on est plus près de l'organisation sociale primitive; on la saisit avant l'enchevêtrement des formes plus compliquées et plus tardives; le mécanisme mental d'où sort la religion apparaît plus nettement. Là est la véritable expérience privilégiée. Cette conviction a tourné Durkheim vers l'utilisation des données récentes de l'ethnographie, en particulier sur les races inférieures. Comme l'école anthropologiste avait mis à la mode la passion du primitif, à son tour l'école sociologique s'est tournée vers lui, quitte à apporter une explication toute contraire.

La religion primitive choisie est la religion du *totémisme*, surtout chez les tribus australiennes, plus particulièrement étudiée durant les cinquante dernières années, avec les travaux de Grey, 1841; de Mac Lennan, 1870; de Lewis, A. Morgan, 1877; de Frazer, 1888 et 1890; de Robertson Smith, 1899, plus récemment avec les travaux de Baldwin Spencer et F. J. Gillen 1899, 1904; Howit, 1904; Frazer, 1910, auxquels il faut ajouter les études historiques des catholiques, missionnaires, apologistes, historiens des religions.

On sait ce qu'on entend par *totem* : l'être sacré, ordinairement un animal, quelquefois un végétal, qui a donné son nom et qui sert d'emblème au clan. L'emblème totémique est gravé ou sculpté sur des objets, tatoué ou dessiné sur le corps. Sous toutes ses formes, cet emblème est considéré comme sacré, et conférant une participation à ce sacré à tout ce qui le touche. — Le caractère sacré de cet emblème s'étend à l'animal qu'il représente : d'où, à l'ordinaire, les interdictions de le manger, de le tuer, parfois même de le toucher. L'homme lui-même acquiert une parenté avec cet animal, parenté plus sensible dans les cheveux, le sang, etc. Le totémisme est l'ensemble des croyances et des rites qui se rapportent ainsi au totem.

Or le totémisme, nous dit-on, n'est nullement une zoolatrie, mais l'expression sensible du clan et de vie collective. « Le totémisme est la religion, non de tels animaux, mais d'une sorte de force anonyme et impersonnelle, qui entre en contact avec chacun des êtres et se confond avec eux » : entité quasi indépendante des individus, qui les précède, qui leur survit, être concret et non pas pure abstraction, être moral et non pas physique.

Un tel être, à la fois concret et impersonnel, indépendant des individus et participé par eux, ne peut être ni l'homme seul, ni la nature. Il reste qu'il ne puisse exprimer que la vie collective. Seule, la société est en même temps supérieure à ses sujets et immanente en eux; seule, elle correspond à cet être concret et moral, susceptible de devenir l'objet d'un culte.

Chez le primitif, les alternances de vie individuelle et de vie collective diffèrent par une plus grande intensité; la conscience propre, chez ce primitif, se confond presque avec la conscience du groupe, son individualité est à peine née. Et aux époques de la réunion du groupe, il sent en lui une énergie accrue. Mais les sentiments et les pensées collectives ne se fixent qu'en se concrétisant dans un objet matériel; de là la présence de l'emblème totémique dans ces réunions, de là aussi la tendance spontanée du primitif, à attribuer à cet emblème cette excitation mentale, cet enthousiasme passager, cette vie nouvelle qu'il sent en lui; de là enfin la consécration qui s'attache à ce totem, et les pratiques rituelles qui en découlent : oblation, communion alimentaire, etc.

Cette explication de l'origine du sacré une fois acceptée, il suffit de la transporter en psychologie, pour découvrir le nouveau sens de ses notions fondamentales : l'âme n'est que la participation de l'individu au principe totémique; l'antithèse de l'âme et du corps, ce dualisme constant, correspond aux oppositions de la vie sociale et de la vie individuelle, la croyance à l'immortalité traduit l'affirmation de la permanence, de l'éternité de l'être collectif : la société; le culte des esprits se présente comme une conséquence de cette immortalité; enfin les dieux sont des ancêtres supérieurs en puissance, en valeur. Tout au sommet, point culminant de la pensée religieuse, dernier produit de cette évolution, la notion du grand Dieu, ou de l'Etre suprême, esprit ancestral qui a pris une place primordiale dans l'organisation du système mythologique. Le monothéisme apparaît ainsi au terme de cette évolution, comme son complet épanouissement. Cf. Durkheim, *Les formes élément. de la vie religieuse*, 1912.

Ainsi se caractérise l'unité de cette élaboration. Au point de départ la société, représentée, symbolisée, participée; au point d'arrivée, la société personnifiée, et devenant Dieu. L'histoire apporte la confirmation par les faits de l'interprétation sociologique. Et, comme le totémisme représente la religion primitive la plus simple, que le processus d'organisation sociale demeure le même à travers le temps et l'espace, le totémisme a *dû* être, le totémisme a été à la naissance de toute religion. Et toute religion se ramène donc à une présentation sensible et symbolique de la société.

3° Preuve. — *Accord de cette interprétation de la religion avec la sociologie générale.* — On s'étonnera moins que la religion soit née dans la société, si l'on constate que la religion se trouve à l'origine de tous les faits sociaux, et que d'autre part, morale, droit, économie sociale, etc., et plus haut, les catégories mêmes de la pensée, sont essentiellement sociales. En sorte que l'explication sociologique, de proche en proche, apparaît comme un renouvellement des sciences sociales, de la morale, de la psychologie, et en particulier de la connaissance.

La morale est sociale ; elle descend de la société dans les individus ; elle varie avec le milieu social, elle évolue avec l'évolution des séries sociales : elle est fonction de l'ensemble des facteurs qui conditionnent une époque. Les impératifs catégoriques ne traduisent ni les commandements éternels de la raison, ni les ordres du Tout-puissant ; ils expriment les conditions de la vie sociale. Relatifs, mouvants, complexes comme elle, ils participent à son évolution. La prohibition de l'inceste, par exemple, n'est nullement une défense naturelle; elle s'explique par des croyances totémiques, participation au même animal sacré, et par suite interdiction des relations conjugales; Cf *Ann. sociol.*, 1898, t. I. *La prohibition de l'inceste et ses origines*, par Durkheim ; de même l'infanticide de certaines sociétés n'a sa justification, ni dans l'emploi des femmes pour les travaux ou les transports, ni dans la crainte pour les mères d'une répudiation, du fait de leur inutilité, mais simplement parce que l'enfant, à peine né, ne fait pas encore partie du groupe social et n'a donc pas d'existence légale; le suicide s'explique par le

simple relâchement des liens sociaux. Cf. *Le suicide, étude sociologique*. D'une manière plus générale, les jugements de valeur en morale se mesurent à l'idéal, variable suivant les époques historiques. L'âme collective n'est que l'ensemble des idéals collectifs. Cf. Durkheim, « *Jugements de valeur et jugements de réalité* », *Congrès int. de Philosophie*, Bologne, 1911.

Comme la morale, l'esthétique est création sociale. Ici encore, même variabilité des idéals et des jugements. A son tour, la psychologie relève de la même interprétation. L'âme, à la fois immanente et transcendante au corps dans l'homme, traduit la participation à un principe totémique immanent et transcendant. Sa survivance reflète la survivance du groupe, par delà les individus: l'opposition de l'âme et du corps exprime le dualisme, en chacun de nous de la vie collective et de la vie individuelle. La personnalité est créée par les interactions, les complications de la vie sociale. Et elle apparaît comme sacrée, parce qu'elle est du social incarné en nous. Ainsi, tour à tour, spiritualité de l'âme, immortalité, union de l'âme et du corps, prennent un sens tout nouveau à la lumière de la sociologie nouvelle.

Et ceci est vrai, de façon plus frappante, de la logique. Notre logique ne diffère pas en nature, suivant Durkheim, de la logique religieuse des primitifs. Et les catégories, modes fondamentaux de la pensée, traduisent, dans leur éternité, l'éternité, l'universalité, la nécessité des relations sociales. La notion d'espace est calquée sur l'organisation sociale; l'idée du temps est empruntée au rythme de succession de la vie collective; le concept de totalité n'est que la forme abstraite du groupe. Genres, espèces, dans leur hiérarchie, reflètent la hiérarchie de l'organisation sociale; la force, la causalité, découlent toujours de la même origine. A la place de l'interprétation kantienne ou de la solution empirique, s'impose désormais l'explication sociologique. « Les catégories sont nées de la religion » : elles sont le produit de la pensée religieuse: « instrument de pensée, que les groupes humains ont laborieusement forgé au cours des siècles ». On peut dire d'elles qu'elles sont sociales au second degré, et dans leur signes et dans leur contenu.

Sur ce point, M. Lévy-Bruhl s'écartera des idées de son chef. Dans son étude sur *Les fonctions mentales dans les sociétés primitives*, Paris, 1910, et *La mentalité primitives*, Paris 1922, il soutient qu'il ne peut y avoir de loi unique pour les divers types sociaux, que les sociétés primitives ont donc leurs lois propres, leur logique propre. Pour lui, la mentalité du primitif est essentiellement *prélogique et mystique*; prélogique: elle ne s'embarrasse pas de nos principes premiers et en particulier du principe de contradiction; mystique : tout est mystique pour lui: réalités, représentations, objets; il baigne dans la magie.

Mais, sous les divergences, l'accord fondamental subsiste: la religion est bien d'origine sociale et la logique scientifique est issue de la logique, ou *prélogique religieuse*.

Ainsi l'interprétation sociologique de la religion reçoit, dit-on, une confirmation évidente par son rapprochement avec les explications générales de la science nouvelle. « Si la religion organise tout ce qu'il y a d'essentiel dans la société, c'est que la société est l'âme de la religion ». Elle est, comme Dieu, au commencement et à la fin de toutes choses. Comment s'étonner dès lors que dans l'avenir elle se substitue à Dieu?

IIe Partie. — Critique

I. Critique de la doctrine sociologique. — Puisque l'explication religieuse est tout entière subordonnée à une théorie générale sur la sociologie, et aux postulats fondamentaux de la conception de Durkheim, il y a lieu de discuter brièvement la valeur de ces postulats.

1) *A propos du réalisme social ;* affirmation d'une nature sociale irréductible à la psychologie. — On a reproché au spiritualisme l'idée d'un esprit humain toujours identique à lui-même. Pourquoi admettre maintenant une nature sociale, sorte d'hypostase nouvelle, entité arbitraire? — D'autre part, la sociologie peut exister comme science distincte, avec son objet distinct, dès lors que les faits sociaux ont leurs caractères distincts et sont étudiés à ces points de vue distincts. Les faits sociaux sont naturels ; il ne s'ensuit pas que leur nature demeure irréductible à d'autres faits. — Il est exact que la société est plus qu'une somme d'individus ou une simple juxtaposition. Durkheim à raison. Mais Mgr Deploige remarque fortement qu'entre la doctrine individualiste du XVIIIe siècle, et le réalisme social, il y a la doctrine moyenne de S. Thomas. La société ne se ramène pas à un tout accidentel comme le tas de pierre, ni à l'unité naturelle du vivant ou du composé chimique, mais à un tout de coordination. Cf. Deploige, *Le conflit de la morale et de la sociologie*, 2e édit., ch. v, Paris, 1912.

2) *A propos des lois sociales.* — Il existe une *constance* dans les faits économiques, juridiques, religieux. Mais cette constance, loin d'être absolue, est seulement approximative. Elle ne suppose nullement le déterminisme, mais une ressemblance dans le mode d'action. — Des êtres humains, ayant une même nature, tendent à agir semblablement ; de là les analogies entre les institutions sociales, les faits sociaux, des diverses sociétés.

3) *A propos de la spécificité ou irréductibilité de faits sociaux.* — Sans doute il y a quelque *hétérogénéité* entre les faits individuels et les faits collectifs. Mais comment serait-elle radicale ? Par quelle transmutation magique le psychique deviendrait-il du social, totalement différent ? Aucune des métaphores de Durkheim ne projette quelque lumière sur cette transmutation. Cf. G. Michelet, *Rev. de Phil.*, sept.-déc. 1914, *L'interprétation sociologique de la morale*. On le voit assez par ces explications, Fouillée avait raison, la sociologie de Durkheim est suspendue à la pure métaphysique. Cf. Deploige, *op. cit.* ; Fouillée, *La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*, Paris, 1911.

II. Critique de l'interprétation sociologique de la religion. — Avant d'aborder la critique, dégageons les éléments de vérité de cette doctrine.

A. *Les éléments de vérité.* — 1) *Reconnaissance de la réalité de la religion.* — Cette théorie nous débarrasse de toutes les explications qui faisaient de la religion une institution artificielle, due aux prêtres, aux intérêts, à la peur : explications puériles. Pour Durkheim, c'est un postulat évident qu'une institution « universelle et permanente ne peut reposer sur l'erreur et le mensonge ». La religion a donc son fondement dans le réel.

2) *Aveu de son importance primordiale.* — La religion est considérée comme le fait social par excellence, celui dont tous les autres sont sortis, celui qui a pour objet de créer périodiquement la vie sociale, de l'intensifier, lien le plus puissant de tous, facteur principal de cette conscience sociale du groupe.

3) *Affirmation de l'aspect social de la religion.* — Par là est condamné tout individualisme religieux. Les doctrines de la pure religion de l'esprit, de l'autonomie totale de la conscience religieuse, du pur culte intérieur, spécifiquement protestantes ou modernistes, le rêve d'une religion toute spiritualisée, telle que la présente Auguste Sabatier, dans ses livres (Cf. A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, 1897. *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*, 1904), et son école avec lui. Tout cela est contraire tout autant à la psychologie qu'à l'histoire. Contraire à la psychologie réelle, car la vie intérieure tend nécessairement à s'extérioriser et à se projeter dans la vie sociale; contraire aussi à l'histoire. Durkheim fait consister la différence essentielle entre la magie et la religion en ce que la magie est individualiste, tandis que la religion se présente toujours comme une réalité sociale. Pas d'Eglise magique, dit-il ; mais toute religion se prolonge dans une Eglise, c'est-à-dire dans un culte collectif. A ces théoriciens d'une religion toute subjective, et tellement spiritualisée qu'elle est vidée de tout son contenu dogmatique et de toute réalité, le sociologisme oppose l'enseignement de la science des religions et l'affirmation de l'histoire.

4) *Nécessité d'une tradition religieuse.* — Et ceci est la conséquence de cette opposition à l'individualisme religieux : l'âme seule en face de Dieu, l'homme recevant directement de l'Esprit les principes et la règle de sa foi et de son action. En fait, reconnaît le sociologisme, l'homme reçoit d'une société sa langue, comme ses idées, sa foi religieuse comme son culte. De là l'accord maintes fois signalé avec le traditionalisme, les deux systèmes mettant en relief cette origine sociale des vérités morales et religieuses, et la loi de cette transmission du groupe aux individus. Seulement, pour les traditionalistes, derrière la société, il y a Dieu ; dans le système positiviste, la société se suffit à elle-même : elle fait fonction de Dieu.

5) *Légitimité d'une sociologie religieuse.* — Puisque toute religion tend nécessairement à se projeter dans la vie sociale, à devenir une Eglise, à se donner un corps en des institutions, il est légitime, à côté de l'analyse psychologique de ces aspirations, de faire place à l'étude de ces manifestations cultuelles : sacrifices, rites funéraires, cérémonies expiatoires, liturgie. W. James a eu tort de réduire la religion à des émotions, à des *expériences* qui se résolvent en sentiments vagues, imprécis, et comme il le dit, inanalysables : une philosophie totale, par delà ce qui est variété individuelle de cette expérience, doit mettre en lumière ce qui est commun : les croyances communes, les rites communs. Et c'est ce second aspect que le sociologisme a le mérite de dégager.

6) *Perpétuité de la religion.* — D'autres ont parlé de l'*irréligion de l'avenir* : Comte se contentait de remplacer la théologie par la science, ce qui n'excluait pas, selon lui, la religion positive. Durkheim croit assurer, dans ses théories, la pérennité de la vie religieuse. Puisqu'elle naît de la société, et que c'est la société qu'elle exprime, sous des formes nouvelles, nous dit-on, et mieux adaptées à l'évolution sociale, une religion existera toujours. Elle jaillit de la spontanéité du groupe, immédiatement et nécessairement. De là les affirmations répétées, dans ce système, de la valeur durable accordée au phénomène religieux. Tout ceci représente les mérites et l'utilisation possible de la théorie sociologique.

B *Les erreurs. Critique de la méthode.* — Considérée dans sa généralité, nous l'avons vu, la méthode appliquée à l'étude de la religion est entièrement sous la dépendance des règles générales de la sociologie, — par suite ici une simple conséquence d'une métaphysique antérieure. De cette métaphysique découlent les postulats impliqués dans la philosophie religieuse du sociologisme.

1) *Préférence accordée aux religions inférieures.* — W. James analysait les expériences les plus aiguës, parce que plus significatives. Durkheim s'attache, et ses disciples avec lui, aux formes religieuses dites élémentaires. Pourquoi ce singulier privilège en faveur de religions mal connues, rudimentaires, grossières ? Non parce que l'observation est plus facile ; non pour des raisons de méthode scientifique. Mais en vertu d'un postulat métaphysique. Les religions inférieures *doivent* être les plus primitives. Et ceci en vertu de la philosophie de l'évolution. Les formes grossières, suivant ce système, doivent toujours être les formes initiales ; par la suite, du fait même de l'évolution, elles se compliquent; des éléments nouveaux s'y ajoutent, défigurent les premiers. D'où nécessité de se tourner vers ce qui doit être primitif. Cf. *infra*.

Mais l'évolutionnisme n'est qu'une hypothèse philosophique ; et de quelle ampleur ! Elle embrasse le ciel et la terre, tout le domaine scientifique, biologique, psychologique, social. Et c'est par extension qu'on l'introduit dans la science des religions : ici encore, un *a priori* formidable. En l'acceptant, en l'imposant, au seuil de ses recherches, le sociologue renonce à travailler en historien : il a déjà fait œuvre de métaphysique.

2) *Identification des religions inférieures et de l'organisation sociale la plus grossière.* — Ici, nouvel *a priori*. A quoi reconnaître qu'une religion est plus inférieure qu'une autre ? A sa dogmatique, plus ou moins ou compliquée ou parfaite, à sa morale et à son degré de pureté, de désintéressement, à son organisation ecclésiastique, plus ou moins cohérente, aux manifestations de son culte ? Tout autant de points de vue, suivant qu'on envisage les faits religieux en intellectualiste, en moraliste, en pragmatiste : Durkheim et son école choisissent et *a priori* toujours en dépendance de l'évolutionisme, un autre principe : la religion qui correspond à l'organisation sociale la plus rudimentaire *doit* être la plus primitive.

3) *Identité de la loi d'évolution dans les divers types sociaux.* — Comte, après Turgot et Condorcet, concevait l'Humanité comme soumise à une même loi universelle de développement. L'école sociologique a vivement reproché à Comte, et avec raison, cette simplification systématique. A l'Humanité elle oppose les divers types de société, la division progressive du travail social. Et Durkheim fait grief à l'école anthropologiste de comparer les faits en des sociétés différentes ; même reproche de Lévy-Bruhl contre la méthode comparative, qui admet des lois identiques en des civilisations diverses.

Or, dans l'étude des faits religieux, voici que l'on se restreint, de parti pris, à l'examen du totémisme chez quelques tribus australiennes. A ce totémisme on donnera une interprétation sociologique. Conclusion : partout et toujours, la religion naît de la société et a pour objet la société. La méthode sociologique aurait ce privilège singulier, de passer de l'observation d'un cas, dans un milieu donné, à une induction universelle. Méthode économique certes, et combien rapide, mais si peu scientifique, quand on a tant insisté sur la différence des types sociaux et de leurs lois. En réalité, après avoir tant critiqué l'identité de structure mentale chez tous les êtres, à toutes les époques, on introduit l'idée, autrement complexe, d'identité de structure sociale.

III. Critique des preuves.

1. *Sur la création du divin par la société.*

1) *La pensée de la bienfaisance sociale n'engendre pas une attitude religieuse.* — Sans doute la société fait d'abord l'éducation de l'individu, et, par l'éducation, elle lui transmet l'héritage intellectuel, moral et religieux, du passé; et l'on ne saurait surestimer les bienfaits de la collectivité à notre égard. Mais le *déterministe* jugera, comme on le lui a enseigné, que les faits sociaux s'engendrent nécessairement les uns les autres, que la société, à chaque moment, est ce qu'elle doit être ou ce qu'elle a pu réaliser, qu'il n'y a par suite aucun mérite de sa part. — Le *solidariste* reconnaîtra, lui, toute l'étendue de cette bienfaisance sociale et il en dégagera l'obligation de payer aux générations futures la dette contractée envers le passé. Mais il s'agira ici de *dette*, non de culte, de comptabilité, non d'amour, de moralisme, non de réflexion. — Le *réformiste ou l'anarchiste* jugeront que la civilisation actuelle est tout entière gâtée par les injustices sociales, l'inégalité des conditions, la situation si dure faite à une catégorie de citoyens et l'exploitation d'un grand nombre au profit de quelques-uns; et ils maudiront la société. — Nulle part on ne verra naître ce mysticisme qui spontanément transfigurerait la société en Dieu, objet d'adoration et d'amour.

2) *La loi de l'idéalisation sociale est inexistante.* — Pour expliquer ce mystère, on ajoute que la société a le pouvoir spontané d'idéaliser, que c'est là sa fonction propre et perpétuelle. Elle transfigure les réalités aux yeux de ses croyants; elle les dépouille de leurs imperfections, de leurs taches, pour les faire resplendir d'une beauté surhumaine. Délire sociologique, mais qui a pour effet de sublimer le réel...

Prêtera-t-on au primitif cette prétendue tendance à l'idéalisation ? Mais à cet être qu'on nous dépeignait si inférieur, n'ayant pas même l'idée d'une nature, prenant à peine conscience de son individualité, on prête maintenant je ne sais quel pouvoir magique, quelle faculté de métaphysicien. Il n'aurait pas su former de lui-même des idées générales, et il est capable de créer un idéal ? — Et lorsque la réflexion critique est née, en présence des erreurs, des retards, ou des crimes d'une époque, l'historien, le moraliste, oublieront-ils eux aussi le réel, emportés malgré eux par cette idée d'idéalisation ? Qui n'aperçoit que cette propriété, prêtée à la vie sociale, n'est qu'un *deus ex machina* pour expliquer l'apparition du divin.

3) *Collectif est essentiellement différent du sacré et du divin.* — Il est d'abord illogique de définir le sacré en éliminant de sa notion l'idée du divin. Ici encore et toujours, il s'agit d'écarter Dieu en maintenant la religion. Mais il n'y a de sacré que par rapport à un Etre, source de cette consécration. Le sacré est une participation de cette relation par les objets, les actions ou les personnes. De plus, pourquoi tous les faits sociaux, dès lors qu'ils sont collectifs, ne se rapportent-ils pas au sacré et ne deviennent-ils pas religieux ? Enfin, entre les attributs de la société, transcendance, perpétuité, puissance, action créatrice, et les attributs de la divinité, il n'y a que des rapprochements lointains et superficiels, des *analogies* forcées. Quelle distance entre la supériorité matérielle ou morale du groupe et la transcendance de la divinité ! Ou bien faudra-t-il en revenir à la piteuse explication, que le croyant est un « délirant », et que les hommes, dès qu'ils sont en société, sont atteints de cette folie mystique, combien singulière, qui transforme la société en Dieu ? Et c'est pourtant là l'explication d'un sociologue soucieux de positivité.

II. *Sur le totémisme, type et origine de la religion sociologique.* — Quelques brèves remarques suffiront, sur un sujet qui demanderait une exposition historique spéciale.

1) *Caractère adventice de l'explication sociologique par le totémisme.* — Il importe de ne pas se laisser séduire par cette présentation historique. On l'a remarqué déjà : la théorie sociologique, quant à son ensemble et son application au fait religieux, existait déjà avant que Durkheim s'avisât d'en chercher une justification dans la science des religions. Il prendra donc les faits décrits au sujet du totémisme, et là où d'autres virent une démonstration de l'animisme, il interprétera d'après une doctrine préconçue. N'est-ce pas en contradiction totale avec la règle fondamentale de sa méthode d'écarter les *prénotions* ?

2) *Diversité des explications proposées.* — Multiples sont les hypothèses au sujet de ce ritualisme, connu encore assez confusément. Durkheim d'ailleurs ne les ignore pas, quitte à les réfuter comme supposant déjà des notions religieuses. — Selon Tylor, le totémisme exprimerait une forme particulière du culte des ancêtres : une âme des aïeux se serait réincarnée dans un animal ou une plante ; et le culte religieux, dû à cet ancêtre par extension, se serait donc étendu à l'être nouveau. — D'après le naturisme, le totémisme naîtrait de l'effroi de l'homme devant les forces redoutables de l'univers; d'où, pour le primitif, la tendance à chercher protection dans un pacte d'alliance entre le clan et cette force, et sous la forme d'une parenté, non pas individuelle, mais collective; ainsi d'après Jevons. — Pour d'autres, le totémisme collectif résulterait d'un totémisme individuel, qui se serait généralisé, soit que celui-ci à son début se ramène à un cas de fétichisme, suivant Hill, Tont, Boos, soit qu'il recouvre un stratagème pour mettre l'âme à l'abri de dangers passagers, en l'incarnant provisoirement dans un animal suivant Frazer, soit qu'il attribue le fait de la conception à une fécondation dont un esprit, incarné dans un animal ou une plante, serait l'agent (totémisme conceptionnel). — D'après Lubbock, A. Lang, le totémisme naît de l'attribution du nom d'un animal à l'homme, et par extension, des propriétés ou attributs de cet animal, « les noms et les choses étant unis par un rapport mystique et transcendantal »... (théorie du sobriquet), etc...

3) *Les interprétations du spiritualisme.* — Le totémisme exprime un pacte magique, à la fois religieux et social : « institution consistant essentiellement en un pacte magique, représentant et formant une parenté d'ordre mystique et supranaturel, par lequel sous la forme visible d'un animal, et exceptionnellement d'un corps végétal, minéral ou astral, un esprit invisible est associé à un individu, à une famille, à un clan, à une tribu, en vue d'une réciprocité de services », dit Mgr Le Roy, *La Religion des primitifs*, Paris, 1906; — « pacte, par le moyen d'une créature visible, avec le monde invisible ». Cette institution, loin de la nier, suppose donc la notion d'un être invisible et surnaturel, la possibilité d'entrer en relation avec lui, l'efficacité de cette intervention supérieure. — Le totémisme « ne nie donc ni la conscience religieuse, ni la morale, ni la croyance aux esprits, ni le sacrifice, ni la communion : il suppose tout cela déjà existant et il s'en sert lui-même pour se constituer et pour se perpétuer ». Le Roy, *op. cit.*, p. 133.

De son côté, W. Schmidt, S.V.D., *Semaine d'Ethnologie religieuse*, Paris, 1913, insiste sur l'insuffi-

sance des renseignements à l'égard du totémisme, sur l'exagération de son importance religieuse. Pour lui aussi, le totémisme est un effort pour s'assujettir, indépendamment de l'Etre suprême, les forces de la nature, et en particulier celles qui se rattachent à la génération, par l'établissement d'un pacte, en vertu d'une parenté, avec les animaux : nécessité particulière chez les peuples chasseurs, se compliquant de l'importance primordiale donnée au père, à l'élément mâle, à la génération active (cycle patriarcal, opposé à l'organisation postérieure du cycle matriarcal).

La conclusion, empruntée encore au P. Schmidt, est que « les ombres couvrent encore les origines du totémisme ». — On est donc mal venu à chercher, avec Durkheim, dans ces ombres les origines de cette religion et de toute religion.

III. *Sur le prétendu renouvellement de la science de l'homme et en particulier du problème de la connaissance.*

1) *Caractère fantaisiste de cette psychologie.*— Les notions de spiritualité, d'immortalité, de l'union de l'âme et du corps, auraient leur explication dans la vie collective. Solution nouvelle et combien déconcertante. L'individu, par lui-même, ne pourrait s'élever à l'idée d'être spirituel ; mais ce qui est impossible à l'homme, serait un jeu, tout spontané, au groupe, constitué cependant par des individus. Pouvoir créateur concédé ici encore à la collectivité, uniquement pour le besoin du système, et qui ne s'appuie sur aucune preuve.

2) *Contradiction avec l'expérience constante.* — Spiritualité, immortalité, seraient donc d'origine collective. Mais l'expérience constante et universelle affirme le caractère individuel du principe qui est en moi, et le fameux « *je pense* », sous une autre forme, représente l'attestation commune sur l'agent de ces manifestations. La perception de cette personnalité résulte d'une donnée immédiate de la conscience. L'idée de raison impersonnelle, la philosophie du panthéisme, du monisme, sous quelque forme qu'il se manifeste,— tout autant de constructions de la pensée réfléchie — et combien loin de la mentalité du primitif!

3) *Illusions de la solution sociologique du problème de la connaissance.* — Elle se présente comme une réconciliation de l'empirisme et du rationalisme. En fait, est-elle autre chose qu'un empirisme, aussi grossier, aussi insuffisant? Entre l'universalité et la nécessité réelles des idées et la prétendue universalité et nécessité de la société, ici encore, de pures analogies, et combien lointaines. Nominalisme nouveau, et tout aussi vide que l'ancien. La distance demeure aussi grande entre le collectif et l'universel qu'entre l'individuel et l'universel — Le collectif reste du particulier, du limité, du contingent.

IV. **Critique des résultats.** — La théorie sociologique, appliquée à la religion, insiste sur certains résultats qui lui paraissent une heureuse conséquence de ce système. A la vérité, ces résultats nous semblent entièrement illusoires, et remplacés par la suppression même de la vie religieuse.

1) *Négation de la réalité de la religion.* — S'il faut en croire Durkheim, cette réalité religieuse serait indiscutable. L'animisme et le naturisme font reposer la religion sur un système d'images hallucinatoires. Seul le sociologisme donne une base expérimentale à l'affirmation religieuse. Sans doute, la réalité perçue par le croyant ne correspond pas pleinement à la réalité de l'expérience; mais le mode seul de représentation est changé, la réalité persiste : la société. Le croyant se trompe en divinisant la collectivité, non en éprouvant sa transcendance. — Mais, puisque ce croyant est un « délirant », et que l'idée d'êtres spirituels, et en particulier de Dieu, naît de ce délire, comment aurait-elle son équivalent dans les faits? Cette affirmation d'un monde supra-expérimental est fausse; fausse aussi la notion d'une âme distincte d'un être personnel, capable d'une intervention dans notre vie. La société persiste, nous dit-on; mais réalité « *matérielle* », et qui n'a rien des attributs moraux dont la revêt la pensée religieuse. Cette pensée, loin de se conformer aux faits, les défigure. Elle n'est vraiment qu'un délire.

2) *Supposition de la valeur scientifique de l'expérience religieuse.* — W. James a insisté sur cette valeur de l'expérience religieuse, s'imposant à tous : elle est, dit-il, un fait évident pour celui qui l'éprouve, s'imposant à sa conscience comme tout autre fait. Durkheim, de son côté, soutient que le rationaliste le plus avancé ne peut mettre en doute la religion, puisque celle-ci exprime la société transfigurée. De ce côté, la réconciliation de la raison et de la foi, de la science et de la religion, serait définitivement acquise. — Oui, mais au prix de la disparition de la valeur même de la religion. Cette expérience reconnue fausse, et elle le serait, l'antagonisme serait supprimé, mais par la disparition de l'un des deux éléments. La science de la sociologie religieuse aurait tué la valeur de la vie religieuse. Dissolution, non accord.

3) *Disparition de la pérennité de la vie religieuse.* — L'école sociologique est souvent revenue sur cet axiome. Une institution permanente et universelle ne peut reposer sur le mensonge; d'où, affirmer que la société est à la base de la vie religieuse, et que celle-ci naît spontanément de la pensée collective, équivaudrait à reconnaître l'éternité de la religion. Aussi longtemps qu'il y aura des hommes, vivant en groupe, une foi religieuse et un culte apparaîtront. Mais que restera-t-il de cette foi et de ce culte, lorsque la critique sociologique sera passée par là? Quand les individus connaîtront le mécanisme du mirage dont ils sont inconsciemment les dupes, se laisseront-ils prendre à nouveau à ce délire collectif?

Cependant, on prévoit une transformation de la religion, une élimination du dogme devant la science, une laïcisation progressive de la pensée religieuse et des manifestions cultuelles. En sorte qu'elles s'adresseront directement à la société, maintenant connue dans sa réalité positive. C'est dire qu'on entend vider la vie religieuse de tout ce qui la constitue spécifiquement, pour en faire un pur moralisme, ou une pure contrefaçon : fêtes laïques, culte laïque, pensée laïque. Ce sera la religion de l'avenir. GUYAU disait plus loyalement : l'irréligion. Dieu supprimé — et c'est l'objet de la sociologie nouvelle, — de quel droit, sinon par un étrange abus de mots, parler encore de la valeur et de la perpétuité de la religion?

Ainsi, l'explication de l'école sociologique, la dernière venue de l'histoire des religions, n'est pas près de supplanter le spiritualisme. Elle représente un nouvel effort de la pensée laïque, comme un prolongement de la tentative de Comte, pour promulguer une religion de l'Humanité. Et elle n'aura ni plus de durée, ni plus d'efficacité que la tentative de Comte. Elle ira rejoindre, et sans tarder, dans l'histoire, le bric-à-brac des philosophies religieuses athées, et montrera à quelles conceptions extravagantes on a recours, quand on veut expliquer la religion sans Dieu.

BIBLIOGRAPHIE, à la fin de l'article suivant.

Georges MICHELET.

RELIGION. — THÉORIES PSYCHOLOGIQUES. — Les théories psychologiques de la religion sont celles qui cherchent l'origine du fait religieux, non plus au dehors, dans la vie sociale, non dans la métaphysique, mais au dedans, dans la pensée, les sentiments de l'individu. Psychologique indique ici origine intérieure, et origine individuelle. — Parmi ces théories, les unes apportent sur la religion une explication totale, exclusive de tout prolongement métaphysique. Le fait religieux est totalement notre œuvre, construit par nous, projeté par nous au dehors en une série d'êtres spirituels et finalement concentré en un Etre unique ; Dieu, comme la religion, est le résultat de notre création, de notre illusion. — D'autres veulent surprendre dans l'*expérience* dite religieuse une expérience réelle, de valeur égale à l'expérience scientifique, et révélatrice d'une réalité plus grande et plus riche : *un Plus grand.*

Des interprétations si différentes, au point de vue de l'origine comme de la valeur de la religion, demandent donc des études distinctes. — Nous envisageons seulement :

I. — *La théorie de l'étude psychologique, ou animisme.*

II. — *La théorie du subconscient, ou de la conscience subliminale.*

I. Théorie de l'Ecole anthropologique, ou animisme

Son nom caractérise assez exactement cette explication de l'origine de la religion. Il signifie que, suivant elle, c'est bien dans l'homme qu'il faut chercher le point de départ de la religion, et dans une tendance *naturelle* de l'homme. Par là, cette théorie est une réaction contre l'interprétation du naturisme dans l'école philologique. Celle-ci, à la suite de Max Müller, son initiateur et son plus brillant représentant, rattache la religion à une maladie du langage, à une assimilation inexacte des êtres, à la suite d'une confusion de mots : le fait religieux était donc dû à une confusion initiale, grossière d'ailleurs, à une déviation de la pensée, à une anomalie, accident de la vie psychique. Comment dès lors s'expliquer l'universalité, la pérennité de cette tendance, de plus en plus démontrée par l'histoire, et définitivement prouvée par l'étude des religions chez les non-civilisés ?

L'école anthropologique cherche l'explication de cette universalité, non dans la collectivité, comme l'a fait, avec si peu de succès, par la suite, l'école sociologique, non dans une anomalie, comme Max Müller, mais dans une tendance normale, spontanée, instinctive, de l'homme, dès son origine. C'est la tendance à projeter hors de lui quelque chose de sa vie, de ses sentiments, de ses passions, de ses pensées : anthropomorphisme véritable et nécessaire, dit-on, tout au début de la vie intellectuelle; il fait, de la nature, des esprits, des dieux, une création qui les assimile à des hommes agrandis. Tendance initiale, qui demeure essentielle à l'homme, dont la poésie est la survivance réfléchie et consciente, selon Sal. Reinach, et se retrouve au terme de la spéculation philosophique la plus épurée. Le *monisme* n'en serait qu'une présentation nouvelle plus spiritualisée. — Tendance nécessaire, ajoutera la philosophie idéaliste. Comment connaître les choses, sinon par assimilation à notre vie, à notre pensée, sinon en nous-mêmes et par rapport à nous-mêmes ? — Sur les influences qui ont préparé cette école, enquêtes ethnographiques plus nombreuses, influence du positivisme et de son point de vue historique et génétique. Cf. Pinard. S. J., *L'Etude comparée des Religions*, t. I, Paris, Beauchesne, 1922.

Cette école s'appelle encore, d'un terme générique, *animisme.* Cette théorie n'est pas à confondre avec la doctrine *métaphysique* qui, avec Aristote, ou sous une autre forme avec Stahl (animisme stahlien ou vitalisme), explique la vie par un procédé immatériel. Il s'agit ici d'une explication *psychologique* : tendance psychologique du non-civilisé, appelé aussi, par application sous-entendue de la thèse évolutionniste, primitif, à tout animer autour de lui. Cette désignation plus large diffère aussi, on le sait, d'une *simple* étape du développement religieux, que certains distinguent du fétichisme et du polythéisme, et qu'ils intercalent d'ailleurs, à des moments différents de ce développement. « Animisme évolutif », dit le P. Lagrange, pour mieux caractériser cette doctrine; *op. cit. infra*, p. 1.

Cette tendance animiste ainsi comprise — d'autres disent *animatisme*, se révélerait, nous dit-on, d'une façon évidente chez le « non-civilisé », ou « primitif » ou « sauvage ». Elle serait le fond de sa mentalité, sa tendance caractéristique et essentielle —; elle s'observerait chez l'enfant, dont la mentalité reproduirait, dans son évolution, l'état sauvage —; elle se confirmerait par l'étude du folklore, contes, récits, coutumes populaires, etc. Ainsi la psychologie, l'ethnographie, l'histoire, s'accorderaient pour découvrir la source mystérieuse d'où a jailli primitivement la vie religieuse. Telle est en raccourci « l'avant-dernière des écoles de science des religions : l'école anthropologique anglaise, allemande, hollandaise » Cf. Hubert. *Intr.* à Chantepie, *Man. d'hist. des rel.*, xxviii : la croyance aux êtres spirituels, cette croyance au point de départ de la religion, cette croyance inhérente à toute religion...

I. **Ses représentants.** — Parmi les lointains précurseurs de cette théorie, ses partisans revendiquent d'abord Eusèbe, qui s'efforce de saisir un rapport nécessaire entre l'esprit peu développé des premiers hommes et leurs cultes (lois psychologiques); sous l'influence de ces mêmes lois, se produirait, par la suite, le développement religieux. Cf. Lagrange, *Et. sur relig. sémit*, 2e éd., 1907, p. 3. — Plus près de nous serait Fontenelle, précurseur plus authentique. Cf. Fontenelle, *De l'origine des fables*, Œuvres, t. III, Paris, 1758, p. 270 sq. Suivant Andrew Lang, *Myt. Cult. Rel.*, app. A, « Le bon sens oublié de Fontenelle », les idées essentielles de l'école anthropologique s'y trouvent déjà indiquées : état de sauvagerie presque inconcevable des premiers hommes, illusions de leur interprétation animiste de la nature, faite par des gens accoutumés à voir bien des choses qui n'y étaient pas » ; caractères des explications mythiques, enfermées dans les limites de l'expérience humaine ; attribution d'une vie, d'une personnalité humaine aux êtres ainsi créés, esprits, dieux ; ressemblances entre les mythes du monde entier, conséquence de l'uniformité du développement intellectuel ; survivance de ces mythes dans les traditions populaires des sociétés plus avancées (*folk-lore*). — On ajoute à ces prédécesseurs le nom du président de Brosses, *Dieux fétiches*, 1760, qui suit le sentier indiqué par Eusèbe, et Fontenelle. Au début du dix-neuvième siècle, Benjamin Constant, *De la religion*, 1831, cherche aussi dans la psychologie l'origine du fait religieux et affirme sous la variété des formes la permanence de la même tendance essentielle. A. Comte, *Cours de ph. pos. 52e lec.*, dans sa loi fameuse des trois états, rattache le fétichisme, premier début de la religion, à l'essor libre et direct de notre tendance primitive

à concevoir tous les corps extérieurs quelconques naturels ou artificiels, comme animés d'une vie essentielle analogue à la nôtre, avec de simples différences mutuelles d'intensité». De plus, à l'étude de l'individu, il faut substituer l'étude de l'espèce, par l'histoire : d'où la recherche des origines. Cf. Tylor. *Primitive Culture*, c. xi, p. 437; sur ce rapprochement, cf. Pinard, S. J., *L'étude comparée des religions*, Beauchesne, 1922, t. I, p. 365. A cette tendance se rattache aussi le nom de Vacherot, *De la Religion*, Paris, 1869, qui oppose aux explications théologiques, métaphysiques ou historiques, une interprétation purement psychologique, par l'activité créatrice de l'imagination, dans l'enfance de l'individu, comme dans l'enfance de l'humanité. Cf. p. 209-215. Sur les précurseurs de l'étude des « sauvages», au xviiie siècle, L. Vico, Court de Gébelin, etc., Pinard, *op. cit.*, p. 211.

«Ce sentier où avaient marché les prédécesseurs est devenu maintenant une grande route», écrivait A. Lang, dès 1887, *Myt. cult. et relig.*, p. 29. — « Tylor, Spencer y étaient passés ». « On exagérerait difficilement la valeur documentaire et l'importance théorique de l'ouvrage (de Tylor) *Primitive Culture*, Londres, 1871. C'est le monument durable de la science ethnologique au dix-neuvième siècle. Tylor devenait le fondateur incontesté de l'école anthropologique». Cf. F. Bouvier. *Rech. d. sc. relig.* 1911, «*Animisme, préanimisme*». Spencer, dans ses *Principes de Sociologie*, I, 1876, rattache aussi la religion à une tendance psychologique, interprétation du rêve, d'où sort la notion d'un double et de la survivance des ancêtres, premier objet de la religion. — Après eux, et parmi les représentants plus connus de cette école, il convient de citer Mannhart, Mac Lennan, Andrew Lang — un des plus remarquables interprètes de cette doctrine en sa première manière, — Rober son Smith, Tiele, Jevons, Frazer, Goblet d'Alviella, van Gennep, et parmi leurs disciples français, surtout Léon Marillier, Salomon Reinach, etc., qui ont popularisé en France cette doctrine.

II. **Les postulats**. — Trois postulats, d'ordre philosophique, sont placés tout au début de l'interprétation de l'école anthropologique, et dominent, exprimés nettement ou sous-entendus, tout le développement du système. Ces postulats ne sont pas d'ailleurs exclusifs à cette école et se retrouvent dans la plupart des systèmes. Cf. Bros, *Semaine d'ethnologie religieuse*, 1913; « L'animisme de Tylor et de Spencer » ; Mainage, *Rev. de phil.*, 1921 p. 1325; L. de Grandmaison, *Christus*, c. 1, 39 sq.

1) *Postulat agnostique.* — L'origine de la religion doit se chercher uniquement dans les facultés humaines; la religion ne peut être qu'une création de l'homme, un produit de son imagination, sans que rien de transcendant corresponde au dehors à cette création ; les âmes, les esprits, les dieux, sont les moments successifs de cette création. On ne saurait d'ailleurs imaginer, pour une religion particulière, spécialement pour le christianisme, une solution exceptionnelle. Il n'y a pas de religion privilégiée, avec une origine privilégiée ; l'origine doit être commune, l'explication commune, le développement conforme aux lois générales. — Donc, pas de révélation, apportant du ciel une dogmatique, une morale, un culte tout faits; pas davantage, une métaphysique, théodicée rationnelle, cherchant d'abord en Dieu le point d'attache de la vie religieuse. C'est en l'homme, exclusivement en l'homme, qu'est ce point de départ, cette origine et cette fin de la religion : spontanéité qui explique le caractère instinctif et universel de la vie religieuse, à travers les âges. « A moins d'admettre l'hypothèse gratuite et puérile d'une révélation primitive, il faut donc chercher l'origine des religions dans la psychologie de l'homme, non pas de l'homme civilisé mais de celui qui s'en éloigne le plus». Sal. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, t. I, 1, Paris, Leroux, 1905.

2) *Postulat évolutionniste.* — Une loi générale, unique, paraît dominer l'univers. C'est la loi d'évolution. Appliquée tour à tour au monde céleste, au monde terrestre, à l'origine et au développement de la vie, dans les sciences biologiques, à l'apparition de la conscience et à ses complications progressives en psychologie, au développement des sociétés, avec la sociologie, l'évolutionnisme a paru rendre compte, avec une merveilleuse aisance, des complications croissantes de la matière, de la vie, de la pensée. Il suffit donc, par une méthode vraiment scientifique, d'étendre cette loi de tous les faits au fait religieux. Pourquoi celui-ci serait-il seul à échapper à cette domination universelle? Pourquoi ici cette exception singulière, injustifiée et antiscientifique ? Si l'évolution est la loi de tout l'univers, et de tout l'homme, elle doit l'être aussi de l'homme en tant que religieux.

Or la loi d'évolution est essentiellement une loi *génétique* ; elle explique le passage graduel du plus simple au composé, de l'homogène à l'hétérogène, de l'inférieur au supérieur. Pour expliquer l'origine du fait religieux, comme pour tous les faits, il faut donc regarder vers les formes les plus rudimentaires, tenues pour primitives.

Ces formes élémentaires de la vie religieuse, l'école anthropologique — comme le système sociologique et parce qu'ils sont tous deux évolutionnistes, — les découvre chez les peuples sauvages, — ou non civilisés — ou « primitifs », parce que, par hypothèse, ils *doivent* représenter plus exactement l'état primitif de l'humanité. Pour la vie religieuse, comme pour la morale individuelle, comme pour la famille, comme pour la société, comme pour le langage, comme pour la pensée, le non-civilisé représente une expérience privilégiée, le point de départ de l'évolution, et presque la spontanéité native. Dans tous ces cas, sauvage = primitif. Par delà l'histoire, réservée aux peuples civilisés, l'ethnographie apportera ses documents et permettra de rejoindre la préhistoire de l'humanité. Cf. Tylor, *Prim. Cult.*, passim.

3) *Postulat déterministe.* — Il n'y a pas, nous dit-on, d'hiatus et il ne peut y en avoir dans le développement de l'humanité, et par suite dans la connexion des formes religieuses; elles s'engendrent les unes les autres, elles sont en dépendance les unes des autres, fruits naturels et nécessaires des antécédents, des milieux, du degré de culture. « Le principe du développement de la religion est l'application à l'histoire du principe de continuité... que tout tient à tout, qu'il n'y a de solution de continuité que pour nous, là où la lumière nous manque. » Cf. A. Réville, *Prolégomènes de l'histoire des religions*, Paris, Fischbacher, 4e éd. 1886, p. 73. D'où, pour aucune des religions, et en particulier pour la religion chrétienne, pas de transcendance : mais la loi commune, l'origine commune, le développement identique, et, par suite, la même valeur relative. La suite de la religion représente, suivant ce qu'en dit Lessing, l'éducation religieuse du genre humain. S'il y a eu des temps d'arrêt ou de recul, cependant dans l'ensemble la direction n'est pas douteuse. Cf. Goblet d'Alviella. *L'idée de Dieu*, Paris, 1892.

III. **L'explication.** — Sous la diversité des religions, il y a donc la continuité de la religion. Il com-

vient de chercher dans l'âme humaine — et dans une tendance commune à toute âme humaine — le point de départ de la vie religieuse. Et puisque cette tendance doit s'observer plus aisément chez le sauvage, c'est là qu'il faut la surprendre. Le problème est donc le suivant : « Découvrir un trait permanent du caractère ou de l'intelligence du sauvage, qui doit se retrouver en tout sauvage, du fait seul des conditions d'existence,... et auquel on puisse le ramener comme à sa cause. » Marillier, *int.*, viii. Et voici les grandes lignes de la reconstruction anthropologique: Cf. Jean Réville, *Les phases successives de l'histoire des religions*, Paris, Leroux, 1909; Bros, *art. cit.*, W. Schmidt, S.V.P.; *L'origine de l'idée de Dieu*, Picard, 1910, ch. ii.

Ainsi une philosophie domine, commande, fausse l'interprétation des faits religieux : d'où, en face des mêmes faits, des interprétations radicalement différentes. Il importe de bien dégager cette philosophie, incluse dans les systèmes d'interprétation, « pour n'avoir pas l'illusion de ceux qui estiment que l'avenir du christianisme se jouera sur le champ de bataille de l'histoire comparée des religions ». Cf. L. de Grandmaison, *op. cit.*, p. 42. Dans le même sens, Mainage, *art. cité*, p. 25-26.

1) *Tendance primitive et universelle chez le sauvage à tout animer autour de lui.* — Selon le résumé qu'en a tracé A. Lang, *Myt. Cult. Relig.*, 1re éd., 1887, ch. ii: « En psychologie, le sauvage, c'est l'homme qui étend inconsciemment à tout l'univers la conscience qu'il a de sa personnalité, regarde tous les objets naturels comme des êtres intelligents et animés, et qui, ne tirant aucune démarcation bien nette entre lui et toutes les choses qui existent en ce monde, est facilement convaincu que les hommes peuvent être changés en plantes, bêtes ou étoiles, que le vent et les nuages et l'aurore sont des personnes qui possèdent les passions et les qualités et les passions des hommes... » Ainsi, chez le sauvage, « confusion de toutes choses : elles sont supposées être également toutes vivantes et intelligentes »; pas de distinction entre l'animé et l'inanimé, pas de séparation entre les règnes ; « aucune ligne de démarcation entre les hommes et les choses qui existent en ce monde ». Les êtres ainsi créés, les êtres spirituels, c'est-à-dire indépendants des corps, résultat de cette tendance, sont construits sur le modèle de leur propre expérience; ils sont à base d'anthropomorphisme. Cf. Tylor, *Prim. Cult.*, I, 543. — A. Lang, *op. cit.*, c. iii et iv. — Marillier, *Grande Encyclopédie*, art. *Religion.*

Pour ces primitifs de la pensée, la logique n'a pas encore fait son œuvre ; organique, vivant, humain, correspondent à des classifications qui s'élaboreront seulement plus tard. Pour eux, en définitive, tout est sur le même plan, tout se ressemble et leur ressemble. C'est une spontanéité d'imagination qui instinctivement configure le monde à leur propre image. Loi universelle. « Tous les sauvages ont une conception animiste du monde. » Marillier, *op. cit.* Loi nécessaire. Elle résulte d'une tendance normale.

On le voit, cette description de la mentalité du sauvage est à base strictement psychologique et individualiste, par suite en radicale opposition avec la théorie sociologique, et aussi avec toute explication métaphysique.

2) *La même tendance animiste se révèle chez l'enfant.* — Suivant la loi biogénétique, l'histoire de l'individu récapitule l'histoire de l'humanité, ou, sous la formule plus savante, l'ontogénèse reproduit la phylogénèse. A Comte utilisait déjà cette loi pour vérifier dans le développement intellectuel de l'enfant la loi des trois états et leur succession dans l'humanité. *C. d. ph. pos.*, 2e leç. ; l'évolutionnisme en a fait un dogme fondamental. Cf. Haeckel. L'école anthropologique l'applique à l'origine de la religion chez le primitif, confirmée par la psychologie de l'enfant. Au début de sa vie, l'enfant ne fait pas nettement la distinction du moi et du non-moi ; en particulier, il tient tout pour vivant autour de lui. Il se fâche un peu plus tard contre l'objet inanimé qui l'a blessé et il le frappe pour le punir ; il prête sa propre vie à ses jouets, à sa poupée, à son cheval de bois ; il croit lui aussi spontanément, activement, à cette animation. La foi animiste du primitif se révèle entière en lui. Cf. Tylor, *op. cit.*; pour Sal. Reinach, *Cult. myt. relig.*, la preuve évidente que l'enfant naît animiste — et totémiste — est donnée dans le fait de l'attraction singulière et de l'irrésistible sympathie de l'enfant pour les animaux, t. I, p. 4, — et aussi dans la prédilection de l'enfant pour la fable animale, survivance de la mentalité de l'homme au temps où les bêtes parlaient... Cf. Marillier, *art. cit.* ; Goblet d'Alviella, *L'idée de Dieu, d'après l'anthropologie et l'histoire*, Alcan, 1892.

Quelques auteurs développent plus complètement la logique de l'évolutionnisme ; et de même qu'ils retrouvent en l'enfant la psychologie du primitif, ils découvrent la même tendance dans l'animal. En vertu de la même loi de continuité, celui-ci *doit* manifester déjà quelque chose de toutes les dispositions qui apparaîtront dans l'homme, et par suite on doit retrouver en lui les premiers linéaments des tendances religieuses. Cf. van Ende, *Histoire naturelle de la croyance*, 1re part. L'animal, Paris, 1887. Sal. Reinach attribue à l'animal des scrupules, le scrupule du sang de l'espèce; et les scrupules, comme pour l'homme, sont le commencement des tabous et de la religion, s*p.cit.*, int. 2.

3) *Cette uniformité de tendance du primitif explique la ressemblance des faits religieux, prière, sacrifice, communion, rites matrimoniaux, funéraires, etc. et la ressemblance des mythes, à travers les âges, et en des sociétés entièrement séparées.* — Il existe « une surprenante monotonie des idées », « une étrange récurrence des faits », « une frappante concordance » entre les explications mythiques des peuples. Cf. Marillier, introd., A. Lang, *op. cit.*, *Myt. Cult. Rel.*, 1897, xii, xiv; mythes du Déluge, de l'avaleur des eaux, de la terre pêchée, de la vierge qui donne naissance à un héros, de l'enlèvement du feu, de l'origine de la mort... « L'humanité, livrée à elle-même se répète elle-même perpétuellement, ses créations inconscientes sont jetées dans le même moule et les idées comme les mots qu'elle enfante se développent et se diversifient en conformité avec des lois toujours pareilles. » Cf. Marillier, *op. cit.*, xiv. La religion se répète « en se reproduisant à l'infini, comme les images que se renvoient deux miroirs opposés ». Hubert, Introd. à Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions.* — En particulier, le totémisme serait une preuve de l'universalité de l'animisme, d'où sortirait l'idée d'une parenté de l'homme et de certains animaux. Ita A. Lang, Frazer, etc.

4) *Cette ressemblance des faits et des mythes religieux s'explique elle-même par l'identité foncière de l'esprit humain.* — Les lois constatées du développement religieux sont universelles : les circonstances locales, diverses, temporaires sont impuissantes à rendre compte de cette étroite parenté ; pas davantage l'hypothèse d'emprunts n'est admissible, chez des peuples entièrement séparés, et sans contact les uns avec les autres ; l'hypothèse d'une tradition commune, résultat d'une révélation primitive, ne relève pas de la science. Il reste donc qu'il faille chercher

une solution plus profonde. Celle-ci ne peut être que l'affirmation de l'identité de l'esprit humain, à tous les âges, et dans toutes les civilisations. Voilà « la plus importante vérité » dégagée par l'histoire des religions. Il y a un esprit humain, à l'encontre de tous ceux qui ont raillé cet homme abstrait; et cet esprit humain se manifeste par des créations semblables. Il existe des lois biologiques générales, sous la diversité des fonctions; de même pour l'universalité de lois psychologiques sous les menues différences de costumes, d'usages, de langage, etc. En face des mêmes phénomènes de la nature, les hommes se posent les mêmes questions, apportent les mêmes réponses. « Les conceptions religieuses de deux peuples qui sont parvenus au même stade de l'évolution sont toujours au fond identiques ». « Les hommes, assujettis aux mêmes lois, dans des conditions analogues, à un stade pareil de l'évolution, enfantent des conceptions semblables. » Cf. GOBLET D'ALVIELLA, *Encyc. of religion*, 1902, art. « Anismism » — *Rev. hist. relig.*, 1910 « L'animisme et sa place dans l'évolution religieuse. »

5) *Les grandes légendes des peuples civilisés ne sont que des survivances de l'état sauvage.* — C'est la preuve que l'on veut tirer du *folk-lore.* Les mythes grecs, scandinaves, etc. ne diffèrent pas essentiellement des mythes des Zoulous des Maoris, des Esquimaux, etc. ; chez ceux-ci seulement il y a concordance entre ces mythes et l'ensemble de leurs croyances et idées ; chez ceux-là, il existe un désaccord, une désharmonie : preuve de la survivance, non de l'état sauvage, en tant que sauvage, mais d'un trait permanent du caractère ou de l'intelligence qui se retrouve en tout sauvage, et par delà en toute nature humaine, la tendance animiste. — D'ailleurs, ces types innombrables se ramènent à un très petit nombre de types; le psychologue doit rattacher ces types à la structure intellectuelle et émotionnelle de l'homme. C'est donc à la psychologie, éclairée par l'ethnographie et l'histoire, à apporter la solution de leur origine et du problème de la vie religieuse. Sur le *folk-lore*, étudié d'abord par les frères GRIMM, consulter, en France, les travaux de PAUL MEYER, GASTON PARIS, SÉBILLOT. Cf. en particulier GASTON PARIS, *Grande Encyclopédie*, art. Folk-lore. — La thèse des mythes, comme *survivances*, est surtout présentée par A. LANG, Cf. *La mythologie*, in *Encyclop. Britannica*, 1884, trad. Parmentier, Paris, 1886.

6) *L'évolution de cette tendance fondamentale de l'animisme suscite progressivement les idées d'âme, d'esprit, la personnification des forces de la nature, les idées des dieux (polythéisme), enfin, par voie de concentration logique ou de subordination entre les dieux sur le modèle de hiérarchie sociale, l'idée d'un dieu suprême (monothéisme).* — Les phénomènes du rêve, de la syncope, de l'extase, donnent naissance chez le primitif à l'idée d'âme, sorte de *double* qui donne la vie au corps, y habite, mais peut s'en séparer. La mort amène la séparation complète et l'âme, désormais libre, devient un esprit. Les âmes des morts et leur survivance donnent naissance au culte des ancêtres, qui se place aux origines de l'humanité. Pour Spencer même, le culte des ancêtres est le fait initial de la vie religieuse.

Cet animisme est ensuite étendu aux phénomènes de la nature ; des esprits sont imaginés pour présider à leurs manifestations, surtout quand elles sont extraordinaires : l'éclair, le tonnerre, les eaux, le ciel et la terre, deviennent choses vivantes, gouvernées et habitées par ces esprits : d'où le culte qui leur est attribué pour se les rendre favorables, détourner leur colère, solliciter leur intervention. La cosmogonie se présente donc comme une extension de la psychologie. Le NATURISME est un prolongement de l'ANIMISME. (Pour certains, le naturisme est le fait initial). Cf. A. RÉVILLE, *Prolég.*, MARILLIER, *grande Enc.*, « Relig. ».

Cet animisme universel ne tarde pas à peupler le ciel et la terre de dieux : multiplicité des esprits pour la multiplicité des phénomènes, par déviation du principe de causalité. Les dieux sont considérés d'abord comme gouvernant les êtres de la nature, habitant en eux, leur donnant des propriétés merveilleuses (FÉTICHISME). Par la suite, devenus plus indépendants, ils donnent naissance à la forme déjà plus épurée du polythéisme. — Certains auteurs intercalent ici le polydémonisme avant le polythéisme. Cf. LAGRANGE, *op. cit.*, p. 24.

Voici enfin surgir l'idée de Dieu unique. Les partisans de l'école anthropologique décrivent avec une précision déconcertante, et une non moins étrange gravité, le processus psychologique qui aboutit à sa formation. Le dieu national, et au dessus de lui, le Dieu suprême, souverain des dieux comme des hommes, surgit lentement dans la pensée humaine, soit par développement spontané du travail logique ou métaphysique, soit par simplification et assimilation des dieux représentant des phénomènes analogues, soit par subordination progressive des dieux inférieurs à un Etre suprême, à l'image de la subordination sociale des autorités terrestres, soit même, à un stade supérieur, par la disparition des dieux intermédiaires, passés à l'état d'abstractions, ou reconnus comme les formes diverses d'un même principe unique. Cf. TYLOR, *Prim. Cult.*, XV, XVI. ; GOBLET D'ALVIELLA, *L'idée de Dieu d'après l'anthropologie et l'histoire*, ch. V. Les hommes se sont donné un Dieu, comme ils ont formé l'idée d'âme, de survivance d'esprits. La loi de ce développement est simple, rigoureuse, uniforme. Tout est sorti de la pensée de l'homme. Et ce Dieu obtenu, on en épurera maintenant le concept ; on y introduira des préoccupations morales, des rectifications éthiques. Il deviendra le juge des consciences, le gardien de l'ordre moral, celui qui punit et qui récompense. Et la vie religieuse se mêlera désormais intimement à la vie morale — en attendant qu'un progrès ultérieur, une différenciation nouvelle, sépare la religion et la morale, pour ne plus laisser subsister qu'un pur moralisme, *une religion dans les limites de la raison*, au sens de Kant, c'est-à-dire un rationalisme sans Dieu, ou ce que Guyau nomme plus nettement une *irréligion de l'avenir.*

Ainsi l'école anthropologique affirme sa contradiction à l'égard de la pensée chrétienne, et tout autant du spiritualisme philosophique. L'idée de Dieu — du Dieu unique — n'est ni au début de la vie de l'humanité, ni très rapidement au terme d'un travail métaphysique spontané dans la pensée de l'individu. Elle est au sommet de l'évolution et marque le point culminant où la civilisation est parvenue, en attendant qu'il soit dépassé par la continuité même du progrès. L'animisme au point de départ ; le monothéisme au point d'arrivée actuel ; le moralisme, plus tard ; ainsi sans secousses, sous l'effet du même processus, les religions naissent, s'étendent, se spiritualisent : sous la diversité *des* religions s'affirme la spontanéité, la continuité, l'unité de *la* religion. Par son recours à la psychologie, l'école anthropologique décrit l'évolution religieuse de l'humanité. Cf. un excellent résumé de l'animisme, chez W. SCHMIDT, *L'origine de l'idée de Dieu*, ch. II.

7) *Cette identité d'évolution religieuse, dans les sociétés diverses, légitime l'emploi de la méthode*

comparative. — On connait assez la fécondité de la méthode comparative en géologie pour la reconstitution des animaux disparus, en biologie dans la détermination des fonctions, par analogie avec d'autres fonctions connues, et par leur complexité, détermination de l'ordre de succession des êtres; voici qu'à son tour, la psychologie apporte à l'ethnologie le même secours. A des institutions semblables, en des sociétés différentes et à des époques différentes, elle donne par analogie la même explication, les unes aident à comprendre les autres; la même interprétation est transportée des unes aux autres en s'appuyant sur cette identité de processus psychologique. » Dans tous les temps, l'immortel sauvage qui dort dans l'âme humaine a été prompt à s'éveiller et à s'affirmer lui-même en des mythes rajeunis». Cf. A. Lang, *op. cit.*, p. 317. On voit toute l'ampleur de cette méthode, puisqu'elle compare, non seulement les peuples d'une même famille, mais toutes les races humaines; elle est « entre les mains des mythologues l'instrument sans lequel il paraît impossible de faire désormais aucun progrès dans cette science ». Cf. Toutain, *Etud. de mythologie et d'histoire des religions antiques*, Paris, 1909, p. 35. On en verra l'application outrancière dans les travaux de G. Frazer : *Golden Bough* [5], London, 1890, 1910; W. Robertson Smith (1846-1894), à propos du totémisme ; van Gennep, dans la *Formation des légendes*, et son application aux *Rites de passage*, conçus comme identiques, à propos de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de la mort, et les exagérations plus outrancières encore de leurs disciples français : Gustave Le Bon, *Les premières civilisations*, Paris, 1889 ; Salomon Reinach, *Cultes, Mythes, Religions*, 2 vol. Paris, 1906, etc. A la philologie comparée de Max Muller, l'école anthropologique substitue donc cette méthode comparative; elle y voit l'équivalent de l'expérimentation. Elle attend d'elle : 1) l'*explication* des institutions *connues*; 2) un procédé de *suppléance* pour les lacunes actuelles de l'histoire des religions; 3) une justification de la loi unique du développement de la religion dans l'humanité. Cf. bibliographie sur la valeur de cette méthode, L. Jordan, *Comparative religion*, Edinburgh, 1905; M. Vernes; *Les abus de la méthode comparative*, Paris, 1886, et *L'histoire des religions, son esprit, sa méthode*, Paris, 1887 ; G. Foucart, *Histoire des religions et méthode comparative*, Paris, 1912; H. Pinard, S.J., *Semaine d'Ethnologie religieuse*, Paris, Beauchesne, 1913 : « Des méthodes dans l'étude des religions, et spécialement de la méthode comparative ». p. 64-72; *L'Etude comparée des religions*, Paris, Beauchesne, 1922, p. 352-385; Bros et Habert, *Rev. du Clergé*, « Deux méthodes », 1909, p. 583 sq.

IV. **Les conséquences.** — L'école anthropologique tient le fait religieux, 1) non pour un accident, mais pour une manisfestation spontanée, universelle et naturelle de l'âme humaine; 2) cette universalité est liée à la permanence dans l'homme d'une tendance animiste ou anthropologique ; 3) les religions, dans leur multiplicité, traduisent sous des formes différentes cette identité d'aspiration ; 4) il n'y a donc ni infaillibilité en religion, ni orthodoxie immuable, ni réalisation religieuse définitive, ni transcendance, mais évolution perpétuelle et relativité universelle; 5) le monothéisme lui-même ne représente qu'un moment de cette évolution, et une forme de ce développement : le Dieu unique disparaîtra sans doute devant une religion nouvelle, pur moralisme kantien, ou irréligion de l'avenir, dans une sorte de culte cosmique ou panthéiste, au sens de Guyau, ou une religion de l'humanité, avec l'école de Comte et de Durkheim.« Dieu peut mourir, comme sont morts ses prédécesseurs, les Baalim et les Tesl, Assour et Ammon, Odin et Jupiter, comme mourront ses contemporains d'aujourd'hui, le Brahm de l'hindouisme et l'Allah de l'Islam et même Iahveh, le saint d'Israël » (Goblet d'Alviella, *L'idée de Dieu*, p. 390). L'évolution religieuse qui a formé l'idée d'un Dieu unique, en se poursuivant, amènera sa dissolution. Et Dieu disparu, apparaîtra, sous une forme nouvelle, un équivalent de la vie religieuse. Ainsi la perpétuité de la vie religieuse, résultat d'une tendance permanente de l'âme humaine, n'est liée à aucune forme religieuse, à aucun dogmatisme, et à aucune idée du Dieu personnel. Comme la science, l'art, la morale, la religion elle-même se séparera de Dieu, mais pour retrouver le *divin*. Cf. Félix Pécaut, Aug. Sabatier, F. Buisson, Hébert, Loisy.

V. **Critique.** — Une critique complète devrait comprendre une discussion des postulats — de l'explication — des preuves diverses — des conséquences — de la valeur de la méthode comparative.

Résumons la discussion sur chacun des points.

1. ***Critique des postulats.*** — D'une façon générale, il importe de remarquer ce qu'il y a de défectueux, au point de vue scientifique, dans la méthode adoptée. Avant l'examen des faits, avant l'étude des religions, on prend pour définitive une interprétation philosophique qui la conditionne, la domine, la fausse d'avance. Une métaphysique est placée à la base des recherches historiques; la thèse initiale est affirmée, avant d'aborder les faits. Comment s'étonner de la retrouver à la conclusion? Cf. Th. Mainage, *Rev. de ph.*, 1921 : L'histoire des religions, p. 1305.

a) *Le postulat agnostique*. — L'exclusion d'une révélation primitive, et de toute révélation, n'est pas d'ordre scientifique, mais métaphysique. C'est uniquement par l'étude des faits de l'histoire des religions, par la comparaison de leurs éléments, que nous pourrons légitimement conclure à l'existence ou à la non existence de la transcendance d'une forme religieuse. — De même pour l'affirmation d'un Etre suprême, d'une âme, de sa survivance; pourquoi et de quel droit décréter qu'elles ne sont pas le résultat normal d'une activité rationnelle de l'homme, mais le produit d'un rêve, de l'interprétation imaginative et illusoire de faits étranges, sinon anormaux? Ici encore l'on tient pour certain dès l'abord que la religion est le résultat d'une « maladie de la pensée primitive » ; a priorisme que rien n'autorise, que tout condamne, au seuil d'une recherche scientifique.

b) *Le postulat évolutionniste*. — La loi d'évolution n'est-elle pas seulement une hypothèse? Cette hypothèse a-t-elle été assez vérifiée dans le domaine de tout le connaissable, pour l'étendre à tout le domaine matériel, psychique, moral, social? Ne sommes-nous pas en présence d'une induction d'une portée singulièrement aventureuse, puisque par elle on prétend atteindre la loi même de la science, la loi la plus générale, la plus universelle ? — On sait comment les travaux de la critique scientifique, avec Poincaré, Milhaud, Duhem, Leroy, Leclerc du Sablon, ont abouti à abattre l'orgueil du scientisme, à montrer ce qu'il y avait de mouvant dans les hypothèses, d'artificiel dans les lois, en insistant sur nos ignorances. En face de ce dogmatique universel, ce mouvement contingentiste a rappelé à l'humilité et à la modestie de la vraie science. — Enfin, à la loi d'évolution, d'autres opposent une loi de désintégration, de dissolution, qui marquerait le rythme de cette

déchéance Cf. LALANDE. *La dissolution opposée à l'évolution*, Paris, Alcan, p. 254-270.

C est donc l'application non d'une loi, mais d'une hypothèse, combien large, combien hasardeuse, et combien discutée, qui fait débuter une philosophie de la religion par l'étude du sauvage, ou du non civilisé. Celui-ci est tenu pour le point de départ du développement, et les témoignages accumulés montreront de plus en plus en ce prétendu sauvage une complication déjà grande de vie psychologique, de vie morale, de vie religieuse. Sauvage = l'être le plus inférieur, à tous points de vue : application de l'évolution, que l'observation dément chaque jour davantage. Sauvage = primitif; ici encore, pure hypothèse, formulée par la logique du système et de la loi évolutionniste du développement religieux. Sur la déformation des faits par les thèses évolutionnistes, Cf. *Christus*, c. 1, p. 38, c. 11, p. 51.

c) *Le postulat déterministe*. — Les faits historiques et les faits du développement religieux sont le résultat de l'activité humaine. Mais l'homme est un être libre: il ne sera donc pas déterminé dans son action, dans son développement. Influence du milieu, de la race, n'est pas déterminisme. — L'activité d'une même nature tend à devenir uniforme, les mêmes êtres, avec les mêmes natures, sont portés à agir semblablement Ici encore tendance, non nécessairement uniformité. — De plus, les liaisons des faits humains, sociaux, religieux, laissent toujours place à une intervention d'une Toute-puissance, de la Puissance divine, rompant cette continuité historique, par une action transcendante et un effort transcendant. Sur l'application de cette doctrine *a priori*, cf. les déclarations, au moins étranges pour un positif et un critique, de Salomon Reinach, *Cult. Myth. et Rel.*, I, sur les « principes » qui l'ont guidé dans son travail et sur « les conséquences qu'on en peut logiquement déduire ».

II. *Critique de l'explication*. — Toute l'explication de l'école anthropologique, par l'apparition nécessaire des idées d'âme, d'esprit, de dieu, du Dieu suprême, est suspendue à un fait primitif et universel : la tendance animiste.

1) *La mentalité du primitif n'implique pas l'animisme universel*. — La psychologie réelle du non-civilisé, dit primitif, ne répond pas à cette psychologie idéale, formée pour vérifier la loi évolutionniste, suivant laquelle le primitif doit-être le plus inférieur, au point de vue intellectuel, moral, religieux.

1°) Sans doute il y a chez le sauvage une *prédominance d'imagination* ; puisqu'il est une façon de grand enfant, on remarque chez lui les traits caractérisques de la mentalité enfantine : vivacité des images, prédominance des représentations concrètes sur les conceptions abstraites, puissance de l'imagination créatrice, s'exerçant sur les contes ou les mythologies, intensité de l'état émotionnel, aptitude à se contenter d'explications insuffisantes, promptitude à passer de l'image ou de la pensée à l'action, impulsivité très grande, variations dans la manifestation du caractère : chez le sauvage, comme chez l'enfant, il y a prédominance de l'être sensible sur l'être rationnel, encore insuffisamment développé.

2°) Cette prédominance d'imagination et d'impulsivité n'empêche nullement *la réalité d'un développement rationnel*. De ce primitif, on fait un être à peu près au niveau de l'animal, et parfois au-dessous de lui : dans un tableau tout fantaisiste, on le peint comme ne sachant pas distinguer le vivant de l'inanimé, ni la différence des règnes, vivant « dans une sorte de songerie vague, qui n'est ni le sommeil, ni le rêve, hors d'état de distinguer entre sa vie d'homme éveillé et d'homme endormi et de séparer par une infranchissable barrière ses perceptions réelles, des fantômes de ses songes, en proie à des émotions puissantes et vagues, unies par un lien fort libre à des images confuses et instables », dans une sorte d'hallucination habituelle. Cf. L. MARILLIER, *Gr. Encycl.*, art. cité, col. 346-48, après TYLOR, *Prim. Cult.* et ses disciples. Ce non-civilisé est ramené ainsi à un demi idiot, à une sorte de brute, ou à un halluciné.

Contre des conceptions aussi fausses, les observateurs réels protestent au nom de l'observation et de la critique scientifique. « Chacun s'évertue... à se composer un type de sauvage religieux ou de religieux sauvage, dont la première qualité est bien de répondre à ses propres conceptions. » Cf. LE ROY, *La rel. des Primitifs*, p. 30. Et parmi les catholiques, certains acceptent trop docilement l'authenticité des faits apportés par l'école anthropologique et l'interprétation qui en a été donnée par eux. Ainsi, abbé BROS, *La religion des peuples non civilisés*, Lethielleux, 1908, sensiblement atténué et corrigé par la suite, *Sem. Eth. relig.*, 1913., *Rev. du Cl.* 1914, etc., *Où en est l'histoire des religions*, 1911, c. I.

Le primitif — tel que l'a vu Mgr LE ROY, en vingt années d'apostolat auprès des pleuples les plus déshérités d'Afrique, les Pygmées, les Bantous, les Négrilles, — « dans sa vie végétative intense, ses instincts animaux, son intellectualisme épais, est cependant et avant tout un homme, avec toutes les passions, toutes les aspirations, toutes les énergies, toutes les faiblesses..., et, somme toute, rien ne ressemble tant à son âme que notre âme », bien que ce soit surtout un homme enfant ». *Op. cit.*, p. 69.

En particulier, il y a chez lui un réel développement intellectuel. Le primitif manifeste une grande curiosité ; de là, le besoin d'explication, sa crédulité facile devant les légendes et mythes; il y a chez lui « une aube d'activité rationnelle », il applique les principes d'identité, de causalité, aux faits de la nature dont il cherche l'auteur, aux phénomènes étranges dont il essaie une interprétation, si enfantine soit-elle; il dépasse les images, il les élabore; il commence un travail philosophique, et qui atteint d'une façon surprenante jusqu'aux sommets de la métaphysique. Cf. PIAT, *Rev. prat. apol.* « L'intelligence du sauvage », p. 323-336. « A qui est la terre? » répond, étonné, un chef de tribu à Mgr LE ROY. « A qui est l'air, à qui est l'eau, à qui est la lumière ? C'est à celui-là seul que la terre appartient ». *Op., cit.* p. 86. La curiosité du sauvage est donc un commencement de la science et de la philosophie. Dans sa vie pratique, il applique constamment les principes de causalité, à la chasse, pour sa nourriture, pour le feu ; bien plus, il est un inventeur, un inventeur d'outils — ce qui, suivant Bergson, serait la plus grande preuve d'intelligence, et sa fonction essentielle. Cf. BERGSON. *L'évolution créatrice*, Paris, 1906. « Ne creusons donc pas trop l'abîme qui nous sépare de ces frères misérables », dira justement BROS. *Où en est l histoire des religions*, c. 1, p. 69.

3°) L'animisme du sauvage est une *preuve de ce travail rationnel*. Non pas que le non-civilisé confonde le vivant et le non-vivant; la pierre et l'animal... Mais derrière la pierre, ou la plante, il cherche un être qui en explique les propriétés, les vertus, l'action. « Quand le primitif pense qu'il y a dans les choses des vertus cachées, il a raison et il fait de la science. Mais il se trompe souvent... dans l'appréciation de ces vertus. » LE ROY, *op. cit.*, p. 90. Spencer nie cette confusion de l'animé et de l'inanimé par le primitif. Cf. *Princ. de soc.*, I. c. x. Que fait l'ani-

mal. Pour le P. Lagrange, *op. cit.*, le primitif ne distingue pas entre ce qui est mû du *dehors*, qu'il tient pour animé, et ce qui est mû du *dedans* (*ab intrinseco*), le vivant. Cf. *op. cit.* p. 7.

Et il a aussi raison d'affirmer l'existence d'êtres invisibles, d'esprits, d'un monde immatériel au dessus du monde matériel; mais il se trompe dans la multiplicité, dans le mode d'action de ces esprits —; et la magie devient la déviation et la corruption de la religion.

4°) Il a encore raison d'ébaucher dans la mythologie une métaphysique, une théodicée, une cosmogonie. C'est là surtout que se place l'animisme, effort de réflexion philosophique, tâtonnement de l'esprit. Et l'*animisme, qui a peu de place dans la religion* (suivant la distinction tenue pour essentielle par le P. Lagrange, *Et. s. les rel. sém.*), *tient au contraire une place prépondérante dans la mythologie.* « Tout a été pour nous confus, tant que nous n'avons pas distingué entre la religion et la mythologie. Il nous a paru alors que l'animisme, facteur principal de la mythologie, n'a joué qu'un rôle secondaire dans la religion », p. 2. — La mythologie est un mélange de poésie, d'explication scientifique, de merveilleux, destiné à satisfaire l'imagination; « il y a de tout dans la mythologie : de la théologie, de l'histoire, du conte, de la légende, de la poésie. » Là, l'animisme se donne libre carrière, peuple le ciel et la terre d'esprits, et leur prête des aventures merveilleuses, « c'est la vie de la tribu transportée par l'imagination dans la vie céleste ». Mais le non civilisé n'est pas dupe de sa poésie, de son mythe, et de tout ce merveilleux. « Le sauvage le plus obtus ne croit pas que le soleil est réellement un homme, la lune réellement une femme, les étoiles réellement des enfants, l'éclair un grand oiseau, le tonnerre un animal. Tout cela se dit sans doute, mais c'est « une manière de dire », jeu de l'esprit pour une large part, mais que le primitif se garde de prendre à la lettre. Le Roy, *op. cit.*, p. 77. De là, par suite, le caractère irrationnel et souvent immoral du mythe.

Ainsi l'animisme est le facteur principal de la mythologie, mais *le sauvage n'est pas totalement dupe de son animisme.*

5°) Le primitif *n'est pas nécessairement, ni universellement, ni principalement animiste à l'égard de la nature.* — Si le non civilisé ne distinguait pas entre l'animé et l'inanimé, il serait au-dessous même de l'animal, remarque Spencer, et ce serait aussi contraire à l'hypothèse de l'évolution et de la continuité de développement. — Mais il distingue nettement entre les deux ordres : cette distinction est à la base de son langage, et par suite, de sa pensée. Cf. Le Roy, *op. cit.*, p. 81. — Cette confusion grossière ne saurait nécessairement coexister avec le développement rationnel déjà signalé, et plus encore avec les hautes idées morales et religieuses qu'il y aura à constater chez lui. — Seulement, derrière la réalité matérielle, il cherche une explication, une causalité, et souvent, d'après sa propre expérience, il en fait une causalité personnelle, intelligente et volontaire comme lui, personne, non esprit. Et c'est en cela que le primitif n'a pas tort, même s'il se trompe sur la nature de cette causalité. Cf. L. de Grandmaison, in *Christus*, c. 1, p. 13.

6°) *Même si cet animisme primitif et universel existait, la religion ne pourrait immédiatement en dériver.* — L'animisme aboutirait à la création d'esprits, peuplant le monde; mais la croyance à cette existence des esprits ne saurait suffire pour que la religion en sorte. La religion implique toujours l'affirmation d'êtres supérieurs et d'une *dépendance* à leur égard : le culte vient de la conviction de cette supériorité et de cette dépendance. Comment passer de l'idée d'esprit à celle d'autorité, du point de vue purement psychologique (animation des êtres) à leur culte (vénération de ces êtres)? « Sans dépendance, point de religion ». « Quelle que soit la philosophie du sauvage, qu'il admette ou non pour les pierres une âme semblable à la sienne, il est certain qu'au point de vue religieux, il ne tient compte que d'êtres semblables à lui par l'intelligence et la volonté, qui peuvent agir librement dans la nature en s'unissant plus ou moins étroitement aux corps ». Cf. Lagrange, *op. cit.*, 10, 12. 15. Cette notion de dépendance, impliquée essentiellement dans la religion, s'oppose à ce que celle-ci sorte, soit du naturisme direct, au sens de A. Réville, Guyau, etc., soit de l'animisme ancestral, culte des morts (Spencer), soit de la magie (Frazer) Il y a du naturisme et de l'animisme dans la religion des primitifs; mais c'est coexistence, et compénétration, non confusion.

La magie, en particulier, n'est pas l'action mécanique de l'homme sur la nature, au sens de Frazer; elle se rapproche davantage de la religion, et souvent s'y mêle étroitement, comme l'ivraie et le froment croissent côte à côte dans le même champ, Cf. Bouvier, *op. cit.*, parce qu'elle s'adresse à des esprits, par des sacrifices, des incantations : mais ces esprits, elle prétend les « contraindre », par ses rites. Dans la magie, contrainte; dans la religion, dépendance. D'où la différence essentielle entre les deux. Cf. Lagrange, *op. cit.* La magie « a une petite idée des forces surnaturelles, tandis que la religion a du divin une grande idée »; la différence « est une question de sens moral et religieux, et c'est pourquoi il y a un abîme entre la magie et la religion ». De même Mgr. Le Roy, *Rel. des prim.*, — Bouvier, S. J., *Sem. ethnol. relig.* Mais elle ont une marche parallèle. Cf. Lagrange, *op. cit.*, p. 27.

Ainsi, ni l'animisme n'est la tendance caractéristique, primitive, essentielle du non civilisé, — ni la religion du sauvage n'est partout et toujours, ni originairement, la religion animiste, — ni l'animisme ne peut être dit, comme le veut l'évolutionnisme, la religion primitive de l'humanité. — A ces données de la psychologie et de l'ethnologie, l'histoire ajoutera les siennes. L'animisme n'est nullement à la base des grandes religions anciennes : Egypte, Chaldée, Chine.

7°) *La mentalité du primitif révèle à l'observation un surprenant développement intellectuel, moral, religieux.* — On nous avait montré dans le primitif un être à peu près sans intelligence, sans moralité, et sans religion. Toujours, suivant les nécessités de la logique de l'évolutionnisme. L'observation plus attentive aboutit à cette conclusion qu'un tel sauvage n'existe nulle part, que partout il y a une organisation familiale, une morale assez développée, et des idées religieuses surprenantes par leur élévation, sous la couche des superstitions et le voile des mythologies.

En une synthèse remarquable par sa netteté et l'importance de ses conclusions, Mgr Le Roy a pu résumer les éléments communs qui « ici plus effacés, là plus distincts », subsistent chez les primitifs.

1) Distinction entre notre monde visible et un monde invisible. — 2) Sentiment de dépendance de l'homme vis-à-vis de ce monde invisible et supérieur, particulièrement dans l'usage des choses de la nature. — 3) Croyance en un Etre suprême organisateur et maître du monde, souvent connu comme père des hommes. — 4) Croyance en des esprits indépendants, les uns tutélaires, les autres hostiles.

— 5) Croyance en l'âme humaine, distincte du corps, survivant à la mort. — 6) Croyance en un monde de l'Au-delà, où vivent les esprits et les âmes désincarnées. — 7) Sens moral universel, basé sur distinction du bien et du mal, sentiment de la pudeur, de la justice, de la responsabilité, de la liberté, du devoir; reconnaissance explicite ou implicite de la conscience. — 8) Prescriptions et proscriptions en vue d'un but moral ou réputé tel: notion du péché, avec sanction appliquée par l'autorité du monde invisible ou ses représentants. — 9) Organisation cultuelle : prière, offrande, sacrifice, rites, cérémonies, symboles, etc., comme expression de soumission, de reconnaissance, ou de supplication. — 10) Sacerdoce, d'abord représenté par le chef de famille, puis par des anciens ou des prêtres spécialement chargés des fonctions sacrées, puis par des corps organisés. — 11) Distinction entre le Profane et le Sacré, affectant les personnes, les lieux, et les objets, les paroles, etc. — 12) Etablissement et organisation de la famille comme centre religieux et social, cherchant à conserver la pureté de son sang, s'imposant des lois, se distinguant par des marques spéciales et se fortifiant par des alliances. Cf. Le Roy, *Sem. Ethn. relig.*, 1re sess., 1913, p. 314-314. — *Christus*, c. II. Il convient d'ajouter que cet ensemble d'éléments ne constitue pas une « religion commune » créée par certains, mais des « éléments primaires et fondamentaux de la religion ».

On le voit assez, le primitif actuel de l'observation est radicalement différent du primitif inintelligent, amoral et areligieux, imaginé artificiellement ou construit et minimisé pour appuyer l'explication évolutionniste. Sur la famille, la morale des non-civilisés, sur les Pygmées en particulier, regardés comme les plus anciens représentants de l'humanité, Mgr Le Roy et W. Schmidt ont apporté des précisions qui ne laissent pas de surprendre grandement, tant elles s'opposent à ce qu'on était convenu d'accepter scientifiquement sur les Primitifs; et à l'affirmation évolutionniste sur l'état entièrement inculte et misérable de l'humanité primitive (atteinte par l'ethnologie), Cf. Tylor, *Prim. cult.*, A. Réville, *Proleg.*, p. 57, affirmation tenue pour légitime et vulgarisée dans les manuels scolaires, on oppose la réalité, chez ces peuples si anciens d'idées religieuses et morales relativement pures; — ailleurs l'on dira : des « données très pures et très belles », *La Rel. des prim.*, p. 477, — fort simples sans doute, mais dégagées de beaucoup d'encombrements superstitieux « et qui font de ces sauvages, si inférieurs au point de vue de la civilisation, des êtres religieusement et moralement supérieurs, non seulement aux populations noires, au milieu desquelles ils sont dispersés, mais encore, si invraisemblable que puisse être l'assertion, aux Grecs et aux Romains des meilleures époques ». — Et il est encore exact de soutenir que « la vie intellectuelle, religieuse, sociale, des non civilisés offre une complexité que l'anthropologie du dix-neuvième siècle n'a pas soupçonnée », Lemonnyer, *Rev. sc. ph. et th.*, 1923, p. 645. Sur l'arbre primitif ont poussé seulement des frondaisons parasitaires, superstitions, magie, mythologie, qui ont dissimulé aux regards d'observateurs inattentifs ou prévenus le vieux tronc primitif, en partie recouvert, ou étouffé.

III. *Les reculs progressifs de l'école anthropologique.* — Les recherches patientes, désintéressées, objectives, des missionnaires, des voyageurs, d'ethnographes non inféodés d'avance à un système qui d'avance aussi déforme les faits, ont amené l'école anthropologique à démentir progressivement ses premières conclusions. En 1897, l'école anthropologique se déclarait « maîtresse du terrain » en face de l'école philologique, tombée dès lors en discrédit. Ving-cinq ans après, il est grandement intéressant de relever les démentis ou les « réductions » apportés par les faits à la théorie de l'animisme évolutif. Sur ces réductions à l'égard des thèses centrales de Lubbock, Spencer, Tylor, Mac Lennan, A. Réville, Robertson Smith, Frazer, etc. Cf. Pinard, *L'étud. comp.*, p. 381, et Huby, *Rec. sc. Relig.*, 1917, p. 327-350. Relevons en particulier quelques points plus importants.

1) *Pas d'époque areligieuse dans l'histoire de l'humanité.* — L'affirmation de Lubbock, Letourneau, *L'évol. relig.*, Paris, 1898, G. le Bon et auparavant de G. de Mortillet et Hovelacque, etc. est en opposition avec tous les faits constatés. Partout et toujours l'humanité saisie dans l'histoire, observée dans l'ethnographie, reconstituée dans la préhistoire, se montre religieuse. L'observation faite par de Quatrefages sur l'universalité et la continuité du fait religieux est confirmée chaque jour davantage par les découvertes de l'ethnographie. L'homme est partout et toujours, à ses origines et en son fond, un être essentiellement religieux. « Le système d'une époque sans religion, dit Jevons, *An introduction to the hist. of Religions*, 1906, est maintenant enseveli dans les limbes des controverses mortes ». Cf. L. de Grandmaison, *Christus*, c. I, p. 21. « Aucun savant de quelque renom n'oserait le soutenir ». W. Schmidt, *L'orig. de l'id. de Dieu*, p. 57.

2) *Pas de religion non éthique ou de religion à ses débuts séparée d'une morale.* — Par suite, pas d'état amoral primitif. Partout, suivant les observations sur les non-civilisés, une morale a été liée intimement à des croyances et à des rites religieux; morale sociale, familiale, et même individuelle, et pour celles-ci, « beaucoup plus que les germes, mais quelques-uns des linéaments caractéristiques ». Cf. Lemonnyer, O.P., *op. cit.*, p. 168. En particulier, pas de peuples sans une organisation familiale précise, souvent compliquée par les réglementations sévères, monogamie ou polygamie, mais celle-ci régie par des lois; d'où, nulle part cette promiscuité grégaire que l'on suppose tout au début n'est observée. Au contraire, on saisit sur le vif des règles morales impératives à propos du vol, de l'adultère, de l'homicide, etc. — Les règles morales sont ordinairement données dans les fêtes religieuses de la naissance, de l'initiation à l'adolescence, de la mort, etc. Aussi la morale et la religion sont si étroitement unies qu'elles paraissent se confondre. — Sous la différence, la variabilité parfois déconcertante des applications et des déformations (esclavage, infanticide, sacrifices humains, etc.), les Noirs, a-t-on pu dire, ont une morale, « dont la base est au fond exactement la même que celle accusée par la conscience de l'espèce humaine tout entière ». Cf. Mgr Le Roy, *La rel. des pr.*, p. 254; Lemonnyer, O. P., *Sem. ethn. relig.* 1913, « Religion et morale » p. 166-169, *Rev. du cl. fr.*, 1er nov. 1912; Bros, *La surviv. de l'âme chez les peuples non-civilisés*, Paris, 1909. — La plupart des pratiques immorales sont souvent unies non à la religion, mais à la magie, contrefaçon et ennemie de la religion, voulant obtenir sans Dieu et contre Dieu les résultats que l'homme est impuissant à produire, contrefaçon aussi de la morale religieuse. On a ainsi attribué à tort à la religion des non-civilisés ce qui se rattache à la magie. — Enfin ces pratiques morales sont souvent reliées au culte de l'Etre suprême, dont il sera question par la suite.

3) *Pureté plus grande de la morale et dépendance plus grande de la religion chez les plus primitifs.* —

A l'encontre de l'école évolutionniste, la morale ne va pas en progressant nécessairement avec le développement de la civilisation chez le Primitif. « Les Négrilles, qui dans l'échelle du progrès se sont arrêtés aux tout premiers échelons, ont une morale spéculative et pratique certainement supérieure à nombre de populations africaines relativement civilisées. Cf. Mgr Le Roy, *op. cit.*, p. 255 ». — Dans ces tribus, la famille est ordinairement monogame, et l'organisation familiale beaucoup plus étroite et plus respectée. Même constatation pour les peuples les plus inférieurs. Cf. infra.

4) *Pas de développement religieux de l'humanité unilinéaire, rectiligne, progressif, suivant le schéma évolutionniste.* — On se souvient de l'ambition sans limites des théories évolutionnistes : sous *les* religions découvrir *la* religion et la loi unique de son développement dans l'humanité; progrès continu vers le monothéisme éthique. Or, une morale existe au point de départ; même démonstration sera faite pour le monothéisme. En sorte que l'évolutionnisme religieux croule sur ses deux postulats fondamentaux. — De plus, aucun accord n'a pu intervenir entre les évolutionnistes sur les étapes nécessaires de ce développement. Pour Tylor, animisme, fétichisme, polythéisme, monothéisme. Pour Lubbock, athéisme, fétichisme, naturisme, idolâtrie. Pour Tiele, animisme, spiritisme, fétichisme. Pour A. Réville, naturisme, animisme, fétichisme, etc. Pour Sal. Reinach, totémisme, zoolatrie, dendrolatrie... Aucun de ces cadres purement logiques ne s'est trouvé vraiment d'accord avec les faits. — Le développement religieux se fait lui-même souvent par dégradation : substitution de l'animisme au monothéisme, d'une morale plus grossière à une morale plus élevée. En sorte que la succession des phases religieuses dans un peuple, sinon dans l'humanité, ne montre nullement le progrès nécessaire au sens de Tylor, Spencer, Réville, mais souvent les déviations, les déformations, les dégénérescences. (Pas de loi unique d'ailleurs dans cette dégénérescence religieuse; erreur contraire de certains apologistes sur ce point).

5) *Pas de développement synchronique et parallèle de la religion et de la mythologie.* — L'étude comparée des religions montre sur le vif la relation *inverse* de ces deux éléments, si souvent confondus en raison de leur compénétration. C'est la remarque de A. Lang, dans la seconde phase de son système religieux. *The making of Religion*, Londres 1898. En chaque peuple, d'après les observations de l'ethnographie, il y a coexistence d'un élément supérieur, affirmation d'un « père », d'un « maître », d'un « auteur des choses », et d'un élément inférieur grossier, parfois, sinon souvent, obscène, l'élément mythologique. Entre ces deux éléments existe un « contraste frappant », l'un prenant sa source dans la raison, l'autre dans les tendances imaginatives et passionnelles. « Ces deux courants existent simultanément et se font concurrence dans l'histoire de l'humanité. Mais ils se développent en sens contraire, les données religieuses primitives et la morale qui en dépend étant progressivement diminuées, sinon presque étouffées, sans jamais disparaître entièrement, sous le développement luxuriant et presque toujours luxurieux de la mythologie ». Cf. Schmidt, *L'orig. de l'idée de Dieu*, p. 771. Dans le même sens, Lagrange, *Etud. sur. relig. sém.*, p. 28. — Le Roy, *Christus*, cit., p. 88 : les Romains et les Grecs ont une religion « plus chargée, mais moins épurée » que les Assyro-Chaldéens, ceux-ci des croyances moins élevées que les Egyptiens, ceux-ci, à leur tour, des pratiques plus nombreuses et plus compliquées que celles des Négritiens et des Bantous, ceux-ci à leur tour « des données religieuses plus diffuses et moins simples, et dès lors moins claires que les Pygmées, dont la pauvre imagination n'a rien trouvé pour enrichir le fonds dogmatique et moral qu'ils emportent dans leur vie errante ». Que nous sommes loin du tableau évolutionniste du développement religieux dans l'humanité!

Ainsi l'ethnographie saisit sur le fait et la simultanéité des deux éléments, religion et mythologie, et leur distinction essentielle et leur développement inverse. L'ethnographie joue ici le rôle d'une expérimentation qui dissocie deux éléments jusque-là confondus. Et elle arrive, par cette dissociation, à mieux dégager la vraie nature de la vie religieuse.

(6) *Pas de religion sans relations avec des Êtres supérieurs.* — L'école sociologique, on s'en souvient, voulait éliminer de la définition de la religion la croyance à des êtres spirituels, croyance reconnue cependant comme indispensable à la religion même par Tylor, *Prim. Cult.*, I, 491, même par A. Réville, *Prolégomèn.*, p. 34, même par Frazer, *Gold. Bough*, I, 30, 32, etc., parce que cette idée de « dieux » serait absente de certaines religions, ou en d'autres religions plus développées ne jouerait qu'un rôle effacé. « Voilà donc une portion considérable de l'évolution religieuse qui a consisté en somme dans un recul progressif de l'idée d'être spirituel ». Durkheim, *Les form. élém.*, p. 41, 273, 485. Et c'est pourquoi la religion répondrait dès ses débuts à la perception confuse de la vie sociale, se transfigurant sous la forme du sacré. — Sorte de *préanimisme sociologique*. L'individualisation des êtres supérieurs représenterait une étape tardive.

D'autres, avec Frazer, mettent au point de départ de l'évolution un *préanimisme magique*; avant l'apparition des dieux et avant la religion, existerait un ensemble de procédés de contrainte infaillible et anormale, par une vertu transcendante, s'exerçant sur les *choses*, avant d'atteindre les êtres. Le fait initial ne serait donc plus l'animisme, mais le magisme : d'où le nom de préanimisme magique, pour caractériser cette période. Cf. Frazer, *Golden Bough*, Londres, trad. franç. sur 2° édit. Strébel et Toutain, 1900; dans le même sens, Hubert et Mauss, « *Esquisse d'une théorie générale de la magie* », « *Ann. Sociolog.* », Paris 1904 et « *Mélanges d'histoire des religions* », Paris, 1909, ramenant cette force impersonnelle à la vie sociale. Cf. F. Bouvier, *Dict. Apol.*, art. Magisme.

D'autres, moins nets, font de cet élément d'abord perçu, une force semi-personnelle, assez vague, à l'égard de laquelle magie et religion seraient confondues, sorte de « théoplasme ou d'étoffe de dieux » d'après Hartland, et reconnue comme juste par R. Marett. Cf., sur ces nuances de prémagisme, W. Schmidt, *L'orig. de l'idée de Dieu*, p. 244-258; F. Bouvier, *Rech. sc. relig.*, 1911; 77-74, 1912, 167-200; *Sem. eth. rel.*, 1913; p. 139-150; A. Lang, *Magic and Religion*, 1901, « Preanimistic religion » in *Contemporary Review*, 1909. J. King, *The supernatural, its Origin, Nature and Evolution*, 2 vol., London, 1892, serait, suivant Schmidt, « l'auteur classique de la magie préanimiste »; avec des nuances très variées (finement analysées par Schmidt et Bouvier), King, Marett, Preux, Leckman, etc., substituent à l'idée d'esprit ou de dieux un *quelque chose* plus objectif, mais vague, capable d'être interprété soit dans le sens panthéiste en des civilisations plus élémentaires, soit en individualités supérieures, chez des peuples plus cultivés. Le point d'accord dans ces explications divergentes est la substitution de la magie à l'animisme, au début de la religion, et d'une réalité anonyme aux êtres spirituels et individuels.

D'autres retournent à un naturisme, plus ou moins mystique : saisie de la nature, et adoration de sa force et de ses phénomènes anormaux, ou vague perception d'une unité du monde, conçu comme vivant ; panthéisme, résultant tardivement d'une élaboration philosophique que l'on attribue à la pensée du primitif. Le primitif percevrait quelque chose qui ressemble sans doute au *continuum* de Bergson.

a) Mais au point de vue de la psychologie, la magie apparait comme la déviation de la religion, l'effort de l'homme pour arriver à contraindre la nature sans passer par Dieu.

b) Historiquement, les religions de l'Inde, de l'Egypte, ne connaissent pas cette « nébuleuse magico-religieuse indifférenciée », mais l'affirmation d'êtres supérieurs.

c) L'ethnologie, de son côté, incline à poser cette loi, qui est le renversement de l'hypothèse prémagiste : plus est développé, dans une société inférieure, le culte de l'Être suprême, moins il y a de magie. Cf. F. Bouvier, *Sem. Ethn. rel.*, 1913, p. 140-149. — Cf. art. Magisme.

d) Il n'y a religion, en fait, que s'il y a sentiment de dépendance, et celui-ci n'existe que par l'affirmation d'Etres personnels et supérieurs. En dehors de la reconnaissance de cette personalité et de cette supériorité, il peut y avoir une *philosophie*, élaboration abstraite, pour quelques-uns, *non une religion* concrète, spontanée, vivante, efficace.

7) *Existence d'un monothéisme primitif. Affirmation d'Etres suprêmes, chez les peuples de la plus basse civilisation, et de la plus lointaine ancienneté.* — C'est là, de beaucoup, le plus intéressant résultat de l'ethnographie contemporaine et par où, d'une façon surprenante, elle vient compléter les arguments du philosophe spiritualiste, — peut-être aussi la thèse de la théologie catholique. Par l'affirmation de cette priorité du monothéisme, « l'animisme, qui veut le regarder comme le produit final d'une longue évolution, est frappé mortellement dans une de ses principales thèses ». Schmidt, *op. cit.*, p. 67.

Cette priorité du monothéisme primitif, la philosophie spiritualiste la tenait pour possible et pour réelle. En distinguant entre connaissance spontanée et connaissance réfléchie ou métaphysique de Dieu, entre affirmation de son existence et connaissance explicite et systématique de sa nature, le spiritualisme soutenait que l'application du principe de causalité, et par lui l'élan naturel et spontané de l'intelligence, aboutit à l'affirmation d'une Première Cause, d'un Auteur du monde... Il ne s'agit pas là d'une abstraction savante, mais du mouvement vivant et spontané de l'esprit, et de sa métaphysique naturelle. Aussi bien, ce passage par l'homme de sa causalité propre et de l'expérience de ses limites à une causalité universelle, transcendante, est-il un simple prolongement ou une interprétation primesautière de son expérience — à l'encontre de Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, 1922, écartant du primitif actuel l'interprétation des causes, et la pensée discursive, pour le réduire à un pur intuitif, et de ceux qui, accordant la connaissance de la causalité, refusent d'admettre cet élan de l'esprit, raisonnement, non-intuition, jusqu'à la causalité première. Aux objections de l'animisme ou du sociologisme, sur l'impossibilité philosophique d'un monothéisme primitif, Lagrange répond justement : « Nous ne supposons aucune civilisation chez l'homme primitif, mais il faut lui reconnaître des facultés rationnelles, si peu exercées qu'elles soient. Nous demandons seulement pour l'homme primitif une certaine solidité de l'esprit et ces quelques idées simples que Renan abrite sous la tente du nomade et qui ne sont pas la civilisation », *op. cit.*, p. 23.

Les théologiens à leur tour insistaient, après le Concile du Vatican, Const. *Dei Filius*, c. II, sur la capacité radicale de cette connaissance ; — sur la réalité de cette connaissance chez les païens, *Rom.*, I, 20 ; — sur le fait de la connaissance de Dieu, résultat de la révélation primitive ; — sur le fait de la dégénérescence progressive de ce monothéisme. Et ce sont là mérites éminents et services signalés rendus à la science des religions, comme le reconnaît W. Schmidt. Mais cet auteur reprochait aussi, et non sans vivacité, aux théologiens et aux apologistes, leur méconnaissance trop grande du mouvement scientifique actuel, en particulier des conclusions actuelles de l'ethnologie religieuse, leur insuffisante préparation sur ce point, leur effort perdu à réfuter des théories religieuses anciennes et abandonnées ; par contre, leur ignorance des travaux de l'école anthropologique, des objections tirées de la diffusion de l'animisme chez les peuples primitifs. — Et il leur reproche aussi de méconnaître les services que la méthode ethnologique historique (celle des cycles culturels) a déjà rendus en utilisant contre l'évolutionnisme les recherches ethnologiques étudiées plus scientifiquement.

En particulier, il leur reproche de ne pas avoir utilisé contre l'animisme évolutionniste les arguments surprenants et décisifs fournis récemment par l'ethnologie sur la réalité et la persistance de l'idée d'Etre suprême chez les peuples de plus basse civilisation et de plus grande ancienneté.

Ces arguments nouveaux — confirmant des témoignages anciens qu'on avait récusés de parti-pris ou passés sous silence (ainsi pour Tylor, A. Réville, etc), ou dénaturés — ,apportés par A. Lang, autrefois le plus brillant défenseur de l'école anthropologique, devenu maintenant († 1912) devant la loyale observation de ces faits, l'intrépide défenseur du monothéisme primitif et, dit-il, lui-même « un paria » de l'Eglise anthoropologique ont provoqué à la lettre « une véritable révolution dans la science des religions », suivant le mot juste de W. Schmidt. — Depuis lors, les enquêtes se sont multipliées, les arguments nouveaux se sont accumulés ; et devant cette masse d'oservations sur les non-civilisés, dans les diverses parties du monde, si la thèse du monothéisme primitif, en contradiction totale avec le système de l'animisme primitif, n'est pas encore définitivement victorieuse, du moins s'impose-t-elle à l'attention, à la critique, gagne-t-elle tous les jours de nouveaux adhérents, en attendant d'être, et sous peu, en science des religions, la vérité définitivement acquise. Cf. sur ces résultats progressifs, en dehors du livre capital de A. Lang, *The making of religion*, 1898, du même auteur : article « Dieu » dans *Encyclopédia of religion*, de Hastings ; Le Roy, *Rel. prim.*, *Christus*, c. II, *Sem. Eth. relig.* c. XIII « Culte de l'Être suprême chez les non-civilisés », les travaux déjà cités de W. Schmidt, prolongeant avec une grande pénétration critique la démonstration de A. Lang, les nouveaux témoignages recueillis et ordonnés par Huby, S. J. *Rec sc. rel.*, 1917. « La croyance à l'Être suprême chez les non-civilisés », p. 328-352. Résumons les conclusions qui paraissent se dégager nettement de la masse de ces faits.

a) Chez les non-cvilisés, derrière l'animisme, le naturisme, le totémisme, les fétiches, les tabous, etc., à l'arrière-plan, réelle, mais vague et imprécise, domine à peu près partout l'idée de Dieu, d'un Être suprême. Sous les noms divers qui lui sont donnés, les attributs qui lui sont reconnus sont des attributs propres à la Divinité. — Le vocabulaire lui-même

est très significatif : Dieu est appelé chez les Noirs, le Puissant, l'Invisible, l'Organisateur, le Maître, le Néant, Celui d'en haut, etc. — S'il ne faut pas demander aux non-civilisés une métaphysique abstraite, cohérente, une théodicée systématique, du moins trouve-t-on chez eux des affirmations sur ce Maître, cet Organisateur, ce Père de tous. A. Lang conclut à la présence de cet *All Fatherism*, — de cette Paternité *universelle* de Dieu chez la plupart des primitifs observés : notion élevée de Dieu, et affirmation d'un réel monothéisme.

b) Ce monothéisme ne peut être le résultat d'emprunts ou d'une importation chrétienne (explication de Tylor et de quelques disciples obstinés). Au point de vue ethnologique, l'existence de cette idée de Dieu s'est révélée plus ancienne que l'apparition des missionnaires, indépendante de toute importation, et d'une extension inexplicable par des influences particulières. Cette idée de Dieu est autochtone et primitive. Vérité à peu près aujourd'hui reconnue de tous. En fait, pas de fétiche de Dieu. Les Noirs en particulier ne sont pas polythéistes.

c) Cette idée de Dieu, en certains peuples, apparaît comme recouverte et en partie étouffée par le développement luxuriant des mythologies, des cultes secondaires ; l'idée de Dieu est ainsi devenue moins nette, on s'est rapproché du culte de l'ancêtre ; elle se montre aussi moins efficace sur la conduite. Ceci suggère qu'il y a eu, chez ces peuples, *une dégénérescence* de l'idée de Dieu, non pas disparue, mais en partie effacée, comme ces fresques à demi détruites sous la peinture qui les recouvre et que l'artiste met partiellement à découvert (comparaison de Huby, *op. cit.* — *Le langage* témoignerait chez certains peuples de cette dégénérescence de l'idée de Dieu : chez les Bautous, les langues sont plus précises, plus significatives dans la désignation de Dieu et de ses attributs, que ne le sont généralement, à l'époque actuelle, dans l'expression de leurs croyances, les peuples qui les parlent. Cf. Le Roy, *Rel. des Pr.*, p. 181. Ceci serait une preuve *négative* en faveur du monothéisme primitif, preuve que W. Schmidt regrette de ne pas voir mieux exploitée et plus développée. A. Lang a montré cette dégénérescence chez les Aruntas. Cette loi de dégénérescence est expliquée de même par Huby, *Rec. Scien. relig.*, 1917, art. cité.

d) Par contre, et ici l'argument paraît tout à fait décisif, cette idée de l'*All Father*, comme dit A. Lang, du Père de tous, est singulièrement plus nette, plus précise, plus commune, plus pure aussi d'éléments mythologiques, chez les peuples tout à fait inférieurs, tels les Négrilles et les Negritos, qui, par leur civilisation tout à fait rudimentaire, paraissent représenter les éléments les plus anciens de l'humanité. — Voir Mgr Le Roy, *Rel. prim.*

W. Schmidt, utilisant la méthode dite des cycles culturels, a montré avec une grande précision de spécialiste, — par la comparaison des armes, de l'habitat, des organisations familiales, sociales, etc. —, que les peuples où la notion de l'*All Father* est plus nette appartiennent aux couches ethnologiques les plus anciennes. Le développement religieux n'est donc pas lié au développement social, comme le voulait l'école anthropologique. La notion de Dieu chez ces peuples précède tout animisme et tout culte des esprits : l'animisme, même psychologique, n'est donc pas le fait primitif, ni la caractéristique de l'état mental du sauvage. D'où la loi posée par A. Lang : *The more animism, the less All Fatherism* : plus il y a d'animisme, plus décroît la notion du Père de tous.

La science des religions, interprétée dans le sens évolutionniste, n'a donc pas rencontré dans l'ethnologie l'arme nouvelle et décisive contre le christianisme, arme moderne, critique et scientifique, plus puissante, selon Sal. Reinach, que la raillerie de Voltaire et l'impiété du xviiie siècle. Comme toute science, l'ethnologie, devenue l'instrument préféré de l'histoire des religions conçue dans un sens athée, à son tour, vient déposer en faveur de Dieu. Cf. Pinard S. J., *Rev. de ph.*, 1911. « Le monothéisme primitif ».

e) Cette idée de Dieu, chez les non-civilisés, ce monothéisme primitif, atteint par l'ethnologie, peut s'expliquer philosophiquement. L'homme, à partir des faits de la nature, par le seul et primitif élan de l'esprit, s'appuyant sur la causalité, comme on l'a déjà dit, peut arriver par ses propres forces à cette notion d'un Etre suprême, d'un Maître de la vie et de la mort, d'un Auteur du monde. Dans ces faits simples et journaliers, dans ce raisonnement simple, dans ce résultat simple, quoique sublime, il n'y a rien qui dépasse en soi les forces de l'intelligence humaine, même chez les primitifs. La philosophie peut en soi suffire à expliquer ce paradoxe que l'histoire nous montre, « d'une religion moins parfaite chez les contemporains de Platon et d'Aristote que dans les misérables campements des Pygmées équatoriaux ». Huby, *op. cit.*, p. 351.

f) L'ethnologie ne nous permet pas de nous prononcer sur l'état initial de l'humanité et son développement religieux. Elle ne nous autorise pas à passer, par simple analogie, ou par l'affirmation de l'identité, de l'état actuel des peuples non civilisés, primitifs actuels, à l'humanité primitive. L'équation : sauvage = primitif, est une hypothèse de l'évolution, non une donnée de la science ; il n'y a pas un type sauvage, une mentalité sauvage, en soi : abstraction, ou interprétation des faits ; de multiples constructions ont été tentées ainsi, à partir de ces faits, mais constructions : même dans l'hypothèse de la stagnation, arrêt de développement chez les non-civilisés, combien de siècles inconnus qui les précèdent ! Impossible donc de passer, par affirmation d'une identité problématique, de ces sauvages aux vrais primitifs. De son côté, la Préhistoire avoue son impuissance à nous renseigner. Pour cette histoire primitive, beaucoup de feuillets manquent, a-t-on dit justement, et ce sont les premiers. Lemonnyer, « La préhistoire et la méthode ethnographique », *R. des sc. ph. et th.*, 1920, p. 72-102, et *Les religions de la préhistoire : L'âge paléolithique*, Picard, 1921, c. iii. Et l'ethnographie au service de la Préhistoire, est un instrument, un auxiliaire, une interprétation : non suppléance ou observation directe. — Cf. *Sem. Eth. relig. 1re sess.*, Schmidt : « Phases principales de l'histoire de l'ethnologie », et « La méthode de l'ethnologie » — et Lemonnyer, traduction et adaptation de Schmidt, *La révélation primitive et les données actuelles de la science*, Paris, Gabalda, 1914.

Enfin, et pour certains, par la présence de ces idées d'Etre suprême, chez les peuples les plus inférieurs, par l'étude de cette dégénérescence de l'idée de Dieu et de la floraison progressive de la mythologie et des cultes secondaires, par l'histoire aussi, qui montre toujours le polythéisme sortant du monothéisme et jamais le contraire, Lagrange, *op. cit.*, *introd.*, tout se présente « comme si l'espèce humaine s'irradiant d'un point commun sur lequel elle aurait apparu, à une époque que la science est impuissante à fixer d'une façon précise, avait été mise en possession d'un fonds de vérités morales et religieuses, avec les éléments d'un culte, le tout prenant racine dans la nature même de l'homme, s'y conservant avec la famille, s'y développant avec la société,

et donnant peu à peu, suivant les mentalités particulières à chaque race, sa portée intellectuelle, les conditions spéciales de sa vie, ces formes à surfaces variées, mais fondamentalement identiques, que nous appelons les religions ; religions auxquelles partout et toujours, dès le principe, les viciant, les déformant, les détournant de leur objet, se sont attachées les mythologies, les superstitions et les magies ». Le Roy, *La rel. des prim.*, p. 486.

Ainsi, l'ethnologie, complétée par l'histoire, dépassant les faits, et s'élevant par une vue d'ensemble du développement religieux jusqu'aux débuts de l'humanité, présenterait la révélation primitive, que la foi affirme certaine, comme étant, au point de vue scientifique, l'hypothèse la plus vraisemblable, la plus explicative, la plus conforme aux faits. Cf. Lemonnyer, *La Révél. primitive*.

Les savants catholiques, et le principal et le plus remarquable ethnographe catholique, le Père Schmidt, n'avaient pas tort de voir dans la découverte de l'*All Fatherism* de A. Lang une « révolution dans la science des religions », un fait d'une « immense portée », et, ajoutons-le, le coup mortel pour les constructions rigides de l'évolutionnisme athée et pour tout le système artificiel, a priorique et anti-chrétien, de l'école anthropologique.

IV. *Utilisation de la méthode comparative.* — La méthode comparative, on l'a vu, est l'instrument de choix de l'école anthropologique. Le rejet des explications de cette école n'entraîne pas nécessairement avec lui la négation des avantages et de la légitimité *en soi* de la méthode comparative. Mais à la condition de l'appliquer autrement.

I. — *Erreurs de l'application de la méthode comparative dans la théorie évolutionniste.*

1) Solidarité établie à tort entre l'évolutionnisme et la méthode comparative. L'animisme évolutif revendique cette méthode comme sa méthode propre, et la preuve scientifique de sa vérité. En réalité, l'utilisation de cette méthode est dominée par une philosophie : mais autre chose est *comparer* les faits religieux en des sociétés différentes ; autre chose, *interpréter* ces faits en un système. La méthode comparative est donc légitime, si elle présente des faits, suggère des hypothèses : non, si l'observation est déjà commandée et faussée par cette hypothèse *a priori*. Un instrument, un instrument précieux, mais délicat à manier, une méthode, non une doctrine; une méthode de rapprochement, non une doctrine d'assimilation des religions.

2) Passage illogique d'analogies à des affirmations d'identité. Des faits religieux, vus du dehors, en des sociétés différentes, peuvent présenter des caractères assez rapprochés, tandis qu'au dedans, ils diffèrent profondément. D'où abus de négliger ces différences essentielles pour ne voir que des ressemblances extérieures ou des ressemblances intérieures partielles ou analogies. Ex : la communion, dans la religion chrétienne, interprétée par le totem : Sal. Reinach, *Cult. myt. rel.*, V ; de même, tout sacrifice expliqué par le totem .., également « survivances des sauvages ».

3) Isolement artificiel d'un fait, de son milieu social. Un fait religieux, dans un milieu social donné, peut avoir sa signification distincte ; la même explication ne peut être transportée telle quelle, en des milieux différents. Cette objection de Durkheim, *Les form. élém. de la rel.*, est à retenir, comme exacte. Erreur d'un système qui conduit à « découper » artificiellement un fait dans son milieu historique.

4) Induction erronée d'un fait à une loi générale. De quelques cas observés en des sociétés religieuses, il est illogique de dégager la loi de son universalité : exemple suggestif, à propos de la généralisation hypothétique et a priorique du totémisme, observé en quelques sociétés, et attribué à toutes les sociétés : « tous les peuples, dans toutes les sociétés ont passé par le totémisme » ; la généralisation du matriarcat, forme isolée de la famille. Cf. Lagrange, *op. cit.*, p. 6. Le fait initial choisi, totémisme, animisme, devient la « clef bonne à ouvrir toutes les serrures », de même pour le *mana* des Mélanésiens, compris comme impersonnel, et placé partout par le prémagisme.

5) Substitution des suppléances à l'observation des faits. La méthode comparative, dit-on, peut suppléer au silence ou aux lacunes de l'histoire : en transportant des éléments religieux observés en une société à une civilisation semblable, en restituant, en reconstruisant ; de même pour la préhistoire religieuse, reconstituée à partir de l'histoire religieuse et de l'ethnologie. Cette suppléance, cette reconstruction, risque d'être la pure application d'un système, substitué aux faits. Création, non observation. Cette application suppose arbitrairement que toutes les sociétés passent par les mêmes stades d'organisation sociale : d'où la « paléontologie sociale », dont Sal. Reinach, *Cultes, Mythes, Religions*, t. I, p. 84, soutient la légitimité, et qui autoriserait à parler, selon lui, du totémisme ou du matriarcat des Grecs et des Celtes, malgré le silence et les démentis de l'histoire. — Thèse sous-entendue : identité de l'évolution dans les divers groupes ; ici encore, vue philosophique, non donnée scientifique.

6) Passage des cas anormaux aux cas normaux. On sait comment la psychologie physiologique, (école de Ribot) a constitué une psychologie normale avec de l'anormal. Le même danger est à craindre pour la psychologie et la sociologie religieuses, dans l'emploi abusif de la méthode comparée : confusion de la mythologie, fait accidentel et secondaire, avec la religion, fait essentiel ; ou identification de la magie et de la religion.

7) Identification arbitraire et totale du non-civilisé et du primitif : l'équation : sauvage — primitif. On l'a vu, ceci est une vue philosophique — et de la philosophie évolutionniste, — non une démonstration appuyée sur des faits. Prolongement en arrière d'une explication du développement religieux de l'humanité.

8) Assimilation arbitraire et initiale de toutes les religions : d'où résulte par avance l'exclusion de tout transcendant. Aucune religion, et en particulier la religion chrétienne, ne peut être une religion à part, privilégiée, surnaturelle : elle doit avoir la même origine, la même explication ; elle n'est qu'un moment du développement religieux. Ici encore, évolutionnisme initial et radical, qui précède les faits, leur observation loyale et objective, et fausse la méthode.

II. — *Avantages de la méthode comparative, sous les réserves précédentes.*

1) Extension à la science des religions de son utilisation normale en d'autres sciences : géologie, biologie, philologie, etc. ; en ces sciences, cette méthode a rendu de vrais services. Il peut en être de même ici, à s'en tenir aux vraies règles de la critique scientifique.

2) Mise en valeur des faits religieux par leur rapprochement, aux trois stades d'étude de ces faits. « Au premier, hiérographie (observation des faits), elle fait saillir analogies et anomalies ; elle aide à mieux observer et à mieux comprendre. Au second, hiérologie (découverte des lois), elle supplée

aux tables de présence, d'absence et de variations concomitantes de l'expérimentation libre. Au troisième, hiérosophie (explication et interprétation des faits), elle aide à reconnaître l'accessoire et l'essentiel ». Cf. PINARD, *Sem. Eth. rel.*, 1913. « La méthode comparative », p. 66 sq. — *Anthropos*, 1910, p. 536 sq. « Quelques précisions sur la méthode comparative ».

3) Utilisation apologétique en faveur de la transcendance d'une religion. La conclusion sur cette transcendance n'est pas affaire de la méthode comparative, mais de la philosophie; la méthode comparative, par ses rapprochements, met en valeur, dans la religion chrétienne, des éléments nouveaux, représentations, croyances, rites, irréductibles à d'autres; un mode d'origine, de développement, d'action, nouveau, supérieur, étranger, par rapport aux autres. De cette spécialité, de cette supériorité, ainsi constatée, la philosophie conclura à une transcendance, à un surnaturel, à un divin. La méthode comparative et la science comparée des religions retourneront, après une enquête plus approfondie, conduite selon les règles de la plus rigoureuse méthode scientifique, à confirmer à ce qu'un hardi initiateur de l'histoire des religions avait déjà fait en faveur de la transcendance du christianisme. Cf. ABBÉ DE BROGLIE, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, Paris, 3e éd., 1885.

II. THÉORIE DU SUBCONSCIENT, OU DE LA CONSCIENCE SUBLIMINALE : (Myers, W. James, Delacroix, Segond, Pierre Janet, etc.)

Exposition. — Ce système a été surtout appliqué à la religion par W. JAMES († 1910), dans son livre célèbre *Varieties of religious experience*, 1902 — trad. franç., par Abauzit, *L'expérience religieuse*, Alcan, 1906, — le plus lu peut-être des ouvrages de philosophie religieuse contemporains.

L'auteur s'applique à l'étude des faits religieux, en tant qu'ils vivent d'abord dans la conscience — Les religions sont avant tout des états de conscience, des formes de vie intérieure, avant de se prolonger au dehors dans les manifestations sociales. Il faut donc commencer par analyser ces expériences. Le psychologue ne peut les saisir qu'en lui-même, dans sa conscience, ou à travers les confidences du sujet, récits, analyses, autobiographies de ceux qui les ont éprouvées. Cette documentation est immense. James emprunte les faits à toutes les religions, avec une richesse surprenante de citations et une égale sympathie pour toutes les formes religieuses ; pour lui, toutes sont également des expériences.

Accord de cette méthode avec sa psychologie générale. — Sa psychologie vise d'abord au concret, au vivant, à l'homme individuel. Cf. *Précis de psychologie*, traduct. du *Text-book of psychology*, London, 1908, introd. Baudin, Rivière, 1910. — Pour étudier cet homme concret, il remet en honneur l'introspection, si décriée par le positivisme, le sociologisme, la psycho-physiologie. Il y a, dit James, une originalité irréductible des faits de conscience (à rapprocher sur ce point de Bergson et ses *Données immédiates de la conscience*) ; la psychologie doit s'étudier comme une science naturelle. Les états de conscience ont leurs conditions constantes dans certains phénomènes physiologiques, « hypothèse fondamentale, hypothèse du chevet et trame de ce livre ». Mais cette corrélation ne doit pas s'entendre d'une identification (contre la psychologie matérialiste). — Les faits de conscience sont des synthèses, essentiellement vivantes, mouvantes, individuelles, c'est de celles-ci qu'il faut partir pour dégager les éléments premiers.

Application religieuse de la méthode. — La vie religieuse se présente d'abord comme une expérience intérieure : d'où nécessité de la psychologie, avant l'étude des institutions, culte, etc. ; ces faits ont leur originalité indéfinie en chacune des consciences : d'où les *variétés* de l'expérience religieuse et la nécessité d'en tenir compte, contre les théories *a priori*, générales ; pas de sentiment religieux unique et identique. — En chacun des croyants, le sentiment religieux n'est pas un élément unique ; pas d'émotion religieuse qui serait une entité spéciale ; elle implique toutes les impressions, les sentiments, et les actes de l'individu, dans sa relation avec le divin ; dans cet ensemble qu'est l'expérience religieuse, l'émotion, le sentiment, l'élément affectif représente ce qui est fondamental ; la croyance est surajoutée, accidentelle, postérieure ; l'expérience religieuse se rapporte à un divin, non nécessairement à une divinité concrète : à l'égard de ce divin, il suffit d'une attitude sérieuse, tendre; les expériences religieuses se rapportent à deux types fondamentaux : type optimiste : confiance, joie, exaltation ; et le type pessimiste : sentiment du péché, désir de la délivrance, etc.

L'Explication des faits, par l'adoption de l'hypothèse de Myers. — La découverte de Myers, en 1886, sur l'existence de la subconscience, serait le plus grand progrès de la psychologie contemporaine. La méthode scientifique, et économique demande de l'appliquer aux faits religieux. Il y a en nous des idées, sentiments, qui s'organisent en groupes, au dessous de la conscience claire ; ces groupes font parfois irruption dans cette conscience, brusquement ; à l'ordinaire, ils expliquent le caractère, nos motifs secrets d'action. Le moi plonge ses racines dans ce moi subliminal, n'en manifeste qu'une partie restreinte.

Ce subconscient rend compte de la vie religieuse et de ses manifestations intérieures. La prière réussit : elle apporte confiance, joie, surcroît de force, pénétration du subconscient en nous, expérience d'une union avec un transcendant, un plus grand que nous; les faits mystiques, illuminations, extases, paroles intérieures : tout autant de révélations du subconscient; les conversions lentes, et surtout les conversions soudaines : manifestation d'une incubation lente, suivie d'une explosion soudaine au jour de la conscience. Ainsi la psychologie religieuse se relierait à une loi de psychologie générale.

Critique. — A. *Ses mérites.* — 1) *Elle reconnaît la réalité des faits de conscience et l'expérience religieuse.* — Ainsi s'oppose-t-elle au système sociologique, pour qui seul l'extérieur, l'objectif, le collectif a une réalité véritable, et seule susceptible de connaissance scientifique ; elle réagit tout autant contre les tendances de la psychologie inspirée de l'empirisme anglais, pour qui le fait de conscience est secondaire, sorte d'épiphénomène, sans efficacité, pure réplique ou ombre du phénomène physiologique. Suivant l'école expérimentale anglaise et la psychologie de Ribot, qui a importé en France ces théories, en opposition si nette avec la tradition philosophique française, toute explication psychologique, pour être scientifique, doit s'interpréter en termes de biologie. W. James, et avec lui Bergson, réagissent vigoureusement contre une telle suppression de la psychologie. — Les faits de conscience sont réels, constituent des données immédiates. — De même, l'expérience religieuse demande à être analysée, avant d'en venir à l'étude des institutions ; ni la sociologie, ni l'histoire des religions ne peuvent suppléer à la psycho-

logie religieuse. Sans celles-ci, elles demeureront inintelligibles.

2) *Elle affirme l'irréductibilité des faits de conscience — et de l'expérience religieuse.* — Même si les faits de conscience sont conditionnés par des données biologiques et des antécédents nerveux, théorie du chevet acceptée par James, et qui est, on le sait, la donnée du composé humain dans la scolastique, ces faits ne peuvent se ramener à ces antécédents. Même si l'expérience religieuse s'accompagne de phénomènes de névrose, ou de manifestations pathologiques, en son fond elle garde sa réalité et sa valeur. W. James a énergiquement repoussé et ridiculisé les théories du matérialisme médical, qui ramène la conversion, dans l'adolescence, à une crise de l'instinct sexuel, la conversion de saint Paul, « à une décharge épileptiforme dans l'écorce occipitale », et la mélancolie de Carlyle à un « catarrhe gastroduodénal ». Contre ces fantaisies matérialistes, la réfutation pleine de verve de W. James gardera toute sa valeur.

3) *Elle reconnaît les variétés de l'expérience religieuse.* — Dans les théories sociologiques, l'individu n'est que le résultat du milieu social ; son individualité n'existe pas, ou demeure inexplicable, ou du moins ne peut s'expliquer que par l'entrecroisement des facteurs sociaux, qui nient cette illusion de personnalité, toute factice on le voit ; ici James insiste sur ces variétés, sur ses aspects strictement individuels, sur cette coloration personnelle des idées, des sentiments religieux. Cette expérience se réalise dans la personne, et elle partage son inimitable originalité ; les expériences ne se révèlent jamais entièrement les mêmes. Pas de conformisme religieux, ni de pure imitation, ni d'écho inerte, mais la vie, la vie individuelle, avec les marques de cette individualité.

4) *Elle s'attache surtout aux expériences religieuses originales*, plus complètes, plus élevées. — Par là, cette méthode nous débarrasse de ce privilège ridicule, de cet engouement des thèses évolutionnistes pour le primitif. Elle rappelle la science des religions au respect des méthodes scientifiques : étudier d'abord ce qui est le mieux connu, le plus directement observable, le plus près de nous; expérience qui, scientifiquement, est plus accessible à la fois et plus significative. Elle renverse donc et d'abord tout l'échafaudage évolutionniste, pour se mettre immédiatement en face des faits religieux, sans théorie interposée, comme James se préoccupe d'entrer dans la psychologie, en oubliant toute explication préconçue. Cf. W. James, *Précis de psych.*, trad. fr., préf., VII, 19.

5) *Elle met sur le même pied l'expérience religieuse et l'expérience scientifique.* — Elle n'entend pas supprimer la religion au nom de la science : la méthode scientifique lui impose de reconnaître des faits religieux d'un autre ordre que les faits matériels, observables du dehors, mais tout aussi réels, qui s'imposent à l'observation, et que la science doit, non pas nier arbitrairement, ou dédaigner de parti-pris, mais s'efforcer d'expliquer. D'ailleurs, cette expérience nous apporte l'affirmation de nouvelles réalités, plus hautes, plus larges, que les étroites limites où la science prétend nous enfermer.

6) *Elle proclame la valeur éminente de la vie religieuse.* — Et ceci, par application du pragmatisme. Les formules significatives abondent, dans l'œuvre de James: « la religion... est un rouage essentiel » de la vie, une fonction biologique des plus importantes ; la sainteté est un facteur essentiel du bien-être social : les saints comptent parmi les grands bienfaiteurs de l'humanité. En face du scientisme orgueilleux, et du scepticisme qui paralyse les âmes, l'œuvre de James exalte la valeur de la vie religieuse, source de force, de paix, de joie et d'héroïsme.

B. *Les erreurs.* — 1) *Cette théorie rapproche des faits essentiellement différents.* — C'est d'abord le résultat d'un excès de richesse : trop de faits, et puisés à pleines mains, sans discernement suffisant ; c'est aussi la conséquence de la méthode : entre les états rudimentaires et les manifestations aiguës, une série de cas nombreux qui servent d'intermédiaires et relient les extrêmes. Par là, nous retournons au procédé cher à l'évolutionnisme, s'efforçant de suivre par étapes le développement qui fait sortir le supérieur de l'inférieur. Ainsi James rapproche les révélations anesthésiques, l'ivresse produite par le chloroforme, la « conscience cosmique » et le mysticisme chrétien, le sentiment de l'irréel, les cas d'hallucination et le sentiment de la présence divine, la mélancolie de l'aliéné et la mélancolie religieuse, etc. Pêle-mêle de citations, de faits, qui, malgré l'auteur, aboutissent, par ces rapprochements singuliers et tout à fait superficiels, à discréditer le fait religieux.

2) *Elle apporte une analyse incomplète de l'expérience religieuse.* — Dans cette analyse, les sentiments, les émotions, sont considérés comme les éléments essentiels de la religion ; les croyances, qui suscitent ou modifient ces sentiments, sont passées sous silence, ou traitées de faits secondaires et accidentels. C'est le cœur, nous dit-on, qui est la source de la vie religieuse; la spéculation, qui s'y mêle par la suite, dénature cette expérience, demeure sans valeur et sans action. James adopte donc un anti-intellectualisme dont les conséquences s'affirmeront dans son acceptation de la philosophie du pragmatisme. Mais dès l'abord, ce mépris de la spéculation philosophique et théologique, au regard de l'expérience, conforme à l'empirisme du psychologue, s'explique aussi en lui par une survivance de culture protestante. Son expérience religieuse s'apparente à la piété du cœur, au sentimentalisme — expérience ainsi tronquée et interprétée d'après l'anti-intellectualisme.

3) *Elle supprime la caractéristique des faits religieux.* — Religion signifie pour lui impressions, sentiments et actes de l'individu pris isolément, pour autant qu'il se considère comme étant en rapport avec ce qui lui apparaît comme divin, — mais sans signifier nécessairement une divinité concrète ; le naturisme d'Emerson, son adoration de l'univers, ainsi entendus, relèvent de la religion. Pour qu'il y ait vie religieuse, il suffit d'entendre par ce divin « une réalité première, de telle nature que l'individu se sente obligé de prendre vis-à-vis d'elle une attitude solennelle et grave ». *L'Exp. rel.*, p. 34. — Mais, a-t-on justement remarqué, c'est confondre la philosophie et la religion, le monisme philosophique et l'adoration religieuse. Entre celle-ci et le culte du cosmos, il y a seulement analogie, rapprochement superficiel, vu du dehors. Au dedans, les attitudes apparaissent nettement différentes. La vie religieuse est un rapport avec un être vivant : Dieu connu, aimé, prié. Et toute attitude solennelle envers Dieu n'est pas religieuse : agnosticisme, moralisme, matérialisme, doctrines sérieuses et graves, expriment des philosophies, non des religions. Aussi bien, James a-t-il fait cet aveu : « Le personnalisme est le fond de la pensée religieuse », *op. cit.*, p. 499.

4) *Elle ne parvient pas à expliquer par le subconscient ni les faits religieux en général, ni la conversion en particulier.* — Signalons d'abord les diverses interprétations du subconscient. Dans une étude sur ce sujet, *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, Ga-

balda, 4e éd. 1922, p. 131 sq., nous avons cru qu'il fallait distinguer:

a) La théorie physiologique des faits inconscients, qui, avec Huxley, Maudsley, Carpenter, Ribot, fait de la conscience un reflet, une ombre, un « épiphénomène », se surajoutant aux phénomènes déjà constitués;

b) La théorie des phénomènes psychologiques sous-conscients, ou de la multiplicité des consciences, acceptée par Binet. Colsenet, Pierre Janet, etc., le fait de conscience accompagnant chacun des éléments mentaux, affectifs, et pouvant former, avec d'autres éléments de conscience, des *moi* distincts;

c) La théorie animiste de faits psychologiques entièrement inconscients, adoptée par Leibniz, Maine de Biran, à laquelle ne répugne pas la philosophie aristotélicienne; et acceptée explicitement par Leibniz, de Broglie, Mgr Mercier, Domet de Vorges, Farges, Blanc, etc.

Or, il nous semble que la thèse de James se rattache à l'interprétation des phénomènes psychologiques sous-conscients. James se réfère explicitement, on l'a vu, au système de Myers, aux expériences d'automatisme psychologique de Binet et Pierre Janet. « Notre conscience normale n'est qu'un type particulier de conscience, séparé par une fine membrane de plusieurs autres, qui attendent le moment favorable pour entrer en jeu », *op. cit.*, p. 329.

Mais la théorie de Myers est elle-même une hypothèse, une interprétation des faits. S'il est exact que nos phénomènes psychologiques tendent à s'associer, à se fusionner, à se grouper en synthèses, ces synthèses ne constituent nullement des consciences distinctes: les scissions ne sont jamais complètes entre ces consciences; celles-ci s'enveloppent souvent les unes les autres, elles persistent dans la mémoire, elles sont rapportées au même sujet; elles supposent donc son unité et sa persistance. Rien n'est venu, depuis James, apporter une preuve décisive en faveur de ce sous-conscient ou de ce subliminal ainsi compris. — Pour expliquer des faits difficiles, on a inventé des mots nouveaux: subliminal, automatisme; mais l'explication n'a pas avancé d'un pas. Ita WUNDT, *Hypnot. et sugg.*, p. 56. Au point de vue scientifique, l'explication de Myers demeure une hypothèse, et de plus en plus discutée.

Même si ce subconscient existait, il serait incapable d'expliquer l'origine de la religion, l'expérience religieuse normale, les faits de conversion soit lente, soit soudaine. Le fait de la conversion lente, avec ses hésitations, ses retours, ses contradictions, est en opposition avec les poussées insurmontables de l'automatisme: le converti se rend compte de ses motifs, même s'il ne les analyse pas; il se rend à la lumière: rien qui ressemble au caractère fatal, involontaire, de l'adhésion et de l'impulsion. Les conversions soudaines diffèrent des cas pathologiques, ou des manifestations automatiques, par les circonstances dans lesquelles elles se produisent: lumière sur une vérité morale ou religieuse, sur le néant de la vie, l'horreur du péché, la grandeur de Dieu; par leurs résultats: ici, transformation de l'âme dans le repentir et commencement d'une vie durable de sacrifices, d'héroïsme, de sainteté.

4) *Elle ne permet pas de reconnaître l'intervention de Dieu.* — A l'explication psychologique, James superpose une possibilité d'ordre métaphysique. Sans doute, dit-il, les manifestations de l'activité subconsciente ne dépendent que du sujet. Mais la conscience subliminale pourrait être « un champ plus propice aux expressions spirituelles ». L'action divine pourrait s'exercer plus aisément dans ces régions plus paisibles. « Une force transcendante pourrait s'exercer directement sur l'individu, à condition qu'il ait un organe récepteur approprié, c'est-à-dire une conscience subliminale. » *L'exp. relig.*, p. 206. — Si l'action divine est rendue ainsi possible, comment le croyant connaîtra-t-il cette expérience? Aucun moyen légitime pour atteindre cette certitude. Sur ce qui se passe au delà du subconscient, il ne peut former que des hypothèses. L'expérience religieuse, par elle-même, lui interdit d'aller au delà. Jamais il ne pourra donc affirmer la transcendance de son action.

S'il consent cependant à se risquer dans la métaphysique, James déclare que le moi supérieur de l'individu — le moi subliminal — fait partie de quelque chose de plus grand que lui, mais de même nature — que ce plus grand, c'est sa « surcroyance », n'exige pas, pour vérifier l'expérience religieuse, un Dieu infini et un Dieu unique, qu'il suffit d'admettre une puissance supérieure à l'individu, et intervenant dans son expérience —, que la théodicée de l'Absolu n'est pas nécessaire pour l'âme religieuse; bien plus, que « la philosophie de la religion devrait accorder plus d'attention qu'elle ne le fait à l'hypothèse pluraliste ». Sur ce pluralisme, James s'est expliqué ailleurs, encore qu'assez confusément, *A Pluralistic Universe*, trad. franç. *Philosophie de l'expérience*, Flammarion, 1910. Le théisme (philosophie catholique) représente Dieu et la création comme deux entités distinctes, et fait de nous « des êtres étrangers à Dieu et lui restant étrangers ». L'homme étant ainsi un simple sujet, Dieu n'est plus le cœur de notre cœur, mais un souverain. Ce dualisme s'est toujours trouvé en lutte avec le monisme — plus simple, plus logique, plus rationnel, plus radical; et avec les expériences mystiques des âmes religieuses sur un Dieu intime. Cette intimité du divin et de l'humain écarte tout autant le panthéisme, système spéculatif, issu du besoin d'unité. Le pluralisme nous fait découvrir des zones multiples d'existence, dans le monde, des régions nouvelles et inexplorées; l'expérience naturelle n'est qu'un fragment de l'expérience totale; et le monde du pluralisme ressemble à une république fédérale plutôt qu'à un empire. Il y a, non un *univers*, mais un *multivers*. Cet empirisme pluraliste établit pour nous la relation la moins lointaine avec Dieu; avec Dieu conçu comme fini.., qui n'a plus à expliquer le mystère de la chute, le mystère du mal, le mystère du déterminisme universel: notre conscience humaine, par l'expérience religieuse, s'unit donc à cette « conscience surhumaine », elle-même finie dans l'univers.

Ainsi James retourne à sa définition du début: la religion est un rapport avec Dieu. De ce Dieu, il ne connaît pas les attributs métaphysiques; ou plutôt il les nie. — Cette métaphysique n'est-elle pas en contradiction formelle avec les données de l'expérience religieuse: l'affirmation d'un Dieu transcendant, personnel et unique? Les primitifs, en réalité, Cf. Mg. LE ROY, *Rel. des primit.*, en savent plus que le métaphysicien improvisé qu'est ici James.

5) *Elle aboutit enfin à l'élimination de Dieu.* — Certains philosophes, à la suite de James, utilisent la subconscience et y superposent cette « surcroyance métaphysique »; quitte à l'interpréter dans un sens plus rapproché du spiritualisme catholique. Ainsi SEGOND, dans son livre sur *la Prière*, Etude de psychologie religieuse, Alcan, 1911, où tour à tour le recueillement, l'aspiration, le sentiment de présence, l'abandon, les formes diverses de la prière sont étudiées et leur réalité, comme leur efficacité, expliquées par la subconscience: et c'est aussi en

elle que se réalise, au sommet de la vie spirituelle « la communion parfaite mystique avec la source intarissable de l'autonomie personnelle et de l'universelle charité ». — La subconscience devient l'intermédiaire entre l'origine collective des émotions religieuses et leur caractère individuel, entre l'explication sociologique et l'intuitionnisme de Bergson. L'hypothèse « transcendante » est réservée.

Mais d'autres n'imitent pas cette réserve et considèrent l'interprétation psychologique en général — et l'interprétation subconsciente en particulier — comme suffisamment explicatives pour rendre compte de tout le contenu de l'expérience religieuse. Parmi les *principes de la psychologie religieuse, Arch. de psych.*, déc. 1902, Flournoy place au premier rang « le principe d'*exclusion de la transcendance*, principe négatif et de défense, en vertu duquel — tout en enregistrant à titre de données mentales les appréciations de valeur et les sentiments de réalité transcendante dont les expériences religieuses s'accompagnent dans le sujet, — la psychologie s'abstient de tout verdict sur la portée objective de ces phénomènes. » Mais on sait ce que devient cette réserve provisoire de l'auteur, quand on connaît son effort et l'effort des psychologues de la même école pour « déthéologiser » l'expérience religieuse. — Delacroix, *Etud. d'hist. et de psych. du mystic.*, préf., xix, écrit plus nettement : « Nous croyons que les états les plus sublimes du mysticisme n'excèdent point la puissance de la nature; le génie r ligieux suffit à expliquer ses grandeurs comme ses faiblesses... Si la méthode psychologique réussit, toute discussion dogmatique est vaine... Or il nous paraît que l'ensemble des travaux de l'école psychologique prouve qu'elle est en chemin de réussir ».

Ainsi le développement de la théorie du subconscient l'a amené à ce sens radical, exclusif et antireligieux. Le subconscient, dans la religion, travaille à éliminer Dieu.

Bibliographie

1° *Théorie sociologique de la religion.* — A. Comte. *Cours de phil. positive*, 1830-1842, t. IV. — A. Espinas, *Des Sociétés animales*, Paris, 1878. — Durkheim, *Rev. philos.*, 1887, « La science positive de la morale en Allemagne ». — *De la discussion du travail social*, Paris, 1893. — *Règles de la méthode sociologique*, Paris, 1895. — *Ann. Sociologique*, t. II, 1899, « De la définition des phénomènes religieux ». — *Rev. bleue*, 19 mai, 1902, « La sociologie en France ». — Espinas, *Rev. phil.*, 1901. « Etre ou n'être pas, ou le postulat de la sociologie ». — *Rev. phil.*, 1902, « Les Etudes sociologiques en France ». — Belot, *Rev. phil.*, 1900, « La religion comme principe sociologique ». — Bernès, *Rev. phil.* 1901., L'individu et la société ». — Bouglé, *Biblioth. du Congr. intern. de phil.* t. II, Paris, 1903, « Sociologie et conscience ». — Lévy-Bruhl, *La morale et la science des mœurs*, Paris, 1903. — Fouillée, *Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde.* — *Les éléments sociologiques de la morale*, Paris, 1905. — Hubert et Mauss, *An. Soc.*, 1903, « Esquisse d'une théorie générale de la magie ». — *Mélanges d'histoire de religions* — Berr, Les progrès de la sociologie religieuse, *Rev. de synt. histor.*, Paris, 1906. — Baylac. *Rev. de phil.*, Paris, 1907. « Deux systèmes récents de morale ». — Hubert, *introd.* au *Manuel d'histoire des religions*, de Chantepie de la Saussaye, trad. franc. Paris, 1904. — Durkheim, *La Revue*, « Réponse à une enquête sur la morale sans Dieu », Paris, 1905. — Belot, *Etudes de morale positive*, Paris, 1907. — Boutroux, *Science et religion dans la philosophie contemporaine*, Paris, 1909. — G. Michelet, *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, Paris, 1909. — Durkheim, *De la méthode dans les sciences*, « La méthode des sciences sociales ». Paris, 1909. — Deploige, *Le conflit de la morale et de la sociologie*, Louvain, 1911. — Palhoriès, *Nouvelles orientations de la morale*, Blond, 1911. — Lévy-Bruhl. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 1910. — Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912. — Dussaud, *Introduction à l'histoire des religions*, Paris, 1914. — G. Michelet, *Rev. de ph.* 1914 « l'interprétation sociologique de la morale ». — Davy, *Rev. de mét. et de mor.*, Durkheim, Paris, 1919. — *Semaine d'Ethnologie religieuse*, 3° session. — Lévy-Bruhl. « *La mentalité primitive*, Paris, 1922. — Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions*, t. I, ch. ix, Paris, 1922.

2° *Théorie anthropologique.* — Les principaux travaux sur l'interprétation anthropologique ou animiste ont été signalés dans le cours de l'article. Prière de s'y reporter.

3° *Théorie du subconscient.* — Colsenet, *L'activité inconsciente de l'esprit*, Paris, 1880. — Pierre Janet, *L'automatisme psychologique*, Paris, 1889. — Myers, *Ann. de la sc. psych.*, 1897, « De la conscience subliminale ». — Binet, *Les Altérations de la personnalité*, Paris. — Flournoy, *Des Indes à la planète Mars*, 1900. — Leuba, *The Monist*, juill. 1901, « The contents of religious consciousness ». — *Rev. phil.* 1902 « Tendances fondamentales des mystiques chrétiens ». — Murisier, *Les Maladies du sentiment religieux*, Paris 1903. — W. James, *The varieties of religious experience*, London, 1903, trad. franç. par Abauzit, Paris, 1906. — Myers, *Human Personality*, 1905. — Delacroix, *Rev. de mét.*, 1903, « Etude critique sur les variétés de l'expérience religieuse ». — *Rev. de mét.*, mai 1905, « Myers, la théorie du subliminal ». — *Rev. german.* 1905, « Une école de psychologie religieuse ». — Prince, *The dissociation of personality*, New-York, 1906. — Grasset, *Le psychisme inférieur*, Paris, 1906. — Delacroix, *Bullet. Soc. franç. de phil.* janv. 1906, « Le développement des états mystiques chez sainte Thérèse ». — Ribot, *Rev. phil.*, 1907, « Deux études récentes sur le subconscient ». — Montagne, *Rev. thom.* 1907, « Théorie de l'automatisme conscient ». — Flournoy, *Archiv. de psych.*, 1907. — Hofding, *Philosophie de la religion*, Paris, 1908. — Delacroix, *Etude d'histoire et de psychologie du mysticisme*, Paris, 1908. — H. Bois, *La valeur de l'expérience religieuse*, Paris, 1908. — Michelet, *Dieu et l'agnosticisme contemporains*, Paris 1909. — Boutroux, *Science et religion dans la philosophie contemporaine*, 1909. — Hofding, *VIe Congrès de psychologie*, Genève. « Problèmes et méthode de la psychologie de la religion ». — P. Janet, *VIe Cong. de psychol.* « Le problème du subconscient ». — Dwellshausers, *L'Inconscient*, Paris. 1916. — *Bull. Soc. franç. de phil.*, 1910 « L'inconscient dans la vie mentale. — Pacheu, *Rev. de phil.*, 1911. « L'expérience mystique et l'activité subconsciente », Paris, 1911. — J. Segond, *La prière, étude de psychologie religieuse*, Paris, 1911. — Flournoy, *La philosophie de W. James*, 1911. — H. Bois, « La Christologie et le subconscient ». *Rev. de théol. et des quest. relig.*, 1911. — de Grandmaison, *Rec. de sc. relig.* 1911. « Un essai de chistologie moderne, l'hypothèse du subconscient ». — de Munnynck, *Rev. sc. ph. et théol.* 1914. Introduction générale à l'étude des phénomènes religieux. —

Montagne, *Rev. thom.*, L'idée de Dieu et la psychologie du subconscient. — Delacroix. *La raison et la foi*, 1922. — Pinard, *Dic. théol.*, art. « Expérience religieuse » et *L'étude comparée des religions*, t. I, Paris, 1922.

G. Michelet.

RELIGIONS (STATISTIQUE DES). — Le graphique ici présenté a été établi au moyen de statistiques déjà existantes, modifiées d'après les éléments nouveaux qu'il a été loisible de rassembler.

Il est approximatif, puisque toute statistique, par nature, est flottante.

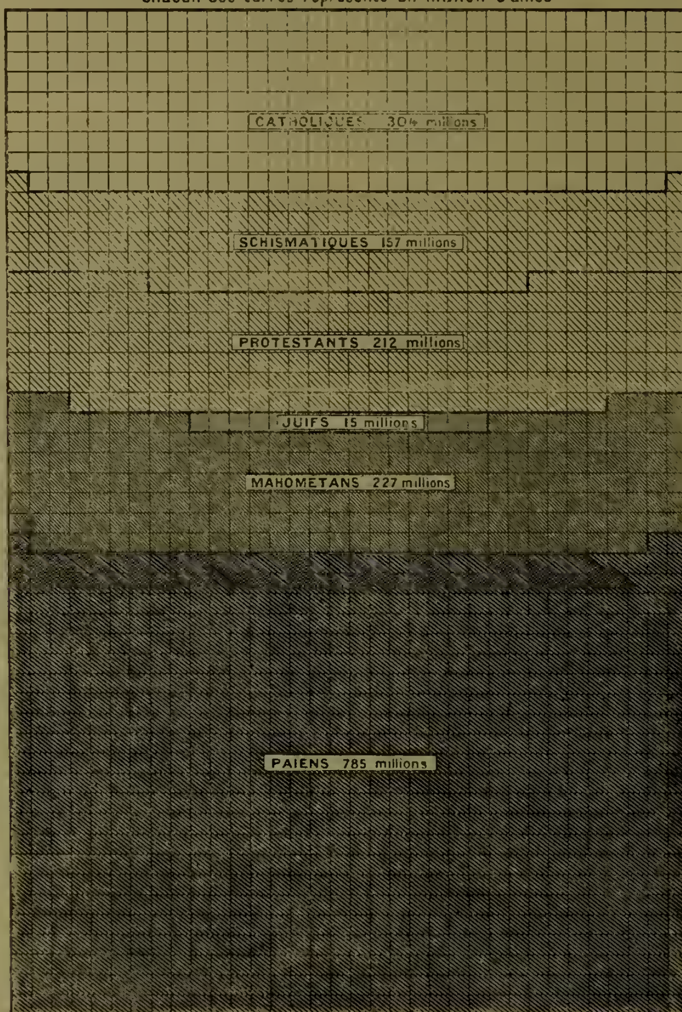
Nous avons vu faire des recensements en Chine, et donc sur le quart de la population du globe. L'opération était singulièrement extrême-orientale, *lisez*: très-peu précise.

Autre point à noter : du terrible choc de 1914-1918, avec ses contre-coups qui se prolongent, on ne peut encore rendre compte dans la question qui nous occupe.

Tel quel, ce graphique est donné à titre documentaire.

Du point de vue apologétique, il apparaît sous un double aspect : spéculatif et pratique.

Dans le domaine spéculatif, l'effrayante constatation qu'il nous contraint de faire, soulève une objection : « Est-ce donc là le résultat divin de la Rédemption ? » — La réponse s'impose. Non; c'est là le résultat de la lutte mondiale et continue entre Jésus-Christ et Satan, lutte où les passions humaines, déchaînées et attisées par l'ennemi du Sauveur, bouleversent, au cours des siècles (Schismes d'Orient et d'Occident, Protestantisme, Révolution, Sociétés secrètes, etc.), les desseins miséricordieux de la Providence divine appelant tous les hommes au Salut (Voir ce mot et l'article Providence). Dieu laisse, pour un temps, libre jeu aux passions malfaisantes : conséquence de la liberté, qui ouvre des abîmes dont lui seul pénètre les profondeurs. Bien courte serait la vue du logicien, s'il tirait de ces faits un argument contre la vérité du christianisme en général, et du catholicisme en particulier. La



philosophie déduit, à bon droit, de la *croyance* universelle, une preuve de l'existence de Dieu. Mais la vérité religieuse n'est pas, certes, décidée par le *suffrage* universel. C'est que la *croyance* initiale est produit de la nature, qui sort des mains de Dieu. Tandis que le *suffrage* est un produit complexe de l'esprit humain, qui subit, outre l'ignorance, fruit amer du péché, tant d'influences mauvaises, que la résultante ne saurait être une norme de vérité. Nul ne peut croire sans connaître; personne ne croit s'il ne veut croire; on ne veut guère croire ce que l'on ne veut plus pratiquer : autant de raisons graves qui disqualifient le suffrage universel, en matière de vérité religieuse.

Dans l'ordre pratique, quel merveilleux stimulant pour tout catholique de cœur qu'une si douloureuse découverte ! « Près des cinq sixièmes des hommes, mes frères, manquent encore à l'appel du Christ » : voilà ce que tout baptisé doit se dire et se répéter, afin d'aviver son zèle. Que puis-je, moi, pour aider l'œuvre de rédemption dans l'univers, pour contribuer à avancer la tâche immense? Ma conscience m'approuve-t-elle dans le passé, ou me reproche-t-elle d'avoir agi trop peu ?

Si tel est l'effet du document présent, l'apologiste aura atteint son but.

G. Gibert, S. J.
Missionnaire.

RELIQUES. — Le mot *reliquiae* appartient à la plus ancienne langue latine ; il sert à désigner toute sorte de restes. Débris d'un naufrage, Plaute, *Rudens*, I, iii, 17 :

Is navem atque omnia perdidit in mari;
Haec bonorum eius sunt reliquiae.

Reliefs d'un repas, Cicéron, *Ad Fam.*, XII, iv : *Vellem idibus martiis me ad cuenam invitasses : reliquiarum nihil fuisset.* — Certains exemples mettent sur la voie de l'acception proprement chrétienne. Description de funérailles, chez Virgile, *Aen.*, VI, 226-7 :

Postquam collapsi cineres et flamma quievit,
Reliquias vino et bibulam lavere favillam.

Le grec disait : λείψανα (mot étranger aux Septante). — Platon, *Phèdon*, 86 C : Τὰ λείψανα τοῦ σώματος.

Dans la langue chrétienne, le mot *Reliques* désigne les restes mortels des saints, et par extension des objets consacrés par le contact plus ou moins immédiat de leurs corps. L'Eglise a toujours honoré les reliques des saints; mais le sentiment qui l'inspire a été souvent méconnu et travesti. Pour le justifier, il suffira d'exposer les faits.

I. — *Origines du culte des reliques.*
II. — *Développement du culte.*
III. — *Développement de la doctrine.*
IV. — *Les ennemis des reliques.*
V. — *Législation canonique moderne.*
VI. — *Conclusion.*

I. Origine du culte des reliques. — Les héros du christianisme n'ont point d'égaux dans l'histoire, soit pour l'élévation de l'idéal poursuivi, soit pour la générosité des efforts dépensés, soit pour la simple grandeur d'une vertu qui souvent s'ignore, et qui toujours trouve dans le don de soi-même à Dieu sa joie et sa récompense. Entre tous, les martyrs, par l'héroïsme de leur sacrifice, conquirent dans la pensée des premières générations chrétiennes une place éminente. Devant le spectacle de ces immolations, consommées avec tant de simplicité, la naturelle impression des foules dut être faite de stupeur et d'angoisse : l'exaltation sainte d'un Etienne contemplant le ciel ouvert sur la tête et le Christ qui l'attend, ou d'un Ignace d'Antioche aspirant à être moulu par la dent des fauves pour devenir le pur pain du Christ, n'était pas immédiatement contagieuse. Mais déjà la lettre de l'Evangile béatifiait les victimes, et le voyant de Patmos avait salué dans le ciel leur troupe glorifiée (*Ap.*, vii, 14). L'âme des fidèles ne pouvait tarder à se ressaisir, devant cette leçon que les persécuteurs remettaient fréquemment sous leurs yeux, et ce fut souvent avec des transports de joie que des troupes de martyrs descendaient dans la prison ou dans l'arène. La mort pour le Christ était devenue la suprême ambition des élites ferventes. C'est que les témoins du Christ avaient conscience de ne pas souffrir seuls. La forte parole de Tertullien, *De Pudicitia*, xxii : *Christus in martyre est*, traduit la conviction ardente qui soutenait ces héros et les désignait à la vénération de leurs frères. — Voir l'article Martyre.

Cette considération du Christ présent dans le martyr met en lumière la suprême originalité du culte chrétien des reliques. Le dogme de la communion des saints, qui montre dans tous les fidèles les membres d'un même corps mystique, marque la transcendance du point de vue chrétien, mais ne supprime pas le fonds commun à toute nature humaine. Platon, après Hésiode, voit dans les héros morts pour la patrie des génies tutélaires et toujours dignes d'hommage. *Res public.*, V, xv, p. 469. Ce fonds a une valeur universelle, et Eusèbe a le droit de s'appuyer sur Platon, *Praep. Ev.*, XIII, xi, *P. G.*, XXI, 1096. A l'exception de l'Inde brahmanique, tous les peuples, même les plus sauvages, se rencontrent dans le culte des reliques. Voir l'*Encyclopaedia of Religion and Ethics* (Hastings), vol. X, p. 650 A-662 B (1918). Notamment p. 650 A : « The supernatural virtues of relics, originating in such beliefs as have been referred to, may be traced through a series of examples in all religions and in all degrees of civilization, beginning vith the lowest savages ».

C'est donc un sentiment profondément humain qui inspira, de bonne heure, le culte rendu aux restes des corps sacrés par la vertu et par la mort endurée pour Dieu. Les origines de cette histoire ont été retracées naguère, avec une science à qui rien n'échappe, par le R. P. Delehaye, Bollandiste, *Les Origines du Culte des martyrs*, Bruxelles, 1912. Nous ne saurions choisir un meilleur guide.

Une question préalable se pose, qu'on ne peut ici ni écarter simplement ni résoudre *a priori* : le culte des martyrs s'est-il constitué en dehors de toute influence des croyances et des mœurs païennes ? Avant tout, il faut faire deux parts dans les hommages que l'antiquité rendait à ses morts. A certains morts illustres, plus ou moins entrés dans la légende et mis par la poésie ou par l'adulation populaire dans un rang voisin des dieux de l'Olympe, allait un culte national, tout-à-fait païen, auquel la piété chrétienne ne pouvait demander aucune sorte d'inspiration. Aux ancêtres de la famille allait un culte domestique, beaucoup plus discret, sorte de prolongement des relations familiales, fait de pieux souvenirs et de rites souvent respectables. Si le devoir de la sépulture est partout tenu pour sacré ; si l'on continue de fêter le mort en son anniversaire de naissance (appelé dès lors γενέσια), si des lois rigoureuses protègent le tombeau contre toute profanation, la vraie religion n'en saurait prendre ombrage ; il suffira de purifier le rituel funéraire de certains

éléments superstitieux, pour le lui rendre acceptable. Aussi les premiers chrétiens n'eurent-ils pas à créer de toutes pièces le code de leurs sépultures. Ils marquèrent assez la nouveauté des pensées qui les inspiraient, en substituant au rite vulgaire de la crémation celui de l'inhumation, et en isolant leurs tombes des tombes païennes. Ils s'accoutumèrent d'ailleurs à commémorer, non plus l'anniversaire de la naissance, mais celui de la mort, qui est une naissance au ciel. Les auteurs de ce changement avaient-ils tous conscience d'obéir à une raison mystique ? On peut en douter. Néanmoins la langue de l'Eglise, dès le milieu du IIe siècle, consacre le mot de naissance pour désigner le triomphe des martyrs. Les Actes de saint Polycarpe de Smyrne célèbrent déjà τὴν τοῦ μαρτυρίου αὐτοῦ ἡμέραν γενέθλιον.

Il y a lieu de croire que les premiers martyrs ne reçurent d'abord d'autre honneur que celui de la sépulture commune. Mais leur mort glorieuse les désignait aux regards de l'Eglise, et tout le monde prenait part au triomphe. Avec leurs proches, toute la fraternité chrétienne avait voulu les accompagner à leur dernière demeure ; après avoir été le but d'un cortège nombreux, le tombeau vénéré devenait, surtout aux jours d'anniversaire, un but de pèlerinage. On voit déjà les fidèles de Smyrne disputer aux haines juives et païennes les cendres de saint Polycarpe et leur donner une sépulture honorable. Ces démonstrations ne pouvaient échapper aux regards des persécuteurs, qui parfois surent les prévenir et frustrer l'espérance des fidèles. Mais souvent aussi le corps des suppliciés fut rendu à leurs proches, et l'on voyait se dérouler, en pleine persécution, des obsèques triomphales. Telles furent, sous Valérien, à Carthage, celles de saint Cyprien, décapité à la vue de son peuple ; et bien d'autres, où le deuil fit place à l'enthousiasme. Après la paix donnée à l'Eglise, au IVe siècle, le culte des martyrs s'épanouit magnifiquement. Aux anciennes réunions, plus ou moins clandestines, succédèrent des pompes religieuses où les foules accouraient de loin. Les grands évêques y prenaient la parole ; nous avons des panégyriques de saint Basile, de saint Jean Chrysostome et d'autres, à la gloire des martyrs d'Orient ; de saint Augustin à la gloire des martyrs d'Afrique. La poésie était de ces fêtes : saint Paulin de Nole nous montre des pèlerins innombrables prosternés devant le tombeau de saint Félix, et sa petite ville épiscopale devenant, pour un jour, l'émule de Rome. Bientôt il fallut agrandir les sanctuaires : aux cryptes et aux hypogées succédaient les προσευκτήρια à ciel ouvert. Par tout le monde romain, des basiliques sortaient de terre, à côté de l'édicule où l'on avait enfermé le corps d'un martyr.

Le culte local ne devait pas tarder à rayonner au dehors. Toute Eglise marquée par la persécution, gardait, comme un titre de noblesse, la liste de ses triomphateurs, avec celle de leurs anniversaires. Une heure viendra où les martyrologes locaux fusionneront, et où l'unité catholique s'affirmera par l'unanimité des hommages rendus à certaines grandes mémoires.

A cet égard, une différence capitale sépare l'Occident de l'Orient. Tandis que l'Occident, pénétré de respect pour l'inviolabilité des tombeaux, veille sur l'intégrité des corps saints, l'Orient s'accoutume beaucoup plus vite à ouvrir les sarcophages et à distribuer des reliques.

A la base de cette diversité d'usage, on trouve une ancienne diversité de législation. La loi romaine protégeait les sépultures : les martyrs devaient bénéficier de cette disposition jusque vers le début de VIIe siècle. L'an 594, l'impératrice Constantine, épouse de Maurice, avait écrit au pape saint Grégoire, pour solliciter l'envoi de reliques destinées à la chapelle impériale ; et elle précisait : avant tout, quelque relique insigne de l'apôtre saint Paul : *caput... sancti Pauli aut aliud quid de corpore ipsius*. Le pape refusa : la coutume ne permettait pas de porter la main sur le corps vénérable ; d'ailleurs certains exemples récents et terribles étaient faits pour décourager les profanateurs. L'impératrice dut se contenter de quelques parcelles de limaille prélevées sur les chaînes de l'Apôtre. *Registrum Epistolarum Gregorii I Papae*, IV, XXX, *M. G. H.*, t. I, p. 265-6. En 519, le pape Hormisdas n'avait pas mieux accueilli une requête de Justinien. *Hormisdae Ep.*, LXVI, ap. Thiel, *Epistulae Pontificum Romanorum*, p. 873-5. Dès lors se répandait l'usage de ces reliques représentatives appelées à Rome *sanctuaria*, *brandea*, *palliola* : objets divers, notamment fleurs ou étoffes, déposés sur le tombeau des martyrs pour s'imprégner de la vertu qui s'en exhalait. Avec le temps, Rome devait se relâcher de cette rigueur ; et l'afflux des « saints catacombaires », au moyen-âge, engendra plus d'une confusion regrettable.

Cependant les Grecs n'y regardaient pas de si près. Les législations municipales d'Asie rendirent bientôt possibles les translations, puis les divisions de corps saints. La première en date des translations connues est celle de saint Babylas, évêque d'Antioche, déposé dans l'église neuve de Daphné par le césar Gallus (351-4) ; voir saint Grégoire de Nazianze, *C. Iulianum*, I, XXV, *P. G.*, XXXV, 552 ; Sozomène, *H. E.*, V, XIX, *P. G.*, LXVII, 1275. Diverses translations se firent, les années suivantes, au bénéfice de Constantinople. Dans l'église des Apôtres, Constantin avait érigé des cénotaphes ; Constance voulut posséder de vrais tombeaux. Dès 356 on vit arriver les reliques de saint Timothée ; en 357, celles de saint André et de saint Luc ; beaucoup d'autres suivirent. Antioche revendiqua, en divers temps, les corps de ses grands évêques ; s'il faut en croire saint Jérôme, *De vir. ill.*, XVI, on y vénérait, de son temps, le corps de saint Ignace, martyrisé à Rome sous Trajan. Saint Babylas, l'évêque martyr du IIIe siècle, fut plus d'une fois troublé dans son repos : de Daphné, où nous l'avons vu transféré sous Gallus, il fut éloigné par ordre de Julien, en 362, au bénéfice d'Apollon : toute la population chrétienne d'Antioche lui fit cortège. Antioche récupéra ces restes précieux en 381, du temps de l'évêque Mélèce. Mélèce, mort à Constantinople, fit retour à son Eglise et reposa près de saint Babylas ; il fut rejoint, vers 482, par l'évêque Eustathe, autre confesseur de la foi, mort en exil à Trajanopolis. Delehaye, op. cit., p. 69-195.

Un peu partout, en pays grec et syriaque, les corps sont dans un état d'instabilité qui contraste avec l'immobilité hiératique des tombes latines. La chronique d'Edesse signale, en date du 22 août 394, l'arrivée du sarcophage de saint Thomas apôtre, dans la grande basilique. Quand Nisibe tomba au pouvoir des Perses, les fidèles emportèrent dans leur exode le corps de saint Jacques, défenseur de la cité. Au commencement de son épiscopat, saint Cyrille d'Alexandrie déposait dans l'église des évangélistes, à Menuthi, près Canope, les restes de saints Cyr et Jean.

Une fois le principe des translations accepté, on devait en venir au partage et à l'émiettement des restes sacrés, objet d'ardentes compétitions. Des sentiments divers entrent ici en jeu : empressement à ressaisir, dans un gage matériel, la personne disparue ; piété envers le martyr ; confiance dans la vertu du thaumaturge. Quand Saturus, en

l'an 203, tombant dans l'amphithéâtre de Carthage, trempait un anneau dans son sang et le donnait au soldat Pudens, c'était un souvenir qu'il entendait lui laisser. Mais les fidèles de Carthage, se partageant les linges imprégnés des sueurs ou du sang de leur évêque Cyprien, obéissaient à une pensée religieuse. Les annales du Donatisme nous montrent la trop fameuse Lucilla en possession d'un os de martyr, qu'elle baisait avant la communion. Les dévotions indiscrètes ne manquaient pas, et de saints personnages se préoccupaient de les prévenir. Nous voyons que les quarante martyrs de Sébaste demandèrent à reposer ensemble et supplièrent les fidèles de ne rien distraire de leurs ossements. Mais l'acharnement des persécuteurs rendit cette précaution inutile. Après que les corps eurent été livrés aux flammes et les cendres jetées dans le fleuve, on se disputa de rares débris, et ainsi nombre d'Eglises se trouvèrent pourvues. Ailleurs, le partage se fit plus simplement, comme dans le cas de saint Phocas, le martyr de Sinope, dont Constantinople et Rome reçurent leur part. Les envois de reliques donnaient lieu à des manifestations enthousiastes, et les Eglises qui en étaient favorisées aimaient à se dire, avec saint Grégoire de Nazianze, que quelques gouttes de sang d'un martyr renferment la même vertu que son corps entier. *C. Iulianum*, I, LXIX, *P. G.*; XXXV, 589. Comparer saint Paulin de Nole, *Carm.*, XXVII, 447, *P. L.*, LXI, 658 :

Magna et in exiguo sanctorum pulvere virtus.

Si l'Occident s'interdit, durant plusieurs siècles, les transferts de corps saints parvenus à leur dernière demeure, une période plus ou moins longue pouvait séparer la mort de la *depositio* définitive, et parfois des corps revenaient de loin. La législation romaine s'y prêtait, et des autorisations furent obtenues même pour des proscrits : au IIIe siècle, le pape Pontien et le prêtre Hippolyte, morts exilés en Sardaigne, furent inhumés à Rome ; de même, le pape Corneille, mort en exil à Centumcellae. Au IVe siècle, Milan recevait de Cappadoce les restes mortels de son évêque Denys. Au reste, les Eglises les plus opposées au partage de leurs propres reliques, ne laissaient pas d'accueillir volontiers celles qui leur venaient d'Orient : Brescia, sous l'épiscopat de saint Gaudence, reçut de nombreux dons, qui valurent à sa basilique le nom de *concilium sanctorum*; Nole, sous l'épiscopat de saint Paulin, s'enrichit pareillement.

Au IVe siècle, de nombreuses inventions de corps saints donnèrent une impulsion nouvelle à la vénération des reliques. Tant que durèrent les persécutions, le fait éclatant du martyre, proclamé par la voix populaire, suffit à légitimer un culte, et nombre de saints en furent honorés dès la date lointaine de leur *depositio*. A Rome, la liste dite *depositio martyrum*, contemporaine du pape Libère (voir le Chronographe de l'année 354), atteste des cultes établis de longue date. On sait que plusieurs corps, tombés en oubli durant les dernières persécutions, furent recherchés et remis en honneur par les soins du pape Damase. Tel le corps de saint Eutychius, *Damasi Epigrammata*, ed. Ihm, XXVII :

Ostendit latebra insontis quae membra teneret :
Quaeritur, inventus colitur, fovet, omnia praestat.

Tels encore ceux des saints Protus et Jacinthus, *ibid.*, XLIX :

Extremo tumulus latuit sub aggere montis.
Hunc Damasus monstrat, servat quod membra piorum.

Ailleurs, certains cultes surgissent inopinément, à la suite de découvertes où les narrations contemporaines font intervenir des révélations célestes. Un exemple célèbre entre tous est l'invention, faite à Milan par saint Ambroise en 386, des saints Gervais et Protais. Guidé, comme il dit lui-même, par un pressentiment mystérieux ; au dire des contemporains saint Augustin, le diacre Paulin, saint Gaudence de Brescia, saint Paulin de Nole, par un avertissement positif du ciel, l'évêque de Milan mit au jour, non loin de l'enclos consacré aux saints Nabor et Félix, deux corps sanglants. Il prit sur lui de les transférer dans la basilique ambrosienne. Sur la route, la guérison d'un paralytique authentiqua les restes précieux. Cependant Ambroise n'était qu'à son coup d'essai. A quelque temps de là, il découvrit pareillement les corps des saints Nazaire et Celse. Quand on le voyait aller faire prière en un lieu inaccoutumé, on disait communément qu'il avait eu révélation d'un corps de martyr. *Vie*, par S. Paulin, XXXII, XXXIII, *P. L.*, XIV, 38.

Cependant l'Eglise de Milan n'avait pas le monopole des inventions de reliques. A Bologne, en 393, eut lieu celle des saints Vital et Agricola : Ambroise y fut convié. En 390, invention des martyrs d'Agaune; sur divers points de la Gaule et de l'Italie, autres inventions signalées par saint Grégoire de Tours : martyrs de Lyon, saint Bénigne de Dijon, saint Eutrope de Saintes, saint Amarand près d'Albi, saint Genesius près de Tigernense Castrum, saint Ferréol au diocèse de Vienne, saint Vital au diocèse de Spolète, saint Victor au diocèse d'Otricoli. L'Orient surtout abonde en inventions merveilleuses : à Jérusalem, en 415, invention des reliques de saint Etienne; à Sébaste, invention des reliques de saint Jean-Baptiste; après la violation du tombeau, en divers lieux, multiples inventions du chef de saint Précurseur ; à Scepsis dans l'Hellespont, vers 425, invention du centurion Corneille ; en Chypre, l'an 458, invention de saint Barnabé. L'Ancien Testament revendique sa part : les environs d'Eleuthéropolis rendaient successivement les corps des prophètes Abacuc et Michée, le corps du prophète Zacharie ; une grotte de Palestine se glorifie de posséder les restes de Job.

Pareille énumération n'est pas sans inspirer quelque inquiétude : aucune hagiographie ne saurait cautionner en bloc tant d'identifications, où la part de la supercherie et de la crédulité est aussi évidente qu'impossible à préciser. Les répliques d'un même corps en divers lieux ne sont pas seules à nous mettre en garde.

Il suffisait parfois qu'une Eglise eût reçu quelques parcelles d'un corps saint, pour accréditer le bruit qu'elle le possédait tout entier. Dès l'année 401, un Concile d'Afrique jugeait opportun de légiférer contre des abus trop fréquents; il prescrivait de faire disparaître toutes les *memoriae martyrum* qui ne pouvaient justifier d'une origine régulière, et réprouvait toutes les érections d'autels motivées par de prétendues révélations : *quae per somnia et per inanes quasi revelationes quorumlibet hominum ubique constituantur altaria*. Il est vrai que l'Afrique était la terre classique des aventuriers en habits de moines et du trafic de reliques fausses. Mais les inconvénients auxquels on voulait obvier avaient dû se faire sentir ailleurs encore. A la date du 26 février 386, un acte législatif des empereurs Gratien, Valentinien et Théodose avait prohibé les translations de corps et le commerce des reliques : *Code Théodosien*, IX, XVII, 7 : *Humatum corpus nemo ad alium locum transferat*; *nemo martyrem distrahat*; *nemo mercetur*. Les garanties minutieuses dont saint Basile,

écrivant à saint Ambroise, accompagnait le corps de l'évêque Denys, rendu par la Cappadoce à l'Eglise de Milan, prouvent qu'on avait conscience de ne pouvoir prendre, en pareille matière, trop de précautions. *Ep.*, CXLVII, *P.G.*, XXXII, 712-3. Cf. DELEHAYE, op. cit., p, 108.

En dépit d'accidents inévitables, le culte des martyrs s'affermissait et débordait le cadre des Eglises particulières. La *Depositio Martyrum* témoigne que, dès le IVe siècle, Rome avait accueilli sur ses diptyques certains martyrs africains. On y lit, à la date du 7 mars : *Perpetuae et Felicitatis, Africae* ; à la date du 14 septembre : *Cypriani Africae.* Le nom de saint Vincent, le martyr si populaire d'Espagne, avait rayonné loin de son tombeau, et saint Augustin, prêchant au jour de sa fête, pouvait s'écrier : « Est-il une contrée dans toute l'étendue de l'empire romain ou du nom chrétien, qui n'aime à célébrer *l'Anniversaire de Vincent?* » *Serm.*, CCLXXVI, 4, *P.L.*, XXXVIII, 1257.

L'Eglise a dû se préoccuper de séparer la cause de ses martyrs authentiques de celle des sectaires qui parfois usurpaient ce titre. Voir saint OPTAT, *Schism. Donat.*, III, VIII, *P.L.*, XI, 1017-1019.

Dans les sépultures chrétiennes de l'Afrique latine, l'inscription *Deo gratias* suffit en général à discerner les tombes catholiques des tombes donatistes, où l'on retrouve le mot de ralliement des Circoncellions : *Deo laudes.* Voir DE ROSSI, *Bullettino di archeologia cristiana*, 1875, p. 174 ; P. MONCEAUX, *L'épigraphie donatiste*, Paris, 1909; toutefois, cf. *Anal. Bolland.*, t. XXIX (1910), p. 467. Par ailleurs, il semble qu'on ait parfois exagéré la valeur de certains critères. La fiole de sang a pu servir quelquefois à désigner les tombes de martyrs; on en trouve la preuve dans une inscription recueillie à Milève et qui remonte à la persécution de Dioclétien : TERTIV IDVS IVNIAS DEPOSITIO CRVORIS SANCTORVM MARTYRVM QVI SVNT PASSI SVB PRESIDE FLORO IN CIVITATE MILEVITANA IN DIEBVS TVRIFICATIONIS... Voir DE ROSSI, ibid., p. 163. Mais on s'est beaucoup trop pressé de généraliser : ces fioles funéraires ont dû contenir souvent des baumes ou divers parfums.

L'usage s'était répandu de commémorer, avec les martyrs, les anciens évêques : à la plus ancienne *Depositio martyrum*, celle de l'Eglise romaine, fait pendant une *Depositio episcoporum.* A l'exception des noms publiquement flétris, toute la liste épiscopale, jusqu'à la fin du VIe siècle au moins, fut annexée au martyrologe. D'autres noms encore s'ajoutèrent à ceux-là : principaux saints du Nouveau Testament ; ascètes et thaumaturges. La vénération du peuple, en ces âges naïfs, n'attendait pas toujours qu'un saint fût descendu au tombeau pour en faire des reliques, et tel solitaire de Syrie dut s'armer de toute son humilité pour protester contre l'érection de chapelles en son honneur. THÉODORET, *Religiosa Historia*, III, *P.G.*, LXXXII, 1336.

La croyance au pouvoir miraculeux des martyrs, accréditée par des faits nombreux, était commune dans l'Eglise. On racontait les délivrances de possédés, les guérisons de malades, accomplies sur leurs tombeaux. Saint AUGUSTIN prit une très heureuse initiative en provoquant la rédaction de *libelli*, où était consigné le récit des miracles obtenus : on en donnait lecture au peuple, et pour l'authentiquer on présentait la personne objet du miracle. Voir les faits rapportés *De Civ. Dei*, XXII, VIII, *P.L.*, XLI, 760 sqq; particulièrement, n. 22, 769-771 la guérison d'un frère et d'une sœur : Paul et Palladia, par la vertu des reliques de saint Etienne martyr, à Hippone, Pâques 425.

Une tendre vénération pour les martyrs portait beaucoup de fidèles à vouloir dormir près d'eux leur dernier sommeil, et à se préparer d'avance une sépulture dans le voisinage de leurs tombeaux. DELEHAYE, op. cit., p. 158 sqq. Il en résultait même des compétitions fâcheuses. Le pape DAMASE a voulu, dans l'épitaphe de son propre tombeau, donner à cet égard une leçon de discrétion : il lui eût été doux de rejoindre la troupe des saints confesseurs ; mais il s'est fait scrupule de troubler leur repos. *Carm.*, XXXIII, *P.L.*, XIII, 408 (Ihm, XII) :

Hic fateor Damasus volui mea condere membra,
Sed cineres timui sanctos vexare piorum.

L'épitaphe du diacre Sabinus, à Saint Laurent hors les murs, exprime une pensée toute surnaturelle : qu'importe, après tout, l'emplacement de la sépulture? C'est par la direction de l'âme, par la sainteté de la vie, qu'il faut se rapprocher des saints : ainsi l'on sauvera l'âme et le corps même. DELEHAYE, p. 164.

Nil iuvat, immo gravat tumulis haerere piorum :
Sanctorum meritis optima vita prope est.
Corpore non opus est, anima tendamus ad illos,
Quae bene salva potest corporis esse salus.

Même inspiration dans le traité de saint AUGUSTIN *De cura pro mortuis gerenda*, *P.L.*, XL, 591-610. Saint Paulin de Nole lui avait demandé son sentiment sur la sépulture avec les martyrs. L'évêque d'Hippone répond d'abord que cela importe fort peu. Tout au plus trouvera-t-on dans cette perspective un encouragement à mieux vivre. Mais les bienheureux martyrs, qui sont dans la gloire, s'inquiètent peu de leur dépouille terrestre.

On trouvera à l'article CATACOMBES, col. 472 sqq., quelques données sur les sépultures chrétiennes primitives, particulièrement sur les sépultures de martyrs.

Les instruments de la Passion, sacrés par le contact du corps du Seigneur, furent toujours singulièrement honorés dans l'Eglise. Furent-ils toujours authentiqués avec certitude? Il ne faut pas hésiter à répondre : non. Mais dès le IVe siècle, saint CYRILLE DE JÉRUSALEM constate l'universelle diffusion des reliques de la vraie croix. *Catech.*, X, 19, *P. G.*, XXXIII, 685 B : τὸ ξύλον τὸ ἅγιον τοῦ σταυροῦ μαρτυρεῖ, μέχρι σήμερον παρ' ἡμῖν φαινόμενον, καὶ διὰ τῶν κατὰ πίστιν ἐξ αὐτοῦ λαμβανόντων, ἐντεῦθεν τὴν οἰκουμένην πᾶσαν σχεδὸν ἤδη πληρῶσαν. Saint JEAN CHRYSOSTOME constate que beaucoup d'hommes et de femmes font enchasser dans l'or des parcelles et les portent au cou, comme un ornement, *Hom., Quod Christus sit Deus*, 10, *P.G.*, XLVIII, 826; FORTUNAT, *Miscellaneorum liber II*, *P.L.*, LXXXVIII, 87 sqq.; saint GRÉGOIRE DE TOURS, *De gloria martyrum liber I*, V, *P. L.*, LXXI, 709 sqq. — Ci-dessus, art. LIEUX SAINTS.

II. **Développement du culte des reliques.** — Dans un sujet immense, tout au plus pouvons-nous poser quelques jalons.

1) *Reliques romaines des Catacombes.* — Voir HOR. MARUCCHI, *Eléments d'archéologie chrétienne*, trad. fr., t. I, p. 102-104, Paris, 1900 :

On sait avec certitude qu'aux Ve, VIe, VIIe siècles, les reliques étaient restées dans les cimetières souterrains, et que seul le tombeau des SS. Jean et Paul se trouvait dans la ville : « In Urbe Roma beatorum martyrum corpora Ioannis et Pauli tantum quiescunt », disent les *Itinéraires* ; et S. Léon Ier, ou l'auteur de la liturgie qui lui est attribuée : « Ut non solum passionibus martyrum gloriosis Urbis istius ambitum coronares, sed etiam in ipsis visceribus civitatis sancti Ioannis et Pauli victricia membra reconderes. » *P.L.*, LV, 48. Nous avons, il est vrai, le souvenir d'une translation faite au Panthéon sous Boniface IV; en réalité, il ne s'agit

pas d'une translation de corps, mais seulement de petits objets. « memoriae, patrocinia Sanctorum, pignora. sanctuaria », qui avaient touché les reliques ou les tombeaux des saints. Ou bien l'auteur a fait une confusion et voulu parler d'une translation postérieure. Les premières translations connues sont celles des SS. Prime et Felicien, du cimetière suburbicaire de Nomentum, vers 648, et celle de Ste Béatrice et S. Faustin, du cimetière « ad sextum Philippi », vers 682. Paul I[er], en 757, transporta une grande quantité de reliques, notamment le corps de S. Tarsicius, pour consacrer l'Église qu'il avait bâtie sur l'emplacement de sa maison paternelle, S. Sylvestre in Capite. On voit encore dans le vestibule de cette église une « Notitia nataliciorum sanctorum Martyrum »; c'est le catalogue, rédigé à une époque postérieure, des principaux martyrs qu'elle possédait et que l'on y honorait d'un culte spécial.

Le pape le plus illustre du VIII[e] siecle, Hadrien I[er], ne voulant pas se résigner à enlever les corps des catacombes, fit un dernier effort pour conserver ces cimetières; il les restaura et s'appliqua à maintenir l'usage d'y aller célébrer les anniversaires de martyrs. La liste de ses travaux nous a été conservée à la fin de sa vie, dans le *Liber Pontificalis*. L'œuvre d'Hadrien fut poursuivie par son successeur Léon III. Mais le peuple romain avait déjà perdu l'habitude de fréquenter les cimetières souterrains : les efforts des papes n'aboutirent pas.

Aussi Pascal I[er], vers 817, se trouva-t-il dans la nécessité de reprendre les translations commencées par Paul I[er]; aucun pape n'en a fait un plus grand nombre. Les chapelles, même les plus importantes, étaient déjà remplies de décombres. La campagne romaine était devenue déserte, insalubre, inhabitable, malgré les tentatives des papes Zacharie, Hadrien et Léon III, pour sauver, par la fondation de « domus cultae », la culture et les habitations. Cf. P. FABRE, *De patrimoniis sanctae Romanae Ecclesiae*, Paris, 1892 ; et *Les colons de l'Église romaine au VI[e] siècle*, dans *R.H.L.R.*, 1896. On ne pouvait laisser dans ces lieux inhabités des reliques qui formeraient le plus bel ornement des églises. Puis un abus tendait à s'introduire, celui de vendre des reliques. L'histoire a conservé les noms de plusieurs de ceux qui se livrerent à ce trafic. Un des plus célèbres est le diacre Deusdona, qui semble avoir eu sous son administration le cimetière des SS. Pierre et Marcellin, et qui en profita pour vendre en Allemagne les corps des martyrs de ce cimetière. C'est surtout au-delà des Alpes qu'il exerçait ce commerce : dans tous les pays francs, on manifestait un grand désir de posséder des reliques de saints romains, surtout de S. Sébastien, de S. Alexandre, de Ste Agnès, de Ste Cécile, de S. Corneille, de S. Pierre et de S. Paul, etc. Cf. *Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum*, XV; GUIRAUD, *Le commerce des reliques*, dans *Mélanges G. B. de Rossi*, 1892.

Pascal décida de transporter dans la ville les corps des papes déposés au Cimetière de S. Calixte ; il ne retrouva pas d'abord le corps de Ste Cécile, que l'on croyait enlevé par les Lombards, mais ensuite la sainte lui fit elle-même connaître, dans une vision, le lieu précis de sa sépulture. *Paschalis* I, *Ep.*, I, *P.L.*, CII, 1085-8.

... Dans la seconde moitié du IX[e] siècle, les catacombes romaines étaient dépouillées de toutes leurs richesses.

2) *Manifestations diverses*; *expansion du culte*. — Le culte des reliques avait, dès l'origine, revêtu un caractère triomphal (au II[e] siècle, CAÏUS cité par EUSÈBE, *H E.*, II, XXV, 7, *P.G.*, XX, 209, sur les « trophées » des apôtres Pierre et Paul au Vatican : Ἐγὼ δὲ τὰ τρόπαια τῶν ἀποστόλων ἔχω δεῖξαι...). Le discours (?) de CONSTANTIN, *Ad sanctorum coetum*, peut donner une idée des pompes qui se déroulaient, XII, *P.G.*, XX, 1272 B : « On chante des hymnes, des psaumes, des bénédictions, à l'honneur de Celui qui voit tout. On célèbre en mémoire de ces hommes le sacrifice eucharistique, pur de sang, pur de toute violence ; on n'y recherche pas l'odeur de l'encens ni le bûcher, mais une lumière pure, suffisante à éclairer ceux qui prient. Souvent on y ajoute un repas frugal, pour le soulagement des nécessiteux et l'assistance des exilés... » La célébration de l'Eucharistie était, dès lors, un élément essentiel de ces fêtes et leur donnait leur vrai caractère. Il en fut ainsi à plus forte raison, quand sur les tombes de martyrs l'Église put élever, à ciel ouvert, de vastes basiliques. Fidèle à la même pensée, elle devait plus tard sceller l'alliance du sacrifice eucharistique avec la commémoration des martyrs, en statuant que nulle consécration d'autel ou d'église n'aurait lieu, sinon en présence de reliques. Voir déjà saint AMBROISE, *Ep.*, XXII, *P. L.*, XVI, 1019.

Nous signalerons en passant quelques épisodes.

Saint Martin de Tours, le thaumaturge très populaire, ouvre en quelque sorte une ère nouvelle dans l'histoire du culte des reliques. Du moins est-il un des premiers parmi ces grands évêques qui, sans avoir conquis la palme du martyre, incarnèrent pour des siècles la vertu miraculeuse de l'Évangile et attirèrent les générations chrétiennes à leur tombeau, comme à une source jaillissante de bienfaits divins. Nous sommes très copieusement documentés sur lui par des témoins dont quelques-uns l'ont connu, tels saint SULPICE SÉVÈRE, *P.L.*, XX; *C.S.E.L.V.* I; et saint PAULIN DE NOLE, *P.L.*, LXI, *C.S.E.L.V.*, XXIX-XXX ; d'autres sont les témoins indiscutables de son influence posthume, tels saint PAULIN DE PÉRIGUEUX, *P.L.*, LXI; *C.S.E.L.V.*, XVI; Saint SIDOINE APOLLINAIRE, *P.L.*, LVIII; *M.G.H.*, *Auct. Antiq.* VIII; saint FORTUNAT, *P. L.*, LXXXVIII; *M.G.H.*, *Auct. Antiq.*, IV; surtout saint GRÉGOIRE DE TOURS, *P.L.*, LXXI; *M.G.H.*, *Script. rer. merov.*, I.

De son vivant, Martin paraît avoir possédé largement le don des miracles; le récit de Sulpice Sévère n'excepte même pas la résurrection des morts; et bien que, d'après son propre témoignage, ce don ait diminué après son élévation à l'épiscopat, la vénération confiante des peuples lui demeura acquise. Il avait, pour la mémoire des anciens martyrs, une dévotion très réelle, mais très éclairée : Sulpice Sévère raconte (*Vit. Mart.*, XI) l'histoire d'un sanctuaire où l'on invoquait un pseudomartyr. Martin s'enquit de l'origine du culte et acquit la certitude que le prétendu martyr était un brigand mis à mort pour ses crimes : il fit démolir l'autel et mit fin à la superstition populaire. Quand il mourut, en 397, à Candes, au confluent de la Vienne et de la Loire, une contestation s'éleva entre les moines Poitevins, auxquels il avait appartenu par sa vie monastique, et les moines Tourangeaux, qui le revendiquaient de par sa vie épiscopale. Profitant du sommeil des Poitevins, les Tourangeaux déposèrent le corps dans une barque et, remontant le cours de la Loire, parvinrent à Tours, lieu de la sépulture. La *depositio* eut lieu le 11 novembre. Après soixante-quatre ans, l'un de ses successeurs sur le siège de Tours, l'évêque Perpetuus, s'occupa de substituer à l'humble sépulture une basilique, remarquable par son architecture, mais plus encore par la foi des pèlerins qui affluaient et obtenaient des grâces extraordinaires. GRÉGOIRE DE TOURS, *Hist. Franc.*, I, XLIII, *P.L.*, LXXI, 185-6 et *De Sancti Martini episcopi miraculis libri* IV.

Le tombeau n'était que le centre du culte de saint Martin; nous constatons par ailleurs ce culte en divers lieux : à Ligugé, près de Poitiers, lieu où il avait fondé son premier monastère, GRÉGOIRE DE T., *Mirac.*, IV, XX ; à Candes, où il était mort, *ib.*, I, XXII ; II, XIX, XLV; XLVIII ; III, XXII ; IV, X; par toute la Gaule et hors de Gaule, surtout dans les lieux qui avaient reçu quelqu'une de ses reliques : à Cambrai, I, X ; en Gallice, I, XIII ; en Italie, I, XIII-XVI ; en Espagne, III, VIII ; à Reims, III, XVII; dans le Maine, III, XXXV ; dans le Soissonnais, III, XLVII ; en Saintonge, III, LI ; IV, VIII, à Bordeaux, IV, XL.

Les pratiques de dévotion étaient fort variées : quelques-unes matérielles, comme des onctions

d'huile, I, II; III, XXIV; IV, XXXVI; l'absorption d'un breuvage où l'on avait mêlé de la poussière du tombeau, II, LI LII; III, LIX-LX; IV, IX.XXXII.XXXVII.XLVII. Quant aux grâces de guérison ou autres, il y en a de toute sorte. Et l'on nous avertit que le catalogue dressé n'a aucune prétention à être complet: beaucoup de ceux qui voyaient leur prière exaucée ne songeaient qu'à s'en retourner pleins de joie, et nullement à publier la faveur reçue, III, XLV. Au reste, le grand nombre de grâces temporelles énumérées ne doit pas donner le change sur l'activité du thaumaturge : cette activité s'exerçait beaucoup plus dans le domaine spirituel, et, à travers les corps, atteignait les âmes. Grégoire de Tours le dit expressément, *Mirac.*, l. IV. prolog. ... *Cum saepe videamus virtutum insignia prodire de tumulis beatorum, non immerito commonemur debitam eis honoris reverentiam impendere a quibus non desistimus infirmitatum remedia flagitare. Quorum precibus et ipsam peccaminum remissionem non dubitamus adipisci; et non modo hanc mereri, verum ab infernalibus suppliciis eorum interventu salvari...*

L'atmosphère des sanctuaires miraculeux était une atmosphère de foi, de pénitence et de prière, non une atmosphère de superstition. Et sans doute Sulpice Sévère et Grégoire de Tours font preuve d'une crédulité souvent excessive; mais ils n'ont pu inventer tous les faits matériels qu'ils rapportent et beaucoup moins les faits spirituels. Le saint Martin dont ils nous ont conservé l'image est bien un ami de Dieu et un thaumaturge. On regrette de voir cette image si peu comprise dans l'étude, d'ailleurs laborieuse et érudite, de E. C. Babut, *Saint Martin de Tours*, Paris, 1911. Voir la juste mise au point du R. P. Delehaye, *Analecta Bollandiana*, t. XXXVIII, p. 5-136 (1920). — Sur les *Recueils antiques des Miracles des Saints*, publication du P. Delehaye dans *Analecta Bollandiana*, t. XLIII, 1925; invite à manier avec prudence une littérature aussi spéciale.

C'est une émouvante histoire que celle des Romains de Norique, fuyant, l'an 488, devant l'invasion alamane, et emportant dans leur exode, comme leur plus précieux trésor, le corps de saint Séverin, leur apôtre et leur père. Citons André Baudrillart, *Saint Séverin* (collection : *les Saints*), 1908, p. 191 :

Quand le jour du départ fut proche, toute la communauté se réunit un soir autour du sépulcre. L'abbé Lucillus... entonne un psaume. Puis, lorsque le chant fut terminé, il donna l'ordre d'ouvrir le tombeau. Dès qu'il le fut, une odeur si suave se répandit que le cœur des assistants fut pénétré de joie, et plusieurs, incapables de maîtriser leur émotion, se prosternèrent le front contre terre. Puis l'on découvrit le corps, et, à la grande surprise des assistants (car on ne l'avait pas embaumé), il se trouva conservé comme au jour de la déposition. La barbe, les cheveux étaient intacts.

Pieusement, on changea les linges qui l'entouraient, puis on referma le cercueil. On le plaça dans une sorte de chapelle portative ou d'oratoire, depuis longtemps préparé à cet effet, et le tout fut disposé sur un chariot traîné par plusieurs chevaux.

Alors on vit un des spectacles les plus extraordinaires que l'histoire ait enregistrés, et que volontiers on attribuerait à la légende si nous ne possédions le souvenir écrit des témoins oculaires ; tout un peuple émigrant derrière les os de celui qui avait été non pas son roi, non pas même son chef temporel, mais uniquement son père spirituel et son bienfaiteur...

Le cortège s'engagea dans les Alpes, descendit sur le sol d'Italie et fit halte d'abord à Monte Feltre. Une pieuse dame napolitaine offrit aux restes de Saint Séverin un asile dans son domaine de Lucullanum. Il y demeura quatre siècles, prodiguant les miracles, en attendant d'être, devant la menace sarrasine, transféré à Naples.

Aussi bien que la Gaule et l'Italie, l'Asie mineure avait ses évêques vénérés.

Saint Nicolas, évêque de Myre en Lycie, personnage obscur au IVe siècle, devint, au cours des siècles suivants, l'un des patrons et des thaumaturges les plus populaires de l'Orient et de l'Occident. De Constantinople, où elle était établie dès le VIe siècle, sa renommée s'étendit par terre et par mer, dans les Balkans et en Asie mineure, en Sicile, en Egypte, en Palestine. En même temps que la France et l'Allemagne, évangélisées par Rome, la Russie et les pays slaves, évangélisés par Byzance, lui dédiaient des sanctuaires. Aucun ne pouvait rivaliser avec la basilique de Myre, qui possédait le corps du saint évêque. Une liqueur miraculeuse (*manne*) découlait du tombeau, et les récits de miracles opérés par saint Nicolas se répandirent dans le monde entier. Mais dès le VIIe siècle, et de plus en plus jusqu'au XIe, l'invasion sarrasine avait fait le vide sur la côte de Lycie et en rendait l'accès difficile aux pèlerins. D'autre part, l'Italie convoitait le trésor presque abandonné. En avril 1087, trois vaisseaux italiens, revenant de négocier en Syrie, jetaient l'ancre inopinément devant Myre, débarquaient des pèlerins d'abord, et puis des hommes d'armes. On allégua aux gardiens du sanctuaire une vision du Pape : saint Nicolas lui était apparu et avait exprimé sa volonté de reposer désormais sur la côte italienne. Le caveau du saint est défoncé, malgré les hauts cris des moines, le corps chargé sur les épaules de robustes matelots et transporté sur un navire, qui le débarquait (9 mai) à Bari, ville toute cosmopolite, latine par les souvenirs, normande par la conquête, byzantine de culture. La vertu miraculeuse du saint corps n'était pas épuisée : dès la première nuit, on compta quarante-sept guérisons; beaucoup d'autres suivirent. — Nous ne discutons pas le droit que les gens de Bari purent invoquer pour posséder saint Nicolas, ni celui que les gens de Myre leur opposèrent, nous constatons l'intensité du sentiment religieux qui éclate dans cette histoire. Voir Abbé Marin, *Saint Nicolas évêque de Myre*, Paris, 1917 (Collection *Les Saints*); B. Leib, *Rome, Kiev et Byzance*, p. 51-74, Paris, 1924.

La dévotion du Moyen-Age se révèle en divers lieux et sous des formes multiples. Les Croisades ont importé en Occident une foule de prétendues reliques : beaucoup d'entre elles n offrent aucune garantie, si respectable qu'ait pu être la foi naïve qui d'abord les accrédita.

L'histoire primitive des reliques de saint Thomas d'Aquin vient d'être esquissée par le R. P. Mandonnet, O. P. Nous ne saurions invoquer meilleur garant. *La canonisation de saint Thomas*, p. 12-19, Paris, 1923.

Le Docteur angélique était mort le 7 mars 1274 chez les Cisterciens de Fossanova. Dès le 2 mai, l'Université de Paris écrivait au chapitre général des Dominicains, réuni à Lyon, pour obtenir le corps du Maître qui l'avait tant illustrée. Mais l'abbaye cistercienne, à qui la Providence en avait confié le dépôt, ne montrait nul empressement à se dessaisir. Quant aux Frères Prêcheurs, en possession d'un droit certain, par deux fois l'on put croire qu'ils allaient le revendiquer, quand furent élevés successivement au souverain Pontificat deux fils de saint Dominique, Pierre de Tarentaise en 1276, sous le nom d'Innocent V, et Nicolas Boccassini en 1303, sous le nom de Benoît XI.

Cependant Pierre de Monte San Giovanni, cistercien, devenu en 1281 abbé de Fossanova, montrait

pour le culte de saint Thomas un zèle empressé. Le corps avait été inhumé devant l'autel de l'église. En 1281, lors d'un transfert qui l'amena dans un lieu plus honorable, et de nouveau en 1288, pour satisfaire la dévotion de Théodora, comtesse de Sanseverino et sœur de Thomas, la sépulture fut ouverte et les restes précieux trouvés sans corruption. La main droite, détachée pour être remise à la comtesse, fut déposée dans la chapelle de son château, d'où elle aboutit plus tard au couvent des Dominicains de Salerne. On détacha aussi le chef, et on eut l'audace, un peu étrange à nos yeux, de faire bouillir le corps afin de décharner le squelette et de pouvoir manier les ossements. Il paraît que ce traitement n'était pas alors sans exemple et fut appliqué aux restes du roi saint Louis. En 1368, les restes de saint Thomas d'Aquin devaient prendre le chemin de Toulouse.

Saint François Xavier, mort dans l'île de Sancian, le 27 novembre 1552, fut inhumé à Goa en mars 1554. Durant la navigation de Chine à l'Inde et une escale d'un mois à Malacca, Dieu glorifia ses restes par une conservation merveilleuse et une série de prodiges. On les retrouva encore intacts le 3 novembre 1614, quand, par ordre du P. Claude Aquaviva, Général de la Compagnie de Jésus, le bras droit de l'apôtre, instrument de tant d'œuvres divines, fut détaché pour être porté à Rome. Lors du troisième centenaire de la canonisation (mars 1922), cette relique insigne quitta le sanctuaire romain du Gesù pour bénir l'Espagne et la France. Des témoignages respectables permettent d'avancer qu'à plusieurs étapes de cette marche triomphale, la vertu du thaumaturge s'affirma comme au XVI[e] siècle.

Voir A. Brou, *Saint François Xavier*, t. II, p. 368; 383-386; 405-413; Paris, 1912; Pierre Lhande, *Le retour du Thaumaturge*, *Etudes*, 5 nov. 1922, p. 257-269.

Les pérégrinations du corps de sainte Térèse sont célèbres. Morte le 2 octobre 1882 à Albe de Tormès, elle y fut inhumée. Deux ans après, ses restes furent trouvés sans corruption, malgré l'effondrement du cercueil et d'autres accidents. Les Carmélites de saint Joseph d'Avila croyaient avoir certains droits sur le corps de leur mère: il leur fut accordé à la fin de 1585, et leur resta un peu moins d'un an. En août 1586, par l'autorité de Sixte V, il rentrait à Albe, pour n'en plus sortir. Ces deux translations, et les diverses reconnaissances qui eurent lieu ultérieurement, s'accompagnèrent de gracieux miracles: multiples apparitions, exhalaison de parfums célestes. Elles furent aussi l'occasion de prélèvements réitérés, qui pourvurent abondamment de reliques les monastères d'Espagne, de Portugal, de Rome, de France, des Pays-Bas, d'autres sanctuaires. Le miracle de conservation semble n'avoir pas pris fin. — Voir *Œuvres complètes de Sainte Terèse de Jésus*, Traduction nouvelle par les Carmélites de Paris, t. II, p. 355-378; 398-400. Paris, 1907.

Le cœur de Sainte Térèse, conservé dans un reliquaire spécial au monastère d'Albe, porte de part en part une blessure où l'on a cru reconnaître la trace laissée par le dard du séraphin (Vie, chap. XXIX; même édition, t. I, p. 378-9). Sur certaines apparences miraculeuses observées dans cette relique, voir ibid., t. II, p, 368-9. *Les merveilles anciennes et nouvelles du cœur de Sainte Térèse de Jésus*; ouvrage traduit de l'italien, Paris-Venise, 1882. Il n'y a pas lieu de s'arrêter à l'œuvre répugnante de M. E. Cazal sur *Sainte Térèse*. Ce défi au sens chrétien a été relevé par les *Etudes Carmélitaines*, 1922.

3) *Problèmes divers.* — Certaines reliques ont paru présenter des particularités extraordinaires, plus ou moins dûment constatées. Nous avons consacré un article distinct à la célèbre relique de Saint Janvier. Parfois on écarte en bloc ce genre de miracles. Mieux vaudrait discuter les témoignages.

On a vu ci-dessus l'Eglise du IV[e] siècle s'opposer au culte de certaines reliques supposées, ainsi qu'au commerce des reliques. Beaucoup d'autres interventions, au cours des siècles, montrent que l'Eglise ne se désintéressa pas de la direction prise par la dévotion populaire, capable de s'égarer sur de fausses pistes. — Sur certaines initiatives privées, voir Mabillon, *De probatione Reliquiarum per ignem. Vetera Analecta*, p. 568. Paris, 1723.

L'incrédulité s'est égayée parfois de découvertes archéologiques, par où fut démontré le caractère très profane de reliques prétendues. Le fait ne doit pas surprendre: les conservateurs de reliques sont hommes, tout comme en général les conservateurs d'archives ou de musées; il leur arrive d'accueillir, de très bonne foi, des pièces fausses. Fussent-ils certains de l'inauthenticité, ils ne peuvent prendre sur eux de les supprimer, ce droit n'appartenant qu'à l'Eglise. Les règles tracées par Benoit XIV, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, montrent les principes dont s'inspire, en cette matière, l'autorité ecclésiastique. En même temps qu'à l'authenticité matérielle des objets proposés à la vénération, elle a égard à l'édification des fidèles. L'édification des fidèles a souvent peu à gagner aux entreprises des « dénicheurs de saints » ou des dénonciateurs de reliques. Les considérations de prudence interviennent ici pour modérer l'empressement de la critique négative; d'autant que ni le mérite de la prière ni la vertu d'en haut n'est liée à l'authenticité matérielle de la relique. Voir l'Encyclique *Pascendi* de Pie X, 7 sept. 1907 déjà citée ci-dessus, t. III, col. 22.

Une épitaphe insignifiante: *Pax tecum, Filumena*, a pu suffire pour engendrer l'ingénieuse légende de sainte Philomène. Voir *Analecta Bollandiana*, t. XVII, p. 469. Une découverte de M. H. Marucchi, *Osservazioni archeologiche sulla iscrizione di S. Filomena*, Roma, 1904, oblige d'y renoncer, et de conclure que la célèbre épitaphe n'était pas celle de la personne dont elle fermait la tombe lors de la translation. *Analecta Bollandiana*, t. XXIV, p. 119. 120. H. Delehaye, *Légendes hagiographiques*, p. 97. — Au sujet des reliques des catacombes romaines, décret de Sa Sainteté Léon XIII, du 21 décembre 1878.

Pour apprécier les difficultés inhérentes à ces questions, on peut lire avec fruit Hipp. Delehaye, *Le témoignage des Martyrologes*, dans *Analecta Bollandiana.*, t. XXVI, p. 79-99 (1907). Beaucoup de problèmes archéologiques restent obscurs et même insolubles. Quant à l'attitude de l'Eglise, elle est toute de prudence et de réserve.

L'Eglise s'enquiert diligemment des faits qui intéressent le culte des saints, quand ces faits sont réellement à sa portée. Par ailleurs, elle ne se croit pas mission pour trancher tous les litiges d'ordre historique. En présence de traditions locales dont le fondement premier se dérobe à toute vérification, mais qui demeurent génératrices de prière et de vie chrétienne, elle a coutume de garder une attitude expectante, laissant les archéologues discuter et les fidèles suivre les chemins battus, dès lors que ces chemins aboutissent à Dieu. Si un conflit éclate entre deux traditions locales — le cas n'est point très rare, — elle n'assume point ordinairement la tâche de les départager.

A cet égard, le cas des « Saints de Provence » est typique. Nous le poserons, d'après Mgr L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, t. II, c. X,

et d'après M. l'abbé Vacandard, qui l'a considéré mûrement et vient de le résumer en cinquante pages de la *Revue des Questions Historiques*, avril 1924, p. 257-305. On comprend bien que nous ne cherchons pas un récit piquant mais une utile leçon de choses. Au VIe siècle, Ephèse montrait le tombeau de Marie-Madeleine, l'hôtesse de Notre Seigneur. Fondée ou non, la tradition était communément reçue, même en Occident, où saint Grégoire de Tours en rend témoignage, *De gloria martyrum*, xxx, *P. L.*, LXXI, 731 A : *In ea urbe Maria Magdalene quiescit.* Nous la retrouvons en Orient au VIIe siècle, sous la plume de Modeste, évêque de Jérusalem ; voir Photius, *Bibl.*, Cod. CCLXXV, *P. G.*, CIV, 244. L'île de Chypre, de son côté, montrait à Citium (Larnaca) le tombeau de Lazare, frère de Marie Madeleine, ressuscité par Notre Seigneur. D'après une tradition encore attestée au XIIe siècle par Honorius d'Autun, *P. L.*, CLXXII, 917, Lazare fut trente ans évêque en Chypre. En 899, le corps de Marie Madeleine et celui de Lazare furent tirés l'un d'Ephèse, l'autre de Chypre, par les soins de l'empereur Léon VI, et réunis à Constantinople dans l'église neuve construite au lieu dit *Topoi*, d'après les récits concordants des chroniqueurs byzantins: Léon le Grammairien, *Chronographia*, *P. G.*, CVIII, 1108 A ; continuateur de Théophane, V, xviii, *P. G.*, CIX, 381 B ; Siméon Magister, *Annales*, *P. G*, CIX, 7653; Georges Hamartolos, *ibid.*, 921 B. etc. La fête de Marie Madeleine figure dans les calendriers grecs à la date du 22 juillet, depuis le Xe siècle; il y a lieu de croire que cette date est celle de l'ancienne fête éphésienne.

D'autre part, au milieu du XIe siècle, à Vézelay en Bourgogne, un monastère, fondé au IXe siècle par Gérard de Roussillon sous le vocable du Sauveur et de Notre Dame, croit posséder le corps de Marie Madeleine, et en appelle à une vision de l'abbé Geoffroy (installé en 1037), à qui la sainte aurait révélé le lieu de sa sépulture. Une lettre de Léon IX, de l'an 1050, montre que le monastère a changé de nom et s'est mis sous le vocable de sainte Marie Madeleine. Mais ses prétentions demeurent invérifiables. Pour les justifier, on commence à affirmer un transfert du corps de Marie Madeleine, apporté des rives de Provence. A cette date, la Provence ne montre encore aucune connaissance d'un séjour de Marie Madeleine sur ses rives. Cependant une charte de l'année 1040 mentionne une relique de saint Lazare, conservée à l'abbaye marseillaise de Saint Victor; d'autres chartes, pendant les deux siècles suivants, mentionnent les églises de Saint-Maximin et de Sainte Marie de la Baume, sans aucune connexion avec les saints de Béthanie. Au XIIIe siècle seulement, on voit poindre l'idée d'un séjour de Marie Madeleine et de Marthe en Provence, et d'un épiscopat de Lazare à Marseille ; l'idée que le corps de Marie Madeleine avait pu toucher les rives de Provence sans s'y fixer, parut intolérable. Cependant Vézelay crut se donner gain de cause en faisant authentiquer un corps saint, par l'évêque d'Auxerre. Des fouilles furent accomplies; une translation solennelle eut lieu, l'an 1265, en présence du roi saint Louis et du cardinal Simon, légat pontifical, futur pape Martin IV ; on produisit même une charte du « très glorieux Charles » (?) attestant que le corps extrait du *tombeau* était celui de la bienheureuse Marie Madeleine. A leur tour, quatorze ans plus tard, les Provençaux interrogèrent le sol. En 1279, à la grotte de la Sainte-Baume près Saint-Maximin, désignée dès lors comme le séjour de Madeleine et de Marthe, en présence de Charles d'Anjou, prince de Salerne, quatre sarcophages furent exhumés; de l'un on prétendit extraire un document décisif, daté de l'an 710. Aux yeux de juges compétents, ce document fourmille d'anachronismes naïfs et ne soutient pas l'examen ; la supercherie saute aux yeux. — Il ne rentre pas dans notre cadre de démêler cet imbroglio ; de dire, par exemple, quel rôle purent jouer, dans le développement des croyances provençales, une relique, vraie ou fausse, de saint Lazare, et le souvenir très historique d'un autre Lazare, évêque de Marseille au commencement du Ve siècle et bien connu par sa présence au concile de Diospolis en 415. Ce qu'il fallait dégager, pour mettre l'Eglise hors de cause, c'est le caractère privé de telles compétitions. Que le corps de Marie Madeleine, demeuré en Orient d'après une tradition respectable, ait pu, après un silence de mille ans, émerger tout à coup en Bourgogne, et deux cents ans plus tard être également revendiqué en Provence, il peut y avoir là de quoi réjouir certains ironistes. L'Eglise n'a pas cru qu'il y eût lieu de se constituer en tribunal historique, pour donner raison aux uns et tort aux autres. Ces diverses traditions locales sont pieuses; elle ne leur conteste pas le droit de vivre. L'apologiste n'a qu'à prendre acte de sa prudence et de son désintéressement.

Dans une série d'articles consacrés à la *Justification archéologique des reliques de sainte Cécile conservées autrefois et maintenant à la cathédrale d'Albi* (*Revue de l'Art chrétien*, 1894-5), Mgr Barbier de Montault célébrait avec quelque enthousiasme les conquêtes de la « lipsanographie ». « Arrivée à l'état de science précise, après une pratique et une expérience de plusieurs siècles, elle a ses principes fixes, ses règles certaines, sa méthode rigoureuse. Grâce à elle, l'étude de la dépouille sacrée de ceux que l'Eglise honore d'un culte public devient aussi prompte que facile; car l'arbitraire n'y entre pour rien, et pour s'orienter, il suffit de jeter les yeux sur ce qui a été fait et décidé antérieurement. » Tout le monde ne partage pas cet optimisme; cf. *Analecta Bolland.*, t. XV, p. 335 (1896); et l'Eglise ne prétend pas l'imposer.

III. **Développement de la doctrine.** — Le culte des reliques n'était pas entièrement dépourvu d'attaches dans l'Ancien Testament. Rappelons le caractère religieux des sépultures bibliques : Sara, l'épouse d'Abraham, *Gen.*, XXIII, 19; Abraham, ib., XXV, 9. 10; Rachel. ib., XXXV, 19. 20, cf. I *Rg.*, X, 2 ; Isaac, *Gen.*, XLIX, 31 ; Jacob, L, 12. 13 ; Joseph, L, 24. 25; *Ex.*, XIII, 19 ; *Jos.*, XXIV, 32; David, III *Rg.*, II, 10, cf. I, 21 ; *Neh.*, XIII, 16; *Act.*, II, 29; XIII, 36. Les Livres des Rois et les Paralipomènes font souvent allusion au sépulcre des rois ; trois rois en furent exclus à cause de leur impiété : Joram, II *Par.*, XXI, 20; Joas, XXIV, 25; Achaz, XXVIII, 27. Rappelons encore le respect qui s'attachait au contenu de l'arche d'alliance, III *Rg.*, VIII, 9; cf. *Heb.*, IX, 4 ; la vertu miraculeuse du manteau d'Elie, IV *Rg.*, IV, 8, et des ossements d'Elisée, ib., XIII, 21, cf. *Eccli.*, XLVIII, 14 : *Et mortuum prophetavit corpus eius.*

La vénération des reliques devait prendre sous la Loi nouvelle un caractère plus défini et une plus grande extension. Le Seigneur avait loué cette femme qui versait sur sa tête un parfum pour l'ensevelir par avance. *Mat.*, XXVI, 12.

Saint Jean Chrysostome montre dans les reliques des martyrs des sources vives de grâces, — grâces de lumière et de force, — ouvertes par Dieu dans l'humanité. *Eloge de S. Eustathe d'Antioche*, 2, *P.G.*, L, 600. *Homélie sur les martyrs*, 2, ib., 648.9 ; *Eloge de S. Julien martyr*, 3. 4, ib., 670-2. Il montre les

tombeaux des martyrs surpassant en magnificence les palais des princes, et les princes eux-mêmes venant prosterner leur pourpre sur les tombeaux des martyrs. *In II Cor.*, *II.*, XXVI, 5, *P.G.*, LXI, 582.

Saint Augustin. ardent promoteur du culte rendu aux martyrs, en avait excellemment défini l'esprit, *De Civ. Dei*, VIII, XXVII, 1, *P.L.*, XLI, 255 :

Cependant nous n'affectons point à ces martyrs de temples, de sacerdoces, de rites et de sacrifices : car ce n'est pas eux-mêmes, mais leur Dieu, qui est notre Dieu. Nous honorons leurs tombeaux, comme les tombeaux des saints de Dieu, qui ont combattu jusqu'à la mort de leurs corps pour la vérité, pour l'illustration de la religion vraie, pour la confusion des religions fausses : sentiments qui avant eux se dissimulaient, n'osant s'affirmer. Mais quel fidèle a jamais entendu le prêtre debout à l'autel, même à un autel construit sur le corps d'un martyr pour l'honneur et le culte de Dieu, dire dans sa prière : Je t'offre le sacrifice, Pierre, Paul, ou Cyprien? sur ces tombeaux, on sacrifie à Dieu, qui les a faits hommes et martyrs ; qui les a associés à ses anges saints dans l'honneur céleste ; par ces oblations solennelles, nous rendons grâces au vrai Dieu de leurs victoires ; en l'appelant à notre aide, nous nous excitons à conquérir les mêmes couronnes et les mêmes palmes par le rappel de leur souvenir. Donc les services religieux célébrés dans les lieux consacrés aux martyrs, sont des hommages rendus à leurs tombeaux, non des rites ou des sacrifices offerts aux morts comme à des dieux. Et ceux qui portent là leurs repas — ce que ne font pas les meilleurs chrétiens, ce qui ne se voit pas dans la plupart des pays. — enfin tous ceux qui le font et qui, après avoir déposé les mets, prient et les remportent pour s'en nourrir ou les distribuer aux indigents, veulent que leur nourriture soit sanctifiée par les mérites des martyrs au nom du Dieu des martyrs. Mais ce ne sont pas des sacrifices aux martyrs, comme le savent bien tous ceux qui connaissent l'unique sacrifice offert aussi au même lieu, le sacrifice des chrétiens.

Au IXe siècle, Agobard de Lyon, dans un écrit *De imaginibus sanctorum*, tissu presque tout entier de citations empruntées à saint Augustin et autres, s'élevait contre l' « adoration » des images et des reliques avec tant de force, qu'on a pu voir en lui presque un iconoclaste. Il ne voulait que réagir contre des formes de langage importées d'Orient et auxquelles répugnait l'esprit positif des Latins : *P.L.*, CIV, 199-228.

Le IVe Concile de Latran (1215) prohibait le commerce des reliques, l'ostension des reliques hors de leur reliquaire; enfin l'exposition de reliques récemment découvertes, tant qu'elles n'avaient pas été authentiquées au nom du Pontife Romain. C. 62, *D.B.*, 440 (365).

Saint Thomas d'Aquin donnait la formule précise et achevée du culte qui convient aux reliques, III^a^ q. 25 a. 6 :... *Manifestum est quod sanctos Dei in veneratione habere debemus, tanquam membra Christi, Dei filios et amicos, et nostros intercessores. Et ideo eorum reliquias qualescumque honore congruo in eorum memoriam venerari debemus; et praecipue eorum corpora, quae fuerunt templa et organa Spiritus sancti in eis habitantis et operantis et sunt corpori Christi configuranda per gloriosam resurrectionem. Unde et ipse Deus huiusmodi reliquias convenienter honorat, in earum praesentia miracula faciendo.*

Le concile de Trente affirmait solennellement la même doctrine et renouvelait les anathèmes de l'Eglise contre les contempteurs des reliques. Sess. XXV, *D.B.*, 985 (861) ; 998 (866).

Par ailleurs, l'Eglise avait soin de maintenir la distance entre le culte divin essentiel, fondé sur les enseignements de la foi, et les manifestations de la piété envers les saints, appuyées sur des témoignages qui ne sont pas toujours à l'abri de l'erreur. Voir Benoit XIV, *De servorum Dei beatificatione et canonizatione*. — cf. Bainvel, *De magisterio vivo et traditione*, n. 107, Paris, 1905.

IV. Les ennemis des reliques. — Ce sont d'abord tous les ennemis du nom chrétien. Et puis certains hérétiques.

Dès les premières années du Ve siècle, nous rencontrons un contempteur des reliques : c'est Vigilantius, originaire du pays de Comminges en Aquitaine, vers la fin de sa vie prêtre de Barcelone, au témoignage de Gennade, *De scriptor. eccl.*, 35, *P.L.*, LVIII, 1078. Il avait voyagé en Orient, et recouru à l'hospitalité de saint Jérôme, à Bethléem. Mais il ne se souvint de ce bienfait que pour déchirer la réputation de ses hôtes, après son retour en Occident, et nous avons une lettre où saint Jérôme lui demande compte de ses calomnies, *Ep.*, LXI, *P.L.*, XXII, 602-606 (écrite en 396). Dix ans plus tard, Jérôme fut avisé par les prêtres gaulois Riparius et Desiderius du trouble causé dans leurs chrétientés par les propos de Vigilantius : héritier de l'esprit de Jovinien, il attaquait la virginité chrétienne ; le célibat des clercs ; mais, de plus, la profession monastique, divers points de liturgie, le culte rendu aux martyrs. En une nuit, le solitaire de Bethléem, dicta, pour le confier à un voyageur d'Occident, le violent libelle qui nous est parvenu, *Contra Vigilantium*, *P.L.*, XXIII, 339-352.

Jamais on n'avait vu Jérôme plus furieux, ni moins délicat dans le choix des armes. Il ressasse un froid jeu de mots sur le nom de l'insulteur : — *Vigilantius*, *Dormitantius*; — il lui jette à la face toutes sortes d'allusions fâcheuses. Cabaretier à Calaguris, Vigilantius mêlait de l'eau à son vin; il s'est souvenu de son ancien métier pour mêler au pur breuvage de la foi catholique le venin de son hérésie. Nous apprenons qu'à Bethléem, certaine nuit de tremblement de terre, Vigilantius affolé s'est montré, parmi les moines, dans le costume d'Adam. Saint Jérôme est-il donc à court de bonnes raisons? Nullement. Son opuscule renferme par ailleurs la charpente d'une solide argumentation en faveur des reliques; nous la résumerons.

L'adversaire se scandalise de voir adorer les martyrs. Qu'il se rassure : les chrétiens n'adorent que Dieu. Ils n'ont pas oublié les exemples de saint Paul et de saint Barnabé, repoussant les honneurs divins qu'on voulait leur décerner en Lycaonie; de saint Pierre, renvoyant à Dieu l'hommage du centurion Corneille. Mais ils honorent les membres sanctifiés par le service de Dieu, et en cela ne se croient point sacrilèges. Quand l'empereur Constance faisait transporter à Constantinople les restes de saint André, de saint Luc et de saint Timothée; quand, tout récemment, l'empereur Arcadius faisait transporter de Judée en Thrace les ossements du prophète Samuel, ces princes obéissaient à une pensée religieuse. C'est encore à une pensée religieuse qu'obéissent les fidèles, en invoquant les martyrs. Si l'on admet que la prière d'un Moïse, d'un Etienne, d'un Paul, eut quelque valeur durant sa vie, pourquoi n'en aurait-elle plus, maintenant qu'il est dans la gloire? L'évêque de Rome offre le saint sacrifice sur les tombeaux de saint Pierre et de saint Paul. Les évêques du monde entier célèbrent dans les basiliques des martyrs. L'hérésie de Vigilantius, renouvelée de l'arien Eunomius, a été d'avance réfutée par Tertullien dans un livre éloquent, justement intitulé : Remède à la piqûre du Scorpion.

Vigilantius allègue les désordres qui se produisent parfois durant les nuits de veille, passées sur les tombeaux des martyrs. Ces désordres peuvent être réels ; ils ne suffisent pas à condamner le principe

même de l'institution. Les miracles accomplis sur les tombeaux ont à ses yeux le tort de servir aux incrédules, et non aux croyants. Mais il n'importe pas tant de savoir en considération de qui se font les miracles, que de savoir par quelle vertu. La vertu du Tout-Puissant éclate et s'impose aux esprits rebelles.

Dès avant Vigilantius, l'Empereur Julien, écho des railleries païennes, avait flétri le culte des saints comme une folie abjecte. Saint Cyrille d'Alexandrie venge le caractère profondément raisonnable de ce culte, tout relatif au Dieu qui fortifie les saints et les martyrs. *Contra Iulianum*, VI, *P. G.*, LXXVI, 812 A : Τοὺς γε μὴν ἁγίους μάρτυρας οὔτε θεοὺς εἶναί φαμεν οὔτε προσκυνεῖν εἰθίσμεθα λατρευτικῶς δηλονότι, ἀλλὰ σχετικῶς καὶ τιμητικῶς. Il venge aussi la noblesse du sentiment qui honore la mémoire des héros chrétiens. Julien ignorait-il comment la Grèce honora ses héros ? ib., X, 1018.

La réprobation des reliques était dans la logique de l'erreur iconoclaste ; aussi la voit-on enveloppée dans un même anathème par le IIe concile œcuménique (Nicée, 787). *D. B.*, 304 (245).

Pour Luther, les reliques ne sont que « chose morte, incapable de sanctifier personne ». (*Grand Catéchisme*). A l'encontre de la Réforme, le Concile de Trente dut affirmer que les corps des martyrs et des autres saints, qui furent membres vivants du Christ et temple du Saint Esprit, et seront glorifiés lors de la résurrection, ont droit à la vénération des fidèles ; que par eux, Dieu accorde aux hommes beaucoup de biens, et que les ennemis de leur culte encourent la condamnation de l'Eglise, *D. B.*, 985 (861).

On trouvera les principales critiques des Réformateurs contre le culte des Reliques, réunies dans le petit livre suivant :

Traitté des Reliques : ou, Advertissement très-utile du grand profit qui reviendroit à la Chrestienté, s'il se faisoit inventaire de tous les Corps saincts et Reliques, qui sont tant en Italie, qu'en France, Allemagne, Espagne et autres Royaumes et pays. Par I. Calvin. (p. 1-74). — *Autre Traitté des Reliques contre le Decret du Concile de Trente, traduit du Latin de M. Chemnicius.* (p. 75-138). — *Inventaire des Reliques de Rome : mis d'Italien en françois.* (p. 138-160). — *Response aux allégations de Robert Bellarmin Jésuite pour les Reliques.* (p. 160-208). — A Genève, par Pierre de la Rouiere, MDXCIX. In-12. feuilles liminaires et 208 pages.

Les auteurs de ces divers écrits supposent que l'Eglise catholique encourage l'« adoration » des reliques, et prennent plaisir à relever les naïvetés et les ignorances de la dévotion populaire. Calvin est le plus lisible. Nous citerons quelques lignes de la conclusion, p. 73-74 :

Il me souvient de ce que j'ai veu faire aux marmosets de nostre paroisse, estant enfant. Quand la feste de S. Estienne venoit, on paroit aussi bien de chapeaux et affiquets les images des tyrans qui le lapidoyent (car ainsi les appelle-t-on en commun langage) comme la sienne. Les poures femmes, voyant les tyrans ainsi en ordre, les prenoyent pour compagnons du Sainct. et chacun avoit sa chandelle. Qui plus est, cela se faisoit bien au diable, comme à S. Michel. Ainsi en est-il des reliques : tout y est si brouillé et confus qu'on ne sçaurait adorer les os d'un Martyr, qu'on ne soit en danger d'adorer les os de quelque brigand ou larron, ou bien d'un asne, ou d'un chien, ou d'un cheval. On ne sçaurait adorer un anneau de Nostre Dame, ou un sien peigne, ou ceinture, qu'on ne soit en danger d'adorer les bagues de quelque paillarde. Pourtant, se garde du danger qui voudra : car nul d'oresenavant ne pourra pretendre excuse d'ignorance.

Calvin aurait pu se rassurer : les naïves erreurs qu'il dénonce n'empêchaient pas la foi des simples d'aller, par delà toutes les représentations matérielles, droit à son but, et de plaire à Dieu. Ce qui, par contre, ne pouvait plaire à Dieu, c'étaient les excès de toute sorte commis par les Calvinistes, durant les guerres de religion, contre les personnes des catholiques, contre les églises, contre les images des saints et les reliques.

Quelque chose de ce puritanisme a passé dans la secte janséniste. Chez les docteurs de Pistoie, une affectation de spiritualisme est flétrie par Pie VI, Bulle *Auctorem fidei*, 28 août 1794, n. 70. *D. B.*, 1570 (1432) : « doctrine téméraire, pernicieuse, contraire à la pieuse coutume de l'Eglise, injurieuse à l'ordre de la Providence qui se plaît à attacher diverses grâces aux divers monuments du culte rendu aux saints » — *Deus nec in omnibus memoriis Sanctorum ista fieri voluit, qui dividit propria unicuique prout vult* (Saint Augustin, *Ep.*, LXXVIII, 3, *P. L.*, XXXIII, 269). Le jansénisme ne fut jamais hostile en principe à tout culte des reliques : — (sur le fameux « miracle de la Sainte Epine », voir les documents cités dans ce Dictionnaire, art. Jansénisme, col. 1181 ; ajouter Aug. Gazier, *Histoire générale janséniste depuis ses origines jusqu'à nos jours* [3], t. I, p. 107 sqq. Paris, 1924). Mais en même temps qu'il organisait, dans un but de propagande, d'étranges exhibitions au cimetière Saint-Médard (voir art. Convulsionnaires), il jetait le discrédit sur d'authentiques manifestations de la piété chrétienne traditionnelle, donnant la main au faux spiritualisme qui dénonce la liturgie catholique comme empreinte d'idolâtrie.

V. Législation canonique moderne. — La législation canonique prescrit de rendre aux reliques et images des saints une vénération et un culte qui se rapportent à la personne du saint (*Cod. Iur. can.*, 1255, 2). Seuls peuvent être honorés d'un culte public les serviteurs de Dieu déclarés saints ou bienheureux par l'Eglise ; le culte des saints est autorisé sans distinction de lieux, ni de pratiques conformes à la tradition de l'Eglise ; le culte des bienheureux dans les limites marquées (1277-1278). Les reliques ou images précieuses proposées dans une église à la vénération des fidèles et entourées d'un grand concours de peuple ne peuvent, sans l'autorisation du Saint Siège, être aliénées ou transférées, à titre perpétuel, dans une autre église (1281). Les reliques insignes de saints ou de bienheureux — par où l'on entend le corps, la tête, un bras ou un avant-bras, le cœur, la langue, la main, la jambe, ou une partie notable du corps saint consacrée par le martyre, — ne peuvent être conservées dans les édifices ou oratoires privés, sans permission expresse de l'Ordinaire (1282, 1) ; les reliques non insignes peuvent, avec le respect convenable, être conservées même dans les domiciles privés, ou portées par les fidèles (1282, 2). Pour être honorées d'un culte public dans les églises, même exemptes, les reliques doivent être munies d'un instrument authentique délivré par un Cardinal ou par l'Ordinaire du lieu, ou par un personnage ecclésiastique autorisé par indult apostolique ; le vicaire général ne peut délivrer cet instrument sans délégation spéciale (1283). L'Ordinaire du lieu doit prudemment soustraire à la vénération des fidèles une relique dont l'inauthenticité lui serait connue de science certaine (1284). Les reliques dont l'authentique a péri dans les commotions civiles ou par tout autre accident, ne doivent pas être proposées à la vénération publique sans jugement préalable de l'Ordinaire. Le vicaire général n'est pas qualifié pour ce jugement, sans délégation spéciale (1285, 1). Toutefois les reliques depuis longtemps

vénérées bénéficient d'une situation acquise, jusqu'à preuve d'inauthenticité (1285, 2).

Les Ordinaires ne laisseront pas agiter en chaire, dans les livres, périodiques, ou autres publications pieuses, les questions relatives à l'authenticité des reliques, sur de simples conjectures, en vertu d'arguments seulement probables ou d'opinions préconçues, et surtout d'un ton de raillerie ou de mépris (1286). Les reliques ne doivent être proposées à la vénération que dans des boîtes ou reliquaires clos et scellés (1287, 1). Les reliques de la vraie croix ne doivent pas être proposées à la vénération dans un même reliquaire avec les reliques des saints, mais avoir leur reliquaire à part (1287, 2). Les reliques des bienheureux ne doivent pas, à moins d'indult particulier, être portées en processions ni exposées dans les églises, sinon là où leur office et leur messe est célébrée, par concession du Saint-Siège (1287, 3).

Les reliques de la vraie croix, que l'évêque pourrait porter dans sa croix pectorale, doivent, à sa mort, faire retour au trésor de l'église cathédrale, pour être transmises à son successeur; si l'évêque était à la tête de plusieurs diocèses, elles font retour à l'église cathédrale du diocèse sur le territoire duquel il est décédé, ou qu'il a quitté en dernier lieu, s'il meurt hors de son territoire (1288). La vente des reliques est interdite; les Ordinaires, doyens, curés et autres ayant charge d'âmes, doivent veiller avec soin à ce que les reliques, particulièrement celles de la vraie croix, ne soient pas, particulièrement en cas d'héritage ou de liquidation, mises en vente et exposées à tomber en des mains non catholiques (1289, 1). Les recteurs d'églises, ou autres ayant charge de reliques doivent veiller avec soin à ce qu'elles ne subissent aucune profanation et ne soient pas exposées à se perdre ni conservées peu décemment (1289, 2). Fabriquer de fausses reliques ou sciemment les vendre, les distribuer, les exposer à la vénération des fidèles, c'est encourir *ipso facto* l'excommunication réservée à l'Ordinaire (2326).

Voir le commentaire de F. Claeys Bouuaert et G. Simenon, *Manuale Iuris Canonici*, p. 507-514. Gandae et Leodii, 1924.

VI. Conclusion. — Il serait puéril de contester que la dévotion des fidèles a pu accidentellement s'égarer sur de fausses pistes ou être exploitée par des charlatans sans scrupule. Mais ni les erreurs de fait ni les escroqueries ne doivent masquer les vérités essentielles. Comme toute institution dans la société humaine, le culte des reliques demande à être jugé sur le principe d'où il procède et sur les lois qui le régissent, non sur les déviations accidentelles imputables à l'ignorance ou à la perversité. Ici, le principe échappe à toute discussion : il n'est autre que la fidélité légitime du genre humain au souvenir de ses représentants éminents. Tant qu'il y aura des hommes sur terre, il y aura des tombeaux, et les morts illustres seront honorés. Le culte voué par le christianisme à ses héros possède ce trait en propre, qu'il s'inspire de la croyance à la résurrection corporelle et n'est pas tourné simplement vers le passé, mais encore vers les perspectives de l'éternité bienheureuse. Un tel surcroît, loin de l'amoindrir, l'éclaire par un rayon d'en haut et le grandit moralement. Reprocher au christianisme ce que les groupements les plus laïques observent à leur manière et selon leurs convictions propres, serait le mettre hors du droit commun. Quant à la législation de l'Eglise, dans ce domaine, elle s'inspire, depuis l'origine, de principes immuables, et s'est précisée au cours des siècles. Aujourd'hui plus que jamais avertie et circonspecte, elle ne prétend pas déraciner tous les abus, mais elle s'applique à les réprimer, à les prévenir; l'équité veut qu'ils ne lui soient pas imputés.

A. d'Alès.

RENAISSANCE. — I. *Définition.* — II. *Caractères généraux.* — III. *Première période. L'Italie et la découverte de l'antiquité.* — IV. *La Papauté et l'humanisme.* — V. *La Papauté et les arts.* — VI. *La Renaissance en Angleterre et en Allemagne.* — VII. *La Renaissance en France.* — VIII. *Bibliographie.*

I. Définition. — On entend par le nom de Renaissance cette période de la civilisation européenne qui comprend le xve et le xvie siècle, transition entre le Moyen Age et les temps modernes, que caractérise une évolution considérable des idées et des mœurs. Une vie nouvelle s'y manifeste dans les lettres et les arts, due surtout à la mise en lumière des chefs-d'œuvre de l'antiquité, oubliés ou perdus depuis de nombreux siècles.

Il semble que le premier emploi du mot, au sens spécial qui lui est donné, apparaisse dans la grande *Histoire de France* de Michelet. Durant l'intervalle de dix ans qui sépara les six premiers volumes de leur suite, le point de vue de l'historien s'était complètement modifié, il avait découvert la Révolution, lui consacrant les facultés d'enthousiasme qu'il appliquait d'abord au Moyen Age. En 1855, ce qu'il voit dans le xvie siècle, c'est l'aube de la Révolution, et il intitule son volume : *Renaissance*.

II. Caractères généraux. — C'est bien une révolution, mais uniquement intellectuelle. Propagée d'abord dans les rangs les plus élevés de la société, elle descend peu à peu, elle gagne les régions populaires; elle y est introduite par un enseignement plus accessible à tous, et surtout par ce véhicule merveilleux des idées les meilleures et les pires, l'imprimerie. Ce que l'enseignement qui succède à la scolastique, ce que les livres qui succèdent aux manuscrits vont apporter à des esprits las de la vieille routine, inquiets et avides d'une pensée, d'une morale et d'une foi plus libres, c'est la connaissance de l'âme antique, d'une sagesse et d'une règle de vie qui ne s'appuient plus seulement sur une autorité divine, mais sur la raison de l'homme et sur la nature. Maintenir l'équilibre entre l'humain et le divin, ouvrir à l'homme les trésors de la nature, mais rendre à Dieu ce qui est à Dieu, telle fut la première tâche et la vraie grandeur de la Renaissance; trop souvent on n'en voit que la suite funeste, la déviation. Michelet, en termes enflammés, a célébré ce qu'il nomme le grand duel :

« D'une part, l'Antiquité grecque et romaine, si « haute dans sa sérénité héroïque. D'autre part, « l'Antiquité biblique, mystérieuse, pathétique et « profonde. De quel côté penchera l'âme humaine ? « à qui sera la Renaissance ? qui renaîtra des « anciens dieux ? L'arbitre est la Nature. Et celui-là « serait vainqueur, à qui elle donnerait son sou- « rire, son gage de jeunesse éternelle. Plus jeune et « plus vieille que tous, mère et nourrice des dieux, « comme des hommes, elle les berça aux anciens « jours et sourira encore sur leurs tombeaux. « Suis « la Nature ». Ce mot des stoïciens fut l'adieu de « l'Antiquité. « Reviens à la Nature », c'est le salut « que nous adresse la Renaissance, son premier mot. « Et c'est le dernier mot de la Raison » (*Histoire de France au seizième siècle. Renaissance*, éd. de 1855, p. 309).

Et, dans l'Introduction de son livre, voici cet hymne à Léonard de Vinci et à la nature :

« Le moyen âge s'était tenu dans une timidité « tremblante en présence de la nature. Il n'avait su « que maudire, exorciser la grande fée. Ce Vinci, « fils de l'amour et lui-même le plus beau des hom- « mes, sent qu'il est aussi la nature ; il n'en a pas « peur. Toute nature est comme sienne, aimée de « lui...

« Entrez au Musée du Louvre, dans la grande ga- « lerie, à gauche vous avez l'ancien monde, le nou- « veau à droite. D'un côté les défaillantes figures « du frère Angelico de Fiesole, restées aux pieds de « la Vierge du moyen âge ; leurs regards malades « et mourants semblent pourtant chercher, vouloir. « En face de ce vieux mysticisme, brille dans les « peintures de Vinci le génie de la Renaissance, en « sa plus âpre inquiétude, en son plus perçant ai- « guillon. Entre ces choses contemporaines, il y a « plus d'un millier d'années.

« Bacchus, saint Jean et la Joconde dirigent leurs « regards vers vous ; vous êtes fascinés et trou- « blés, un infini agit sur vous par un étrange ma- « gnétisme. Art, nature, avenir, génie de mystère « et de découverte, maître des profondeurs du « monde, de l'abîme inconnu des âges, parlez, que « voulez-vous de moi ? Cette toile m'attire, m'ap- « pelle, m'envahit, m'absorbe ; je vais à elle mal- « gré moi, comme l'oiseau va au serpent.

« Bacchus ou saint Jean, n'importe, c'est le même « personnage à deux moments différents. Regardez « le jeune Bacchus au milieu de ce paysage des pre- « miers jours. Quel silence ! quelle curiosité ! il épie « dans la solitude le premier germe des choses, le « bruissement de la nature naissante : il écoute « sous l'antre des cyclopes le murmure enivrant des « dieux.

« Même curiosité du bien et du mal dans son « saint Jean précurseur : un regard éblouissant qui « porte lui-même la lumière et se rit de l'obscurité « des temps et des choses ; l'avidité infinie de l'es- « prit nouveau qui cherche la science et s'écrie : « « Je l'ai trouvée ! » C'est le moment de la révéla- « tion du vrai dans une intelligence épanouie, le « ravissement de la découverte, avec une ironie « légère sur le vieil âge, enfant caduc » (*Id.*, p. LXXXVIII et suiv.).

Cette poésie séduisante mais facile cache une conception fausse, et très répandue, de la Renaissance. Si elle n'eût été que l'éclosion de la libre pensée et le retour à la nature, c'est-à-dire à l'instinct, contrôlé par la seule raison, il serait malaisé de comprendre qu'approuvée par l'Eglise, elle ait pu aider à son action et — malgré les erreurs lamentables de certains papes — exalter sa puissance spirituelle aussi bien que temporelle.

III. **Première période. L'Italie et la découverte de l'antiquité.** — Ce grand mouvement de rénovation intellectuelle et artistique s'étend à toute l'Europe, mais il a son point de départ en Italie. Malgré les ravages affreux des barbares, les luttes incessantes des petits Etats, l'oubli prodigieux où était tombé le passé illustre de l'héritière de la Grèce, ce passé subsistait obscurément ; le sol que la race latine, au temps de sa toute-puissance, avait couvert des monuments de sa gloire, laissait paraître de toutes parts des vestiges qui, effacés à demi ou cruellement déshonorés, remplissaient de stupeur ceux-là mêmes qui les mutilaient. Il faut bien dire que le sens de la grandeur antique ne fut jamais entièrement aboli. Des artistes, des poètes surgissaient, qui, sans comprendre entièrement la voix qui s'élevait des ruines, s'efforçaient de la traduire, ou tout au moins de l'adapter aux intelligences formées par les méthodes d'enseignement chrétien. De même qu'aux premiers temps du triomphe de l'Eglise les figures des divinités païennes avaient fourni des modèles aux mosaïstes et aux sculpteurs chargés de représenter le Christ, la Vierge, les apôtres et les saints, c'étaient encore les sarcophages antiques qui, au XIIIe siècle, rappelaient à Nicolas de Pise et à ses élèves les lois trop méconnues du rythme, la majesté harmonieuse des visages et des gestes, l'équilibre des plis d'un vêtement ; puis, tandis que Giotto, ouvrant les yeux sur la nature, faisait rentrer dans les froides et solennelles images de l'art byzantin l'expression de tous les mobiles intérieurs de la vie, Dante audacieusement fondait en une seule vision le passé, le présent et l'avenir de l'humanité, et, pour la première fois, rendait sa place à toute la beauté antique dans l'ascension vers la lumière divine. Le poète qui, pour associer la grandeur de sa patrie à la victoire suprême de sa religion, a choisi Virgile comme guide dans les cercles de l'Enfer et du Purgatoire, réservant à la Théologie, cachée sous les traits de son amour, de lui ménager l'accès du Paradis, qui encore, au seuil dernier de son poème, invoque Apollon et les Muses, après avoir fait apparaître les héros et les chantres de l'antiquité grecque et romaine, qui enfin, allant chercher dans les mythes d'une poésie morte, dans les figures d'un paganisme aboli l'expression la plus solennelle de la beauté divine, ose écrire sans blasphème, parlant de Jésus-Christ :

> Souverain Jupiter,
> Qui fus en terre pour nous crucifié !
> (*Purg.*, VI, 118-9.)

Dante n'a-t-il point déjà mérité le titre, que l'on a décerné à Pétrarque, de « premier homme moderne » ? Dante et Pétrarque ont inauguré la Renaissance, et Pétrarque assurément mieux que Dante, par le souci qu'il eut de ressusciter les grands écrivains antiques. L'esprit de la Renaissance ne peut se bien comprendre que par une étude approfondie de l'œuvre de Pétrarque ; c'est la préface indispensable d'une histoire considérable, dont il est tout juste possible d'indiquer ici les grandes lignes.

IV. **La Papauté et l'humanisme.** — Pétrarque et Boccace sont les premiers des humanistes ; ils ont recherché passionnément les textes des auteurs latins et les traductions des auteurs grecs, encore peu accessibles dans leur langue. Ce n'est que vers le milieu du XVe siècle, et surtout après la prise de Constantinople par les Turcs, en 1453, que les Grecs émigrés, accueillis à Venise, à Florence, à Rome, à Naples, apportèrent, avec les grands manuscrits grecs, la connaissance de la langue. La première édition d'Homère est de 1488, à Florence ; celle de Plutarque, de 1509, à Venise ; celle de Platon, de 1513, à Venise également ; mais Plutarque avait été publié en latin dès 1470, et Platon, dans la traduction de Marsile Ficin, dès 1483 ; Aristote est publié en grec, par Alde, de 1495 à 1498 ; Aristophane, en 1498 ; des trois grands tragiques, Sophocle, en 1502, Euripide, en 1503, Eschyle, en 1518.

A Florence, les premiers Médicis, Cosme l'Ancien, Pierre et surtout Laurent le Magnifique, tiennent la tête du mouvement intellectuel, et groupent autour d'eux toute une active cohorte de savants, parmi lesquels se distinguent Jean Argyropoulos, Marsile Ficin, Pic de la Mirandole ; des bourgeois illustres, Niccolo Niccoli et Gianozzo Manetti, sont avec eux les promoteurs de l'humanisme. A Naples, Alphonse

le Grand prend à son service, comme historiographes, Georges de Trébizonde, Chrysoloras, Laurent Valla, Barthélemy Faccio et Antoine Panormita. A Urbin, le duc Frédéric, l'élève de Vittorino de Feltre, homme de science universelle, rassemble les éléments d'une magnifique bibliothèque dont s'enrichira plus tard le Vatican. A Milan, les Sforza, à Ferrare, les princes Borso et Alphonse, à Rimini, le condottiere Sigismond Malatesta, et jusque dans les plus petites villes de Romagne, des despotes infimes, à l'imitation de leurs puissants voisins, célèbrent à l'envi, par la recherche approfondie de ses moindres monuments, la gloire retrouvée de l'antiquité.

Mais c'est à Rome, tout naturellement, que s'échauffait de la plus vive ardeur le foyer de l'humanisme. « Au début du xve siècle, en dépit des difficultés au sein desquelles il se débattait, le pape « Innocent VII avait manifesté la volonté de restaurer l'Université fondée à Rome par Boniface VIII, « et, dans une bulle publiée à cet effet, il prévoyait « la création d'enseignements nouveaux, tels que « ceux de la littérature grecque et latine. Le style « même de cette bulle, d'une belle latinité classique, toute pleine d'un sentiment de vénération « profonde pour la Rome antique, décèle la plume « d'un humaniste. Et, en effet, des humanistes de « marque se trouvaient alors parmi les secrétaires « apostoliques. Pogge, dont le nom est si intimement lié à la première renaissance des lettres, « était entré à la chancellerie pontificale sous Boniface IX, et Innocent VII lui-même venait d'y appeler le célèbre Lionardo Bruni d'Arezzo. On sait « quelle action le concile de Constance exerça sur « le développement de l'humanisme. Il fut l'occasion des plus retentissantes « découvertes » littéraires de Pogge, et, tandis qu'on transmettait en « Italie les classiques latins retrouvés dans les bibliothèques ultramontaines, les Pères du concile « recevaient en échange de l'Italie lettrée la première étincelle d'un feu qui allait se propager à « travers l'Europe... C'est Nicolas V qui est le véritable fondateur de la Bibliothèque Vaticane... Il « était le représentant parfait de cette libre Académie florentine de San Spirito, dont les échos « avaient éveillé le palais tout voisin qui abritait « Eugène IV. Depuis sa jeunesse, écrivait de lui le « futur Pie II, il est initié à tous les arts libéraux, il connaît tous les philosophes, les historiens, les poètes, les cosmographes et les théologiens; le droit civil et le droit canon, la médecine « elle-même ne sont pas pour lui des sciences « étrangères... Nicolas V se préoccupa de donner à « Rome la maîtrise des esprits, d'en faire le centre « du mouvement intellectuel de la chrétienté. N'était-ce pas le meilleur moyen d'empêcher que ce « mouvement ne s'égarât ? Les humanistes les « plus célèbres furent sollicités de venir à Rome, « et remplirent tous les emplois de la curie... « Tout ce que Florence comptait de lettrés en « renom avait émigré à Rome » (Paul Fabre, *La Bibliothèque Vaticane*, dans *Le Vatican*, éd. in-12, t. II, p. 199 et suiv.).

Sixte IV continue Nicolas V ; il installe avec magnificence, en la décorant de fresques, de vitraux, de boiseries sculptées, la nouvelle Bibliothèque Vaticane (dans les salles qu'occupe aujourd'hui la Pinacothèque) ; il nomme son bibliothécaire le grand humaniste Platina, et lui donne pour gardiens Démétrius de Lucques et Jean Chadel de Lyon ; il fait traduire quantité d'ouvrages grecs, hébreux et arabes ; à sa mort, en 1484, il y avait, dans les précieuses armoires, près de quatre mille manuscrits ; et déjà les imprimés abondaient : vingt ans plus tôt, en 1465, les typographes allemands Conrad Sweinheim et Arnold Pannartz, attirés à Rome par le cardinal Nicolas de Cuse, sous le pontificat de Paul II, et logés au couvent de Subiaco, avaient publié la *Grammaire* de Donat, les *Institutions* de Lactance et le *De Oratore* de Cicéron. « L'extension « que prit à Rome l'imprimerie à ses débuts fut « véritablement merveilleuse. On reste confondu, « quand on parcourt la liste des éditions romaines « sous Paul II et Sixte IV, de la rapidité avec laquelle les livres se succèdent : antiquité profane, « antiquité chrétienne, ouvrages d'auteurs contemporains, tout cela défile chez Sweinheim et Pannartz, chez Ulrich Hahn, chez Philippe de Lignamine, chez Georges Laver, chez Georges Sachsel, « le plus souvent avec dédicace au pape en qui on « sait un protecteur. On voit, pour ne citer que « quelques exemples, Tite-Live, Virgile, Aulu-Gelle, « César, Térence, Quintilien imprimés pour la « première fois, et avec eux saint Cyprien, saint « Ambroise, saint Thomas, Guillaume Durand, « Nicolas de Lyra, Jean Torquemada, Sanchez d'Arevalo. Les érudits abondent à la cour pontificale, qui peuvent utilement remplir les fonctions « de correcteurs : Jean-Antoine Campano, Pomponio Leto, Domizio Calderini et d'autres encore. C'est un moment unique dans l'histoire, « un moment glorieux pour le Saint-Siège, qui « exerce sur les esprits une incomparable maîtrise » (Paul Fabre, *l. c.*, p. 216-7.)

V. La Papauté et les arts. — Tandis que, sous le patronage intelligent des Médicis, Florence s'enrichit de chefs-d'œuvre, qu'une peinture nouvelle s'inaugure avec Ghirlandajo, Botticelli, Léonard de Vinci, Raphaël, une sculpture nouvelle avec Donatello, Verrocchio, les Pollajuoli, Michel-Ange, une architecture nouvelle avec Brunelleschi, la grande Rome, dont la résurrection a commencé avec le xve siècle, reçoit de ses papes un vêtement d'art digne des anciens temps. Martin V et Eugène IV avaient restauré le Latran, Nicolas V n'eut pas un règne assez long pour donner au Vatican et à la basilique de Saint-Pierre la splendeur qu'il rêvait ; mais il fit décorer ses appartements de peintures que devaient remplacer les fresques de Raphaël ; surtout il y appela, pour orner sa chapelle privée de compositions qui subsistent encore, le saint moine de Fiesole, Fra Angelico. Devant les scènes d'une tendresse et d'une piété si absolument parfaites où sont retracées la vie, la prédication et la mort des saints Etienne et Laurent, on oublie les complaisances trop volontiers païennes des grands artistes de la Renaissance, et les complicités de leurs protecteurs, pour ne se souvenir que d'une chose, c'est que l'art chrétien est arrivé à ce sommet heureux où la beauté véritable est accompagnée par la foi, où la prière même a trouvé par les lignes et les couleurs une nouvelle expression. C'est là d'ailleurs qu'en un moment unique le sentiment du Moyen Age se traduit pour la première et dernière fois par le langage de la Renaissance ; l'antiquité va reprendre ses droits et assurer sa domination dans l'œuvre de Raphaël.

L'humaniste Pie II, le collectionneur Paul II fondent le culte de la Rome antique ; Sixte IV, en même temps qu'il entreprend l'édification de la Rome moderne, inaugure le premier musée public de Rome, celui du Capitole ; il restaure et consolide la basilique de Saint-Pierre ; il fait construire, au palais Vatican, la chapelle Sixtine, et en ordonne le premier décor, ces belles fresques, dues à Botticelli, Ghirlandajo, Pérugin, Signorelli, Cosimo Rosselli

et Pinturicchio, qui semblent d harmonieuses tapisseries suspendues autour des murailles. Après ce grand pape, le progrès fut quelque temps arrêté, peut-être même compromis ; dans la société élégante et corrompue des Borgia, la Renaissance des arts n'est guère qu'un prétexte à la décadence des mœurs. Cependant le faste d'Alexandre VI apparaît intelligent dans le décor des célèbres chambres Borgia, qui demeure aujourd'hui, depuis sa restauration par les soins de Léon XIII, une des régions les plus charmantes à visiter du Vatican ; et c'est sous le règne de ce même pape que Michel-Ange donne à la basilique de Saint-Pierre son premier chef-d'œuvre, le marbre admirable de la Vierge de pitié. Là (en 1498) s'est accompli dans sa plénitude le miracle d'art qu'exige l'union de la beauté antique et de la pensée chrétienne, l'œuvre de la Renaissance, préparée durant près d'un siècle, depuis Ghiberti et Donatello, par les plus nobles sculpteurs de l'Italie.

Le second de ces miracles d'art — mais il fut altéré avant d'être accompli — devait être la basilique de Bramante, le nouveau Saint-Pierre. Miracle d'art, et tout à la fois erreur immense, car la basilique primitive, où toute la vie de l'Eglise, depuis les premiers siècles chrétiens et malgré les pillages, les incendies et les restaurations, avait marqué son empreinte, aurait dû demeurer sacrée et intangible ; en la détruisant, Jules II et Bramante rompaient brusquement les liens de la tradition chrétienne ; ils condamnaient la Renaissance dans son principe. A ce chef-d'œuvre de science et d'harmonie classique, le temple de Bramante, Michel-Ange devait donner son achèvement religieux, la coupole, dont les lignes idéalement pures emportent l'âme, dans une ascension sans angoisse, vers l'infini.

Faut-il dire que la voûte de la chapelle Sixtine, peinte par Michel-Ange sur l'ordre de Jules II, est la troisième merveille de cette Renaissance que dirige la Papauté? Trop d'étrangetés peut-être y apparaissent d'abord, et l'intrusion, au long des cadres des grands tableaux, de ces figures nues aux attitudes sculpturales, qui semblent exprimer symboliquement la force et la beauté du corps humain, déroute l'esprit au seuil de la grande Bible ouverte à sa méditation. Mais rien n'est plus puissant, dans l'art universel, que les premiers tableaux de cette Bible, où la figure du Créateur anime tout de son souffle; et rien n'est plus poignant que les images des Prophètes et des Sibylles, et celles des Précurseurs du Christ qui relient, dans cette même chapelle, l'Ancien Testament au Nouveau.

La quatrième merveille de la Renaissance romaine, celle qui, la résumant pleinement, marque le sommet enfin gravi, d'où elle ne pourra plus que descendre, c'est le chef-d'œuvre de Raphaël et de la peinture italienne, la Chambre de la Signature, dans l'appartement de Jules II, au Vatican. L'œuvre de l'antiquité y est glorifiée dans la fresque de l'*Ecole d'Athènes*, en face de laquelle la *Dispute du saint Sacrement* présente le triomphe de l'Eglise; aux philosophes, aux savants, aux artistes groupés autour d'Aristote et de Platon, s'opposent les saints du ciel et les docteurs de la terre, entourant l'ostensoir qui repose sur l'autel. Aux deux autres parois, *la Jurisprudence*, avec ses légistes, au-dessus desquels trônent, en aimable allégorie, *la Force*, *la Justice* et *la Tempérance*, répond à *la Poésie*, qui réunit autour d'Apollon, sous les ombrages du Parnasse, les Muses et les Poètes; et Dante, déjà présent parmi les théologiens de *la Dispute*, reparaît ici, en précurseur de la Renaissance, auprès de Virgile et d'Horace, et des poètes amis de Jules II. Les figures idéales peintes aux médaillons de la voûte, *Science*, *Theologie*, *Justice*, *Poésie*, résument les grands décors des parois, et de menus tableaux ingénieux les complètent de leur commentaire.

La Renaissance a fait son œuvre en Italie ; son épanouissement a été aussi bref que splendide. Déjà, sous les chefs-d'œuvre hâtivement éclos, les germes de mort sont mal dissimulés. A peine organisé, l'équilibre se rompt entre le sentiment de la nature et l'étude de l'antiquité. Les dernières fresques de Raphaël montrent l'abus des formules antiques; et ces froides règles, vivifiées un instant, ne seront bientôt plus qu'un instrument facile aux mains d'artistes spirituels et sans conscience. Sous Léon X, le paganisme des Médicis, qu'avaient frappé à Florence les foudres de Savonarole, s'épanouit librement à Rome; les dieux antiques semblaient régner au Vatican, et les signes de leur corruption y devenaient visibles. D'étranges images se glissent parmi les arabesques des Loges; la chambre de bains du cardinal Bibbiena, au Vatican, celle de Clément VII, au Château Saint-Ange, pourraient avoir appartenu à quelque Romain du siècle de Titus.

Le châtiment d'une oisiveté voluptueuse, où s'abolissait le sens religieux, fut terrible. Le sac de Rome par les Impériaux, en 1527, fut regardé par les sectaires de la Réforme comme une vengeance du ciel : les prophéties luthériennes condamnaient « la Ninive papale » à expier ses péchés par le fer et par le sang. On aime à interpréter ce sentiment d'une expiation dans l'énorme fresque du *Jugement Dernier*, dont Michel-Ange achève de décorer, en 1541, la chapelle Sixtine ; et bientôt, commencé en 1545, le Concile de Trente intervient pour arrêter définitivement l'œuvre devenue malsaine de la Renaissance.

VI. La Renaissance en Angleterre et en Allemagne. — En Angleterre, Renaissance et Réforme sont presque simultanées. « L'Oxford de 1492, avec « Grocyn et Linacre, était pour tous les Anglais la « ville du grec. Un moine de Cantorbéry, Sellyng, « de retour de Bologne où il s'était fait recevoir « docteur, avait ouvert une classe de grec près de « l'abbaye, puis, prenant avec lui son meilleur élève, « Thomas Linacre, il l'avait conduit en Italie et « laissé entre les mains de Politien. Linacre fut le « professeur de Thomas More, et il fait bon voir ce « flambeau de la Renaissance qui passe ainsi de « mains en mains, du maître de Jean de Médicis « jusqu'au maître de Thomas More.

« Mais il y a loin des jardins de Laurent le Magni« fique aux pauvres chambres d'Oxford. Si l'ar« deur au travail est identique, ici du moins la vie « reste grave et presque monacale. Aucune frivo« lité, aucun renouveau de paganisme n'a marqué « les débuts de la Renaissance en Angleterre » (Henri Bremond, *Le Bienheureux Thomas More*, p. 10-11). C'est à Oxford que Thomas More, biographe de Pic de la Mirandole, rencontre en 1497 Erasme; en 1505, il lui offre l'hospitalité, et l'introduit plus intimement au cénacle des hellénistes, où Colet et Lilly ont rejoint Grocyn et Linacre. En 1511, Erasme publie (à Paris) son *Eloge de la Folie*; deux ans plus tard, il est nommé professeur à Cambridge. A son tour, en 1516, More publie son *Utopie*, et Henri VIII l'accable de ses faveurs, jusqu'à l'élire, à la place de Wolsey, lord grand chancelier. On sait comment cette vie glorieuse se termina, en 1534, par le martyre ; la rupture entre Rome et le royaume anglais était brusquement survenue, et la Réforme protestante, avec le schisme, avait succédé à la Renaissance.

On a souvent accusé ces deux grands amis, Erasme et More, d'avoir pactisé avec l'hérésie ; mais,

comme l'écrit Froude, l'historien d'Erasme, « on ne « comprend rien au xvi° siècle, tant qu'on n'a pas « réalisé l'immense différence qu'on faisait alors « entre un changement de doctrine et une réforme « disciplinaire et morale de l'Eglise » (cité par Bremond, *l. c.*, p. 34). Cette réforme si nécessaire sera l'objet d'un concile ; mais elle laissera le dogme intact.

On s'émerveille de l'audace d'un Erasme, dénonçant les vices du clergé, stigmatisant la corruption des moines; mais ne trouverait-on pas un tableau aussi noir, un siècle et demi plus tôt, dans le *Dialogue* de sainte Catherine de Sienne, et Dante ne demeure-t-il pas grand théologien au milieu même de ses attaques passionnées contre certains papes? Il est vrai, Catherine est une sainte, et Dante est un poète; Erasme n'est qu'un homme d'esprit. Son ami Thomas More demeure fidèle à l'*humour* anglais jusque sous la hache du bourreau; Erasme aiguise des traits qui font penser à l'ironie de Voltaire. Mais il va plus loin que More. Dans l'*Eloge de la Folie*, « on « aperçoit sans peine que la théologie, ou mieux la « critique de la théologie, occupe la première place. « En confiant à la Folie un rôle qui lui semblait si « étranger, Erasme estimait par une feinte habile « qu'un bouffon peut tout dire, et qu'on serait mal « venu de lui reprocher des excès de langage » (J. B. Pineau, *Erasme, sa pensée religieuse*, p. 171-2). Ce fut, quand on l'attaqua, le meilleur argument de sa défense. Plus tard, en 1518, dans les *Colloques familiers*, il cache sous un badinage plus subtil ses idées sur la réforme religieuse, et il les présente de telle sorte, en des dialogues où hérétiques et orthodoxes ont les uns et les autres des rôles presque égaux, et la part aussi belle, qu'on ne sort point de la lecture de cette comédie ingénieuse sans quelque incertitude sur les convictions intimes de son auteur.

Ce n'est pourtant pas à Rome, mais en Sorbonne que les théologiens sentirent leur enseignement menacé par cette incessante raillerie; « le 15 mai 1526, « la Faculté procéda à la censure détaillée des *Col-* « *loques*; à l'unanimité et après mûre délibération, « elle décida que la lecture en serait interdite à tous « et surtout aux jeunes gens » (Pineau, *l. c.*, p. 209). Il n'est pas sans intérêt de constater que l'humanisme érasmien n'était pas moins redouté dans le camp protestant. Luther écrit dans ses *Propos de table*: « Par mon testament, j'interdirai à mes fils la « lecture des *Colloques* : sous le couvert de person- « nages fictifs, Erasme insinue des impiétés, il pro- « pose des principes qui ruinent ou du moins com- « promettent le christianisme et l'Eglise...; c'est un « Démocrite et c'est un Epicure; c'est un subtil rail- « leur de la religion. Je préfère Lucien à Erasme, « qui, sous un masque de piété, bafoue la religion » (cité par Pineau, *l.c.*, p. 269). Et, dans le camp catholique, le théologien Clichtove, ne voulant pas attaquer directement Erasme, fait allusion, par une phrase discrète de son *Antiluther*, à un écrivain « doué du charme du langage, qu'il faut regarder « comme un sectateur d'Epicure » (*id.*, p. 270).

Erasme est le représentant le plus notable de l'humanisme allemand, dans la période où, consciemment ou non, il commence à pactiser avec les réformateurs; les thèses de Luther sont de 1517. Mais il y a eu une première phase de la Renaissance, où, selon les paroles de l'humaniste Wimpheling, « l'instituteur de l'Allemagne », *la bonne nouvelle* se répandit de canton en canton, « exaltant en tous lieux « l'excellence et la noblesse des arts et des sciences, « et vantant tous les bienfaits que l'on peut rece- « voir par leur commerce. L'Allemagne ne fut ja- « mais plus féconde en hommes remarquables; « ceux-là du moins, formés à la vieille école, étaient « encore pour la plupart des chrétiens convaincus. « Grâce à l'imprimerie, leurs idées se répandent « partout. La diffusion des livres religieux précède « celle des classiques; la Bible est rééditée plus de « cent fois, de 1452 à 1500... Des humanistes de « marque, dont l'action sera très grande,... cher- « chent dans l'étude des classiques un complément « à leur formation chrétienne, qu'ils ne renient nul- « lement. Ce n'est pas l'étude de l'antiquité clas- « sique en elle-même, écrivait Wimpheling dans « son grand ouvrage pédagogique, qui est dange- « reuse pour l'éducation chrétienne, c'est la manière « fausse de l'envisager, c'est le mauvais usage que « l'on en peut faire. Sans aucun doute, elle serait « funeste si, comme il arrive fréquemment en Italie, « on propageait par les classiques une manière « païenne de juger et de penser, et si l'on mettait « entre les mains de nos étudiants des œuvres litté- « raires qui pourraient mettre en péril, dans leurs « jeunes esprits, le patriotisme ou les mœurs chré- « tiennes. Mais au contraire l'antiquité bien com- « prise peut rendre à la morale et à la science théo- « logique les services les plus précieux » (Alfred « Baudrillart, *L'Eglise catholique, la Renaissance,* « *le Protestantisme*, p. 42-3).

« Le rôle des universités fut plus grand que celui « des maîtres isolés, bien plus actif qu'en Italie; « n'en a-t-il pas été ainsi plus d'une fois dans le « cours de l'histoire de l'Allemagne? Elles étaient « jeunes encore, mais auprès de chacune se grou- « paient des hommes éminents. A Cologne, Barthé- « lemy de Cologne et Ortwin Gratius; à Heidelberg, « Rodolphe Agricola, le chancelier Jean de Dalberg, « Reuchlin, l'illustre abbé de Spanheim, Jean Tri- « thème, le plus grand historien allemand du siècle; « à Erfurth, le fameux cercle d'humanistes fondé « par Maternus Pistorius avec Crotus Rubeanus, « Eoban Hesse, Hermann Busch, Mutian, les *poètes* « qui bientôt s'opposeront aux scolastiques; à « Bâle, Heylin von Stein, qui tient encore à l'école « scolastique et la représente avec honneur; à « Strasbourg enfin, Wimpheling, à qui un ardent « patriotisme, joint à un savoir étendu, dicta la « première histoire d'Allemagne qu'ait écrite un hu- « maniste » (Baudrillart, *l. c.*, p. 45-6).

D'autre part, comme en Italie, ces humanistes sont aidés par de riches protecteurs, Conrad Peutinger, à Augsbourg, Wilibald Pirckheimer, à Nuremberg. De grands artistes, comme Albert Dürer et Hans Holbein, l'ami d'Erasme, illustrent avec un respect profond l'Ancien et le Nouveau Testament. Cependant, sous l'influence d'Erasme, ce qu'on a appelé « le prologue de la grande tragédie théologique du xvi° siècle » se précipite. « Les hu- « manistes d'Erfurth, Mutian, chanoine de Gotha, « Crotus Rubeanus, Eoban Hesse, le suivent dans « la lutte contre les scolastiques, et déjà se prépare « la division intellectuelle de l'Allemagne, qui se « consomme à propos de la querelle de Reuchlin. « Reuchlin, l'un des plus grands parmi les huma- « nistes, l'un des fondateurs de la science hébraïque, « se voit attaquer par les théologiens de Cologne à « propos de ses livres *De verbo mirifico* et *De arte* « *cabbalistica;* tous les esprits s'enflamment ; les « humanistes se prononcent avec fureur contre les « scolastiques, que par les *Epistulae virorum obscu-* « *rorum* ils couvrent de ridicule. Voilà des alliés « tout prêts pour Luther... » (Baudrillart, *l. c.*, « p. 49).

VII. La Renaissance en France. — La France était préparée de longue date à la Renaissance.

Dès le moyen âge, on s'y essayait à traduire les auteurs latins, Tite-Live, Sénèque, Quinte-Curce ; les légendes romaines tenaient une large place parmi les livres de chevalerie. Mais l'humanisme était déjà largement épanoui en Italie, lorsqu'il s'implanta en France, grâce surtout à deux grands érudits, Guillaume Fichet, professeur de théologie en Sorbonne et de lettres latines aux écoles de la rue du Fouarre, et Robert Gaguin, professeur, diplomate et voyageur, auteur de la première histoire de France. Les guerres d'Italie, sous Charles VIII et Louis XII, précipitent la transformation des arts, aussi bien que celle des lettres. L'imprimerie se répand, de Paris à Chartres, à Rouen, à Lyon, à Poitiers, à Toulouse. L'enseignement des collèges parisiens s'ouvre libéralement aux idées nouvelles ; l'humaniste italien Jérôme Aléandre, qui commente Platon, Cicéron, Ausone, est accueilli avec enthousiasme aux collèges de la Marche et de Cambrai, en 1509, 1511, 1513; les éditions des classiques latins de Josse Bade rivalisent avec celles des Alde. Un grand helléniste, Guillaume Budé, « renouvelle l'étude du droit, fonde « l'histoire de l'économie politique et partage avec « Erasme, devant l'Europe, la maîtrise incontestée « de l'érudition » (P. Imbart de la Tour, *Les Origines de la Réforme*, tome II, p. 364). Enfin, en 1530, après de longues hésitations, François Ier institue les chaires de grec et d'hébreu, puis de latin et de mathématiques, du Collège de France, où désormais sera poursuivie en toute liberté l'étude des langues et des civilisations antiques, en réaction contre la scolastique et les méthodes surannées de la Sorbonne, dont Rabelais va poursuivre les doctrines de ses plaisantes et terribles caricatures.

Rabelais ira plus loin qu'Erasme dans sa critique du clergé, et rejoindra Luther dans ses attaques contre la Rome papale ; ce qui ne l'empêche point de traiter Calvin tout aussi rudement. Mais, si l'on veut chercher quel fut en France le vrai protagoniste de la réforme religieuse, c'est Lefèvre d'Etaples que l'on nommera. Exégète et professeur, lié en Italie avec les grands humanistes, il enseigne Aristote, le traduit et le commente, puis, à la suite d'un second séjour en Italie, en 1500, il étudie Platon, et pousse l'analyse du platonisme jusqu'à ses lointaines déviations, dans le mysticisme de Plotin ou de Denys l'Aréopagite. Théologien, il publie en 1509 la première édition critique des Psaumes ; enfin il accompagne de ses commentaires, en 1512, l'édition des Epitres de saint Paul. Son action, appuyée, continuée par l'évêque de Meaux, Briçonnet, dont il fut le vicaire général, inspire l'humanisme de Marguerite de Navarre, demeurée catholique, malgré sa sympathie très évidente pour la Réforme.

Quand commenceront les guerres de religion, on verra paraître de façon plus tranchée ce double caractère de l'esprit de la Renaissance, dont on suit aisément le développement en France jusqu'à la fin du XVIe siècle : l'humanisme chrétien, nourri de la beauté antique, mais demeuré fidèle à la doctrine des grands théologiens du Moyen Age, donnera sa plus belle floraison dans l'œuvre des poètes nouveaux, avec Ronsard et son groupe, dans l'œuvre des moralistes, avec Montaigne et Charron ; l'humanisme païen, hostile au clergé, foncièrement sceptique, et que l'on nommerait plutôt naturalisme, continue la verve gauloise des conteurs du Moyen Age, s'épanouit avec Rabelais, avec les libertins du XVIIe siècle et les libres-penseurs du XVIIIe, trouve ses formules dans la doctrine de l'Encyclopédie et l'ironie de Voltaire, et aboutit à la Révolution.

VIII. Bibliographie. — Une étude approfondie de ce sujet immense nécessiterait toute une bibliothèque ; on ne peut indiquer ici que les livres essentiels. Ils sont cités d'ailleurs en deux ouvrages de proportions modestes, mais où la thèse catholique est traitée avec l'esprit le plus généreux et l'information la plus sûre : *L'Eglise et les origines de la Renaissance*, par Jean Guiraud, Paris, 1902 ; *L'Eglise catholique, la Renaissance, le Protestantisme, conférences données à l'Institut Catholique, janvier-mars 1904*, par Mgr. Baudrillart. On ajoutera : le tome II du grand ouvrage de P. Imbart de la Tour, *Les Origines de la Réforme* (*L'Eglise catholique, la crise et la Renaissance*), Paris, 1909, et Fernand Mourret, *Histoire Générale de l'Eglise*, t. V, *La Renaissance et la Réforme*, Paris, 1910. Les charmants livres de Gebhart, *Les Origines de la Renaissance en Italie*, Paris 1879 ; *La Renaissance italienne et la philosophie de l'histoire*, Paris, 1887 ; *L'Italie mystique*, Paris, 1893, gardent une note surtout littéraire et un peu romantique, qui apparaît plus accentuée dans le *Jules II* de Klaczko, Paris, 1898, et surtout dans *La Renaissance, scènes historiques*, du Cte de Gobineau, Paris, 1876. On a vu plus haut ce qu'il fallait penser du livre de Michelet, *Histoire de France au seizième siècle. Renaissance*, Paris, 1855 ; *L'Histoire des Papes depuis la fin du Moyen Age*, de Pastor, trad. par Furcy-Raynaud, Paris, 1895 et ann. suiv., est une source capitale (l'édition allemande seule est accompagnée de notes, de la plus haute importance) ; il faut y joindre, pour l'Allemagne, la publication non moins considérable de Mgr. Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, trad. fr., Paris, 1889 et ann. suiv. Dans l'ouvrage collectif *Le Vatican, les Papes et la Civilisation*, par Goyau, Pératé et Fabre, Paris, 1895, éd. illustrée in-4°. et 2 vol. in-12, l'étude sur *La Bibliothèque Vaticane* apporte de nombreux documents de haute valeur. Autres ouvrages généraux : Burckhardt, *La civilisation en Italie au temps de la Renaissance*, trad. par Schmitt, Paris, 1885, 2 vol. ; Voigt, *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums*, Berlin, 1880, 2 vol., travaux de haute érudition, et de critique rationaliste. — Eug. Müntz, *Histoire de l'Art pendant la Renaissance*, 3 vol., Paris 1889-95 ; *La Renaissance en Italie et en France à l'époque de Charles VIII*, Paris, 1885; *Les Précurseurs de la Renaissance*, Paris. 1881. — Ph. Monnier, *Le Quattrocento*, 2 vol., Paris, 1901. — Pierre de Nolhac, *Pétrarque et l'humanisme*, Paris, 1892 ; *Ronsard et l'humanisme*, Paris, 1924. — Amb. Firmin-Didot, *Alde Manuce et l'hellénisme à Venise*, Paris, 1875. — Abel Lefranc, *Histoire du Collège de France*, Paris, 1893. L'excellent petit livre de Henri Bremond, *Le Bienheureux Thomas More*, Paris, 1904, donne une vue très précise de la Renaissance anglaise. Sur Erasme, les publications sont nombreuses : Nisard, *Etudes sur la Renaissance* (*Erasme, Thomas Morus, Melanchton*), Paris, 1855; Feugère, *Erasme, sa vie et ses ouvrages*, Paris, 1874 ; Pierre de Nolhac, *Erasme en Italie*, Paris, 1898; J. B. Pineau, *Erasme, sa pensée religieuse*, Paris, 1924, très minutieux et précis. — J. Paquier, *Jérôme Aléandre*, Paris, 1900. — H. Hauser, *De l'humanisme et de la Réforme en France* (*Revue historique*, juillet-août 1897). On trouvera une abondante bibliographie d'art aux tomes III et IV de l'*Histoire de l'Art* dirigée par André Michel ; d'art et d'histoire au tome V de l'*Histoire de France* dirigée par Lavisse, enfin dans les récentes *Histoires de la Littérature française* de Petit de Jul-

LEVILLE, de GUSTAVE LANSON, et de BÉDIER et HAZARD.

André PÉRATÉ.

RESPONSABILITÉ. — Le présent article aurait pu aussi bien paraître sous la rubrique « *obligation* », si des raisons extrinsèques ne l'avaient empêché. Au reste, nous n'avons guère à le regretter, car les deux notions d'obligation et de responsabilité sont essentiellement connexes et leur rapprochement écarte d'avance certaines équivoques : ainsi, d'après leur connexion évidente, il ne saurait être question du succédané jadis proposé par GUYAU dans son « *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* » : le devoir est « une surabondance de vie qui demande à s'exercer ».

La responsabilité est *la nécessité de rendre compte de ses actes à une autorité compétente, pour en subir les conséquences.* Elle suppose donc la *liberté* de l'agent et la *conscience de l'obligation.* Chercher *les conditions de ce fait de conscience* chez l'agent supposé libre, c'est chercher les conditions de la responsabilité elle-même.

Sans doute la question que nous traitons est si étroitement reliée aux deux grands problèmes de la Fin dernière et du Bien moral, qu'il est difficile de l'en séparer. Nous osons inviter le lecteur désireux de juger pleinement les solutions ici données, à consulter notre « *Ethica* » et l'opuscule parallèle, « *Problèmes fondamentaux d'éthique générale. Essai critique et synthétique* » (Beauchesne).

Pour plus de clarté, nous donnerons à notre exposé la forme d'une thèse [1] :

A QUEL TITRE L'OBLIGATION PARFAITE S'IMPOSE-T-ELLE A LA CONSCIENCE ?

L'obligation parfaite de la loi naturelle ne peut être valablement acceptée sur la simple dictée de la Raison autonome (KANT); — *ou sur la seule constatation de ce qui s'accorde avec la nature raisonnable;* — *ou avec l'ordre objectif des choses* (VASQUEZ-GERDIL); — *ou sous la seule poussée des inclinations de la nature profonde* (JANET *et quelques auteurs récents*); — *mais uniquement sur la manifestation naturelle des volontés divines connues comme telles.*

Présupposés. — L'analyse de la notion de Créateur conduit immédiatement à celle de Législateur.

La Souveraine Bonté, en se communiquant librement, assigne nécessairement une fin à ses œuvres. Cette fin n'est que *convenance glorieuse pour Dieu* : gloire qu'Il a de se communiquer, de manifester sa Bonté, hommage que réclament de notre part ses perfections infinies. Elle est tout profit pour la créature, dont Il se constitue le Souverain Bien.

D'autre part, créer un être, c'est constituer une nature, un ensemble de tendances : de sorte que, non seulement la fin, mais la manière de la poursuivre est — dans les grandes lignes, au moins, — déterminée. Dieu, voulant son œuvre, veut *l'ordre* qui en surgit. Etant souverainement sage, Il le veut efficacement; donc, Il l'impose aux êtres créés, mais différemment, suivant les natures particulières :

physiquement, si l'être est irraisonnable;

moralement, c'est-à-dire par une *intimation*, une manifestation rationnelle des règles d'action, — si l'être est doué de raison et de liberté.

Ainsi se prouve l'existence de la loi morale, éternelle de la part de la Sagesse increée, naturellement connue par la créature raisonnable, puisque l'ordre naturel exige cette intimation.

Mais alors se présente un des plus graves problèmes.

Comment se fait cette naturelle manifestation? Est-ce une évidence immédiate? Est-elle accompagnée de motifs ? Quels seraient-ils?

Etat de la question. — Avant d'entrer dans le détail des opinions, il importe de préciser le débat.

Il s'agit de *la connaissance de l'Obligation parfaite.* Or pour être principal, cet effet de la loi naturelle n'est pas unique; il s'harmonise avec d'autres.

L'homme, doué de raison, estime naturellement l'ordre des valeurs, sa propre nature, avec la hiérarchie de ses pouvoirs et de ses tendances, l'excellence privilégiée du tout social dont il fait partie, dont il reçoit tant, dont il dépend si étroitement. Il est naturellement incliné au respect, à la poursuite de tout vrai bien, du sien, de celui de la société, en d'autres termes, à l'observation de l'ordre moral, à l'accomplissement du bien moral.

Et s'il n'obéit pas aux appréciations de la raison, aux inclinations profondes de sa volonté, il provoque en lui-même un conflit douloureux, un remords.

Cet ensemble de lumières, d'inclinations et de réactions naturelles constitue une certaine nécessité, plus ou moins rigoureuse et plus ou moins immédiatement d'ordre pratique. Mais il s'agit ici uniquement de ce qui se présente à un agent dont la raison est droite, comme une *nécessité objective et catégorique d'observer l'ordre moral*; car telle est l'obligation que nous appelons parfaite et dont — après Kant, certainement, et probablement après Vasquez, ainsi que la plupart des controversistes, — nous cherchons à expliquer la connaissance [1].

Nous entendons par nécessité « *objective* » un objet de connaissance présenté à la volonté et dont l'influence toute morale laisse intacte la liberté physique.

Nous appelons « *catégorique* » une nécessité intransigeante et inconditionnée, telle qu'il faille accepter tous les autres maux plutôt que de la violer.

Nous disons *nécessité d'observer l'ordre moral*, pour désigner l'objet spécifique du devoir : ne faire que ce qui est moralement bien, éviter tout mal moral, ou encore : toujours se déterminer comme il convient à la nature raisonnable.

Nous cherchons une explication, non pas seulement *ontologique*, mais *logique* et *psychologique*, de

1. S. THOMAS, *de Ver.*, q. XVII, a. 3 sq ; — SUAREZ, *de Lege*, c. V sq; — LUGO, *de Incarn.*, disp. V, sect. 5 et 6; — VASQUEZ, Comm. in Iam IIae, d. 150, a. 3 ; — LACROIX, *Theol. Mor* (Venet., 1740, t. II), l. V, c. I, n. 25 sq. n° 48, q. 12; — CHOSSAT, *Dict. de théol. Vacant*, art. « *Dieu* », col. 914-918 ; — RICHARD, *ibid.*, art. « *Fin dernière* », col. 2489; — DUQUESNOY, *Congrès scientif. intern. des cath.*, *Paris*, 1871, sect III, p. 18-32 ; — *Ami du Clergé*, 1904, p. 598 sq.; — HALLEUX, *Rev. Néo-scol.*, 1907, p. 28-36 ; — BALTHAZAR, *ibid.*, 1908, p. 96-99; — (*ample bibliog. dans Lacroix, voir Chossat, Richard, l. c.*) ; — CARD. BILLOT, *de Deo uno*[5], th. 3, § 3, p. 48; du même, *Etudes*, 20 août 1920, art. seq.; — HARENT, *Dict. de Théol. Vacant*, art. « *Infidèles (Salut des)* », spécialement col. 1756, 1872 sq, 1892, 1907 sq., 1928; cf. col., 1863-1893, — *Ami du Clergé*, 10 mai 1923, p. 295; 19 juillet 1923, p. 453; 31 janvier 1924, p. 73 (résumé des controverses récentes).

1. Personne plus explicitement que Kant ne parle d'obligation *catégorique.* Vasquez, considérant la loi naturelle et la façon de connaître l'obligation correspondante, semble bien envisager le même objet. Mais nous craignons que certains auteurs ne tendent à confondre l'obligation parfaite avec une nécessité d'agir plus ou moins rigoureuse.

l'obligation parfaite, c'est-à-dire non pas seulement sa cause, mais ce qui autorise l'esprit, la conscience, à l'affirmer.

Il y a là une précision nécessaire, aujourd'hui plus que jamais.

Beaucoup d'auteurs, surtout anciens, considèrent directement l'ordre ontologique, — résolvant souvent, d'ailleurs, semble-t-il, au moins implicitement le problème d'ordre logique et psychologique. Ce dernier a pris, ces dernières années, une importance considérable, puisqu'il s'agit de savoir si, — l'obligation étant un fait de première évidence, — on ne pourrait pas le prendre comme point de départ de la morale, au rebours du processus traditionnel.

Nous avons, du reste, résolu équivalemment le problème ontologique, dans nos présupposés, en montrant comment l'obligation vient du Divin Législateur ; et ce qui suit précisera cette solution en faisant voir comment la Volonté de Dieu exerce prochainement son influence sur notre volonté, c'est-à-dire en se manifestant comme telle.

Les opinions. — 1) Pour Kant, affirmer l'obligation est un fait premier de la raison (*Crit. de la rais. prat.*, trad. Picavet, p. 50-51), un jugement synthétique *a priori* (*ibid.*, et *Fond. de la métaph. des mœurs*, trad. Delbos, p. 135). La loi qu'édicte notre raison s'impose par elle-même à notre respect, indépendamment de la valeur des objets qu'elle nous fait rechercher ; non seulement sa dignité se présente comme un motif absolu d'agir, mais tout autre motif est exclu. Et si, plus tard, Kant considère l'humanité, la dignité de la personne comme « fin en soi » et comme pouvant fonder la valeur absolue de l'impératif catégorique, c'est que la raison humaine s'apparaît à elle-même comme législatrice : c'est de la loi et de sa représentation que vient toute la dignité de l'être raisonnable.

D'ailleurs, remarquons-le bien, on ne soutient pas que l'obligation ait une valeur objective, on l'ignore ; et c'est l'objet du problème qui, après de laborieuses recherches, ne paraîtra que plus insoluble. Rien ne vaut en effet, nous dit-on, si la raison humaine n'est pas législatrice, autonome [1] ; or cela, nous dit Kant, nous ne le *saurons* jamais ; nous ne pourrons que le postuler.

C'est bien, semble-t-il, au père du criticisme que des modernes ont emprunté la première idée d'une philosophie fondée sur le fait initial de l'obligation. Mais — chose pour le moins curieuse ! — ils ont affirmé d'emblée que celle-ci est objective [2], alors que Kant n'y aboutissait même pas.

2) Vasquez, lui, assignait un motif objectif à l'acceptation valable de l'obligation, à savoir l'accord ou le désaccord perçu entre l'acte à poser et la nature raisonnable. En d'autres termes, pour lui, la connaissance du bien et du mal moral fournit immédiatement celle du précepte et de la prohibition, indépendamment de toute considération de la volonté ou même du jugement de Dieu (*Comm. in* Iam IIae, disp. CL, c. 3, spéc. n. 22 sq.) Il s'en suit que l'on peut se rendre coupable de péché mortel, tout en ignorant la Majesté divine (Disp. CVII, n. 14).

3) Selon Gerdil, la connaissance de l'ordre idéal des actions humaines *a la force d'obliger ceux même qui auraient le malheur de ne pas connaître l'Auteur de leur existence* (*Coll. Migne*, col. 1380). D'ailleurs la position de l'auteur est assez éclectique. Il dit en effet qu' *un double fondement peut être assigné à une obligation véritable et proprement dite : d'une part, la convenance de l'action relativement à la perfection propre de l'homme, à cette perfection dont la conquête est un motif d'approbation intime...; d'autre part, la convenance de l'action comme moyen d'obtenir la parfaite félicité...* (*Inst. phil. mor.*, disp. III, cap. 3) Bien plus, dans le même passage, l'obligation est présentée comme une nécessité plutôt de *fait* que de *droit* : comme la résultante d'inclinations profondes, impérieuses parce que naturelles, plutôt que comme un droit souverain s'imposant à notre respect : *elle surgit de la nécessaire connexion* de l'acte à poser *avec une fin que nous ne pouvons pas ne pas vouloir*.

4) Cette dernière conception se retrouve chez un certain nombre d'auteurs récents, la fin *que nous ne pouvons pas ne pas vouloir* étant d'ailleurs notre perfection d'homme, — ainsi P. Janet (*La Morale*, n. 218 sq.) —, ou la béatitude, — ainsi Taparelli (*Droit naturel*, trad., t. I, n. 94 sq.) —, ou même la gloire de Dieu [1].

5) Schiffini nous semble représenter une opinion intermédiaire entre les précédentes et la nôtre. Une connaissance confuse et indistincte d'un Législateur, d'une Puissance cachée liant la volonté humaine, serait formellement enveloppée dans le concept d'obligation et l'expliquerait (*Eth. gen.*, n. 141 ; — *Metaph. spec.*, n. 397-398). On ne nous dit point d'ailleurs d'où vient le jugement moral obligeant l'homme et lui fournissant cette connaissance confuse du Législateur et de sa loi [2]. Nous expliquerons au contraire, dans notre seconde partie, comment, selon nous, procède la raison humaine.

6) Notre thèse paraît bien celle de S. Thomas : *Conscientia obligat non virtute propria, sed virtute praecepti divini : non enim conscientia dictat aliquid esse faciendum hac ratione quia sibi videtur, sed hac ratione quia a Deo praeceptum est.* (*In II*, dist. 39, q. 3, a. 3, ad 3). Les développements sont donnés dans le *De Veritate*, q. XVII a. 3. *Num conscientia liget.*

La distinction importante entre l'obligation parfaite et l'obligation imparfaite (c. a. d. notre thèse elle-même), est nettement insinuée soit en d'autres passages (spécialement Ia IIae, q. 100, a. 5, ad 1um [3]; cf. tout l'article), soit par l'ensemble de la doctrine et le rapprochement des textes, spécialement sur le premier précepte.

Signalons aussi, en faveur de notre thèse, S. Bonaventure (*In II*, d. 39, a. 1, q. 3) [4], — Suarez, surtout : *De Lege*, l. II, c. VI, n. 7, cf. fin, n. 6 [5], — Lugo, *De Incarnatione*, d. V, s. 6, n. 106 sq. (éd. Vivès, t. II, p. 351), — Lacroix, *Theol. mor.* (Venet., 1740), t. II, l. V, c. 1, n. 25 sqq., n. 48, q. 12 tout entière, — et un grand nombre de scolasti-

1. Ce que Kant appelle encore notre *liberté*.

2. Ainsi Mgr d'Hulst, *Conf. de N. D.*, 1892, p. 48 sq.

1. Cf. Valensin, art. Criticisme Kantien : réfutation de la morale de Kant, c. 757 ; la conception de l'obligation comme nécessité de fait est bien mise en lumière.

2. Voir ce que nous disons nous-même du caractère plus ou moins indistinct de la connaissance de Dieu, telle que nous la supposons. (*fin du 1er arg.*)

3. Très intéressant et suggestif, si on le compare à q. 94, a. 3.

4. Qui d'ailleurs admet une certaine connaissance immédiate de Dieu (*ibid.*, a. 1, q. 2, et *De mysterio Trinitatis*, I, 1).

5. Suarez dit que les athées, s'il en existe, ne pèchent pas mortellement (*De pecc.*, d. II, s. 2, n. 7, éd. Vivès, t. IV, p. 523) ; de même Lugo, Lacroix.

Quelque théorie que l'on tienne, la question pratique est surtout celle des athées, et tout d'abord celle de savoir si, *sans connaître Dieu explicitement*, on peut commettre un péché mortel, méritant une peine éternelle. Personne n'a défendu avec plus de vigueur la solution négative que le Cardinal Billot (voir dans les *Etudes* du 5 mai 1921, contre Viva). Mais il pouvait citer de nombreux devanciers.

ques. — Parmi les auteurs plus récents, il faut en premier lieu citer le Cardinal Billot, *De Deo Uno*[5], p. 48; *Etudes*, 20 août 1920 et les articles suivants.

Nous ne voulons pourtant pas avancer que tous les auteurs de second ordre dans l'Ecole sont pour nous. Entre autres, un assez bon nombre semble plutôt favoriser Schiffini, v. g. Bannez (in IIam IIae, q. 10, a. 1, éd. de Douai, spéc. p. 246, 2ae col., F. — cf. Harent, art. cit., col. 1872 sq.). Ils se sont sans doute inspirés de Cajetan (in IIam IIae, q. 10, a. 4; cf. in Iam IIae, q. 89, a. 6).

Position que nous défendons. — « Il faut ramener l'homme à la pensée de Dieu, dont seule l'autorité s'impose à la conscience » (*Lettre des év. de France.* Juin 1919. Nouvelles relig. Juillet).

On ne peut à bon droit se reconnaître obligé, que si l'on a connaissance de la *volonté* de *Dieu.* Remarquons la dualité d'aspect de ce motif : il s'agit, non pas seulement de Dieu, mais de son vouloir. Nous dirons en somme ces deux choses : pour que nous puissions nous reconnaître pleinement obligés, il faut qu'un *Objet s'impose souverainement* par ses propres titres à notre respect et à notre amour, et ce ne peut être que l'*Excellence de Dieu.* Il faut de plus que *l'exercice de ce respect et de cet amour nécessite catégoriquement certaines déterminations*, d'ailleurs physiquement libres de notre part, certains actes ou certaines omissions, et ce ne peut être que parce que la négligence de ces actes ou la position de tels autres *déplaît à la Souveraine Excellence, c'est-à-dire est contraire à sa volonté* [1].

L'*Excellence divine* constitue l'*objet qui exige souverainement notre respect* : exigence ontologique, titre éloigné, mais formel, en raison duquel le vouloir divin lui-même s'impose à notre soumission. Le *vouloir divin* constitue une différence entre ce qui *plaît* et ce qui *déplaît* à Dieu, et détermine ainsi prochainement quelles attitudes le respect de la divine excellence réclame de notre volonté libre.

Le vouloir de Celui qui est l'Excellence Souveraine, voilà donc le *fondement adéquat de l'obligation.* Et nous disons : *il faut le reconnaître, pour se dire à bon droit*[2] *qu'on est obligé.*

Voilà le thème qu'il s'agit de développer. Nous exclurons d'abord toute autre façon de reconnaître l'obligation : ce sera la partie négative de la thèse. Puis nous prouverons que cette façon est excellente : ce sera la partie positive. Dans l'une et l'autre, deux considérations seront utilisées : l'idée de *dépendance* et celle de *fin nécessaire.*

Nous examinons ensuite spécialement le cas de l'athée.

Comme conclusion, nous condenserons nos griefs directs contre chacune des opinions adverses.

PARTIE NÉGATIVE DE LA THÈSE

I. — *Argument tiré de l'idée de dépendance*

Si nous analysons simplement *le fait* en question, l'acceptation même toute première de l'obligation parfaite et concrète, nous découvrons à fleur de conscience du sujet, comme caractère tout premier du devoir perçu, une dualité, une absolue dépendance. Car le sujet reconnaît ce devoir comme quelque chose de distinct de sa volonté, celle-ci demeurant physiquement libre ; et cet objet, qui n'est pas son vouloir, s'impose pourtant à son vouloir absolument, souverainement.

Considérons alors les conditions *de droit* d'une telle adhésion de l'esprit. Comment le sujet agissant peut-il raisonnablement, correctement, attribuer à l'objet, *au devoir, cette domination absolue* sur sa propre volonté, sans en apercevoir les titres ? Une *relation* quelconque n'est connue comme telle, que si le fondement et le terme en sont aperçus. Or les titres d'une *domination souveraine* sur la volonté — qui sont précisément le terme de cette *relation*, — ne se peuvent trouver que dans une *Souveraine Excellence exigeant par Elle-même un absolu respect*, et dont le *vouloir* réclame de notre part *telle libre détermination*, qui devient ainsi l'exercice exigé du respect, en matière concrète.

Ce qui fait méconnaître, croyons-nous, la nécessaire priorité de la connaissance du vouloir divin, sur celle de l'obligation, c'est l'exagération de l'analogie entre un *lien physique* et un *lien moral.* Celui-là est constitué avant d'être connu ; celui-ci est *constitué prochainement par la connaissance* même [1]. Je ne suis pratiquement obligé d'éviter le duel que si je le sais. Rien n'entre dans la réalité du devoir qui n'ait pénétré dans la connaissance, et *la raison du devoir n'a de conséquences morales, c'est-à-dire le devoir lui-même*, que *si j'en ai pris connaissance.* Mon intelligence ne se soumet à l'obligation que par la présentation des motifs. Les deux ordres ontologique et psychologique sont confondus. Il n'est pas d'ailleurs requis que la connaissance du vouloir divin soit tellement claire dans la conscience. Elle pourra efficacement m'obliger, à la manière des règles qui dirigent l'artiste sans *qu'il croie y penser*, ou de la présence d'un auguste personnage imposant respect à ceux qui vivent habituellement à ses côtés, sans attention formelle[2].

Si, au début de l'argument, nous insistons sur l'analyse *concrète du fait* de l'obligation, c'est pour prévenir une objection. On peut connaître concrètement un homme avant d'en saisir l'essence. De même, on pourrait penser, à première vue, que certains se connaissent concrètement obligés sans saisir cette dépendance qui constituerait essentiellement le lien moral. Dès lors, nous n'arguons pas de ce qui constitue essentiellement l'obligation, mais nous montrons directement que *la première connaissance concrète de celle-ci est une connaissance de la dépendance morale absolue.*

II. — *Argument tiré de l'idée de finalité*

On ne peut à bon droit se reconnaître pleinement obligé à l'observation de l'ordre moral, si l'intelli-

1. Volonté d'ailleurs nécessaire, s'il s'agit de la loi naturelle.

2. Nous ne nions pas qu'un homme puisse, *en vertu d'un faux raisonnement*, se croire parfaitement obligé. Nous ne cherchons ici que les conditions d'une adhésion *légitime* de l'esprit. Cela ne nous empêche pas de considérer dans toute cette thèse l'*ordre psychologique*, pourvu qu'il soit un *ordre*, non un sentiment désordonné, contraire à la nature de l'être raisonnable.

1. Cf. *De Ver.*, q. XVII, a. 3.

2. Une connaissance peut être parfaitement suffisante pour que des conclusions s'en dégagent en toute rigueur, sans pourtant laisser dans l'esprit une empreinte dont il ait constamment pleine conscience. Telle une suite de déductions mathématiques, tel un long discours, tel l'enseignement autrefois reçu. La conclusion, ici l'obligation, apparaîtra peut-être plus clairement que les prémisses, tout au moins si, demeurant à l'état de connaissance habituelle, elle se réveille dans la conscience alors que le premier raisonnement est lointain.

Tout autre serait la connaissance implicite de Dieu, que certains auteurs, comme Bannez, disent suffisante. Ce ne serait pas une connaissance qui a été explicite et dont une conséquence a été dégagée. Ce serait au contraire une conséquence non encore déduite, mais qu'on peut déduire du fait de l'obligation (cf. Harent, *art. cit.*, col. 1877, très bien).

gence ne représente pas légitimement : 1° qu'une certaine fin réclame absolument d'être poursuivie pour elle-même ; 2° que cette poursuite requiert nécessairement l'observation de l'ordre moral.

Or, antécédemment à la connaissance de la volonté de Dieu, l'intelligence ne peut légitimement représenter ni l'un ni l'autre.

La thèse s'en suit évidemment.

Prouvons la Majeure. — L'obligation parfaite d'observer l'ordre moral est une nécessité s'imposant objectivement, c'est-à-dire à la façon d'un *objet* de connaissance, laissant intacte la liberté physique.

Or, du côté de l'objet, il n'y a que la fin qui puisse imposer *par elle-même* une détermination au vouloir[1]. Elle ne peut d'ailleurs le faire que si : 1° elle présente par elle-même des titres exigeant un souverain amour ; 2° et si cet amour requiert la détermination en question, à savoir, dans le cas, l'observation de l'ordre moral.

N. B. — Remarquons que ces deux exigences subordonnées doivent être catégoriques, et pourtant laisser intacte la liberté physique, afin de fonder une nécessité à la fois catégorique et objective. Aussi écartons-nous l'explication de Taparelli et des autres auteurs qui rattachent l'obligation et sa connaissance à la béatitude telle qu'elle est poursuivie inéluctablement par la nature. Ils raisonnent à peu près de la sorte : je veux nécessairement ma béatitude et dès lors, au moins implicitement, tout ce que requiert sa poursuite ; donc je veux nécessairement, d'un vouloir implicite, observer l'ordre moral.

Nous répondons : une telle nécessité, imposée à mes déterminations particulières, se réduit à une inclination *nécessaire*, mais non pas *nécessitante.* Je demeure, non seulement *physiquement*, mais *moralement*, libre de vouloir le mal, car ma propre inclination au bien, en tant que telle, n'est pas par elle-même, prise toute seule, un objet exigeant un respect sans borne. Il reste un motif d'intérêt, créant une nécessité morale imparfaite, l'obligation improprement dite.

Reste à prouver la Mineure, dont chacune des parties suffirait pour que l'argument soit complet.

1° Antécédemment à la connaissance de la volonté de Dieu, aucune fin ne peut légitimement apparaître comme réclamant absolument d'être poursuivie pour elle-même.

En effet, une telle fin ne saurait être que Dieu, l'unique fin absolument dernière, l'unique Dieu que l'on doit absolument aimer et glorifier pour lui-même.

Or, est-ce par son Excellence, immédiatement, que Dieu possède ce caractère de fin absolue et actuelle? Non, il n'est la fin absolue de tout être, qu'en tant qu'Il crée pour Lui-même. S'Il crée, il appartient à son Infinie Perfection par Elle-même d'exiger l'universelle subordination de la créature, mais il dépend de son vouloir de créer et donc d'« actuer » cette subordination (cf. th. I dans notre *Ethica*).

Dès lors, peut-on légitimement reconnaître cette finalité, indépendamment du *titre* qui la constitue immédiatement, c'est-à-dire du divin vouloir?

a) On ne le pourrait même pas, s'il s'agissait d'une finalité physique de la créature à Dieu, puisqu'une telle finalité comprend une réelle destination ; et, le pourrait-on d'ailleurs, on n'en saurait conclure une finalité morale, car de ce que ma nature est physiquement et efficacement dirigée vers Dieu, et destinée à ce But suprême, il ne suit pas immédiatement une nécessité morale de suivre cette direction : le *fait* n'est pas le *droit* ni l'*obligation.*

b) Qu'on se rappelle d'ailleurs l'opposition étudiée dans le premier argument, entre un lien physique et un lien moral. Si une finalité *morale* atteint le sujet par la science, si elle est pleinement constituée par la connaissance, elle ne saurait l'être sans la manifestation de ses titres, et donc du vouloir divin qui la fonde.

c) Enfin, c'est un fait que, dans tous les ordres, je dépends essentiellement de Dieu et de son vouloir. Comment dès lors pourrais-je *faire abstraction* de cette dépendance, quand il s'agit de reconnaître la règle suprême et absolue de ma vie morale ? Eh non ! je ne puis normalement l'ignorer, il appartient non à moi, mais au Souverain Vouloir, de m'assigner ma fin, celle que je dois absolument poursuivre ; dès lors, je ne puis prudemment juger de celle-ci sans remonter jusqu'à Lui.

2° Même si aucune des considérations précédentes ne portait, il suffirait, pour établir la thèse, de prouver la seconde partie de la Mineure, à savoir qu'avant de connaître le vouloir de Dieu, on ne peut se représenter l'observation de l'ordre moral comme requise — avec les déterminations particulières qu'elle comporte, — pour tendre efficacement à la fin dernière.

Poursuivre celle-ci, avons-nous dit, c'est aimer Dieu Lui-même. Un tel amour ne peut à bon droit paraître exiger l'observation de l'ordre moral, qu'en raison d'un *déplaisir divin, d'une offense à éviter.* Or on ne peut craindre, en violant l'ordre moral, un tel *déplaisir* et une telle *offense* de Dieu, que si on le sait voulant de nous l'observation de l'ordre moral.

Partie positive de la thèse

Connaissant la volonté de Dieu, telle que l'exige sa Souveraine bonté par rapport à son œuvre créatrice, on se connaît par le fait même pleinement obligé.

Nous pouvons sans inconvénient réunir ici les deux idées de dépendance et de finalité[1].

Voici d'abord, pour un esprit rigoureux, le processus développé. Considérons comment on parvient à cette connaissance de la volonté de Dieu. D'une existence quelconque, celle par exemple du sujet actuellement pensant, on remonte au Premier Principe possédant l'Etre par lui-même, essentiellement, non comme la réalisation, l'actuation d'une substance possible, mais comme réalité pure, Acte pur et parfait. Il est l'Etre, la Souveraine Bonté, ayant entre autres perfections celle de ne pouvoir se subordonner à rien et d'exiger par son Excellence même que tout Lui soit subordonné par un lien d'absolue dépendance et d'absolue finalité,

Le concevoir, sans une volonté conforme à ces exigences ontologiques, est impossible. Impossible aussi de concevoir ces exigences avec cette volonté, sans reconnaître :

1° ce que cette volonté a établi, à savoir notre actuelle dépendance et notre actuelle finalité.

2° le respect absolu que nous devons à l'égard de l'une et de l'autre. Exiger d'être le Souverain Seigneur et la Fin dernière, c'est Dieu lui-même; exiger le respect de ce domaine et de cette finalité, c'est

1. Cet argument, comme le précédent, est tout à fait intrinsèque et psychologique, puisqu'il s'appuie sur la nature concrète, tant de l'obligation que du vouloir, tels que la conscience les connaît.

1. Elles ne sont pas d'ailleurs tellement éloignées l'une de l'autre, comme le montre le mot simple et profond de S. Thomas: « *Dicitur esse suum alicujus, quod ad ipsum ordinatur* » (I. q. 21, a. 1, ad 3um).

Dans cet argument, l'éthique générale quasi toute entière est contenue et synthétisée.

encore Dieu lui-même, considéré suivant l'une de ses perfections.

L'exercice du respect est d'ailleurs spécifié. Dieu créant notre nature avec l'harmonieuse complexité de ses facultés, de ses tendances, de ses relations, c'est Dieu voulant l'ordre naturel, et dès lors aussi l'ordre moral, qui n'est que la conformité de nos libres déterminations avec la nature adéquate.

Le devoir absolu de respecter cet ordre, c'est l'obligation parfaite.

Sans doute, le raisonnement spontané dont tout homme est capable est un raccourci. Cela n'empêche que la première idée que l'on se fait naturellement de Dieu, est celle de l'Auteur du monde, Maître Souverain auquel est dû tout respect, dès lors aussi le respect de son œuvre, manifestation de son vouloir[1].

Une considération attentive permettra de répondre à cette objection souvent présentée, qu'une fois la volonté de Dieu connue, il faudrait prouver la nécessité de lui obéir. L'argument précédent est précisément la réponse. Nous avons noté comme deux exigences subordonnées. L'exigence d'absolu respect qui constitue l'une des perfections de Dieu, est, avant de regarder son vouloir, ontologique et éloignée seulement; elle me montre que s'Il a une volonté sur moi, je dois lui obéir; ce n'est pas encore l'obligation actuelle. Mais sachant cette volonté, la *condition* de mon devoir m'apparaît réalisée; la nécessité hypothétique d'obéir est devenue l'obligation actuelle[2].

Cas de l'athée

Objection: Il semblerait suivre de notre thèse qu'un athée n'est pas obligé, au moins actuellement. Or, sans parler de la proposition condamnée par l'Eglise, au sujet du *péché philosophique* [3], une telle conséquence répugne comme contraire aux exigences de la Sagesse et de la Providence de Dieu, et de plus contredit le témoignage de nombreux athées, qui affirment se sentir obligés. — On pourrait même corroborer subtilement l'objection, du chef que, la certitude de l'existence de Dieu étant physiquement libre, celui à qui il plairait de la rejeter se libérerait, par le fait même, de tout principe d'obligation non seulement actuelle mais *future*. Il se dirait que, l'existence du législateur étant tout au plus probable, il peut mépriser la loi naturelle comme douteuse: *lex dubia non obligat*. Même le devoir de l'enquête serait rejeté pour la même raison. La conséquence de notre thèse serait donc énorme, inadmissible.

Réponse : Pour ce qui est du *péché philosophique*, la condamnation ne semble pas trancher les cas d'exception, ni peut-être même le cas de l'athée pris en général (Cf. Viva, qui pourtant rejette tout péché philosophique : *Trutina theologica thes. damnat.*, in prop. 2am ab Alex. VIII proscriptam, n. 22 sq.; — *item* Lacroix : *Theol. mor.*, t. II, n. 49 et sq).

Nous en tenant aux lumières de la raison, il nous paraît invraisemblable qu'un homme dont les facultés ont pu se développer normalement, demeure toute sa vie dans l'ignorance complète de Dieu. La divine Sagesse l'aurait fait pour une fin qu'il n'arrive pas à soupçonner. Elle se doit d'intervenir par sa Providence pour qu'il en soit ainsi. D'ailleurs les arguments de l'existence de Dieu se présentent si spontanément à l'esprit, on se demande si naturellement comment l'univers existe et d'où vient l'homme, surtout avec son organisme délicat, avec les ressources de sa vie physique, intellectuelle, morale ! Enfin nous vivons en société, enveloppés par les traditions, formés et éduqués par autrui. Par quel concours d'obstacles les sources de la connaissance de Dieu seraient-elles empêchées *à tout jamais* de rien transmettre à un esprit humain ?[1]

Pour les mêmes raisons, nous excluons l'hypothèse d'une certitude durable, et innocente — même dans son principe, — de la non-existence de Dieu[2].

Mais alors, *deux cas sont à examiner*: celui de *l'ignorance temporaire*, puis celui du *doute*.

1° L'athée qui *ignore* Dieu, objectez-vous, se dit

1. Voir les références données plus bas, en note.

2. ... *Reverentia directe respicit personam excellentem; et ideo secundum diversam rationem excellentiae diversas species habet. . Propter reverentiam personae obedientia debetur ejus praecepto* (IIa IIae, q. 104, a.2, ad 4um).

3. Il s'agit d'un désordre moral grave, qui ne serait ni péché mortel, ni cause de damnation, parce qu'il n'offenserait pas Dieu, qu'on suppose ignoré ou tout au moins oublié. — Décret du S. Office sous Alexandre VIII, 24 août 1690, *D.B.*, 1290 (1157).

1. On ne peut, hélas ! s'empêcher de reconnaître avec le Cardinal Billot (*Etudes*, déc. 1920) la pernicieuse influence d'une éducation hostile aux vérités religieuses et morales, surtout, il est vrai, à notre époque, chez des peuples par ailleurs cultivés. Pourtant, même là et de la part de la société elle-même, d'innombrables occasions sont offertes, où l'attention est éveillée vers les indices révélateurs de l'existence de Dieu ; ainsi la divine Providence atteint des âmes, qui, en dépit de l'égarement profond où les ont jetées les doctrines perverses, restent pourtant douées de raison et *ordonnées à la connaissance* du Souverain Bien. Et comme cette finalité n'est pas gratuite, mais strictement due et naturelle, et reliant immédiatement chaque homme à Dieu, il ne semble pas que son efficacité puisse tellement dépendre des conditions sociales. Enfin, puisque le but prochain est de l'ordre moral, — à savoir que l'homme tende consciemment et librement à Dieu, l'aime par dessus tout, se soumette pleinement à Lui, — il ne suffit pas que tous aient de l'Etre Suprême une connaissance confuse, trop rudimentaire pour obliger; la divine Providence ne saurait permettre que les hommes normalement développés quant à l'intelligence et s'en servant avec loyauté, demeurent sans savoir qu'ils ont un Souverain Seigneur, dont la volonté, manifestée par son œuvre, est à respecter par-dessus toute chose. Et ceci est pleinement suffisant; il est, avons-nous dit, inutile de distinguer ici l'Auteur de la nature, l'Ordonnateur, le Législateur.

2. Voilà pourquoi il est dit au livre de la Sagesse, c. XIII, 1 : « vani sunt *omnes* homines in quibus non subest scientia Dei, μάταιοι φύσει, *vani natura sua* ». Voilà pourquoi S. Paul déclare les païens « inexcusables » dans leur ignorance de Dieu (*Rom.*, I, 20); voir le commentaire de Cornely; Prat, *La Théologie de S. Paul*, Paris, 1908, t. I, p. 266). Quand le Cardinal Billot veut restreindre aux seuls philosophes la portée de cette condamnation, il nous semble loin des textes et a contre lui la quasi-unanimité des exégètes catholiques. On admettra pourtant avec Origène que les philosophes sont *surtout* visés (Lagrange, *S. Paul, Epître aux Romains*, Paris, 1916, p. 24). — De leur côté, les SS Pères affirment que la connaissance de Dieu est « *quasi innée* », et il s'agit d'une connaissance suffisante pour obliger : cf. Franzelin. *De Deo uno*, th. VII; Rouet de Journel *Enchiridion Patr.* (Voir la table, mot *Deus*). — Voir aussi Mgr Leroy, *Les Primitifs*. p. 464 sq. du même, *Semaine d'Ethnologie religieuse*, 1913, p. 312 ; — Huby, S. J., *Recherches de Sc. Relig.* . 1917, p. 337 sq.; Harent, S. J., *Dict. de théol. cathol.* Vacant-Mangenot, art. *Infidèles* (*Salut des*), spéc. col. 1928 ; — Chevallier-Chantepie, S. J., *Relations de Chine*, janv.-avril 1923; etc.

Quant au *polythéisme*, il faut noter que l'histoire ne parle que des pratiques et des manifestations extérieures; elle ne révèle pas les convictions intimes des païens, qui ont pu reconnaître un Etre Suprême, soit à l'intérieur, soit surtout en dehors de leur mythologie.

La question du plus ou moins grand nombre d'adultes d'âge, demeurant dans l'ignorance complète de Dieu, faute d'une culture suffisante, sera traitée ici même dans un autre article; nous nous contenterons donc d'avoir donné ces brèves indications.

obligé; or il ne peut l'être en raison de la volonté *connue* du Maître suprême; donc on peut être obligé antécédemment à cette connaissance.

— La difficulté repose sur une équivoque. Le mot d'obligation, nous l'avons noté au début de la thèse, recouvre bien des sens. Il suffit, pour s'en convaincre, d'analyser les divers effets — *ontologiques* — de la loi naturelle. Nous découvrons, comme deux séries parallèles de nécessités, qui semblent peser sur la conscience.

1) Ce sont d'abord des *nécessités de droit*, provenant de la connaissance de fins respectables : la dignité humaine, la société par exemple[1].

2) Il leur correspond des inclinations naturelles, de *quasi-nécessités de fait*. Je ne puis pas m'empêcher de m'estimer moi-même et d'estimer la société; dès lors, je suis incliné naturellement à mon vrai bien et au bien de la société, c'est-à-dire à l'observation d'un certain ordre moral, et tout caprice contraire engendrera un conflit entre mes tendances profondes et mon vouloir actuel.

Dans aucune de ces deux séries n'apparaît la nécessité catégorique qui constitue l'obligation parfaite, tant qu'on ne s'élève pas jusqu'à la fin absolument respectable par elle-même, qui est Dieu. En toute autre hypothèse, le *droit* est imparfait; quant à l'inclination de *fait*, si elle est nécessaire, elle ne nécessite pas, car il n'y a pas non plus de raison absolue de la suivre, puisqu'elle n'est pas par elle-même le Bien absolu[1]. Il n'y a donc qu'une nécessité d'inclination, non une nécessité objective de détermination volontaire.

Si l'athée demeurait en cet état de complète ignorance, nous ne voyons pas comment il se rendrait coupable de faute mortelle et mériterait l'éternelle damnation, car la grièveté infinie du péché suppose *connue* la Majesté infinie. A part la peine temporelle due aux actes dont la malice est de moindre gravité[2], il serait assimilable aux enfants morts sans baptême (cf. LACROIX, *Theol. mor.*, t. II, n. 49). Hâtons-nous de répéter que cet état ne saurait durer, au moins toute la vie. Beaucoup même nient qu'un homme puisse se déterminer, avec une réflexion et une liberté pleines, en matière importante, sans se demander et déjà reconnaître plus profondément la portée de son acte et même de toute sa vie, c'est-à-dire sans comprendre, au moins alors, sa dépendance, à l'égard d'un Auteur qui mérite tout respect et veut être obéi[3] (cf. LE TELLIER, ouvrage anonyme: *L'erreur du péché philosophique combattue par les Jésuites* ; voir spécialement le texte d'AMICUS, p. 28, 53; — surtout cf. S. THOMAS, Ia IIae, q. 89, a. 6).

1. 1° Exiger *de soi* l'estime et le respect, avoir le droit d'être reconnu comme une certaine valeur, traité avec certains égards, semble inclus dans le concept de l'excellence d'un être conscient et libre (le droit s'impose d'abord à *autrui*, excluant l'*offensive possible* : cf. ci-dessous les textes cités).

2° De plus, ce droit peut être présumé avec une certaine probabilité, en vertu d'une induction fondée sur *l'ordre de fait*, expérimenté dans le monde et dans l'homme. Cet arrangement des choses et des personnes, si admirable dans l'ensemble, paraîtrait s'arrêter court, sans ce complément de droits et de devoirs au moins imparfaits, sans lesquels la vie sociale n'est pas garantie. Un tel postulat, une telle probabilité d'inférence ne dépasse pas, semble-t-il, la portée d'un esprit positiviste.

3° Mais il y a entre l'obligation parfaite et l'obligation imparfaite, même fondée sur la connaissance d'une valeur objective suivant le processus analytique que nous indiquons en premier (1°), des différences considérables, et la distance de l'infini au fini :

a) *L'obligation parfaite* est : α) *absolue simpliciter*, étant fondée sur une *existence absolue simpliciter* (qui ne pourra être que Dieu, dont l'*offense sera infinie* ; β) *inconditionnée*, « *catégorique* » au sens de Kant : « Plutôt tous les maux que la violer en quelque hypothèse, que ce soit » ; ceci n'a de sens que si l'on précise l'objet de cet inconditionné : l'ordre moral, le « *decet naturam adaequatam* », dont on ne peut s'écarter; γ), *totale*, s'étendant à tout l'ordre moral.

b) *L'obligation* (*de droit*) *imparfaite* est : α) *absolue secundum quid*, étant fondée sur une *exigence absolue secundum quid*, sur une « *fin en soi* » qui n'est ni pur moyen, ni fin dernière, mais *une dignité nécessairement estimable par la raison pour ses propres titres, et dès lors s'imposant comme un droit à notre activité, réclamant une subordination de celle-ci* (*dans un certain domaine*), *un respect de la part de la volonté* ; β) *conditionnée*, pouvant se trouver en conflit avec un droit supérieur (tant que la « fin en soi » n'est pas l'absolu simpliciter); γ) *partielle*, s'étendant à l'ordre qui concerne cette « fin en soi », dans son rapport avec le subordonné : telle serait, par exemple, l'obligation d'un bolcheviste athée à l'égard de ses parents : il ne pourrait les tuer à sa guise, sans aller contre un certain devoir; mais la faute ne saurait avoir une grièveté infinie.

4° Nous trouvons ici le CARDINAL BILLOT contre nous. D'après sa théorie, ce bolcheviste ne saurait avoir aucune notion de moralité (*Etudes*, 20 août 1920, fin de l'article). A ce compte, des philosophes comme Aristote n'auraient pas écrit le moindre mot sur la morale.

Cf. S. AUG., *Serm.* CCXXXIX n. 2, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1530; et d'autres textes cités par le R. P. PORTALIÉ, *Dict. de théol. cathol.* art. *S. Augustin*, col. 2436 (voir col. 2434 sur l'obligation parfaite) ; — S. THOMAS, IIa IIae, q. 26, a. 2, ad 1um ; q. 122, a. 1 ; Ia IIae, q. 100, a. 5, ad 1um ; — SERTILLANGES, *Revue de Philosophie*, 1903, p. 161 sq.; — PIAT, *Insuffisance des Philosophies de l'intuition*, p. 165.

1. Il peut d'ailleurs s'y mêler concrètement d'autres motifs indifférents à la morale ou même condamnés par elle, comme la poussée de l'opinion, le respect humain, une certaine fanfaronnade chez un brave. KANT le notait déjà au sujet de ce fait de raison » qu'est l'impératif catégorique (*Fond. de la mét. des mœurs*, trad. Delbos, p. 134).

2. L'athée, avons-nous dit, a l'*obligation imparfaite* de les éviter, en raison du *droit imparfait* de la nature humaine, de la société, dont l'excellence exige, selon son degré, un certain respect. Donc, s'il commet de tels actes, il mérite une *peine limitée*. Lui-même, semble-t-il, doit se rendre compte que la société politique *agit bien*, lorsqu'elle se protège, ainsi que ses membres, en infligeant aux coupables des peines proportionnées. Il assume donc d'être passible d'une *peine temporelle*, que pourront lui infliger ceux qui ont la charge de la Cité. Mais alors, qui donc le punirait plus justement que Dieu lui-même, Maître Suprême et Vengeur de toute société humaine et de ses membres, Juge Souverain des crimes réellement commis contre les êtres qu'il a créés? Tout au moins, puisque l'homme, en agissant mal, mérite la « réaction de l'ordre », violé par lui, suivant la théorie thomiste de la sanction (Ia IIae, q. 87, a. 1), il ne répugne pas, il convient même que Dieu permette et approuve cette réaction venant de la créature offensée, fût ce dans l'autre vie.

Mais comme, selon nous, l'athéisme ne saurait durer toute la vie chez ceux dont la raison est pleinement développée, tout ceci ne peut être soutenu sans correctif que dans une hypothèse par nous rejetée.

Outre LACROIX (*loc. cit*), voir SUAREZ, *De pecc.*, disp. II, sect. 2, n. 7 (éd. Vivès, t. IV, p. 523), — disp. III, sect. 8, n. 10 (p. 541), — disp. VII, sect. 4, n. 8 (p. 592) ; — *De paenit.*, disp. XI, sect. 2, n. 14 sq. (t. XXII, p. 206-208); — DE LUGO, *De Incarnatione*, disp. V, sect. 5, n. 70, 77 *in fine*; sect. 6, n. 112, cf. n. 108 ; — Bx BELLARMIN, lib. IV *de Romano Pontifice*, c. 20, ad confirmationem (cité par Lugo, *ibid.*, sect. 5, n. 74) ; etc.

3. Ce n'est pas revenir au processus que nous prétendons réfuter dans cet article. D'après notre explication, l'homme ne se prouve pas l'existence de Dieu en supposant admis le fait de l'obligation ; mais, *à l'occasion de l'acte qu'il pose*, il élève sa pensée, de l'existence du monde visible et de la sienne propre, à celle de la Cause première.

2° Supposons pourtant que l'athée, tôt ou tard, ne parvienne qu'à une connaissance incertaine, une probabilité sérieuse, de l'existence de Dieu. Demeurerait-il exempt de toute parfaite obligation?

« Ce serait, nous dit-on, une conséquence de votre thèse ». — A quoi nous répondons : la thèse exclut l'obligation parfaite légitimement reconnue dans un état de *complète* ignorance de Dieu; ce n'est plus le cas.

— « Oui, reprend-on; mais une loi douteuse ne saurait obliger: tout le probabilisme repose sur ce principe ».

— Commençons par écarter la *parité*. Celui qui, *après enquête ou considération suffisante*, doute de l'existence d'un précepte, peut le regarder comme non avenu; il peut se dire que *le législateur, s'il existe et s'il commande, ne saurait raisonnablement s'offenser d'une attitude qui n'est nullement un manque de respect.*

Il n'en est plus de même si l'on passe outre sans sérieuse enquête, inconsidérément. Or, l'athée qui doute a-t-il sérieusement considéré les motifs d'affirmer l'existence de Dieu? — Il ne semble pas. Autrement, la vérité se manifesterait à lui. Fait pour Dieu, doué d'intelligence pour le connaître, peut-il, usant normalement de ses facultés, rester dans l'ignorance de Celui qui est sa Fin? Et si des erreurs invétérées n'ont pas faussé la puissance même de sa raison, *le fait même de douter sur le plus grave de tous les problèmes*, — dont dépend toute l'orientation de sa vie morale et où est engagé tout son être avec son éternel avenir, — doit bien l'avertir qu'*il n'a pas suffisamment considéré la question.*

Mais alors, les principes du probabilisme ne valent pas pour le libérer. Et par suite, *tant que le doute n'est pas éclairci, mépriser l'ordre moral serait une attitude téméraire*[1]. Rien ne dit qu'un Maître Souverain n'en est pas offensé; commettre le désordre, c'est donc accepter l'offense, en réaliser subjectivement la malice, en assumer toutes les responsabilités (c'est-à-dire *vouloir d'une façon désordonnée, infiniment répréhensible et condamnable*)[2].

1. Remarquons que nous ne nous appuyons nullement sur l'obligation où se trouve l athée de faire l'enquête. Nous ne la nions pas, mais elle est une conséquence. Nous disons seulement: tant que l'enquête est inachevée, rien ne libère l'athée de l'observation de l'ordre moral. Nous ne considérons donc pour l'instant que comme une *condition de liberté, de non obligation*, l'examen loyal qui, par voie de conséquence, est aussi *objet d'obligation*, en tant qu'élément nécessaire de l'ordre moral. Les adversaires passent trop tôt de l'ordre des jugements directs à celui des jugements réflexes.

2. Le cas serait assez étrange, d'un homme trop peu éclairé pour reconnaitre sa Fin, assez averti pour être au courant des finesses de la casuistique, assez avisé pour les entendre à sa façon et se tranquilliser vraiment ainsi. Des moralistes de l'envergure de Lugo (*de Incarn.*, d. v, S. 6, n. 106 sq.) n'ont pas été arrêtés par ces difficultés. Le principe *lex dubia non obligat* est seulement réflexe, venant après des jugements directs, v. g. : ceci est probablement l'offense d'une Majesté Infinie. Se libérer de ces jugements directs n'est pas si facile; il faut le temps d'une considération qui permette de décider si la probabilité est sérieuse ou non, ou se doit changer en certitude. En attendant, accepter dans sa conduite ce qui est probablement mal, c'est consentir au mal, c'est mal vouloir subjectivement. Ainsi l'athée qui doute encore de l'existence de Dieu, a reconnu d'abord la malice contre nature de certains actes, v. g. de l'homicide, puis la malice probablement infinie de ces mêmes actes en tant que probablement réprouvés par un Maître Souverain, infini. De ce jugement, il n'arrive pas à se libérer. Donc subjectivement il commet la malice infinie qu'il accepte en posant son acte, subjectivement il viole l'obligation, puisque, la reconnaissant probable, il accepte de la violer.

C'est ainsi qu'en écartant l'objection, nous arrivons d'un coup à prouver positivement que l'athée encourt toutes les *conséquences pratiques* de l'obligation parfaite.

Peut-on prouver celle-ci directement, en partant des principes généraux de la thèse? Nous le pensons, et ce que nous venons de dire l'insinue assez.

Que faut-il pour se reconnaître à bon droit obligé? Il suffit qu'on se rende compte 1° des titres qu'une certaine Fin possède par elle-même à un respect sans bornes, à un souverain amour ; et 2° par ailleurs, de la nécessité d'observer l'ordre moral pour pratiquer ce respect et cet amour.

Or, avant même de conclure à l'existence *certaine* de Dieu, l'athée le *conçoit* comme une Excellence absolue et souveraine, et dès lors comme exigeant, par les titres intrinsèques à sa Bonté, un absolu respect et un suprême amour. S'exposer au péril de l'offenser lui apparaît comme l'acceptation du mal le plus grand qui se puisse concevoir, du mal à éviter plus que tout, du mal absolument proscrit par les exigences ontologiques de la Souveraine bonté.

Tant que Dieu est seulement *conçu*, ce péril aussi n'est que *conçu*, et aucune obligation actuelle ne se dégage. Mais si l'existence de Dieu apparaît probable, sa volonté, son précepte semble probable aussi. Le péril de l'offense devient imminent, c'est la violation de l'ordre moral, de l'ordre surgissant de la nature, qui le constitue. Accepter cette violation, c'est accepter ce mal absolument proscrit, conçu tout à l'heure, c'est donc transgresser une nécessité catégorique actuelle, l'obligation parfaite. (Cf. Lugo, *De Incarnatione*, d. v, s. 6, n. 106 sq, éd. Vivès, t. II, p. 351)[1].

Conclusion

Critique comparée des opinions touchant l'obligation.

1° Certains laissent le point de départ, « *le fait premier* » de la connaissance de l'obligation, *inexpliqué*. Ainsi Kant : il cherche l'explication, et conclut qu'il n'y en a pas pour la science. Ainsi, d'une tout autre manière, Mgr d'Hulst, Schiffini : d'autres connaissances dérivent réellement ou virtuellement du jugement touchant l'obligation ; celui-ci se présente comme une *synthèse originale* de l'esprit, puisque l'analyse des concepts de bien et d'obligatoire n'en montre pas l'identité ; synthèse d'ailleurs non

Remarquons qu'il s'agit d'une obligation probable sans doute, mais concrète, pratique : « probablement Dieu veut que j'évite l'homicide, probablement Il serait offensé si je commettais cet acte ». Donc ne dites pas : « l'athée craint seulement qu'il y ait offense matérielle ». Ce serait passer au stade des jugements réflexes. Il juge directement dans le concret et n'a pas de principe réflexe pour exclure du concret ce que sa raison conçoit; mais juger dans le concret, c'est comprendre la probabilité de l'offense réelle, formelle.

En d'autres termes, il ne peut pas dire : « dans l'abstrait il y a probabilité d'offense, dans le concret il n'y a certainement pas d'offense »; ou encore: « il y a péril d'offense matérielle, il n'y a pas de péril d'offense formelle »; parce qu'exclure celui-ci, suppose le principe réflexe *lex dubia non obligat*, dont il ne peut se servir, — faute, nous l'avons dit, de pouvoir se rendre le témoignage qu'il a fait l'effort loyal et convenable pour arriver à la lumière. Et si l'on objectait qu'il peut en cette matière se tromper, se former faussement, mais de bonne foi, la conscience, de façon à se tranquilliser, je répondrais que les arguments qui excluent l'ignorance invincible de Dieu, excluent aussi cette invincible sérénité, sinon peut-être pour un temps.

1. Le raisonnement se résume ainsi : si un tel péril existe, il faut absolument l'éviter. Or il existe. Donc...

seulement invérifiable, mais illégitime, puisqu'elle énoncerait une dépendance, sans qu'apparaisse de terme dont on dépende, et affirmerait d'emblée nécessaire une fin qui n'a pourtant pas les caractères d'une fin dernière [1].

2° D'autres s'arrêtent à une *nécessité de fait* : *je dois vouloir*, se réduit à : *je veux nécessairement*, non pas explicitement, mais par inclusion dans le vouloir profond de ma nature. Je m'aime nécessairement ; or, s'aimer — vraiment, efficacement, comme il convient, — c'est vouloir l'ordre moral. — Mais on ne justifie pas suffisamment cette identité posée entre un amour quelconque de soi et un amour vrai, efficace. Il ne reste, précision faite, qu'une inclination de fait pour l'ordre moral [2]. Il y aurait à discuter la valeur de la nature et de ses inclinations. Etre fini et subordonné, suis-je donc une fin absolue, à laquelle soit dû un respect sans bornes, un amour par-dessus tout ?

3° Et dès lors apparaissent aussi jugés, ceux qui réclament dès d'abord une *nécessité de droit*, — ce qui est bien l'objet du problème, — mais croient trouver le *motif suffisant du jugement qui l'accepte*, soit dans la nature raisonnable de l'agent (Vasquez), soit dans l'ordre objectif (Gerdil), soit dans le bien moral (du Roussaux, *Ethique*, Bruxelles, 1908) [1].

Ainsi les uns laissent de côté le vrai problème, *l'explication — dans l'ordre de la connaissance — d'un jugement porté non seulement de fait, mais valablement sur l'obligation*. D'autres ne donnent aucune solution ou se contentent d'une réponse inadéquate.

4° Nous disons : si tout bien est aimable suivant son degré et son caractère, le Bien souverain et absolu est aimable souverainement et absolument [2].

C'est même une de ses perfections, d'exiger de la part de Dieu qu'Il se subordonne toute créature, de notre part que nous respections cette subordination. Par cette double exigence, il fonde en dernière analyse la nécessité de droit et catégorique. Pour que cette nécessité soit actuelle ou de fait, il suffit d'une considération de la raison, par laquelle nous reconnaissons 1° que Dieu se constitue notre fin et veut être glorifié par l'observation de l'ordre moral ; 2° que dès lors nous *dépendons actuellement*, que nous *devons* respect et obéissance, que nous sommes absolument astreints à la subordination touchant l'exercice *concret* de notre liberté.

5° C'est bien la même solution que nous avons étendue au cas de doute sur l'existence de Dieu. Cette extension n'était peut-être pas d'ailleurs absolument requise. Des raisons exposées plus haut permettent en effet de considérer, non seulement l'ignorance complète ou la certitude dans la négation, mais aussi le doute au sujet de l'existence de Dieu, comme des exceptions temporaires. Même si, au début des deux derniers états, il n'y avait pas eu péché contre la lumière, il faut, nous semble-t-il affirmer que tôt ou tard une intervention de la Providence, exigée déjà dans l'ordre purement naturel, met l'homme en demeure de se prononcer avec une lumière suffisante sur l'orientation suprême qu'il prétend donner à son activité.

Conséquences pour l'apologétique. — Qu'on ne nous reproche pas de faire perdre à l'apologétique un des arguments les plus populaires (?) de l'existence de Dieu. Nous prétendons en garder, sinon le formel, au moins tout le bénéfice pratique. Peu importe que le jugement concernant Dieu soit, relativement à celui de l'obligation, une prémisse nécessaire ou une

1. Nos réfutations rencontreront de la résistance chez ceux que tentent les thèses subtiles de l'Ecole de Louvain en faveur du caractère synthétique de certains premiers principes, par exemple du principe de raison suffisante. (Voir notamment : *Revue Néo-scol.*, 1912, p. 463, sq.)

a) Nous croyons avoir de bonnes raisons pour rejeter cette doctrine. Le principe de raison suffisante, dont il s'agit surtout, nous semble le résultat d'une *analyse rigoureuse*, non purement verbale, mais *conceptuelle*, qui permet de poser successivement les formules suivantes : 1° ce qui est nécessairement, est ; 2° ce qui nécessairement n'est pas, n'est pas ; 3° ou identiquement, ce ce qui ne peut être, n'est pas ; 4° *ce qui ne peut être sans X, n'est pas sans X*. Or « *raison suffisante* » d'un être, signifie ce qui est nécessaire pour qu'il soit, *ce sans quoi il ne peut être* (*quelle que soit d'ailleurs l'origine de ce concept*) ; d'où 5° *ce qui est, n'est pas sans raison suffisante* (*c'est-à-dire sans ce qui est requis pour qu'il soit*). C'est le principe en question.

Quant à la formule, donnée par certains, du même principe : tout être est intelligible, elle ne diffère de la précédente que par son caractère réflexe : ce qui est, n'est pas sans ce que l'on *comprend être requis* pour qu'il soit (c'est-à-dire *être sa raison suffisante*).

b) Supposons pourtant que la théorie de Mgr Laminne soit susceptible d'une interprétation exacte. Entre elle et la thèse incriminée au sujet de l'obligation, il y a une différence essentielle. D'aucuns en effet, tout en refusant de reconnaitre le principe de raison suffisante comme analytique, en suggèrent des explications qui veulent être somme toute objectives. Rien de semblable pour l'obligation où l'on croit constater un fait premier et mystérieux dans l'ordre de la connaissance, *la portée de l'affirmation première et nécessaire de l'esprit dépassant ici celle des motifs qui se présentent à lui tout d'abord*, de telle sorte qu'il est provoqué à chercher plus haut une explication transcendante de la dépendance morale et de son caractère absolu. *C'est cette disproportion entre une évidence première et les motifs premiers*, que nous affirmons répugner à la nature de notre raison. *Nous ne voyons pas sans voir.*

2. Tout se réduit a l'intérêt profond que naturellement nous inspire ce qui nous fait vraiment hommes. Il semble clair que l'obligation ainsi conçue n'est plus le devoir. Ce n'est pas la nécessité catégorique de bien agir, dont le motif s'impose par ses propres titres à notre absolu respect, dont la violation constitue formellement une faute, mais une sollicitation impérieuse de notre nature, n'ayant pas par elle-même d'autorité au sens strict, et à laquelle il serait loisible de résister sans commettre une faute de ce seul chef. En conséquence, on perd de vue ici ce qu'en morale il importe le plus d'expliquer et l'on résoud un problème voisin. — Sans doute l'inclination naturelle a un rôle à jouer par rapport au devoir, et sans elle celui-ci serait inintelligible. De même que Dieu ne peut élever une pierre à l'ordre de la grâce et de la vision béatique, il ne saurait imposer l'obligation à une nature incapable d'y répondre. Mais cette capacité requise, cette inclination à se diriger vers sa fin ne sont pas pour autant un élément *formel* et *constitutif* du devoir ; elles ne fournissent qu'une condition *sine qua non*, et sont à l'obligation un peu ce qu'est, à l'âme humaine créée par Dieu, la matière prochainement disposée pour la recevoir.

1. Ceux qui s'inspirent de Cajetan (in Iam IIae, q. 89, a. 6, et IIam IIae, q. 10, a. 1), insinuent ou même proposent explicitement une voie moyenne. Ainsi Pallavicini, de Paenitentia, cap. x, et tout récemment le R. P. Bouuaert dans un remarquable exposé (*Nouvelle Revue théologique*, avril 1921). Il a voulu « montrer *et* que l'homme, ayant la notion du bien moral, a la notion du bien absolu, *et* que cette notion s'identifie, au moins confusément, avec celle de Dieu, législateur transcendant personnel » (loc. cit., p. 179 en note). Schiffini disait à peu près la même chose. — Nous avons déjà exprimé notre sentiment au sujet de l'insuffisance d'une connaissance *implicite* de Dieu pour obliger parfaitement, reconnaissant, d'ailleurs la possibilité d'une obligation imparfaite chez l'athée (col. 944 et 951). Nous ne voyons pas non plus cette identité *confuse* entre l'idée abstraite de bien et l'idée d'un Etre personnel, conscient et libre, digne alors seulement d'être respecté pour lui-même, capable de plaisir et de déplaisir, pouvant dès lors être offensé. « Le respect s'adresse à la personne. » (IIa IIae, q. 104, a. 2 ad 4um). Cf. notre *Ethica*, thes 21, resp. ad inst. obj. 3.

2. C'est comme cela que nous expliquons le passage de l'obligation imparfaite à l'obligation parfaite.

conclusion inévitable. De toute façon, la connexion est pour le moins implicite, et l'on peut présenter le raisonnement sans prendre parti pour l'une ou pour l'autre des opinions.

On dira par exemple : Vous vous dites obligé ? Mais se reconnaître obligé sans admettre Dieu, c'est pécher contre la logique. L'obligation est un lien moral, un assujettissement de la volonté. Mais on ne se lie pas soi-même, on n'est sujet que d'un autre; et si l'assujettissement est absolu, cet autre ne peut être qu'un maître souverain, c'est-à-dire Dieu. Quand nous violons l'obligation, nous éprouvons des remords, la crainte des châtiments. C'est reconnaître implicitement que nous résistons à une voix qui n'est pas la nôtre, que nous abusons d'une lumière venue de plus haut, que nous offensons un Maître ayant puissance pour nous châtier. Donc, si nous nous disons obligés, nous reconnaissons implicitement (comme prémisse ou comme conclusion) qu'il existe un Maître souverain, qui est Dieu.

J'admets que, dans notre position, ceci n'est pas un argument proprement dit pour prouver Dieu. On ne prouve pas ce qui est admis comme prémisse. Mais, encore une fois, il s'agit du point de vue apologétique, uniquement.

J'ajoute qu'avec ces réserves, on retient l'avantage de pouvoir répondre à ceux qui, ne partageant pas nos certitudes religieuses, s'aviseraient de prendre l'offensive contre un argument — ou un procédé, — semble-t-il, trop vanté.

Il n'y aurait qu'à mettre les choses au point, comme nous espérons l'avoir fait[1].

Marcel NIVARD, S.J.

RESTRICTION MENTALE ET MENSONGE. — L'auteur de cet article n'éprouve aucun engouement pour les restrictions mentales : ni pour le mot, ni pour la chose. D'autre part, il n'a pas, comme Pascal, dans ses Provinciales, à exhaler une bile de janséniste contre les prétendus parrains de ces réticences. Il se trouve donc fort à l'aise pour aborder avec une sereine impartialité un sujet qui est réputé passionnant.

La théorie de la restriction mentale présuppose celle du mensonge, et introduit la question plus générale des moyens dont nous disposons pour mettre nos secrets à l'abri des indiscrétions. La matière se divise ainsi assez naturellement en trois chapitres, où nous traiterons successivement du mensonge, de la restriction mentale et du problème plus général de la sauvegarde des secrets.

1. D'ailleurs nous ne parlons ici que de l'obligation parfaite, catégorique. Que l'on puisse remonter à la Cause première, en partant de l'obligation imparfaite de l'athée, c. a. d., au fond, de la nature humaine, c'est par trop évident : d'un brin de paille, on peut de même tirer une preuve que Dieu existe. Mais ce n'est plus l'argument spécifiquement caractérisé qu'on nous propose ; nous sommes tout simplement ramenés à l'une des cinq voies de S. Thomas.

Cf. les travaux cités dans la bibliographie du début (Congrès de 1891 ; *Ami du Clergé*, 1904 et 1923 ; *Rev. Néo-scol* ; l'article du P. RICHARD, l. c. ; celui du P. HABENT, col. 1892 ; surtout ceux du card. BILLOT). Voir aussi DEHOVE, *Les principes généraux de la morale Kantienne*, p. 126 ; — DE BIE, *Phil. mor.* I, p. 191, en note ; — SERTILLANGES lui-même, que parfois l'on nous oppose : cf. *Rev. de phil.*, 1903, fin du 3e art., 2e art. *passim*, surtout p. 316-319 ; *Rev. thomiste*, 1903, p. 259 (lire cette page attentivement) ; *Sources de la croyance en Dieu*, p. 289-290 ; *La Phil. mor. de S. Thomas*, p. 133.

CHAPITRE I. — DU MENSONGE.

ART. I. — La notion du mensonge.

§ 1. — *La vraie notion*

Une tradition catholique, dont S. AUGUSTIN se fait l'interprète et qui est fermement établie depuis le XIIIe siècle, nous livre à la fois la définition et la condamnation absolue du mensonge.

On ment, lorsqu'on parle contre sa pensée. *Locutio contra mentem*, c'est-à-dire, la parole contraire à la pensée : telle est la définition du mensonge.

« Avoir autre chose dans le cœur, autre chose sur la langue, voilà, dit S. Augustin, le défaut propre du menteur. » (*Enchiridion*, c. XVIII. *P. L.*, XL., 241). — Quiconque parle contre son sentiment est coupable de mensonge », dit, à son tour, le Maître des Sentences (III, d. 38). — « Pour mentir, déclare S. THOMAS (II, II, q. 110 art. 1, c), la volonté d'exprimer une fausseté suffit. » — « Parler contre sa pensée, cela s'appelle mentir », d'après S. ANTONIN (*Summa*, II p. t. 10, 81). — SUAREZ (*Rel.*, tr. IV, l. III, c. 9, n. 2) répète la courte définition donnée plus haut « *Mendacium est dictum contra mentem* ». — Citons encore SANCHEZ (1550-1610), qui, jouant sur le terme latin, remarque que mentir c'est aller contre sa pensée. « *Cum mentiri sit contra mentem ire* » (*Dec.*, l. III, c. 6, n. 15) ; et LAYMANN (1575-1635), *Theol. mor.* l. IV, tr. III, c. 13, n. 1, pour qui « le mensonge n'est autre chose qu'une parole contraire à sa pensée ».

Cependant un scrupule de S. Augustin fut l'occasion d'une équivoque qui embarrassa ses disciples et permit une confusion dont nous pâtissons encore.

Le Saint Docteur s'était placé dans l'hypothèse suivante. Au croisement de deux routes, dont l'une est infestée par les brigands, un homme qui sait où ceux-ci se trouvent, se voit poser par des voyageurs cette question : quelle est la route sûre ? Seulement, celui qu'ils interrogent leur inspire une telle méfiance, qu'ils feront l'opposé de ce qu'il conseille. Conscient de cette défiance, quelle réponse ce dernier peut-il, doit-il donner ? La vraie, qui va perdre les voyageurs, ou la fausse, qui les mettra sur le bon chemin ? Ne mentira-t-il pas en répondant de cette deuxième façon ? S. Augustin demeure hésitant, et se dérobe ainsi : « Le faux énoncé que dicte l'intention de tromper est un mensonge manifeste ; mais cela seul est-il mensonge ? C'est là une autre question ». (*De mendacio*, c. IV). *P. L.* XL., 491.

Ces paroles du grand évêque firent ajouter à la définition les mots « dans l'intention de tromper », que lui-même, du reste, employa dans son livre *Contra mendacium*, c. XII, fine, « *Mendacium est quippe falsa significatio cum voluntate fallendi* ». (*P. L.* XL, 537. voy. également *Enchiridion*, c. XXII, *P. L.*, XL, 243).

Mais, séparée de son contexte, l'addition devenait inintelligible. Plus experts dans l'art de manier les syllogismes que dans celui de vérifier les faits ou leurs circonstances, les scolastiques se creusèrent le cerveau pour trouver une explication plausible de ce complément, à peu près comme pour montrer comment les caves pouvaient être plus chaudes en hiver qu'en été.

Le Maître des sentences n'y voit qu'une autre forme donnée aux mots « contre sa pensée ». « Mentir, c'est parler contre sa conviction, c'est-à-dire (*id est*) dans l'intention de tromper » (III, d. 38). — ALBERT LE GRAND (In III d. 38, art. 8, solutio) relate le même avis ; lui-même fait rentrer l'intention de nuire dans la notion du mensonge plus strictement,

tel S. Thomas estime que l'intention de tromper ajoute au mensonge un complément non essentiel (II, II, q. 110 art. 1, ad 3); Scot n'opine pas autrement. « Le mensonge est, à ses yeux, un énoncé contraire au jugement de qui parle; et par conséquent accompagné de l'intention de tromper » (In III d. 38, q. unica, n. 6).

Pour d'autres, cette addition servait à trancher une controverse. Y a-t-il moyen de mentir dans un soliloque? Nullement, puisqu'on ne saurait alors avoir l'intention de tromper. « Les théologiens se demandent, dit Jean de S. Thomas (1589-1644) in II, II, q. 1, d. 2 art. 4, m, si, outre la volonté de parler contre sa pensée, le mensonge requiert celle d'induire en erreur. Bannez l'affirme, et il en infère qu'on ne saurait mentir lorsqu'on se trouve seul. »

On comprend que certains auteurs plus récents aient cru trouver là un appui pour leur théorie du mensonge officieux. Mais en cela ils se trompent complètement sur la pensée d'Augustin. Celui-ci n'hésite pas à qualifier de menteurs ceux qui parlent contre leur pensée pour sauver leur propre pudeur ou vie, ou encore la vie soit temporelle soit éternelle d'autrui. (Voy. *De mendacio*, c. v-xiii). Aussi Cajetan (1469-1534) in II, II, q. 110 art. 1, *fine*, loue la Glose d'avoir compris les paroles « dans l'intention de tromper », de la volonté d'exprimer ce qui est faux.

Antérieurement au xvi[e] siècle, personne ne distingue entre le mensonge et un faux énoncé qu'excuserait la bonne intention ou la nécessité. Et depuis lors, le vrai concept du mensonge a été maintenu parmi les grands docteurs catholiques [1]. Les textes cités plus haut le prouvent abondamment. Voy. d'ailleurs Mgr Waffelaert, *Dissertation morale sur la malice du mensonge* (1884).

Retenons donc pour vraie et complète cette courte définition : mentir, c'est parler contre sa pensée. « Il ne faut pas ajouter à la définition, ainsi qu'on le fait souvent, la volonté de tromper : cela n'est pas de son essence » (Sertillanges, *La philosophie morale de S. Thomas*, p. 299).

§ 2. — *Les fausses notions du mensonge*

Au xvi[e] siècle, l'honnête protestant qu'était Grotius crut ne pouvoir maintenir la thèse traditionnelle de la malice intrinsèque du mensonge, sans en altérer le concept; et il définit le mensonge : « La parole opposée au droit actuel de l'interlocuteur. »

Observons toutefois qu'il invoquait, non pas le droit que lèse le mensonge pernicieux, mais celui que fait naître le prétendu *contrat social*. D'après Grotius, au moment où les hommes se prirent à communiquer entre eux par paroles et autres signes, soucieux d'assurer à l'institution du langage son efficacité, ils s'obligèrent mutuellement à se fournir par la parole les éléments d'une libre appréciation. Le mensonge, qui tend à tromper, enlève cette liberté : il viole ce pacte tacite et le droit qui qui en résulte. Sous le genre *falsiloquium* [2], faux énoncé, vient ainsi se placer comme une espèce, le mensonge.

Imaginaire et cent fois réfuté, ce pacte ou contrat social ne saurait engendrer un droit véritable.

1. Chose un peu surprenante, ni La Croix ni S. Alphonse ne se préoccupent de définir le mensonge. Mais la manière même dont ils écartent les restrictions purement mentales prouve qu'ils conservent au mensonge son sens traditionnel.

2. Le mot se rencontre dans S. Augustin, *Retractationes*, l. II, Prologus, n. ii. Il désigne là, semble-t-il, plutôt l'erreur inconsciente dans laquelle tombent ceux qui parlent beaucoup (*P.L.*, XXXII, 585).

Plus récemment, des catholiques ont voulu accréditer cette autre définition : le mensonge est le refus de la vérité due à l'auditeur. « Mentir, lisons-nous dans la *Revue du Clergé français*, XCIII, p. 79, c'est affirmer le contraire de la vérité à quelqu'un ayant le droit de l'exiger »; ou encore, p. 329 : « Mentir, c'est tromper injustement ».

Du coup, le devoir de ne pas mentir, devoir négatif et perpétuel, se confond, dans la première formule, avec le devoir positif de la sincérité; dans la seconde, il se restreint au mensonge pernicieux.

A-t-on mesuré les conséquences de ce transfert du mensonge illicite dans le domaine de la justice? Rappelons quelques règles propres à cette vertu. Sauf l'établissement de rapports particuliers entre certaines personnes, le devoir commun de la justice commutative est tout négatif : il interdit de nuire. — De plus, le consentement exprès, tacite ou légitimement présumé, de l'ayant droit, supprime l'injustice : *consentienti non fit iniuria*. Enfin, la justice admet la compensation occulte. Par conséquent, nous pourrions dire le contraire de la vérité, chaque fois que nous serions par là agréables ou utiles à autrui; chaque fois encore que le mensonge d'autrui nous permettrait de nous compenser ; chaque fois même, que nous ne causerions aucun tort. En outre, comme la Majesté divine ne doit rien à personne, Dieu pourrait mentir, d'après l'acception vulgaire du mot; et, d'après le sens nouveau du terme, même en enseignant l'erreur, il ne saurait mentir.

Dira-t-on que le droit de l'interlocuteur s'entend ici largement de toute exigence vertueuse; que la vérité peut être due de la sorte, à titre de justice, d'obéissance, de charité ou d'une autre vertu? (Voy. Tanquerey, *Synopsis Theologiae moralis et pastoralis*, n. 411. Ed. 1906, tome II.) Outre l'impropriété de ce langage, nous demandons à ces auteurs, s'ils reconnaissent l'existence d'une vertu qui, par elle-même, sans autre influence, interdit de dire le contraire de sa pensée ? S'ils la reconnaissent, n'est-ce pas l'opposition avec cette vertu qui donne au mensonge sa malice spéciale; n'est-ce pas par l'opposition avec cette vertu qu'ils devraient définir le mensonge, quitte ensuite à ajouter que le but et les circonstances introduisent parfois ou souvent une nouvelle malice contraire à la justice, à l'obéissance, à la charité, etc.? Que s'ils niaient l'existence de pareille vertu, ils devraient confesser que, pour eux, parler vrai, parler faux, devient chose indifférente, à peu près comme se promener ou s'asseoir; donc, chose bonne ou mauvaise, selon le but et les circonstances.

Cette fois, le sens commun proteste; la rougeur que le mensonge (au sens vulgaire et traditionnel) met au front de l'enfant, ratifie l'adage antique qui, sans plus demander, condamne le mensonge comme honteux : *Turpe est mentiri*, c'est chose honteuse, de mentir. « Il est certain, déclare Suarez, que le mensonge (il entend le terme dans son sens usuel) pris en lui-même, n'est ni bon ni indifférent : il est donc mauvais » (*De Fide*, d. iii, s. 5. n. 8.)

Ces observations réfutent également d'autres essais de définitions nouvelles moins répandues : « Le mensonge est l'énoncé du faux (*falsiloquium*) qui, vu l'exigence du bien commun, ne peut être dit licite; c'est l'énoncé du faux que réprouve le sens commun (Berardi, *Praxis confessariorum*, n. 2819-2826). Le mensonge est l'énoncé du faux, dicté par l'intention de tromper, et non pas de procurer un avantage à soi-même ou à autrui; le mensonge est un énoncé dont la fausseté ne s'accorde pas avec l'exigence des rapports sociaux ». Toutes définitions qui ont le tort commun de négliger l'action

prise en elle-même pour envisager seulement l'intention de qui parle ou les effets de sa parole: elles pèchent par subjectivisme ou utilitarisme.

Elles ont toutes également des origines suspectes. Ce sont des expédients imaginés pour concilier l'interdiction absolue du mensonge avec la défense nécessaire ou légitime d'un secret; elles sont un fruit de l'hérésie protestante, qui se mit à ébranler, dans les esprits, les certitudes même dogmatiques; et elles datent d'une époque où la saine philosophie traversait une crise. Le prince de la philosophie rationaliste se rencontre d'ailleurs avec le prince de la scolastique pour les condamner. S. THOMAS avait dit: « L'obligation de la vérité se considère du côté du débiteur » (II, II, q. 80 art. unique); KANT, à son tour, déclare : « C'est une fausseté primordiale, πρῶτον ψεῦδος, que d'avancer cette proposition : « Nous devons dire la vérité, mais seulement à celui-là qui y a droit ». (*Metaphysik der Sitten, Rechtslehre, Einleitung*, nota B).

Art. II.— La malice du mensonge

A la notion du mensonge, fait naturellement suite la question de sa moralité. Que nous apprend à ce sujet la tradition catholique? Que conclut la raison éclairée de la foi?

§ 1. *Réponse de l'histoire*

Notre impossibilité de demander des précisions et des explications aux auteurs anciens ne nous permet pas d'être affirmatifs, là où leurs expressions ne nous livrent qu'une pensée flottante. C'est en ce sens que nous avouons franchement ne pouvoir déduire des premiers siècles chrétiens une conclusion certaine. Si S. CYPRIEN est à la fois laconique et catégorique: « *Non esse mentiendum. — Abominatio est Domino labia mendacia* » (*Prov.* XII, 22); *Testimoniorum liber*, M, c. CIV. (*P. L., IV.* 777), plusieurs autres Pères ou écrivains ecclésiastiques semblent, à la suite de Platon (*République*, III, 389, b), autoriser, du moins chez des gens d'élite, les mensonges que nous pourrions qualifier d'officieux ou de nécessaires. Citons ORIGÈNE[1], CLÉMENT d'ALEXANDRIE (*Stromata*, VII, 9, *P. G.*, IX, 475-478); S. JEAN CLIMAQUE (*Scala paradisi*, grad. XII; *P. G.*, LXXXVIII, 856, fine); CASSIEN (*Collationes*, XVII, c. 17. *P. L.*, XLIX, 1062).

A l'entrée même de l'âge d'or de la scolastique, le Maître des Sentences nous atteste encore une certaine hésitation dans la doctrine. Après avoir qualifié de grave (*magna*) la question du mensonge, PIERRE LOMBARD nous apprend que certains limitaient la prohibition aux mensonges pernicieux : les autres mensonges n'étant pas dits *contre le prochain*. Ne serait-ce pas intentionnellement que ces derniers mots[2] sont ajoutés dans l'Ecriture Sainte?

Mais pour les Docteurs scolastiques, le doute a cessé. Attachés à la fois au Stagirite et à S. Augustin, ils trouvaient chez l'un et chez l'autre la réprobation formelle de tout mensonge. « Le mensonge, avait affirmé ARISTOTE, est de soi honteux et blâmable ». Et l'éloge qu'il fait de Néoptolème pour n'avoir point cédé à l'envie de mentir en faveur de sa patrie, nous montre quelle portée absolue il donnait à son verdict. (Voy. *Eth. Nic.*, l. VII, c. IX, n. 4.) S. AUGUSTIN témoigne de la même force de conviction, lorsqu'il félicite l'évêque Firminus de Thagaste d'avoir subi la torture pour avoir refusé de mentir et de livrer un malheureux. (*De Mendacio*, XII, 23, *P. L.*, XL, 504.)

Aussi l'école de Scot s'accorde avec celle de S. Thomas pour interdire absolument tout mensonge. L'entente des auteurs est moralement[1] unanime.

Trois siècles plus tard, les grands moralistes de la renaissance scolastique, notamment ceux de la Compagnie de Jésus, ne seront pas moins tranchés. D'après leur opinion très commune, Dieu même, loin d'être capable de mensonge, ne pourrait même pas dispenser du précepte négatif qui interdit de mentir.

La contradiction naît au XVIe siècle avec GROTIUS (*De iure belli et pacis*, l. III, c. 1) et PUFFENDORF. Après eux, les auteurs protestants distinguent les mensonges répréhensibles et ceux qu'excuse la nécessité.

Un tout petit nombre d'écrivains catholiques se mettent à leur remorque dans ces deux ou trois derniers siècles. Mentionnons, au XVIIIe s., un auteur connu pour la témérité de ses raisonnements : ANTOINE DE GÊNES (1759), *Christianae theologiae elementa*; un friand de nouveautés, Vincent BOLGENI (1733-1811), *Il possesso. Principio fondamentale per decidere i casi morali.* Au XIXe siècle, nous avons à citer les noms plus honorables de BERARDI, *Praxis Confessariorum*, n. 2819-2826; de DUBOIS, dans la *Science catholique : Une théorie du mensonge* (1897, XI, p. 880). Voy. également *Revue du Clergé français: Le droit à la vérité* (XXIII, 366 ss). *A propos d'une théorie du mensonge* (XXIV, 158 ss) et le très estimable P. PIAT, Appendice IV à la théologie morale du P. Van der Velden.

Sans doute, nous nous plaisons à le reconnaître: avec ces derniers, la différence porte moins sur le fond que sur l'explication de formules ou de réponses que nous serons généralement d'accord pour légitimer. Qu'on ne dise point, cependant, que c'est une pure querelle de mots. Les fausses explications contiennent en germe de fâcheuses conséquences, et conduisent aux pires abus. Nous déplorons, quant à nous, l'abandon de la notion traditionnelle du mensonge et de ce fier principe, inspirateur de nobles résolutions: non, pas même pour sauver une vie humaine, soit la nôtre soit celle d'autrui, il n'est permis de mentir (II, II, q. 110 art. 4 ad 4).

En même temps qu'ils réprouvaient tout mensonge, les docteurs catholiques estimaient que le péché, léger de sa nature, ne pouvait devenir grave que par suite d'une circonstance extrinsèque, particulièrement celle de ses effets nocifs[2].

§ 2. *Réponse de l'Écriture Sainte*

L'Ancien Testament contient contre le mensonge des textes terrifiants et qui paraissent avoir ému S. Augustin (*De mendacio*, c. V. *P. L.* XL, 491.492):

1. CAPITAINE, *De Origenis ethica*, p. 114, nota.

2. Ces mots se lisent dans le VIIIe précepte du Décalogue. Il n'est là question expressément que de faux témoignage; mais on a rapporté à ce texte l'interdiction de tout mensonge.

1. Moralement, disons-nous. En effet, dans une extrême perplexité où l'on serait acculé à la nécessité de trahir ou de mentir, quelques-uns, au témoignage de S. RAYMOND (*Summa, De mendacio*, § 4), opinaient qu'il fallait mentir. Mais, encore une fois, une analyse plus exacte du mensonge permet de se soustraire à cette nécessité. Voy. le chap. III.

2. Il y eut un moment où l'on discuta si les parfaits pouvaient mentir sans péché mortel. Leur union avec la Suprême Vérité et Bonté rendait-elle le mensonge possible autrement que par mépris de la vérité : ce qui serait grave? Mais il serait inutile de nous attarder à cette question, qu'ont résolue affirmativement le Docteur séraphique (in III D. 38 q. unica, quaestiuncula 2) et le Docteur angélique (II, II, q. 110 art. 4 ad 5).

ils menacent le menteur de la haine et de la colère de Dieu. Voy. *Ps.*, v, 7; *Prov.*, vi, 16-19; viii, 13; xii, 12; *Eccli.*, ii, 14. Mais le contexte même et l'énormité de la sanction prouvent qu'il s'agit là du mensonge pernicieux[1], ou du faux témoignage, ou de l'hypocrisie au service de Dieu.

Dans le Nouveau Testament, Notre-Seigneur nous recommande une simple véracité (*Ev. S. Matthieu*, v, 37 et x, 16); S. Jean qualifie le démon de menteur et père du mensonge (*Ev. S. Jean*, viii, 44); l'Apôtre range le mensonge parmi les actes du vieil homme, qu'il faut exclure (*Eph.*, iv, 25; *Col.*, iii, 9). C'est dire assez clairement que le mensonge n'est pas de soi chose indifférente, mais chose mauvaise. Or, « ce qui est mal en soi, ne peut jamais être rendu bon, en quelques circonstances qu'on le suppose » (Sertillanges, *La Philosophie morale de S. Thomas*, c. ix, n. vi, B.)

§ 3. *Réponse de la raison*

I. Le mensonge est intrinsèquement illicite

D'accord pour condamner tout mensonge, les théologiens classiques le sont moins sur la démonstration de cette vérité de sens commun. Ils recourent à divers moyens de preuve. S. Augustn (*Enchiridion*, c. xxii, *P. L.*XL,243); S.Thomas(II, II,q. 110, art 3); Suarez (*De Fide*, d. iii, sect. 5, n. 8) dénoncent l'emploi abusif de la parole contre la fin du langage; Scot (in III d. 38, q. unica n. 2) relève la contradiction où tombe le menteur : il parle pour exprimer sa pensée ; et, loin de l'exprimer, il fait le contraire. — Pour d'autres, par exemple pour S. Bonaventure (in III. d. 38, q. unica, art. un.), une mauvaise intention gâte nécessairement tout mensonge : l'intention de tromper, impliquée dans tout énoncé conscient d'une fausseté. Scot admet aussi cette raison.

D'autres déduisent la malice du mensonge de sa mauvaise causalité : celle-ci produit le mal qu'est l'erreur. Lessius (*De iustitia et iure*, l. II, c. xlvii, n. 36) réunit les raisons de S. Augustin, de S. Thomas, de Scot et de S. Bonaventure, en prenant comme point de départ l'emploi abusif des signes contre leur institution et leur fin naturelle. — D'autres encore allèguent les dommages sociaux du mensonge. « Le mensonge est illicite, déclare Lugo (*De Fide*, d. iv, s. 1, n. 9), parce que, s'il était permis, le commerce et la société humaine seraient fort empêchés et l'homme deviendrait indigne de confiance ». Écoutez là-dessus Poncius (1660), le commentateur de Scot : « La société, la conversation humaine seraient totalement détruites, si mentir n'était mauvais et peccamineux, nous aurions raison de n'ajouter foi à personne : car il est insensé de croire à celui à qui il est permis de mentir; et de la sorte, nous devrions nous refuser à toute conversation » (In III, d. 38, q. unica, n. 8).

Ces raisons contiennent toutes au moins une part de vérité. Les deux premières priment les autres, tant par les docteurs qui les présentent que par leur valeur intrinsèque. La raison spéciale de S. Bonaventure ne vaudra pleinement qu'à la condition de prouver que l'intention de tromper est toujours mauvaise. Or, cette intention se justifie dans tous les stratagèmes d'une guerre juste. L'erreur peut de même produire un bien relatif. Causer l'erreur, sera-ce toujours défendu ? L'argument de Lugo et de Poncius est pris du dehors. Il vaut, tant que, à l'instar de ces auteurs, on l'applique à la *licéité* du mensonge ; mais il ne prouve pas que le mensonge soit défendu dans tous les cas. Appliqué au mensonge, comme tel, il prouverait trop : mentir serait toujours alors un gros péché mortel. Déjà S. Thomas faisait finement cette distinction : Considérer le mensonge comme permis, voilà qui tendrait à détruire la confiance ; mais tout mensonge ne tend pas à ruiner celle-ci, surtout quand il ne touche pas aux matières de la Foi (In III, d. 38, q. un. art. 4 ad 2)[1].

Voici comment nous croyons devoir raisonner avec S. Augustin, S. Thomas, Suarez, Lessius, etc.

Mentir, c'est toujours aller contre l'ordre naturel de la parole.

Or, cet ordre est inviolable pour l'homme.

Mentir est donc toujours péché.

Reprenons ces diverses assertions.

En effet, la parole est le signe naturel de la pensée; et mentir, nous l'avons vu plus haut, c'est signifier le contraire de sa pensée. Tout mensonge viole donc toujours l'ordre naturel de la parole.

Nous ajoutons que cet ordre est inviolable pour l'homme. Rappelons qu'un ordre peut être subordonné à l'homme ou le dominer. L'homme est autorisé à rompre, pour une fin plus haute, l'ordre qui lui est subordonné, par exemple, l'ordre de l'œuf au poussin qui en peut naître : l'homme le brise fréquemment pour le rapporter plus directement à lui-même en le consommant.

Mais à l'ordre qui le domine, il ne peut faire exception. Or, l'ordre naturel de la parole est imposé à l'homme comme nécessaire. Car les rapports mutuels, indispensables aux hommes dans leur vie privée et sociale (par lesquels s'opère leur compénétration), et par conséquent la réduction du genre humain à l'unité, requièrent un moyen de communication. Il n'en est pas d'autre que la parole, en comprenant sous ce nom tout geste significatif.

Dès lors, l'ordre qui régit ces communications domine l'homme : celui-ci ne peut s'y dérober, s'en affranchir. Cet ordre veut que, toutes les fois qu'elle est donnée comme significative, la parole ne signifie pas l'opposé de ce qu'elle est destinée à signifier.

Assurément l'obligation positive de communiquer sa pensée est loin d'exister toujours : un strict devoir peut même m'enjoindre de refuser cette communication. Mais on ne peut à la fois l'accorder et la refuser par le même acte; moins encore l'accorder et donner l'opposé.

Cette contradiction même, comme l'observent justement Scot et Lessius, l. c., troublant l'unité de l'homme en lui-même, lui méritant le reproche de duplicité, est encore à ce titre un désordre moral. « Les mots, dit S. Thomas, II, II, q. 110 art 3, étant naturellement les signes des pensées, c'est chose contre nature et indue que quelqu'un signifie par les mots ce qu'il n'a pas dans l'esprit » (Trad. P. Pègues).

Tiré de la nature de l'acte, l'argument, comme le dit S. Thomas au même article ad 4, fait abstraction des conséquences de cet acte. Celui-ci reste donc défendu, même dans les cas exceptionnels où ces conséquences sembleraient heureuses. On ne peut, par un moyen illicite, ni faire le bien ni empêcher le mal.

Au surplus, il nous faut avoir assez confiance

1. Voy. S. Thomas II, II, q. 110 art. 4 ad 1. C'est peut-être sous l'influence de ces textes que, pour le B. Albert le Grand, il n'y a de mensonge parfait que le mensonge pernicieux, par lequel on veut à la fois tromper le prochain sur sa pensée et sur la réalité. Les mensonges joyeux et officieux (*libidinosus*) ne seraient qu'analogiquement des mensonges. V. in III d. 38 art. 8, Solutio

1. Il nous est revenu qu'on a félicité un auteur anglais d'avoir cherché la raison de la malice du mensonge dans l'inviolabilité des lois du commerce humain.

On voit qu'il ne s'agit point là d'une trouvaille; que, pour le fond, l'argument n'est pas nouveau, et qu'il demande à être employé avec quelque précaution.

dans la sagesse de la Providence divine, pour conclure sans hésitation avec le vénérable évêque de Bruges, Mgr Waffelaert (*Dissertation sur la malice du mensonge*, p. 26 note), que ce bien, souvent plus apparent que réel, ne peut être qu'accidentel et hors de proportion avec le mal que produirait la permission de mentir, fût-elle même exceptionnelle.

Ajoutez ensuite la déception, le désenchantement qu'éprouve celui qui a été trompé par un mensonge ; l'effet, de soi dommageable, produit par l'erreur; la confusion que ressent l'homme convaincu d'avoir menti; la conscience déprimante d'une lâcheté commise [1] : tout vient renforcer notre conclusion.

II. **Le mensonge n'est pas, de soi, péché grave.** — Tout mensonge est un désordre, une atteinte à l'ordre que nous appelons *essentiel*, parce qu'il est établi sur l'essence des choses. Mais toute violation de cet ordre n'est pas substantielle, ou, si l'on aime mieux, destructive de l'ordre. Certaines atteintes n'en entament que la perfection, et peuvent s'appeler accidentelles. Recherchons donc de quelle nature est l'opposition du mensonge à l'ordre essentiel.

A cet effet, souvenons-nous que, si tous les commandements se ramènent au commandement d'aimer, de même tous les ordres essentiels intègrent un seul ordre suprême, celui de la charité.

Voyons maintenant le contenu commun de tout mensonge. Il implique un désaccord entre ma pensée et ma parole ; l'envoi à autrui d'une contre-vérité. Le désaccord entre ma pensée et ma parole contrarie la subordination des facultés en moi. Mais la contrarie-t-il jusqu'à la *ruiner* ? il n'apparaît pas. Faite pour exprimer ma pensée, la parole existe pour mon bien, pour le bien du prochain, pour le bien commun. En mentant, je sers un intérêt propre, un bien particulier. Le désordre est dans la manière dont je le sers, par un instrument qui cependant m'est donné pour le servir directement, immédiatement. Nous ne découvrons là aucun désordre *substantiel*, comme celui qui dépare la recherche d'une satisfaction destinée au bien de l'espèce, quand l'homme la poursuit contre cette destination, pour une jouissance individuelle.

La contre-vérité que je tends à implanter en autrui donne le change sur ma pensée. Pensée d'un être contingent, la communication n'en est nullement nécessaire comme telle, ni aux particuliers ni à la société. L'erreur produite n'est pas grave en elle-même.

Observons du reste comment le mensonge affecte les relations mutuelles. Ni les mensonges joyeux, ni les mensonges officieux ne causent des ruptures d'amitié. L'ordre de la charité demeure donc substantiellement intact.

Par conséquent, le mensonge ne sera que véniel de sa nature. Mais la gravité de l'erreur produite, par exemple en matière de foi ou de mœurs, le tort causé à autrui, une intention gravement malicieuse: telles sont, d'après S. Thomas (II, II, q. 110 art. 4), les causes qui peuvent le rendre mortel.

1. L'homme ment pour échapper à des inconvénients qu'il eut été noble d'accepter par amour de la vérité. Les barbares d'Afrique estiment eux-mêmes que le mensonge est l'arme des faibles. Le mensonge prouve de la faiblesse morale : il implique une défaite, une honteuse reddition à l'ennemi. Fichte insiste beaucoup sur la vileté du mensonge. Voy. *Dottrina morale secondo i principii della dottrina della scienza*. Trad. ital., de L. Ambrosi, 1918, p. 198-199 ; 279-282.

Art. III. — Dieu ne peut ni mentir ni permettre de mentir

I. — Bien que le mensonge ne soit que véniel de sa nature, S. Augustin est l'organe de la tradition catholique dans cette déclaration : « Dieu est tout-puissant ; et bien qu'Il soit tout-puissant, il ne peut ni mourir, ni être trompé, ni mentir. Il est tout-puissant, précisément, parce que rien de tout cela Il ne le peut ». (*De symbolo*, c. 1, n. 2. *P. L*, XL, 628). « Il est absurde, enseigne de son côté S. Athanase, que Dieu mente en parlant : Il ne serait pas Dieu. » (*Oratio de Incarnatione*, 1, *P. G.*, XXV, 6). Entendons encore S. Anselme : « Si Dieu voulait mentir, il ne s'ensuivrait pas que le mensonge serait honnête, mais plutôt qu'Il ne serait point Dieu.» (*Cur Deus homo*, l. I, xii, *P. L.*, CLVIII, 378). — Les fidèles d'ailleurs, dans chaque acte de foi, n'adorent-ils pas Dieu comme la suprême et infaillible vérité, qui ne peut ni se tromper ni tromper ?

La raison péremptoire de cette assertion est aisée à découvrir. Dieu se doit de ramener tout à Lui; Il est l'alpha et l'oméga de toutes choses. En mentant, Il éloignerait de Lui la créature raisonnable par une juste défiance. Croire Dieu capable de mensonge, c'est affaiblir l'autorité de sa parole.

II. — De même, la permission que Dieu donnerait de mentir Le montrerait moins éloigné du mensonge, et motiverait une moindre confiance en Lui. Comme l'observe Poncius dans ses notes sur Scot (In III, D. 38, q. unica, n. 24), Dieu pourrait alors mentir par mandataire, et cesserait d'être l'infaillible témoin de la vérité.

Loin de nous de jeter pareil soupçon sur la Majesté et la Sainteté divines !

Chapitre II. — La restriction mentale

§ I. Notion, origine, histoire des restrictions mentales

I. **Notion.** — Suivant son étymologie et dans la matière qui nous occupe, la restriction mentale est un acte de l'esprit [1] qui restreint la portée naturelle que l'expression, possède, eu égard aux circonstances.

En effet, les circonstances circonscrivent parfois le sens des questions ou des réponses. Posée à une marchande de fruits, la question « avez-vous des pommes ? » ne regarde que les fruits mis en vente par elle. Il est clair encore que le contexte précise la signification des termes qui ont plusieurs acceptions : *voler* ne s'entend pas à la fois du vol des oiseaux et de l'acte du fripon. De telles limitations sont commandées par l'écart entre l'esprit et la matière, entre notre pensée et sa traduction en mots qui frappent l'oreille : ceux-ci ne rendent pas notre pensée, mais la font deviner. Nul ne s'y trompe ; il n'y a pas là de restriction mentale.

Mais il s'agit de sens détournés, et à dessein non exprimés. On répond : « Je ne sais pas », en sous-entendant : « pour vous le dire » ; — on promet cent francs, mais on ajoute intérieurement : « en monnaie de singe ».

Il arrivera que les circonstances indiquent que le « je ne sais pas » peut n'être qu'une forme polie

1. Le Card. Gousset, *Théol. morale*, I. n. 1047, est victime d'une véritable distraction quand il commence sa description, d'ailleurs excellente, par ces mots : « La restriction mentale est *une parole* fausse ». La restriction mentale ne saurait être une parole ; elle consiste dans l'acte de retenir intérieurement ce qui compléterait, en le rendant vrai, le sens d'une proposition fausse sans cette addition.

d'écarter la question ; que la promesse de cent francs peut n'être pas sérieuse.

La restriction qui se laisse ainsi soupçonner s'appelle largement mentale, et s'oppose à celle qui ne saurait être comprise [1], dite purement mentale.

Puisque la restriction mentale au sens large crée une équivoque, on en est venu à qualifier de restriction mentale toute équivoque, et même tout artifice employé pour éviter une réponse franche et sincère. Il se peut ainsi qu'on parle de restriction mentale là où il n'y a plus même de restriction. Quand un accusé répond au juge qu'il n'a pas *volé*, en ce sens qu'il n'a pas fendu l'air, où est la restriction ? Si quelqu'un affirme avoir dîné en sous-entendant « plusieurs fois dans sa vie », il élargit la question, si celle-ci ne portait que sur le repas d'un seul jour.

II. **Origines.** — Distinguons le mot de la chose. Les termes de *restriction*, de restriction faite dans l'esprit et non exprimée, se rencontrent déjà chez Capreolus (1444), des Frères Prêcheurs, surnommé « le prince des Thomistes » (In IV, D. 21, q. 2, *versus finem*). L'adjectif *occulte*, *tacite*, associé au mot de restriction, se lit chez Lessius (1554-1623), peut-être pour la première fois (l. II, c. XLII, n. 47, et c. XLVII, n. 35) ; enfin les termes de *restriction mentale*, de *restriction purement mentale* sont employés par Lugo (1583-1660), *De Fide* d. IV, n. 62 et 65. Poncius, des Frères Mineurs (1660), *Comment. in Scot*, in III, D. 38 q. unica n. 58, parle également de restriction mentale. L'expression de restriction mentale au sens large (*late mentalis*), nous la croyons postérieure au décret du S. Office du 2 mars 1679.

Mais la théorie est bien antérieure ; et le rigide Concina (1756), O. P., se trompe étrangement quand il la déclare inventée à la fin du XVI[e] et au commencement du XVII[e] siècle. Capreolus, à l'endroit cité, en admet le principe, lorsque, voulant montrer comment ces deux propositions : *je sais ceci* et *je ne sais pas ceci*, peuvent ne pas être contradictoires, grâce à des additions ou à des restrictions, il ajoute : « A cela ne s'oppose pas que les additions et les restrictions se fassent dans l'esprit et ne soient pas exprimées ; parce que nous usons des mots à volonté ; et que celui qui prononce un mot, peut signifier quelque chose pour lui-même qu'il ne signifie pas et ne veut pas signifier pour autrui : de la sorte, les paroles ne sont pas contradictoires auprès de celui qui parle, bien qu'elles le soient pour celui qui les entend, parce que la signification est autre pour celui qui écoute, autre pour celui qui parle ». Déjà Cajetan (1470-1534), in II, II, q. LXXXIX art. 7, ad 4, combat l'opinion de certains auteurs qui admettent que l'on peut, sans mensonge ni parjure, compléter par la pensée le sens des paroles ; par exemple, promettre deux cents livres, en ajoutant intérieurement « si je les dois ». Voilà bien de la restriction mentale.

La doctrine de la restriction mentale se trouve élaborée et patronnée par le célèbre moraliste des Ermites de S. Augustin, Azpilcueta, appelé souvent le Navarrais (D[r] Navarrus). Voyez surtout son commentaire du ch. *Humanae aures* (*Décret de Gratien*, II, c. XXII, q. 5), qui porte ce titre significatif : « De la vérité d'une réponse en partie exprimée verbalement, en partie simplement conçue » (*De veritate responsi partim verbo expresso, partim mente concepta redditi*).

1. Ce terme lui-même est ambigu. Pour que la restriction passe pour être comprise, il ne faut pas que l'auditeur connaisse ma pensée ; il suffit que les circonstances le mettent sur ses gardes, fassent soupçonner le refus de l'explication souhaitée.

III. **Histoire.** — Après le Navarrais, qui peut passer pour le Docteur, sinon pour l'inventeur, du système des restrictions mentales, celles-ci comptèrent, dans diverses écoles des partisans et des adversaires. La théorie est admise par le Card. Tolet, S. I. (1532-1596), *Instructio sacerdotum* ou *Summa*, l. IV, c. XXI, n. 6 ; par le grand moraliste que fut l'évêque Bonacina (1631), *De morali theologia*, t. II, d. 4, q. 1, punct. XII ; soutenue par l'érudit Théophile Raynaud, S. I. (1583-1660), dans sa célèbre dispute écrite pour venger Lessius des calomnies de Jean Barnes (*Splendor veritatis moralis, collatus cum tenebris mendacii et nubilo aequivocationis ac mentalis restrictionis. Ad librum Leonardi Lessii De iustitia et iure, appendix quo licitus usus aequivocationum et mentalium restrictionum, traditus l.* II, c. XI, dub. 10 et c. XLIX, *d. 9, adversus falsas Ioannis Barnesii, Angli, Monachi Benedictini, criminationes propugnatur* ». — Thomas Sanchez (1550-1610) *Dec.* l. III, c. VI, n. 15, enseigne le principe, mais comme moins certain, bien qu'ensuite il entre dans nombre d'explications. La probabilité du système est reconnue par Suarez, S. I. (1548-1617) *De Religione*, tr. V, l. 3, c. IX et X, où il distingue l'amphibologie sensible de l'amphibologie mentale. Lessius, S. I. (1554-1625) lui accorde une plus grande probabilité. (Cf. l. I, c. XLII, n. 47 et et c. XLVII, n. 35).

Par contre, la théorie est absolument rejetée par Aug. Coninck, S. I. (1571-1633), *De virtutibus*, Disp. X, dub. 3, n. 34 et 49 ; par Laymann, S. I. (1575-1635) *Theol. mor.* l. IV, tr. III, c. 13, *De mendacio*, qui déclare ne pas comprendre comment on puisse trouver une équivoque, là où l'expression n'offre qu'un seul sens ; puis par le Card. de Lugo, S. I. (*De Fide*, c. IV, n. 62-66), qui, sans les traiter de mensonges *formels*, rejette les restrictions mentales comme contraires à la véracité et rendant inutile la prohibition du mensonge. Il ne sert à rien, ajoute-t-il, de dire qu'on ne les permet que pour de bons motifs ; d'autres diraient de même qu'on ne peut mentir sans raison. — Poncius, des Frères Mineurs, *in Comment. Scoti* in III D. 38, q. unica n. 59. 73, sans oser condamner, par égard pour leurs patrons, l'usage des restrictions mentales, les tient lui-même pour des mensonges. Au n. 113, il conclut en interdisant les restrictions mentales quand l'interrogateur les exclut expressément. Hors ce cas, on ne peut, d'après lui, tracer de règle générale.

Enfin, celui que l'on appelle, tout ensemble, le prince des casuistes et le prince des laxistes, Caramuel (1606-1682), *Theol. Fundament.*, Fundamentum 62 (n. 1804), admet des restrictions de paroles qui ne peuvent résulter d'un simple concept. Il rejette les restrictions mentales : elles ne sont ni nécessaires ni utiles. Il croit finalement que, malgré leurs discussions, les théologiens sont, au fond, d'accord.

Ces discussions, d'ailleurs, se déroulaient pacifiquement, lorsque, vers le milieu du XVII[e] siècle, la querelle janséniste et l'intervention des laïques vinrent les envenimer. Les restrictions mentales furent, pour Pascal (1623-1662), un argument favori dans ses Lettres Provinciales, où l'on regrette de ne pas trouver autant d'impartialité qu'on y reconnaît de talent.

Le 2 mars 1679, Innocent XI, par un décret du S. Office, réprouvait, à tout le moins comme scandaleuses et pratiquement malfaisantes, une série de propositions laxistes. Parmi celles-ci, se lisent, sous les nn. 26 et 27, les deux suivantes :

« Si quelqu'un, soit seul, soit devant témoins, sur demande ou spontanément, pour se délasser ou pour

n'importe quelle autre raison, jure de n'avoir point fait ce qu'il a fait réellement, mais en entendant intérieurement une autre chose qu'il n'a pas faite, ou un autre chemin que celui où le fait s'est passé, ou quelque autre complément vrai, en réalité il ne ment pas et il n'est point parjure. »

« Il y a juste motif de recourir à ces amphibologies, chaque fois que c'est nécessaire ou utile pour la sauvegarde du corps, de l'honneur ou du patrimoine, ou pour un autre acte de vertu quelconque, de sorte que la dissimulation de la vérité soit jugée expédiente et opportune[1]. »

Sans doute, la généralité avec laquelle ces propositions autorisaient les restrictions suffisait à elle seule pour les faire condamner. (Voy. Lehmkuhl, *Theol, mor.*, I,919.) Cependant, à traiter ce texte sans subtilité, n'est-il pas plus naturel de chercher le motif de l'arrêt dans l'incise principale, qui justifiait le sous-entendu mental?

C'est ce qu'on semble avoir saisi d'emblée. Aussi, depuis lors, l'usage a prévalu de distinguer les restrictions purement mentales, désormais traitées de mensonges, et les restrictions non purement mentales, d'où le mensonge est absent[2].

Mais puisque ces dernières restrictions n'échappent au reproche de mensonge que parce que les circonstances extérieures les rendent connaissables; c'est-à-dire *parce qu'elles ne sont pas mentales*, les décrets d'Innocent XI marquent la fin des restrictions mentales dans la science catholique. L'habitude pourtant a fait conserver le nom, désormais impropre. Génicot-Salsmans, I, 416, nota, souhaitent à bon droit une terminologie correspondant mieux à la réalité. L'expression est d'ailleurs critiquée par plus d'un théologien moderne, par exemple Koch, *Lehrbuch der Moral.Theologie*, ed. 3, 1910, §129; Prummer, O.P. *Manuale Theologiae moralis*, II, n. 171.

§ 2. Critique des restrictions mentales

Notre critique sera franche, comme nous le permettent les grands auteurs à l'avis desquels nous nous rangeons.

Posons-nous simplement trois questions.

1. — Le mensonge disparaîtra-t-il d'une expression, parce que je la complète mentalement par des mots qui en corrigent la fausseté? Par exemple (cf. Lugo, *De Fide*, d. iv, n. 61), un gourmet, au sortir d'un excellent dîner maigre, pourra-t-il, sans mentir, déclarer: « Aujourd'hui je n'ai rien mangé du tout »; en ajoutant mentalement, « qui fût gras »? N'est-il pas manifeste qu'un complément aussi étranger au discours demeure sans influence sur sa véracité? Suarez (*Rel.*, Tr. III, l. iii., c. 10, n. 6) ne le remarque-t-il pas justement : le discours est un signe; pour avoir un discours, un sens, il faut des termes de même ordre, contribuant, pour leur part, à la signification. Des termes exprimés et des termes simplement pensés ne sauraient donc composer un seul discours. Ainsi que le dit Laymann (l. IV, tr. iii, c. 13, n. 6) : ce qui n'est que dans l'esprit, ne peut entrer comme partie dans un discours extérieur. « Il nous faut, dit Lugo, *De Fide*, d. iv, n. 62, rapprocher les paroles de la pensée; prendre, d'une part, les paroles extérieures avec leur signification, et, d'autre part, la pensée de celui qui parle; et voir ensuite si les paroles traduisent la pensée ou signifient l'opposé de celle-ci. Si elles signifient l'opposé, on manque à la véracité; par contre, la véracité est pleinement satisfaite, si la pensée est rendue. »

Observez, s'il en était autrement, l'étrange vertu qu'aurait la restriction mentale. Le Platonicien Euthydème affirmerait avec raison que nul ne ment, qu'il n'y a pas de mensonge possible (cité par Raynaud, *De Veritate*, c. ii, initio). Qui ne corrigerait intérieurement la fausseté des paroles prononcées? Il s'ensuivrait encore que, dans les mêmes circonstances, les mêmes mots peuvent signifier deux choses contradictoires. C'est le *Sic* et *Non* d'Abélard, transporté du domaine du *bien* dans celui du *vrai*. Voy. notre *Theologia moralis*, I, n. 17, p. 28. Voy. aussi comment Capreolus démontre (in IV d. 21, q. 2) que les deux propositions : Je sais ceci, et je ne sais pas ceci, peuvent être vraies en même temps. L'interdiction du mensonge, observe encore Lugo, l. c., n. 62, deviendrait inutile. Pour se convertir, les menteurs ne devraient pas changer de langage; une restriction mentale ferait leur affaire. Et il ne suffit pas d'objecter que des raisons sont requises pour autoriser les restrictions mentales : d'autres diraient aussi bien, qu'il faut des raisons pour mentir : pratiquement, il n'est pas de différence.

2. — Quand l'ambiguïté résulte ou des termes eux-mêmes ou des circonstances, sommes-nous tenus, sous peine de mentir, d'ajouter mentalement les mots qui précisent le sens vrai de nos paroles? Ni Sanchez, *Dec.*, l. III. c. vi, n. 10 et 15; ni Suarez, *Rel. Tr.* V, c. x, ni, plus près de nous, Génicot-Salsmans, I, 416, n'exigent pareille condition : il suffit de savoir qu'un sens vrai est attaché à ce qu'on dit, même si l'on ignore lequel.

Ou plutôt, donnons une réponse plus exacte et plus approfondie. Quand une expression ou une phrase a deux sens, c'est assez pour ne pas mentir, de n'avoir pas l'intention de signifier le sens erroné; il n'est nullement nécessaire de vouloir signifier le sens vrai. L'on peut prononcer cette phrase sans vouloir signifier quoi que ce soit. Cf. Sanchez, à l'endroit cité; Lugo, *De Fide*, c. iv, n. 65. Or, d'ordinaire, que veut-on, en s'exprimant d'une façon ambiguë? On veut parler, non pas pour faire entendre quelque chose, mais pour n'être pas compris. En d'autres termes, d'une manière détournée, on refuse de répondre. Ce refus est, comme tel, en correspondance avec la pensée et l'intention. Que faut-il de plus? qu'est-il besoin de s'évertuer à chercher un autre sens vrai à l'équivoque?

3. — La restriction dite *late mentalis*, mentale au sens large, doit-elle, en tout ou en partie, sa valeur à la formule retenue dans l'esprit? Elle ne lui doit absolument rien. Est seul opérant et décisif, le sens qui est fourni par les circonstances. Ce n'est pas en tant que *mentale*, mais en tant que *non mentale*, qu'elle fait échapper au mensonge.

Observez encore ce qui suit. Nous pensons ce que nous exprimons, aussi bien que ce que nous tenons caché. Dès lors, dans l'expression *restriction mentale*, le mot *mentale* ne signifie rien, s'il ne signifie *non exprimée*. Qu'est-ce donc qu'une restriction mentale largement entendue? Y a-t-il un milieu entre une pensée exprimée et une pensée non exprimée? Si vous exprimez à moitié la restriction que vous concevez, vous en arrivez à deux restrictions : l'une mentale, l'autre non mentale. Vous n'obtiendrez jamais une restriction vraiment mentale au sens large. Caramuel le dit fort bien, *Theol.*

1. Ces dernières expressions se trouvent dans Sanchez, au ch. vi, du l. III, n. 19. On aurait tort cependant d'inférer de là, que ce grand moraliste fut atteint par cette proscription. Ses conclusions ne diffèrent guère de celles de S. Alphonse. — Dans ce passage, nous avons traduit le mot latin *studiosa* par opportune. Il a ce sens dans la langue juridique. Cf. *Digeste*, Praefatio, i, § I; Code, I, 17, l. 1, § 1; III, tit. 33, l, 15; Novelle vi, Praefatio.

2. Ne dites pas cependant avec Concina que la distinction est née après ces décrets. Elle était auparavant connue de Lugo (*De Fide*, d. iv, n. 165); de Poncius, *In Scot.*, III, D. 38, q. un. n. 117 et 125; de Caramuel, n. 1804, dont l'ouvrage est antérieur au décret d'Innocent XI. Ne peut-on pas dire qu'elle était virtuellement connue de tous les adversaires des restrictions appelées depuis strictement mentales?

Fundament., n. 1804 : « Admettre des restrictions mentales à condition qu'il y ait des éléments extérieurs « cosignifiants », c'est retenir seulement le nom de restrictions mentales ».

Par conséquent, nous l'avons déjà insinué, du jour où l'on renonçait aux restrictions purement mentales, on abolissait les restrictions. Nous regrettons que l'on n'ait pas supprimé en même temps un nom impropre, impopulaire et suranné.

Faut-il nous attarder aux raisons que l'on faisait valoir pour les restrictions mentales ? *De nos jours*, elles risquent de passer pour de vaines subtilités.

« L'on use à son gré des paroles, dit Capreolus, *l. c.* Celui qui les prononce peut se dire à lui-même quelque chose qu'il ne signifie pas et n'entend pas signifier à autrui : il aura dit alors des choses contradictoires au regard de l'auditeur, mais non à son point de vue. »

Assurément, l'on use à son gré des paroles ; et l'on peut vouloir se parler à soi-même ; mais à condition de ne pas donner le change sur cette intention. Et c'est vis-à-vis de l'auditeur que l'interdiction du mensonge nous oblige à éviter de prononcer des paroles contraires à notre pensée.

« Vous reconnaissez, objecte le Navarrais (in c. *Humanae aures*), un langage purement oral, un langage purement écrit et un langage purement mental. Pourquoi ne pas admettre un langage mixte, en partie verbal et en partie mental, qui sera vrai, si le sens obtenu en mettant bout à bout les deux parties se trouve être vrai ? »

Suarez a déjà répondu plus haut, que des termes hétérogènes ne peuvent composer un seul et même langage. S'il s'agissait d'un soliloque, je pourrais compléter mentalement ce que j'ai dit oralement, parce que j'ai conscience de mes paroles intérieures comme des extérieures ; mais le langage tenu à autrui doit être tout entier perceptible ; il ne l'est pas si tous les termes ne sont pas exprimés extérieurement, soit de vive voix, soit par écrit.

Des mots prononcés à voix basse, mais non intelligibles pour l'interlocuteur, ne font pas davantage partie de la conversation. Aussi S. Alphonse, l. III, n. 168, exige à tout le moins que l'auditeur puisse remarquer un chuchotement : cela suffit, en effet, pour éveiller la défiance et créer une équivoque.

On insiste. L'homme est libre d'exprimer sa pensée ou de la taire. Pourquoi ne pourrait-il pas l'exprimer à moitié, commencer, sans achever ? Interrogé sur une action passée, on pourra répondre sans mentir : « Je ne l'ai pas fait », bien qu'on n'ajoute pas le mot complémentaire : « aujourd'hui ». — Assurément, à celui qui peut se taire, il n'est pas moins loisible de commencer, sans l'achever, l'expression de sa pensée ; mais à condition d'extérioriser suffisamment cette volonté même. Car celui qui parle est censé, sauf indice contraire, vouloir achever l'expression de sa pensée. (Voy. Lehmkuhl, I, 919)

D'autres subtilités, qui eurent leur moment de vogue, se méprenaient sur le sens de la définition classique du mensonge : la parole contraire à la pensée. Oubliant qu'il s'agissait là d'une *traduction* de sa pensée pour autrui, on en faisait une simple articulation de mots en *présence* de l'interlocuteur, témoin de cette articulation, comme il le serait d'un soliloque. « Mentir, dit Sanchez (*Dec.*, l. III, c. iv, n. 15), c'est aller contre sa pensée. Les paroles extérieures ne sont, dans le concept du mensonge, qu'un élément matériel. Leur vérité ou fausseté objective importe peu : la pensée de celui qui les prononce fait tout. Dans le désaccord des paroles avec la pensée, consiste l'élément formel du mensonge... Ni l'erreur imprimée dans l'esprit d'autrui,... ni l'emploi de paroles dans un sens inusité ne font le mensonge ». « Celui-ci consiste, dit Valentia, in II. II, d. v, q. 13, *De reo*, punct. 2, à vouloir nier en paroles cette même vérité que l'on conçoit dans l'esprit, tandis qu'on converse avec autrui. Sans doute, ajoute-t-il, on devra d'ordinaire répondre suivant le sens déterminé par les circonstances ; mais ce devoir n'est pas imposé par l'interdiction du mensonge ; il est créé par l'*obligation positive* de dire la vérité[1] ». Sous l'empire de cette même erreur, on en vint à discuter si l'on pouvait mentir en se parlant à soi-même. Plusieurs tinrent pour l'affirmative.

La méprise nous paraît évidente. La *parole*, dans la définition du mensonge, n'est pas la parole en tant qu'elle est prononcée, mais en tant qu'elle est ou peut être *entendue*. Mentir, c'est à la fois parler à autrui et lui communiquer autre chose que sa pensée.

Pouvons-nous donner raison à Lugo quand il ne voit pas de mensonge *formel* dans la restriction purement mentale (que d'ailleurs il condamne), parce que, pour parler, il faut vouloir signifier sa pensée, et que, dans l'usage de la restriction mentale, on ne veut pas signifier à autrui la fausseté rendue par les mots prononcés extérieurement ? Nous dirons, à tout le moins, qu'au point de vue moral, on parle quand on feint de parler et que rien n'oblige à rompre le silence. Du reste, nous l'avons déjà observé, Lugo reconnaît que la permission des restrictions mentales aurait tous les inconvénients de la permission du mensonge. Voilà qui prouve, à nos yeux, qu'elles sont atteintes par l'interdiction même de mentir.

Des réflexions de ce genre paraîtront au lecteur si élémentaires qu'il se demandera comment des auteurs du mérite de Capreolus, de Tolet, etc., ont pu ne pas s'apercevoir de la confusion qu'ils faisaient entre la prononciation des mots et la parole formelle.

Un double et très honnête souci explique, croyons-nous, leur erreur. De ce point de vue, l'histoire des restrictions mentales est fort intéressante et suggestive. Au noble dessein de maintenir haut et ferme l'absolue prohibition du mensonge, les théologiens joignaient la préoccupation charitable et miséricordieuse de libérer leurs contemporains de la servitude des serments plus ou moins forcés. On exigeait et on concédait à tout instant la confirmation jurée des assertions et des promesses. Aussi n'est-ce pas au chapitre du mensonge, mais à celui du serment que les scolastiques abordaient la question de la restriction mentale. Leur raisonnement devenait alors, dans une certaine mesure, plus plausible. En effet, dans le serment, on invoquait Dieu, qui pénètre la pensée des hommes. « Des oreilles humaines, est-il dit au fameux ch. II, c. xxii, q. 5, du décret de Gratien, apprécient nos paroles comme elles résonnent au dehors. Mais les jugements divins les entendent comme elles jaillissent à l'intérieur ». Là-dessus, Gratien fait cette réflexion : « Si les paroles doivent servir l'intention et non pas l'intention les paroles, il est manifeste que Dieu ne reçoit pas le serment comme l'homme entre les mains de qui on le prête, mais plutôt comme l'entend celui qui jure ; parce que l'homme devant qui on prête serment ne connaît nos paroles que de la manière dont elles résonnent au dehors ». Les auteurs purent de la sorte être amenés à admettre un serment mi-partie oral, mi-partie mental. Ils croyaient s'autoriser

1. On voit poindre ici l'idée de mettre l'essence du mensonge dans le refus d'une vérité due à autrui.

aussi de l'exemple du Christ, qui, du moins en deux circonstances, aurait recouru à une restriction mentale. Pressé par les siens de se rendre à Jérusalem, Il déclara qu'il ne s'y rendrait pas. Et peu après, Il en prenait le chemin. Il sous-entendit donc le mot « maintenant » ou, « avec vous ». Remarquons d'abord que rien n'empêchait le Christ de donner une réponse toute franche. Pourquoi, dès lors, vouloir trouver une restriction dans ce dialogue? Les parents de Notre-Seigneur lui proposaient de les accompagner. Il refusa. Qu'ensuite, et peut-être pour un motif subséquent que l'Evangile ne devait pas nous relater, Il s'y rendit seul, qu'y a-t-il là de contradictoire? L'autre exemple : l'ignorance avouée du jour du jugement, viendra plus loin à sa place.

Ajoutons encore que l'interprétation trop littérale de certains textes scripturaires latins put confirmer quelques-uns dans leur erreur. S. Augustin (*De mendacio*, c. xvi, n. 31. *P.L.* XL, 508) nous apprend que, de son temps, quelques-uns inféraient du texte où le Psalmiste (*Ps.*, xiv, 3) loue « celui qui dit la vérité, dans son cœur », qu'il fallait toujours dire intérieurement la vérité, mais non pas extérieurement, quand on avait à prévenir un plus grand mal. Quelques mots ajoutés mentalement sauvaient cette vérité intérieure.

Enfin le soin avec lequel ces auteurs entendaient écarter des patriarches le soupçon de mensonge, a pu également les disposer à trop compter sur certains artifices de langage.

Chapitre III. — Le problème de la sauvegarde des secrets

Les droits de la vérité sont imprescriptibles ; mais nos secrets sont inviolables.

La confiance en la Sagesse divine nous est garante que les secrets peuvent être maintenus sans mensonge. Bien plus ; puisque le désordre du mensonge n'est pas grave comme tel, il ne semble pas que, sauf dans des cas très rares, puisse se présenter la nécessité de commettre le péché véniel de mensonge, si l'on ne préfère mourir, ou subir de très grands dommages. Les hommes ne sont généralement pas taillés en héros. Et la divine Bonté tient compte de leur faiblesse, non pas pour autoriser jamais le moindre mal moral, mais pour ne pas exposer leur vertu à de trop fortes tentations.

Il y a donc des moyens de concilier la prohibition du mensonge avec la tutelle du secret. Lesquels ? C'est ce qui nous reste à rechercher.

Les restrictions mentales furent un essai malheureux de conciliation. Depuis le temps où, sous l'empire des nécessités pratiques, les théologiens se préoccupèrent de la question, à côté des restrictions mentales, d'autres expédients furent proposés pour les circonstances embarrassantes.

Avant de donner la solution directe du problème, il convient donc d'apprécier les divers conseils pratiques suggérés à ce sujet.

Art. Ier. Les expédients proposés

I. *La réponse ambiguë ou équivoque*

Qu'on puisse se tirer d'embarras par l'ambiguité ou l'équivoque, déjà, au xiiie siècle, S. Raymond (1270) *Summa*, l. I, t. 10, *De mendacio*, le déclare expressément. Depuis lors, cela n'a fait de doute pour personne [1].

Mais pourquoi un langage ambigu n'est-il pas mensonger? Celui qui parle propose-t-il formellement les deux sens dont la phrase est susceptible ? En ce cas, puisque l'un des deux est vrai et l'autre faux, il dirait à la fois la vérité et mentirait. C'est l'ingénieuse remarque de Lugo, *De Fide*, c. iv, n. 65. — Ne propose-t-il que le sens vrai? Il ne semble pas. Le sens vrai est d'ordinaire celui qu'il veut cacher. S. Antonin (*Summa*, p. II, t. 10, c. 1, § 1) va jusqu'à prétendre qu'il entend inculquer l'autre sens (ce que, d'après nous, il ne peut faire). S'il ne voulait pas dérober le sens vrai à la connaissance de l'interlocuteur, il parlerait ouvertement.

En réalité, celui qui enveloppe sa pensée de tournures obscures, amphibologiques, refuse simplement de s'expliquer ou de donner une réponse nette : ce qu'il peut faire sans mentir.

L'équivoque peut être verbale ou résulter de la phrase. Seulement Laymann, l. IV, tr. iii, c. 13, l'observe avec raison : le contexte détermine généralement le sens d'un mot à plusieurs acceptions. La proposition ne devient donc pas ambiguë par cela seulement que le verbe *voler* peut signifier l'action du voleur et celle des oiseaux. Non plus que Laymann, nous ne parvenons à comprendre comment la Glose et S. Raymond ont cru que l'emploi isolé du verbe latin *esse* donnait lieu à une équivoque, parce que ce mot peut signifier en latin *exister* et *manger*. Et la femme infidèle qui nie sa faute, n'est pas excusée de mensonge, parce qu'elle n'a pas offert d'encens à une idole et que l'idolâtrie du peuple d'Israël est qualifiée d'adultère dans l'Ancien Testament. (Voy. Noldin, *De praeceptis*, n. 640)

II. *La réponse adaptée au but ultérieur de l'interrogateur*

Qui pose une question poursuit un but, cherche un renseignement. Peut-on, sans mentir, donner une réponse littéralement fausse, mais qui satisfait au but et fournit le renseignement désiré? De graves auteurs semblent l'admettre sans plus. Citons le Card. Tolet, S. I., *Instructio sacerdotum*, l. IV, c. xxi, n. 6; Sanchez, *Dec.*, l. III, c. vi, n. 29 ss., Laymann, l. IV, tr. iii, c. 14, n. 8.

Nous présenterions mal la pensée de ces auteurs, si nous ne distinguions les cas et les devoirs.

Quand le but poursuivi modifie le sens même de la question, il est clair que la réponse donnée dans ce sens est à l'abri de tout reproche. Un emprunteur pose la question : « Avez-vous de l'argent ? » en comprenant : de l'argent disponible. La réponse négative ne porte elle-même que sur de l'argent à prêter.

Mais quand le sens de la question n'est pas affecté par le but, il y a lieu de discerner un double devoir : le devoir positif d'éclairer celui qui nous interroge légitimement, et le devoir négatif qui m'interdit de mentir.

Par la réponse qui satisfait au but, nous accomplissons le devoir positif. C'est bien là ce qu'entendent les auteurs. Les exemples qu'ils apportent le prouvent. Ils parlent d'un inculpé; ils mettent en scène un juge ou un magistrat qui demande : Avez-vous emprunté de l'argent ? ; venez-vous de tel endroit contaminé? Et ils permettent de donner sous serment la réponse négative, si la dette est éteinte, si

1. Les modernistes ne se font pas scrupule d'y recourir. Après la condamnation par le S. Office de certaines de ses propositions, M. Loisy écrivait au Cardinal Richard ces lignes : « Je déclare à Votre Eminence que, par esprit d'obéissance envers le S. Siège, je condamne les erreurs que le S. Office a condamnées dans mes écrits ». La lettre date du 12 mars 1904. En 1908, dans sa plaquette, *Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents*, l'abbé commentait comme suit cette déclaration : « Je regrettais déjà la déclaration précédente... qui pouvait tout aussi bien être tenue pour insignifiante, puisque le S. Office, en réalité, n'avait condamné aucune erreur ».

l'on est certainement indemne de la contagion. Par là, en effet, le devoir positif de répondre sera le plus souvent satisfait. Encore Laymann (l. c. n. 8, III) remarque-t-il à bon droit que le supérieur peut ne pas vouloir s'en remettre à l'inférieur du soin de juger si le but est atteint, par exemple si réellement il a traversé indemne une région où sévit la peste.

Supposons donc ce devoir positif rempli. Peut-on, ensuite, sans mentir, donner des réponses qui sont fausses quand on les prend à la lettre? L'emprunt d'argent, l'extinction de la dette font l'objet de deux questions différentes. La réponse vraie à la seconde question ne satisfait pas à la première. Que la dette soit éteinte ou non, l'emprunt n'en reste pas moins un fait. Je ne pourrai le nier sans mentir, que si ma négation se justifie d'autre part; par exemple, si elle emprunte aux circonstances, la signification d'un refus de répondre.

Concluons : l'on ne peut dire, d'une façon universelle, qu'il suffit d'avoir égard au but de l'interrogateur pour éliminer le mensonge.

III. *La distinction d'un double genre de connaissances*

S. Thomas lui-même (in IV d. 21, q. 3 art. 1, sol. 1 ad 3) permet au Confesseur de ne tenir aucun compte, dans ses réponses, de ce qu'il a appris au tribunal de la pénitence : on l'interroge sur sa science humaine, non pas sur ce qu'il a appris comme tenant la place de Dieu.

Toutes proportions gardées, il faut en dire autant de ceux qui sont liés par un secret professionnel. Il est entendu que la question se limite à ce qu'ils connaissent par ailleurs.

N'est-ce point même là l'explication toute naturelle de la réticence dont usa Notre-Seigneur, quand Il déclara que le Fils de l'homme ignorait la date précise du jugement dernier? Il parlait comme l'envoyé du Père, venu en ce monde pour enseigner toute vérité contenue dans sa mission. A ce titre, Il ignore ce qu'Il n'a pas mission de dire. Comme nous l'avons fait remarquer plus haut, Notre-Seigneur pouvait, sans inconvénient pour Lui, refuser ouvertement la question. La forme cependant dont Il revêtit sa réponse faisait mieux comprendre aux disciples à quel point Dieu voulait que ce secret leur fût impénétrable.

Mais peut-on plus généralement séparer d'une connaissance communicable une science non communicable, celle qu'on a le devoir ou du moins le droit de se réserver?

Ici encore, il y a lieu de distinguer. Il est permis, sans doute, de refuser poliment la demande, par une formule qui, dans notre milieu, possède la valeur d'un refus : *je ne sais pas; je ne puis pas* [1].

Il n'en demeure pas moins vrai, qu'une connaissance même secrète affecte et modifie nécessairement les pensées et les convictions de celui qui parle. Par conséquent, quand il ne s'agit pas du secret sacramentel, ou, peut-être, du secret strictement professionnel, affirmer une contre-vérité, connue sous secret, louer la probité d'un homme qu'on sait secrètement être un fripon, ce serait parler contre sa pensée; ce serait donc mentir.

IV. *La mise à la portée de l'auditoire*

Celui qui parle ou enseigne, peut se mettre de diverses manières au niveau de ceux qui l'écoutent.

1. — S'il ne s'agit que de ces formules courantes qui, prises à la lettre, sont scientifiquement fausses, mais qu'on emploie sans en affirmer pour cela l'exactitude, il n'y a pas ombre de mensonge à s'en servir. Nous continuons ainsi à parler du lever et du coucher du soleil.

2. — On raisonnera encore sans mensonge, en déduisant les corollaires d'une hypothèse fausse où un tiers s'est placé de lui-même, ou du moins sans notre faute. Les plus graves motifs peuvent déconseiller de le détromper. Voici un exemple. Le mariage entraîne des droits et des devoirs. Rien n'empêche de les signaler à qui se croit, par erreur, engagé dans les liens d'une union légitime.

3. — Mais qu'il y a loin de là à autoriser l'hypocrisie de la prédication ! Des pasteurs protestants de l'école libérale, s'estimant plus avancés que le commun des mortels, et parvenus à ce degré d'intelligence où leur Foi en Dieu (telle qu'ils l'entendent) se passe du symbolisme dogmatique, rejettent dans leur for intérieur, parfois même dans leurs écrits scientifiques, la divinité du Christ, le mystère de sa résurrection, de son ascension, tout en continuant à prêcher ces vérités à la foule moins éclairée. Voyez avec quelle désinvolture le moraliste protestant Paulsen (*System der Ethik*, ed. 7 et 8, Berlin, 1906, II, p. 242 ss.) autorise l'enseignement d'erreurs utiles à l'auditoire.

Jamais cette forme nouvelle de mensonges officieux ne trouva et ne trouvera grâce devant le théologien catholique le plus subtil et le plus bénin. Ils seront unanimes à les condamner comme gravement injurieux à Dieu et gravement nuisibles au prochain. Il se rappelleront la parole d'Augustin : il ne peut en aucune façon être question de mensonge quand la doctrine religieuse est en jeu. (*De mendacio*, c. x. *P. L.* XL, 500.)

V. *La situation anormale de l'interlocuteur*

La situation anormale de l'interlocuteur légitime-t-elle, avec les malades, les enfants, les faibles d'esprit, les insensés, un langage qui ne pourrait être tenu à d'autres sans mensonge?

Nous ne saurions accepter la thèse [1] qui circonscrit la loi de la véracité aux conversations engagées dans des circonstances normales. Le malade, l'enfant, le faible d'esprit, sont des personnes humaines. Ne pas tout leur dire, c'est notre droit, quelquefois, notre devoir. Mais dès que nous nous entretenons avec eux d'une façon sérieuse, en rapport avec leur capacité, nous sommes tenus par la loi de la vérité. Seulement il arrivera qu'avec des personnes en délire, la conversation ne puisse être sérieuse.

VI. *Les protestations usuelles de respect, de dévouement, etc.*

Que dire des formules d'estime, de considération, de dévouement, mises au bas des lettres? Que dire des félicitations usitées? Des philosophes du XVIIIe et du XIXe siècle se le demandèrent. Un petit nombre, tel Schopenhauer, les condamnèrent; mais la plupart leur donnèrent droit de cité. Kant leur est favorable, parce qu'elles ne trompent personne et disposent à des sentiments s'accordant avec les paroles. Nous en disons autant des compliments d'usage, pourvu qu'on n'y mette aucune affectation de sincérité.

VII. *La prononciation matérielle des paroles*

Le mensonge formel est-il possible, lorsqu'on ne

1. Déjà Caramuel, *Theol. fundament.*, n. 1804, le notait : les mots : *je ne veux pas* sont rayés de la conversation des gens bien élevés; on y a substitué : *je ne puis.*

1. D. Jakobovits, dans son ouvrage *Die Lüge* p. 116, 117, allègue Dorner, *Das menschliche Handeln*, comme soutenant cette thèse.

veut rien signifier, mais simplement prononcer des paroles? D'excellents auteurs: Valentia, in II, II, VI, q 7, punct. 4 fine; Sanchez, *Dec.* l. III, c. vi, n. 10; Viva, in prop. damnatam ab. Innov. XI, n. 10; Lugo, *De Fide*, d. iv, n. 65, opinent négativement. Qui ne veut pas parler ne saurait parler contre sa pensée, ni par conséquent violer le précepte négatif qui défend de mentir. De même, un consentement purement extérieur ne saurait donner lieu à une obligation contractuelle. On ne sera tenu que par la défense de nuire au prochain.

Seulement, il y a cette différence entre ce dernier cas et celui du mensonge, que l'obligation contractuelle naît du consentement des parties; tandis que nos gestes et paroles doivent, indépendamment de notre consentement, s'accorder avec nos pensées. Et les circonstances les rendent significatifs malgré nous. Si donc les circonstances ou notre langage même ne laissent au moins soupçonner notre dessein de ne pas parler formellement, nous ne pouvons éviter l'imputation de mensonge, en parlant pour ne rien dire.

Nous exceptons toutefois le cas où une injuste agression donne aux paroles une autre valeur et destination qu'une valeur et destination manifestatives de notre pensée. Quand elles deviennent protectrices nécessaires d'un secret mis en péril, leur rôle défensif, étranger à la conversation, échappe aux lois de celle-ci et, par conséquent, ne doit pas être perceptible.

Art. II. La solution du problème

Une remarque préalable éclaire, nous paraît-il, tout le sujet. Parler, ce n'est pas seulement prononcer des paroles, mais c'est les prononcer dans l'intention avouée de communiquer sa pensée; aveu qui d'ailleurs peut être contenu dans la manière de s'adresser à quelqu'un ou dans les circonstances du discours. « Quand Pierre me dit : Jean est mort », il ne signifie pas seulement que Jean est mort, mais encore qu'il veut me donner ce renseignement et qu'il me le donne en réalité. » (Coninck, *Disp.* ix, *De Obiecto Fidei*, dub. 5, n. 57).

L'acteur au théâtre et celui qui plaisante énoncent bien des propositions en désaccord avec leur pensée. Ni l'un ni l'autre ne mentent. Pourquoi? Parce que personne n'est trompé; qu'on n'a abusé de la confiance de personne? Cette raison n'est ni *immédiate* ni *complète*, ni *formelle*. Elle n'est pas immédiate, car une cause plus prochaine a empêché l'erreur et l'abus de confiance. Elle n'est pas complète, car il se peut que quelques-uns soient trompés accidentellement, sans que de ce chef il y ait mensonge. Elle n'est pas formelle, car, pour n'être pas cru, le menteur ne cesse pas d'être tel. Mais la raison immédiate, complète et formelle, c'est que ni l'acteur ni le plaisant ne sont censés communiquer leur pensée.

Donc, chaque fois que les circonstances démontrent que les paroles viennent de quelqu'un qui n'entend pas communiquer sa pensée, il n'y a ni vraie conversation, ni mensonge possible; chaque fois que cela est douteux, il y a une ambiguité qui permet d'échapper au mensonge.

Toutefois, en l'absence d'indices contraires, qui s'adresse à autrui est censé communiquer sa pensée. « En parlant, on dit suffisamment qu'on parle » (Suarez, *De Fide*, D. iii, s. 12, n. 12).

Cela posé:

Le *silence* est tout indiqué comme première manière de garder pour soi ce qu'on ne veut pas dire. Un langage entièrement spontané doit être exempt d'artifices, empreint de sincérité.

Mais les circonstances ou les questions posées ne permettent pas toujours de se taire.

Ces circonstances constituent un contexte qui peut modifier le sens naturel des expressions. La maladie donne aux paroles rassurantes du médecin la valeur d'un encouragement (fondé ou non fondé: cela est douteux); les félicitations accoutumées ont reçu la valeur d'une politesse, d'une marque de sympathie. Tant qu'on n'excède pas (car de trop vives insistances peuvent neutraliser les circonstances et devenir de vrais mensonges), on n'a pas, dans telles occurences, à se reprocher d'avoir menti.

Quant aux questions posées, elles se font en vue de réponses sincères ; et, sauf raison opposée, elles en recevront de pareilles de la part d'un honnête homme. Si elles nous pressent de révéler ce que nous préférons tenir caché, nous avons d'abord la ressource de les écarter poliment. Si le refus de répondre ne peut être donné ouvertement ou trahirait peut-être notre secret, cet embarras prête aux paroles qui nous viennent à la bouche un sens évasif, qui est vrai et qui empêche le mensonge. Cela est certain au moins toutes les fois que l'interlocuteur peut soupçonner son indiscrétion ou notre désir de ne pas le satisfaire.

Alors, plus on nous presse, plus s'accentue le caractère évasif de nos phrases, et moins nos réponses méritent d'être prises au sérieux, selon leur sens naturel. Il va de soi que ce n'en sera que mieux si, même lorsqu'elle est prise littéralement, notre phrase n'offre aucun sens défini.

Voilà du coup tranchés simplement, la plupart des cas réputés embarrassants. L'épouse infidèle n'a pas à chercher dans l'Ancien Testament un sens exotique au mot *adultère;* l'accusé peut nier son fait, sans ajouter secrètement la mention d'un lieu ou d'un jour où il fut innocent; et, pour déclarer sans mensonge que l'homme poursuivi par des sbires n'avait pas passé par là, l'aimable S. François n'avait pas à désigner sa manche.

Un cas ou un genre de cas paraît plus gênant à première vue. C'est celui où l'indiscrétion de la demande échappe complètement ou même nécessairement à l'interrogateur; où par conséquent, même en lui supposant une prudence exquise, il ne peut se douter du caractère évasif de notre réponse. Observez, en effet, la condition que les bons auteurs paraissent mettre à l'emploi de ce qu'ils appellent la restriction non purement mentale: ils veulent qu'une circonstance extérieure la rende connaissable à l'interlocuteur (Voy. par exemple, Viva, in prop. 27 d'Innocent XI, n° x; S. Alphonse. l. III, c. ii, n. 152 fine).

Que faire donc, si notre interlocuteur ne peut soupçonner notre juste volonté de ne pas contenter sa curiosité?

Deux explications, d'ailleurs assez peu divergentes, nous permettent d'autoriser, même en cette hypothèse, ce que nous venons de légitimer dans les cas précédents.

L'on peut raisonner comme suit. La circonstance extérieure qui crée l'amphibologie existe objectivement. Qu'importe, au point de vue mensonge, que l'interlocuteur s'en aperçoive ou ne s'en doute pas? Indépendamment de sa persuasion, la circonstance donne aux paroles un autre sens probable. Cela suffit. Nous pouvons toujours dire sans mensonge ce qui ne serait pas mensonge pour un auditeur au courant. Averti ensuite de cette circonstance (s'il arrive à la connaître par nous ou d'autre façon), il ne serait ni scandalisé ni même fort surpris de notre procédé; il garderait la même opinion de notre véracité: preuve indirecte qu'aucun mensonge ne

fut commis. Son erreur fera qu'il est trompé. Mais cet effet n'a pas été intentionnellement recherché: il fut permis pour un motif que nous supposons proportionné.

Ou bien, nous considérons la question indiscrète ou illégitime comme un assaut injuste, bien qu'inconscient, livré à notre secret. En ce cas, faute d'autre ressource, nous pouvons défendre ce secret en prononçant des paroles qui, si elles étaient données comme significatives de notre pensée, constitueraient un mensonge, mais par lesquelles nous ne signifions autre chose que la volonté de ne rien révéler, de nous taire. En effet, en ce cas, d'où naîtrait l'obligation de signifier quoi que ce soit? Une question injuste, remarque Valentia (in II, II, d. v. q. 13. punct. 2) n'oblige à rien. Celui à qui on la pose, peut donc employer les paroles dans le sens qui lui plaît, comme s'il était seul. Lessius, II. c. xlii, répète le raisonnement de Valentia, qu'approuvent également Sanchez et Viva, en autorisant de prononcer matériellement les paroles sans intention de signifier. *Dans notre cas*, vaut également la raison de Lugo (*De Fide*, c. iv, n. 65. 66): sans la volonté de signifier, il ne saurait y avoir de mensonge formel. Je semblerai parler, il est vrai; cette apparence trompera mon interlocuteur. Mais la légitime défense m'excuse de permettre cet effet, tout comme, en cas de nécessité, elle excuse l'homicide matériel de l'agresseur.

Au surplus, — le lecteur s'en rendra aisément compte, — même quand les circonstances qui donnent un sens évasif aux paroles sont à la rigueur connaissables, il nous faut recourir au caractère défensif de notre réponse pour justifier l'effet d'erreur qui en est souvent la conséquence.

Le recours à ce caractère défensif possède en outre cet avantage, qu'il prévient les abus. Si l'amphibologie résultant de circonstances inconnues à l'auditeur suffisait à elle seule, pour quantité de raisons plus ou moins plausibles, la sincérité disparaîtrait du langage spontané lui-même.

Ne pourrait-on pas utilement recourir ici à l'adaptation au but ou à l'intention de celui qui interroge? Celui-ci demande-t-il plus que ce que l'autre ne peut raisonnablement lui refuser? — Ne pourrait-on pas faire valoir cette autre considération: puisqu'un secret à garder est toujours possible, les mots n'ont jamais qu'un sens conditionnel, et celui qui interroge ne doit accepter que sous une condition générale (sauf secret à garder) le sens apparent des mots?

Mais, nous l'avons fait observer plus haut, l'intention de celui qui nous adresse une question limite notre devoir positif de lui répondre ou de l'instruire, mais n'affecte aucunement notre devoir négatif de ne pas mentir.

D'autre part, la simple possibilité d'un secret à garder ne met raisonnablement personne en spéciale défiance, ne modifie pas l'accueil fait à la communication.

En outre, l'attitude de l'interlocuteur, ses dispositions subjectives peuvent atténuer la gravité de son erreur éventuelle, mais elles demeurent sans influence sur le caractère mensonger ou véridique des réponses données. En effet ni le fait de n'être pas trompé, ni de consentir au langage voilé (non soupçonné positivement) de celui qui répond, ne causent et ne suppriment le mensonge. Rappelons-nous ce point fondamental: C'est du côté de celui qui parle, qu'il faut apprécier l'accord de sa parole et de sa pensée.

Résumé et Conclusion

I. Résumé

I. Jamais on ne peut mentir. Mentir, c'est parler contre sa pensée. Dieu même, Suprême Vérité, ne peut permettre à quelqu'un de mentir.

II. Le mensonge est, de soi, péché véniel. Il ne devient mortel que lorsqu'il est pernicieux en matière grave.

III. Outre le précepte négatif de ne pas mentir, il y a souvent un précepte positif qui impose le devoir d'enseigner ou de répondre la vérité. Le mensonge peut également violer ce devoir. Mais on peut aussi mentir sans l'enfreindre; et on peut l'enfreindre sans mentir. L'on ne saurait donc définir le mensonge: la négation d'une vérité due à autrui.

IV. Plutôt mourir que de commettre même un péché véniel! Mais les conditions de notre humanité ne nous permettent pas de concevoir l'ordre moral comme réduisant fréquemment les hommes, et cela sans leur faute, dans l'alternative de commettre un péché véniel ou de sacrifier de graves intérêts. Pareille tentation dépasserait les forces de la plupart. La Providence n'a pas jugé nécessaire de nous faciliter à ce point l'héroïsme.

Encore moins est-il possible d'admettre que des conflits insolubles naissent entre deux devoirs. Or, garder ses secrets c'est toujours un droit, un droit lié à des intérêts plus ou moins considérables; et c'est souvent un devoir rigoureux, dont la violation peut avoir les plus fâcheuses conséquences, non seulement pour celui qui parle, mais aussi pour des tiers et le bien commun lui-même. N'avons-nous pas là de sûrs indices qu'il existe une voie honnête, accessible à tous de garder ses secrets sans mensonge et, généralement, sans grands dommages?

V. Cette voie est celle du silence, du refus poli de répondre, du recours à des expressions à sens évasif. Et lorsqu'on est pressé de questions importunes, cette circonstance elle-même communique un sens évasif aux réponses nécessaires pour ne pas dévoiler ses secrets. De telles réponses pourront vulgairement recevoir le nom de mensonges; mais en réalité, il n'y a là que des ambiguïtés.

VI. En l'absence de pareille circonstance, les mots doivent être employés dans le sens naturel que leur donne le contexte. Si ce sens est unique, on ne saurait se rejeter sur d'autres sens possibles du mot ou sur une addition mentale, pour croire à une équivoque qui écarte le mensonge.

Cette critique s'attache à l'explication elle-même, non pas aux excellents auteurs qui, en la donnant, peuvent s'être trompés, mais n'ont permis effectivement qu'une conduite et qu'une manière de répondre auxquelles tout le monde aujourd'hui s'est rallié.

VII. Celui qui parle spontanément n'a pas affaire à un indiscret: ses secrets ne sont pas attaqués. Suarez dit donc fort justement que celui qui s'offre à parler doit s'exprimer avec simplicité, de la manière dont il sait que son interlocuteur entendra ses paroles (*Rel.* tr. V, l. 3, c. x, n. 10). Cependant, au cours de l'entretien, peuvent naître des questions indiscrètes. D'autre part, les assurances des médecins, les félicitations habituelles, et même les recommandations que les commerçants font de leurs marchandises, empruntent aux circonstances un caractère d'ambiguïté.

VIII. *L'histoire* elle-même de cette question morale peut se résumer comme suit. Dans une première époque, la notion du mensonge n'est point analysée, creusée, approfondie. Les mensonges que certains auteurs ecclésiastiques, d'ailleurs respectables, permettaient avec précaution, ne sont probablement

pas autre chose que les réponses évasives, que dans la suite on distinguera des mensonges proprement dits.

S. Augustin ouvre une seconde époque, qui définit le mensonge et insiste sur sa malice intrinsèque. Malgré des contradicteurs réels ou apparents, cette malice est mise en pleine lumière par les grands docteurs scolastiques de l'âge d'or.

Dans une troisième époque, on se préoccupe d'accorder la rigueur des principes avec les nécessités pratiques. Quelques-uns, probablement influencés par la question des serments, oublient trop d'exiger, pour qu'on échappe au mensonge, l'accord de la parole telle qu'elle doit être raisonnablement comprise avec la pensée de celui qui parle ; ils appuient trop sur le seul accord de la pensée avec la parole simplement prononcée, et ils admettent les restrictions dites mentales. Parmi eux se trouvent aussi des membres de la Compagnie de Jésus, mais c'est calomnier celle-ci que de lui endosser la responsabilité du système : elle ne l'a pas inventé, et ses deux grands moralistes que furent Lugo et Laymann l'ont combattu.

Des auteurs protestants s'attaquent au principe même, et altèrent la définition du mensonge.

Dans le camp catholique, après les condamnations d'Innocent XI, on n'admet plus l'efficacité des additions mentales aux mots prononcés. C'est la fin des vraies restrictions mentales. Cependant on garde l'expression en l'adoucissant par un adverbe « *late* ». On en étend même l'acception de manière à signifier par là tous les moyens honnêtes de garder ses secrets.

Plus récemment, les auteurs protestants se sont divisés en deux camps. Certains rationalistes rigides, isolés (parmi lesquels Schopenhauer) semblent vouloir faire un devoir absolu d'une complète sincérité, tandis que la plupart en viennent à excuser les mensonges de nécessité, et même les discours qui trompent sur des vérités essentielles.

Quelques auteurs catholiques ont le tort de se mettre à la suite des protestants, d'abandonner la définition traditionnelle du mensonge, et de chercher dans le droit d'autrui la limite de notre devoir de parler vrai.

Toutefois, entre catholiques de tous les âges, le désaccord porte moins sur le fond que sur l'explication. Les assertions et réponses admises par les innovateurs, le sont par ceux que nous appellerons les conservateurs. Mais ceux-ci les justifieront autrement qu'en altérant la notion du mensonge, et en renonçant au principe de son interdiction absolue. On leur objecte le désir d'en finir avec les subtilités. Nous avons vu qu'aucune subtilité n'est nécessaire pour maintenir que tout mensonge est illicite.

Cette divergence dans l'explication n'est pas sans importance. Quand on retient les vraies notions, les secrets et les intérêts légitimes sont sauvegardés par des moyens qui ne prêtent pas le flanc aux abus. Ceux qui s'éloignent de ces notions, n'échappent aux abus qu'en cessant d'être logiques.

Terminons par une question, notre rapide coup d'œil d'ensemble. Les divers moyens imaginés pour garantir les secrets sans mensonge ne se ramènent-ils pas à un seul genre ?

Oui, et forcément. En effet, ou vous parlez avec *sincérité* : en ce cas vous ne protégez aucun secret; ou vous *signifiez* ce que vous ne pensez pas, et vous commettez un mensonge ; ou *vous vous bornez à ne pas signifier*, à ne pas exprimer complètement votre pensée. C'est vers ce résultat que tendent plus ou moins heureusement tous les moyens indiqués. Même le recours à un énoncé purement matériel, suivant que l'intention de ne rien dire apparaît clairement, on se laisse soupçonner, ou demeure entièrement cachée, se rangera dans la catégorie des expressions sincères ou des expressions ambiguës ou des expressions mensongères.

Dans tout ce qu'ils ont d'honnête, les procédés indiqués se trouvent virtuellement contenus dans la parole de S. Augustin : autre chose est mentir, autre chose est tenir une vérité cachée (*Enarr. in Ps.*, v. *P. L.*, XXXVI, 85) ; ou dans celle de S. Grégoire : on évite le mensonge par une relation vraie mais incomplète (*Expositiones* in 1 *Libr. Regum*, l. V c. III, n. 5, in vers. 2. 3 (*P. L.*, LXXIX, 449) ou dans la formule de S. Thomas : On ne ment pas en disant moins que ce qui est, sans toutefois nier le reste (II, II, q. 109, art. 4, c.)

II. Conclusion pratique.

La charmante et noble vertu de *véracité* veille sur l'accord de nos paroles et de nos pensées, de l'homme tel qu'il se manifeste, et de l'homme tel qu'il est. Elle trouve un complément et une perfection dans la *sincérité*, qui, ennemie de la dissimulation, nous porte à toute la franchise d'ouverture que la prudence permet.

Un double devoir se rattache à ces deux vertus : le devoir négatif de ne jamais mentir, et le devoir positif de faire connaître la vérité quand la justice, la religion, la charité le demandent.

Vertus qui embellissent l'homme en l'unifiant par l'harmonie de son extérieur et de son intérieur.

Vertus qui le rehaussent moralement : elles imposent des actes de courage. Puis, sincère envers lui-même, l'homme reconnaît ses défauts et en les reconnaissant, se dispose à les amender.

Vertus sociales, qui concilient la confiance et rapprochent les hommes.

Vertus éducatrices par excellence. Heureux l'enfant, qui peut estimer ses parents comme ne lui ayant jamais menti, comme n'ayant jamais tiré parti de sa naïve crédulité ! Quelle autre trempe de caractère façonne la mère d'un jeune malade lorsque, au nom du Christ souffrant, elle lui prêche la résignation, que celle qui le trompe sur l'amertume des remèdes ou le distrait par l'appât de futures récréations !

Le manque de sincérité dans les rapports et les affaires trouble profondément notre société.

La vie pratique elle-même nous impose ainsi le culte des deux vertus de véracité et de sincérité.

Cependant notre sincérité ne peut être indiscrète, et le bien général est lui-même intéressé à la garde jalouse de certains secrets.

Nous nous refuserons alors à recourir soit au mensonge, toujours défendu, soit à des subtilités verbales suspectes et superflues.

Nous nous souviendrons que les circonstances donnent elles-mêmes aux paroles un sens qui prévaut sur leur interprétation littérale ; et qu'on ne saurait mentir quand raisonnablement on ne veut pas signifier sa pensée.

Le programme pratique auquel aboutissent nos considérations se ramène à ces termes :

Ni capitulation ;
Ni arguties ;
Loyauté prudente et simplicité.

A. Vermeersch, S. J.

RÉSURRECTION DE LA CHAIR. — La Révélation chrétienne, en ouvrant par-delà la tombe la perspective de la Résurrection corporelle, trans-

figure la leçon austère de la mort. A l'immortalité de l'âme, vérité démontrable par la raison pure, elle donne un complément mystérieux. Glorieux paradoxe de notre foi, contre lequel, d'ailleurs, les objections ne manquent pas; nous les examinerons, après avoir rappelé les présupposés du mystère.

D'où trois points : I. *La mort.* — II. *L'immortalité de l'âme.* — III. *Résurrection de la chair.*

I. **La mort.** — La mort, qui dissout l'être humain, frappe nos regards comme un phénomène affreux. Borner nos regards au phénomène, c'est tout l'effort de certaine philosophie. Elle n'en souligne l'aspect douloureux que pour détourner l'homme de chercher, dans la pensée d'un au delà, diversion et réconfort. Sous prétexte de virilité, elle lui trace un programme à la fois audacieux et austère : audacieux par ses négations, austère par les ravages qu'il exerce. Pour un peu, elle reprendrait, mais en le nuançant d'amère ironie, le mot de l'éternelle Sagesse invitant l'homme à faire bon visage à la mort : « O mort, ton jugement est bon ! » (*Eccli.*, XLI, 3), mot grave et tendre au cœur de l'homme orphelin. Elle lui répète cyniquement : Tout est bien fini à la mort; attache-toi à la vie présente; borne-là ton espoir, tes efforts, ton dévouement.

Malgré certaines complicités de l'homme animal, ce programme ne trouve pas dans toutes les âmes facile accueil. Car il blesse la fierté de l'homme supérieur; il contrarie le vœu de la nature; il contredit l'enseignement de toutes les religions. Cependant on met parfois beaucoup d'ingéniosité à le parer, à le rajeunir. Voyons comment on procède.

Volontiers, on commence par éconduire les religions, personnages désuets avec lesquels on ne daigne plus discuter. Les fables qui bercèrent l'enfance de l'humanité ont fait leur temps ; la science achève de liquider ce fonds légendaire, et ce qui en reste, apparaît aujourd'hui négligeable. Cela dit, comme pour mémoire, on s'occupe de calmer l'imagination et le sentiment.

Impossible de récuser le fait brutal de la mort, ni de rejeter ses enseignements ; mais on prétend les limiter et les rectifier. Que l'homme apprenne de la mort le peu que pèse une existence humaine dans les balances de l'universelle Nature, devant l'immensité de l'espace et de la durée. Que l'homme apprenne de la mort à modérer ses désirs, à enfermer ses rêves dans l'étroite carrière qui lui est mesurée. Que l'homme apprenne de la mort à ne pas se raidir contre une nécessité inéluctable ; à subir sans étonnement les accidents de chaque jour, en attendant la suprême catastrophe. Que l'individu apprenne de la mort à se dévouer pour le bien-être de l'espèce, à fournir aujourd'hui sa part de travail sans souci du lendemain, content de se survivre en autrui, prêt à se coucher dans le sillon ouvert, pour y dormir l'éternel sommeil. Car la mort n'est qu'un sommeil un peu plus profond, dont le repos de chaque nuit ramène l'apprentissage. Que l'homme apprenne de la mort à ne pas faire plus de cas d'une existence éphémère que de tout autre remous qui se produit à la surface mobile des choses. La réalité vraie et seule digne de considération, c'est l'Océan d'être d'où il émergea un jour pour sombrer bientôt, conscience imperceptible et combien fragile, dans l'immensité de la conscience universelle. Et donc, que l'homme désapprenne à peupler de mythes le ciel et la terre, à doter la vie présente d'on ne sait quel prolongement fantastique. La thèse phénoméniste s'achève volontiers en panthéisme agnostique, revendiquant pour la Nature cette divinité d'où le Créateur est rondement déclaré déchu. Ainsi la mort, loin d'être la fin de toutes choses, se présentera comme la face négative d'un perpétuel devenir condition du progrès cosmique.

Ce thème général une fois donné comme certain et définitif, on mettra plus ou moins de passion à battre en brèche les vieux préjugés qui prolongent l'existence de l'homme par delà la tombe.

L'immortalité de l'âme : noble chimère, qui ne repose sur rien, car ceux qui dorment leur dernier sommeil n'ont pas coutume de nous faire parvenir de leurs nouvelles, et aucun écho ne nous arrive de ces régions d'outre-tombe, complaisamment peuplées par l'imagination des théologiens et des poètes. Noble chimère, qui peut fasciner des natures ardentes et provoquer de généreux efforts, mais fausse et décevante, comme cette autre grande chimère où elle s'appuie, l'imagination d'un Dieu personnel et distinct du monde, *deus ex machina* des divers spiritualismes. Noble chimère, dont l'humanité n'achèvera de se déprendre qu'en acquérant un sens plus aigu des réalités prochaines et tangibles, seules réalités dignes de ce nom.

La résurrection des corps : autre rêve beaucoup plus absurde, car il contredit toutes les données de l'expérience, toutes les inductions fondées sur l'observation de la vie; uniquement appuyé sur de prétendues révélations, favorisé par le désir qu'a l'homme de se survivre et par l'opinion beaucoup trop flatteuse qu'il s'est faite de sa supériorité sur les autres animaux.

La vie et les sanctions d'outre-tombe : décor usé, imagerie enfantine.

Il faut avoir le courage de regarder la réalité en face, de tenir l'homme pour ce qu'il est : « le songe d'une ombre », selon le mot du poète, un phénomène qui, par la porte de la mort, retourne au néant. Du conflit de toutes les religions, de l'échec de toutes les hypothèses, depuis l'antique nécromancie jusqu'au moderne spiritisme, une conclusion se dégage. L'homme digne de ce nom est celui qui, prenant virilement son parti des limites essentielles de son existence, s'applique à tirer immédiatement de lui-même, en ce petit coin de l'espace et de la durée, le maximum de rendement, non en vue d'un intérêt égoïste, mais en vue de l'espèce humaine et du monde, et ne demande à la vie que ce qu'elle peut présentement donner.

Ainsi raisonne, sur cette perpétuelle actualité qu'est la mort, une philosophie d'ailleurs ambitieuse.

Malgré une vaine affectation de rigueur, le raisonnement apparaît faux dès son point de départ, abject et cruel dans son aboutissement.

II. **Immortalité de l'âme.** — Au point de départ, il eût fallu, en s'attachant à considérer la mort, ne pas oublier de considérer d'abord la vie, phénomène non moins constant et encore plus instructif. La vie, et non la mort, nous livre le fond des êtres. Leur activité, prise sur le vif, permet seule de pénétrer leur nature. Avant même la leçon négative de la mort, il faut entendre la leçon positive de la vie.

Or l'observateur attentif de la vie humaine sera frappé du caractère singulier de certaines manifestations qui élèvent l'homme bien au-dessus de tout le sensible et au-dessus de tout ce qui passe. Bien au-dessus de la matière inorganique, bien au-dessus même de l'animal, dont l'activité, si admirable soit-elle, est dirigée vers un objet sensible et particulier, gouvernée par l'instinct de l'espèce, assujettie à des lois inéluctables. Il n'appartient qu'à l'homme de refléter dans un concept mental, non pas un tel objet existant, mais tous les objets possibles, en nom-

bre infini, qui répondent ou pourraient répondre au même concept. Il n'appartient qu'à l'homme de concevoir l'immatériel; — pourquoi ? sinon parce qu'il en porte en lui-même la réalité. Il n'appartient qu'à l'homme de s'orienter dans le domaine des biens finis, matériels ou immatériels, non par impulsion fatale, mais par libre choix, appréciant celui-ci et celui-là, les comparant, et finalement se déterminant lui-même par un mouvement dont il prend l'initiative et garde la responsabilité. Il n'appartient qu'à l'homme de varier à l'infini ses expériences, de développer son industrie en mille directions, de progresser par la science, par l'art, par la vertu, donnant à ses propres forces et aux applications de ces forces des développements toujours nouveaux. Il n'appartient qu'à l'homme de dépasser tout le sensible et tout le fini, et de poursuivre le beau idéal, le bien idéal, par une ascension intellectuelle et morale que rien ici-bas ne limite; de sacrifier tout ce qui passe et de sacrifier son être même pour l'objet de son amour désintéressé, de son abnégation héroïque.

Tel est le fait qui, d'abord, s'impose à l'attention et ne permet pas de raisonner sur l'homme simplement comme on raisonne sur l'animal. Car, à moins de voir partout des effets sans cause, on doit reconnaître dans le fond de la nature humaine un foyer d'énergie, disons le mot, une substance, irréductible à la commune mesure de l'univers matériel. S'il a plu à l'Esprit-Saint de constater la parité de l'homme et de l'animal devant la mort (*Eccle.*, III, 19), ç'a été pour souligner l'universelle vanité de tout ce qui passe, non pour affirmer que l'homme passe tout entier. Assez d'autres pages, dans l'Ancien Testament, affirment en l'homme l'existence d'un principe supérieur qui échappe aux prises de la mort.

La pensée, avec la pensée le vouloir, irréductible aux forces de la matière et attribut propre de l'esprit, tel est le fait d'observation constante.

Comme l'opération ne saurait dépasser la perfection du principe d'où elle procède, il faut reconnaître l'éminence de ce principe. Toutes les observations limitées aux apparences sensibles, toutes les déductions qu'on y appuie sont en défaut, dès qu'on s'imagine avoir atteint par là le tout de l'homme. Les réponses de mort qu'il porte en lui n'ont aucun sens quant à cette partie de lui-même qui habite dans le corps sans être du corps.

Et l'âme spirituelle est devant nous, impalpable et invisible, insaisissable à tous les procédés matériels d'investigation, mais indéniable quant à son existence, incoercible dans son activité, indestructible aux attaques du temps. A cette constatation, le matérialisme pourra bien opposer des négations, mais il ne saurait opposer des raisons. Car, pour raisonner, il faut, à chaque instant, faire appel au principe de cause. Et le principe de cause dépose en faveur de l'âme, avec une évidence que nulle accumulation de faits matériels n'obscurcira.

Ame spirituelle, et donc immortelle. Les deux propriétés se tiennent. En vain l'on dira: « Rien n'est plus naturel à l'être fini, que de finir. » L'âme spirituelle n'est pas simplement finie. Bornée dans son être et dans ses facultés, elle a néanmoins sur l'infini des ouvertures qui témoignent de sa haute destinée. On aura beau insister sur la limitation manifeste de l'être humain, sur sa déchéance au cours des années sur la crise finale qui l'emporte : on ne supprimera pas cette vie supérieure qui se transmet dans l'humanité, vie étrangère à l'organisme, et dont le principe survit à la ruine de l'organisme. C'est le témoignage de la nature.

Et qu'on ne dise pas : « Il doit suffire à la nature, à l'espèce, de subsister dans la chaîne indéfinie des individus qui se transmettent le flambeau de la vie. » Non, c'est l'individu lui-même qui s'affirme comme titulaire exclusif d'une énergie spirituelle, non pas simplement diffuse dans l'espèce, mais réellement propre à cet individu, énergie intéressée sans doute aux opérations de l'organisme, mais supérieure à l'organisme, et donc capable de lui survivre. Celui-là seul doit pouvoir le replonger au néant, qui seul a pu l'en tirer. De soi, l'âme est indestructible.

Ainsi, le raisonnement qui condamne l'homme à périr tout entier, apparaît-il faux dès son point de départ.

Dans son aboutissement, il apparaît abject et cruel.

Abject, car il coupe l'homme de toute relation avec ce qui ennoblit le plus sa nature.

Cruel, car il mutile l'homme de ses meilleures espérances.

Rien n'ennoblit tant la nature humaine que son appartenance à la société des esprits. Ce n'est pas là un vain mot, mais le titre d'une filiation naturelle, qui oblige à chercher par delà ce monde matériel l'Auteur de son existence.

Avoir reconnu la dignité de son âme spirituelle, est assurément pour l'homme un bienfait. Ce bienfait n'acquiert tout son prix que le jour où l'homme connaît encore d'où il vient et où il va.

Dira-t-on qu'il lui importe assez peu d'être ici-bas comme un enfant trouvé de l'universelle Nature, ou bien comme le fils privilégié d'un Dieu créateur qui a marqué le but de son existence ? Ce serait avoir trop peu d'égards à ces facultés spirituelles qu'on a reconnues en lui et qui ne peuvent se reposer sans découvrir le pourquoi des choses, surtout le pourquoi de l'homme. Le même principe de causalité, qui décèle dans l'homme la présence d'une âme intelligente et libre, décèle aussi dans l'homme, et surtout dans l'âme, des attaches essentielles avec une Cause première. Ni l'espèce humaine, ni l'universelle Nature n'est cette Cause première. Les virtualités mystérieuses des êtres vivants livrent bien à notre regard inquisiteur la loi de propagation des espèces; elles ne livrent pas l'origine de l'espèce, beaucoup moins celle de notre espèce. L'origine de l'espèce demeure une énigme insoluble; et non seulement l'origine de l'espèce, mais encore, dans l'espèce, la raison d'être de l'individu.

Etre apparu un jour au rivage de la vie avec ces facultés indépendantes de la matière, non pas sans doute quant à leur éducation ni quant aux conditions de leur exercice, mais quant à leur fond et à leur acte propre; facultés dont il est impossible de signaler le germe dans l'ascendance paternelle ou maternelle, car le flambeau de l'intelligence ne s'allume pas en vertu d'un processus organique; voilà qui met aux abois, depuis des siècles, toute métaphysique, et oblige de chercher une réponse dans le recours direct au suprême Artisan de l'être humain. Rien ne sert, en effet, de dire: « La loi de l'hérédité veut que cet enfant reproduise le type ancestral, qu'il soit mis, comme ses parents, en possession d'une intelligence et d'une volonté libre. » A cette loi de l'hérédité, il faudrait d'abord assigner une raison suffisante: c'est ce qu'on ne fera jamais sans dépasser le domaine des causes organiques, sans recourir à un Ouvrier intelligent, d'où procède tout le dessein de l'espèce et qui continue de s'intéresser à son œuvre. Remonter indéfiniment de génération en génération, c'est reculer la difficulté sans faire un pas vers la solution. Aucun être fini — soit matériel, soit à plus forte raison spirituel, — ni aucune série d'êtres ne possède en soi la rai-

son suffisante de son existence; et l'on n'aura vraiment ébauché la solution du problème de l'origine de l'âme, que lorsqu'on aura posé, en dehors de toute la série, une Cause indépendante, qui ait pu lui donner l'être.

Cette Cause première de tout être fini, et particulièrement de l'âme spirituelle, ne peut être que spirituelle elle-même; infinie en puissance et en durée, puisque elle seule ne saurait rien devoir à personne; elle seule évoque à l'existence tout cet univers et n'a pu s'évoquer elle-même. La reconnaître et lui rendre hommage, est le suprême honneur de la créature raisonnable. Se perdre dans les détails d'organisation de l'œuvre, sans savoir ou sans vouloir élever les regards jusqu'à l'Ouvrier, est assurément un malheur; et on a le droit d'appeler abjecte la doctrine qui condamne l'homme à ignorer Dieu.

Doctrine abjecte; et doctrine cruelle, car en condamnant l'homme à ignorer pratiquement Dieu, elle supprime ce commerce filial avec la divinité qui seul fait briller, dans les bas-fonds de notre existence terrestre, un rayon de la lumière éternelle; elle le mutile des meilleures espérances qui peuvent échauffer son cœur et le vivifier.

Tout esprit qui se connaît, en même temps qu'il prend conscienee de sa dignité, lit au fond de son être le devoir d'adoration qui doit prosterner tout esprit devant le Père commun. Avec ce devoir d'adoration, première loi de sa vie affective, il connaît le devoir de sympathie qui doit l'incliner vers les autres fils du même Père, à proportion qu'il reconnaît en eux les traits de famille. Toute la création spirituelle prend à ses yeux l'aspect d'une vaste société de frères, où la dépendance du même Père doit maintenir la paix et l'harmonie. Voilà le sommet d'où la vie des âmes et la destinée de l'espèce prennent un sens. A vouloir s'enfermer dans le domaine créé, on peut encore trouver à la vie présente un sens, restreint à la conservation et au bien-être de l'espèce. Tant pis pour qui s'en contente. Prescrire à l'homme de s'en contenter, c'est tarir en lui la source de l'adoration et du sentiment filial envers Dieu. Ce malheur est grand, même pour qui ne devrait, par ailleurs, connaître Dieu qu'au seul titre de Créateur.

Mise en présence de Dieu, qui a fait le ciel et la terre demeure de l'humanité, qui a prescrit à l'activité supérieure de l'homme une loi, l'âme comprend la raison du décret par lequel Dieu borne ici-bas sa course; elle le comprend, et, en rendant grâces pour le don de la vie, s'incline devant la loi de la mort. La vie lui apparaît bonne, car par delà le jeu des causes secondes, par delà leurs atteintes ou caressantes ou rudes, elle voit le dessein du suprême Ouvrier, qui se poursuit sans faillir. Et la mort lui paraît juste, qui limite sa carrière terrestre selon le même bienfaisant dessein. L'instant qui clôt l'ère de l'épreuve, ouvre l'ère des récompenses; que faut-il de plus pour rendre aimable un dessein conduit par l'amour d'où descend toute paternité?

Loin de considérer la mort comme la fin de tout, l'âme la salue comme la porte brillante qui donne accès aux biens solides, aux biens éternels. Loin de pleurer ce qu'elle quitte, elle aspire à ce qu'elle va posséder, à la société des âmes qui la précédèrent dans la paix; car elle pense bien que Dieu se plaît à réunir, en les comblant, ses bons serviteurs. Elle rétablit l'échelle des valeurs en mesurant tout d'après ce dessein éternel qui seul importe; et au lieu de borner son ambition à procurer, dans sa petite sphère, le bien temporel de ses semblables, elle aspire à entraîner vers le rendez-vous éternel le plus grand nombre possible de ses amis et de ses proches. Ce monde lui apparaît pénétré d'une pensée aimante, qui dispose à bon escient de la vie. Mais surtout il lui apparaît pénétré d'attractions divines qui, par les sentiers de la vie, acheminent les âmes vers les biens impérissables, placés sous la garde de la mort.

Vain mirage, dira-t-on, et morale servile. Vous réglez votre croyance sur vos rêves, et ces rêves n'ont pas même le mérite du désintéressement. Vous aspirez à des biens chimériques, vous vous forgez d'absurdes épouvantails, et vous ne connaissez le devoir que pour agir en mercenaires. Vous prétextez le vœu de la nature, et vous vous en autorisez pour rééditer les mythes de Platon. Assez parlé des Champs-Elysées et du Tartare. L'humanité a marché depuis ce temps-là.

Reconnaissons qu'elle a marché. Mais nous croyons qu'elle s'égarerait si elle venait à se détourner des vieux dogmes spiritualistes, si enveloppés fussent-ils de mythes à certaines périodes de leur histoire. Nous ne sommes dupes ni de l'imagination ni du sentiment.

Car nous fondons la croyance à l'immortalité de l'âme, non pas sur un rêve, mais sur la réalité de sa nature spirituelle, prise sur le fait de son opération quotidienne. Nous la fondons encore sur la sagesse de son Auteur, de ce Dieu créateur que l'univers postule, en dépit de tout phénoménisme, et qui ne saurait agir à la légère, tirant aujourd'hui du néant la créature spirituelle et l'y replongeant demain, d'un geste brouillon. Nous la fondons encore sur la justice du même Dieu, qui se doit à lui-même de réprimer le désordre survenant dans son œuvre. Le scandale du vice triomphant, le gémissement de la vertu opprimée appellent un règlement de compte, qui souvent fait défaut ici-bas. Reste, qu'il s'accomplisse au delà de ce monde; et il s'accommoderait mal d'une existence limitée, car le coupable qui pourrait escompter la fin de sa peine, remporterait sur la justice une sorte d'avantage. Le dernier mot doit rester à Dieu.

Nous n'allons pas chercher dans les sanctions d'outre-tombe le principe générateur de la loi morale; mais nous croyons au devoir; et, avertis par la nature même, nous ne sommes pas surpris de reconnaître dans la destinée de l'homme la marque de cette divine Sagesse qui, dans l'ordre établi par elle, a dû faire concorder le devoir et l'intérêt. Si nous invoquons le vœu de la nature, ce n'est pas pour demander à nos désirs le secret d'un mystère qui nous dépasse; mais c'est, encore une fois, parce que l'on doit s'attendre à retrouver, dans les profondeurs de la nature raisonnable, l'empreinte de cette même pensée créatrice qui a dû orienter son œuvre la plus parfaite vers le but le plus élevé. D'où il est permis de conclure que l'aspiration de l'homme vers un bonheur éternel ne trompe pas.

Il ne s'agit ni de trahir les devoirs présents ni de ressusciter les vieux mythes. Mais nous nous permettons de croire que les vieux mythes n'ont pas à redouter la comparaison avec la morale affranchie de tout dogme, non plus qu'avec les fadaises du spiritisme; qu'ils peuvent même être pleins d'un sens profond et encore digne de mémoire; qu'à trop railler les Champs-Élysées ou le Tartare, l'humanité s'exposerait à prendre le change sur des vérités qui n'ont pas vieilli, vérités qui sont le fondement éternel de toute morale, comme de toute religion. Nous croyons qu'il serait cruel de fermer ces horizons qui attirèrent toujours l'élite de l'humanité. Ceux où l'on propose de la murer l'étoufferaient. Pour vivre, elle réclame l'air et la lumière de ce que la

vieille langue chrétienne appelle si bien « les grandes vérités ».

Et nous n'avons rien dit des clartés supérieures répandues sur les mystères de la vie et de la mort par la révélation du christianisme. Nous n'avons rien dit de l'agonie du Christ en croix, acte d'obéissance héroïque et d'abandon filial, parfait modèle du dénouement de toute vie. Nous n'avons rien dit de la nouvelle société des âmes, de cette famille surnaturelle où le Christ a rang de Fils premier-né, de cette vie supérieure qui circule dans les veines de l'humanité régénérée. Tout cela est vain pour qui n'a pas le bonheur de croire à l'incarnation du Verbe divin. La croix fut un scandale pour les Juifs; la bonne nouvelle de la résurrection fut un sujet d'amusement pour les beaux esprits de l'Aréopage. Mais ceux que le rayon d'en haut avait touches virent dans ces nouveautés un incomparable agrandissement des pensées humaines.

Ce qui fixe notre espérance, c'est, d'une part, l'impuissance de tous les systèmes naturalistes à résoudre, de façon plausible, les énigmes de la vie et de la mort; d'autre part, la parole véridique de Celui qui, s'étant fait mortel, a pu dire : « Je suis la résurrection et la vie. » (*Ioan.*, xi, 25)

III. **Résurrection de la chair.** — On sait quels sarcasmes accueillirent saint Paul à l'Aréopage quand il fit allusion à la résurrection des morts (*Act.*, xvii, 32). Les milieux païens n'étaient guère disposés à entendre pareil enseignement. Les Juifs avaient dans leurs Livres saints des passages fort suggestifs, mais leurs docteurs se partageaient sur l'interprétation. La prédication chrétienne dut faire face aux objections des uns et des autres.

Nous commencerons par rappeler quelques textes scripturaires; nous exposerons la tradition des Pères, celle du magistère ecclésiastique; enfin l'élaboration scolastique de la donnée traditionnelle.

A. Ecriture Sainte. — Plusieurs livres de l'A. T. supposent répandue la croyance à la résurrection corporelle.

Iob, xix, 23-27 :

Oh ! qui me donnera que mes paroles soient écrites !
Qui me donnera qu'elles soient consignées dans un livre !
Je voudrais qu'avec un burin de fer et de plomb
Elles fussent pour toujours gravées dans le roc !
Je sais que mon Vengeur est vivant,
Et qu'il se lèvera le dernier sur la poussière.
Alors de ce squelette revêtu de sa peau,
De ma chair je verrai Dieu.
Moi-même je le verrai;
Mes yeux le verront et non un autre;
Mes reins se consument d'attente au dedans de moi.

(Trad. Crampon.)

Is., xxvi, 19 : O Dieu, que vos morts reviennent à la vie; que mes cadavres se relèvent! Réveillez-vous et poussez des cris de joie, vous qui êtes couchés dans la poussière! car votre rosée, Seigneur, est une rosée à l'aurore, et la terre rendra au jour ses trépassés.

Ez., xxxvii (vision des ossements desséchés).

Dan., xii, 2 : Et beaucoup de ceux qui dorment dans la poussière se réveilleront, les uns pour une vie éternelle, les autres pour un opprobre, pour une infamie éternelle.

II *Macc.*, vii, 9-11 : (Le deuxième des sept frères), au moment de rendre le dernier soupir, dit : « Scélérat que tu es, tu nous ôtes la vie présente, mais le roi de l'univers nous ressuscitera pour une vie éternelle, nous qui mourons pour être fidèles à ses lois. » Après lui, on tortura le troisième. A la demande du bourreau, il présenta aussitôt sa langue et tendit intrépidement ses mains, et il dit avec un noble courage : Je tiens ces membres du Ciel; mais à cause de ses lois je les méprise, et c'est de Lui que j'espère les recouvrer un jour. »

Ib., xii, 43-44 : (Judas Macchabée), ayant fait une collecte où il recueillit la somme de deux mille drachmes, l'envoya à Jérusalem pour être employée à un sacrifice expiatoire. Belle et noble action, inspirée par la pensée de la résurrection! Car, s'il n'avait pas cru que les soldats tués dans la bataille dussent ressusciter, c'eût été chose inutile et vaine de prier pour des morts.

Dans le N.T., l'enseignement se précise :

Matt., xxii, 23-32 : En ce jour-là, s'approchèrent de Jésus des Sadducéens, qui nient la résurrection, et ils l'interrogèrent en ces termes : « Maître, Moïse a dit : Si quelqu'un meurt sans enfants, son frère épousera sa femme et suscitera une postérité à son frère. Or il y avait parmi nous sept frères : le premier s'étant marié mourut, et, n'ayant pas de postérité, laissa sa femme à son frère. Il en advint de même du second, puis du troisième, enfin des sept. En dernier lieu, la femme mourut. A la résurrection, de qui donc des sept sera-t-elle la femme? » Jesus répondit : « Vous errez, ignorant les Ecritures et la puissance de Dieu. Car, à la résurrection, il n'y aura ni épouses, ni époux, mais (tous seront) comme anges dans le ciel. Et quant à la résurrection des morts, n'avez-vous pas lu la parole que Dieu nous a dite : Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob. Il n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants. »

Ioan., v, 28-29 : L'heure vient où tous ceux qui sont dans les tombeaux entendront sa voix, et ils iront, ceux qui ont fait le bien à la résurrection de la vie, ceux qui ont fait le mal à la résurrection du jugement.

Ib., xi, 23-26 : Jésus dit à Marthe : « Ton frère ressuscitera. » Marthe lui dit : « Je sais qu'il ressuscitera, à la résurrection au dernier jour. » Jésus lui dit : « Je suis la résurrection et la vie. Celui qui croit en moi, fût-il mort, vivra; et quiconque vit en moi, ne saurait périr éternellement. »

Act., xxiii, 6-8 : Paul, sachant que les uns étaient Sadducéens, les autres Pharisiens, s'écria dans l'assemblée : « Frères, je suis Pharisien, fils de Pharisiens; c'est sur l'espérance et la résurrection des morts qu'on me juge. » Là-dessus, une discussion se produisit entre Pharisiens et Sadducéens, et la multitude se partagea. Car les Sadducéens n'admettent pas de résurrection, ni d'ange ou d'esprit; les Pharisiens admettent l'un et l'autre. — *Ib.*, xxiv, 14.15 : « Je te déclare que selon ma secte — autrement dite hérésie — je sers le Dieu de mes pères, croyant à tout ce qui est écrit dans la Loi et les Prophètes, ayant espoir en Dieu, comme eux-mêmes attendent la résurrection à venir des bons et des méchants. »

I *Cor.*, xv, 12 sqq. : Si l'on prêche du Christ qu'il est ressuscité des morts, comment parmi vous quelques-uns disent-ils qu'il n'y a pas de résurrection des morts? S'il n'y a pas de résurrection des morts, le Christ même n'est pas ressuscité; si le Christ n'est pas ressuscité, notre prédication est vaine... — Tout ce chapitre xv s'appuie sur le fait fondamental de la résurrection du Christ, pour provoquer les fidèles à l'attente de la résurrection bienheureuse. Hors de cette espérance, la vie chrétienne est une folie, 32 : Si des vues humaines m'ont engagé à combattre les bêtes à Ephèse, à quoi bon, si les morts ne ressuscitent pas? Mangeons et buvons, car demain nous mourrons (*Is.*, xxii, 13). — Sur la Résurrection du Christ, voir art. Jésus-Christ, t. II, p. 1472-1514.

Apoc., xx, 11 sqq. Et je vis un grand trône blanc, et, assis sur le trône, Celui devant la face de qui fuit la terre et le ciel, et on n'en trouve plus la place. Et je vis les morts, grands et petits, debout devant le trône, et des livres furent ouverts; et un autre livre fut ouvert, qui est le livre de vie. Et les morts furent jugés d'après ce qui était écrit dans les livres et d'après leurs œuvres. Et la mer rendit ses morts, la mort et l'Hadès rendirent leurs morts, et ils furent jugés, chacun selon ses œuvres. Et la mort et l'Hadès furent jetés dans le lac de feu... Et je vis un ciel nouveau et une terre nouvelle. Le premier ciel et la première terre disparurent, et la mer n'est plus. Et je vis la ville sainte, Jérusalem nouvelle, descendant du ciel...

B. Enseignement des Pères. — Les Pères, commentant ces textes de l'Ecriture, ont dû lutter contre le

scandale de la raison. Ils se plaisent à redire que Dieu, après avoir, une première fois, assemblé pour la vie les éléments du corps, saura bien les réunir encore, quel que soit leur état de dispersion. Nous citerons quelques témoignages. Une enquête beaucoup plus étendue a été réalisée par le R. P. F. Segarra, S. I., dans six articles des *Estudios Ecclesiasticos* (Madrid), publiés de 1922 à 1925, sous ce titre : *Identidad del cuerpo mortal y resuscitado*. On peut consulter aussi l'article *Corps glorieux*, par S. G. Mgr Chollet, dans le *Dict. de Théol. cath.* (1907).

Dès le Ier siècle, saint Clément de Rome écrit aux Corinthiens, xxiv :

Considérons, mes bien-aimés, comment le Maître nous représente continuellement la résurrection à venir, dont il a donné les prémices dans le Seigneur Jésus-Christ ressuscité des morts. Voyons, mes bien-aimés, la résurrection qui s'accomplit en son temps. Le jour et la nuit nous montrent une résurrection: la nuit se couche, le jour se lève; le jour s'en va, la nuit survient. Prenons les fruits : comment et de quelle sorte se font les semailles? Le semeur sort et jette en terre les diverses semences, qui, tombées en terre, sèches et nues, se dissolvent ; de leur dissolution, la magnifique providence du Maître les ressuscite, et de l'unique graine en fait naître plusieurs et sortir le fruit. — Après quoi, Clément rapporte la légende classique du phénix.

Au IIe siècle, on lit dans la IIa *Clementis aux Corinthiens*, IX :

Que nul de vous ne dise que cette chair n'est point destinée au jugement et à la résurrection. Reconnaissez-le : en quel état avez-vous été sauvés, en quel état avez-vous ouvert les yeux, sinon en cette chair ? Vous devez donc garder la chair comme le temple de Dieu. Comme vous avez été appelés dans la chair, ainsi vous viendrez dans la chair. Si le Christ Notre Seigneur, qui nous a sauvés, étant d'abord Esprit, s'est fait chair et ainsi nous a appelés, ainsi à notre tour en cette chair nous recevrons la récompense.

Saint Justin, I *Ap.*, XVIII, XIX, *P. G.*, VI, 356-357 :

... Autant et plus (que les auteurs profanes), nous croyons en Dieu, et nous disons que nos corps morts, déposés en terre, nous seront rendus, car rien n'est impossible à Dieu. A y bien réfléchir, est-il rien de plus incroyable que ceci : supposez que nous n'ayons pas de corps, et qu'on vienne nous dire que d'une gouttelette de sperme humain peuvent naître des os, des nerfs, des chairs, présentant cette figure que nous voyons ?... C'est ainsi que, pour n'avoir pas encore vu d'homme ressuscité, nous avons peine à y croire. Mais comme d'abord vous n'auriez pas cru que d'une gouttelette pussent naître des hommes, et pourtant vous les voyez, de même concluez que les corps humains, dissous et répandus en terre comme des semences, peuvent un jour, sur l'ordre de Dieu, ressusciter et revêtir l'immortalité. — Autres développements dans les fragments *De resurrectione*, *P. G.*, VI, 1571-1592.

Tatien, *Or. adv. Graecos*, VI, *P. G.*, VI, 817C-820A :

De même qu'avant de naître je n'avais pas conscience de moi-même, mais n'existais que dans la substance de la matière corporelle, et qu'une fois né j'ai acquis, de par ma naissance, conscience d'être ; de même, quand mon existence aura pris fin par la mort, quand on ne me verra plus, je renaîtrai, comme après un temps où je n'existais pas je fus engendré. Que le feu consume mes membres, ma substance volatilisée se répand par le monde; que les fleuves, les mers reçoivent ma dépouille, que les bêtes la déchirent, je demeure dans les trésors du riche Seigneur. Le pauvre, l'athée ignorent ces dépôts ; mais Dieu souverain peut, à son gré, rendre à sa condition première la substance visible à lui seul.

Athénagore, *De resurrectione mortuorum*, II, III, *P. G.*, VI, 977-981 :

... Ceux qui refusent de croire à la résurrection des morts ont le devoir de prouver que Dieu ne peut pas ou ne veut pas réunir les éléments morts ou partout dispersés des corps, pour la reconstitution de l'homme...

Ce qu'un être ne peut pas, on le reconnaît en vérité à ce qu'il manque ou de la science ou de la puissance nécessaire..., mais Dieu ne peut ignorer la nature des corps qui ressusciteront, quant à l'ensemble ni quant aux parties ; il ne peut ignorer où va chaque élément... d'autant qu'il appartient à la majesté de Dieu et à sa sagesse de connaître également leur sort à venir et leur destinée après la dissolution. Quant à son pouvoir, il suffit à ressusciter les corps, puisqu'il a suffi à les faire naître... Peu importe l'hypothèse à laquelle on s'attache, touchant l'origine des corps humains : qu'on les tire de la matière et des premiers éléments, ou bien de la semence... Il appartient au même être, à la même puissance et à la même sagesse, de discerner les éléments d'un corps que toutes sortes d'animaux ont déchiré pour assouvir leur faim, et de les restituer aux membres auxquels ils appartiennent., difficulté que quelques-uns estiment particulièrement troublante...

La difficulté troublante par dessus toutes, au jugement de quelques-uns, est celle que pose le cas de l'anthropophage, ou de l'homme qui mange la chair d'un animal, lui-même nourri de chair humaine. Athénagore la résout fort simplement, par une conception physiologique *a priori* : pour chaque animal, il ne saurait exister qu'un aliment spécifique ; d'où il résulte que la chair humaine n'est pas un aliment assimilable pour l'homme, *ib.*, IV-VIII, 981-989. — Conception arbitraire autant que simple. Par ailleurs, on ne saurait démontrer que Dieu ne veut pas ressusciter l'homme ; et ainsi toutes les objections tombent. — Voir L. Chaudouard, *Etude sur le περὶ ἀναστάσεως d'Athénagore*. Thèse de doctorat en théologie, Lyon, 1905.

Saint Irénée, *Haer.*, V, III, 2, *P. G.*, VII, 1129-1130.

Si Dieu ne vivifie ce qui est mortel et ne donne l'incorruptibilité à ce qui est corruptible, Dieu est impuissant. Mais qu'il est puissant en tout cet ordre de choses, nous pouvons le concevoir d'après notre propre origine : Dieu, prenant de la poussière de la terre, fit l'homme. Or il est beaucoup plus difficile et plus paradoxal que Dieu, tirant du néant les os, les nerfs... et les autres organes de l'homme, les ait faits et ait constitué l'animal vivant et raisonnable, que d'avoir, après la création, après le retour de l'homme à la terre, restauré l'homme en reprenant ses éléments là d'où ils avaient été tirés primitivement. Car Celui qui, dès l'abord, fit l'homme de rien, à son gré, peut, à bien plus forte raison, alors qu'il existe, le restaurer dans la vie qu'il lui avait donnée. En quoi apparaîtra la capacité de la chair et son aptitude à éprouver la vertu de Dieu...

— Développements semblables IV, XVIII, 5, 1028 ; V, II, 3, 1127 ; V, VII, 1. 2, 1140-1. etc.

Minucius Felix, après avoir écarté les fables de Pythagore et Platon sur la métempsycose, dit que, pour la conservation des éléments corporels, il s'en rapporte à Dieu : *Corpus omne, sive arescit in pulverem sive in umorem solvitur vel in cinerem comprimitur vel in nidorem tenuatur, subducitur nobis, sed Deo elementorum custodi reservatur.* Il ramène les comparaisons ordinaires, prises de la nature, et ajoute que Dieu ne consultera pas les pécheurs qui, ayant mal usé de leur corps, souhaiteraient de ne pas ressusciter. *Octavius*, XXXIV, *P. L.*, III, 347.

Tertullien a affirmé contre les païens la résurrection de la chair, dans son *Apologeticum*, XLVIII, *P. L.*, I. Voici les grandes lignes de son développement.

Bien des gens croiraient volontiers à la métempsycose, enseignée par Pythagore ; qu'un chrétien vienne à parler de résurrection corporelle, on jette les hauts cris. Pourtant, si les âmes sont destinées à rentrer dans des corps, n'est-il pas plus naturel que

ce soit dans ceux qu'elles ont déjà animés? Dans l'hypothèse contraire, on ne voit pas ce que devient la personne. Les échanges qui se produiraient alors offrent matière à d'intarissables plaisanteries. Tertullien passe outre, et indique la raison décisive d'attribuer les mêmes corps aux mêmes âmes : c'est la perspective du jugement divin. Voilà pourquoi Dieu reconstitue la personne humaine; le corps est ici nécessaire, et l'apologiste en donne deux preuves d'inégale valeur : 1° l'âme ne peut rien sentir sans être liée à une matière stable : *Neque pati quicquam potest anima sola sine stabili materia, i. e. carne*; 2° comme elle était unie au corps pour le mérite ou le démérite, elle doit l'être aussi pour la sanction. Le fait de la résurrection supposé admis, reste à indiquer le comment. Et pourquoi serait-il plus difficile au Créateur de reconstituer l'homme, que de le tirer une première fois du néant? Dieu, qui anime de son souffle tout ce qui a vie, peut ranimer une matière inerte. Il a d'ailleurs marqué sa puissance à cet égard dans la succession des nuits et des jours, dans le renouveau des saisons, dans la circulation de la vie végétale. Que l'homme se rassure donc : où qu'elle soit, sa substance se retrouvera : Dieu est le maître de tout et du néant même. *Ubicumque resolutus fueris, quaecumque te materia destruxerit, hauserit, aboleverit, in nihilum prodegerit, reddet te. Eius est nihilum ipsum cuius est totum.* Mais peut-être faudrait-il indéfiniment mourir et renaître? L'Auteur de la nature aurait pu l'établir ainsi; mais nous savons qu'il ne l'a pas fait. La même variété qu'on remarque dans toute son œuvre, apparaît jusque dans le partage de la vie et de la mort. La vie présente nous introduit à un ordre de choses définitif, et le dernier jour de ce monde s'achèvera sur le grand lever de rideau de l'éternité. Le genre humain régénéré recueillera dans une vie nouvelle le fruit de ses œuvres : les élus près de Dieu, transfigurés; les damnés livrés au feu vengeur de la justice divine, feu plus inextinguible que celui des volcans.

Les mêmes considérations sont reprises et poussées, avec renfort de preuves scripturaires, par Tertullien, dans tout le traité *De resurrectione carnis.* Ajouter le V[e] livre *Adv. Marcionem. P. L.*, II. Voir A. d'Alès, *Théologie de Tertullien*, p. 142-153, Paris, 1905.

Saint Hippolyte, *Adv. Graecos*, II, *P. G.*, X, 800, vient de décrire l'Hadès; il poursuit :

Toutes les âmes sont retenues dans l'Hadès, jusqu'à l'heure que Dieu a marquée pour la résurrection de tous, qui ne sera point l'envoi des âmes en de nouveaux corps, mais la résurrection des corps mêmes. Si la vie de ces corps qui se dissolvent vous inspire quelque doute, gardez-vous en bien. L'âme a été faite, et faite immortelle, dans le temps; vous l'avez admis, sur la démonstration de Platon : ne doutez donc pas que Dieu peut également reconstituer le corps des mêmes éléments, le rappeler à la vie et le rendre immortel. Ne dites pas : Dieu peut ceci et non cela. Nous croyons donc que le corps même ressuscite. Car, s'il meurt, il n'est point anéanti : la terre reçoit ses restes et les garde : comme une semence confiée au sein fécond de la terre, ils refleurissent. La semence qu'on jette en terre est un grain nu; mais à l'appel du Créateur, ce grain apparaît florissant dans un vêtement de gloire, après seulement qu'il est mort, qu'il s'est dissous et mêlé au sol. Donc ce n'est pas sans raison que nous croyons à la résurrection du corps. S'il est dissous pour un temps, à cause de la désobéissance originelle, il est jeté en terre comme dans un creuset pour être réformé : il ressuscite non tel quel, mais pur et immortel. A chaque corps son âme sera rendue; elle le revêtira sans ressentir aucune peine, mais bien de la joie, si pure elle habita un corps pur; si en ce monde elle a cheminé avec lui dans la justice, non comme avec un ennemi domestique, elle le reprendra en toute allégresse. Quant aux méchants, ils reprendront leurs corps, non point changés, non point affranchis de la souffrance ou de la maladie, non pas glorifiés, mais avec les maladies dont ils moururent; et s'ils ont vécu sans foi, ils seront jugés par la foi. — Voir, par ailleurs A. d'Alès, *Théologie de saint Hippolyte*, p. 194, 201. Paris, 1906.

La pensée d'Origène, objet d'interprétations divergentes depuis l'antiquité chrétienne jusqu'à nos jours, mérite une attention spéciale.

Origène reconnaît la grande difficulté que présente la question de la résurrection corporelle : *Contra Celsum*, VII, XXXII, *P. G.*, XI, 465 A; *In Io.*, l. X, XX, *P. G.*, XIV, 372 BC., éd. Preuschen, XXXVI, p. 210. Il entend bien ne pas imiter ces chrétiens qui en parlent à leur fantaisie, mais s'attacher à la tradition de l'Eglise, *Periarchon*, II, X, I, *P. G.*, XI, 233-4, éd. Koetschau, p. 172-4.

Periarchon, III, VI, 6, *P.G.*, XI, 339-340; éd. Koetschau, p. 288-9 :

...Tunc etiam natura huius corporis nostri in spiritalis corporis gloriam perducetur. Sicut enim de rationabilibus naturis videmus non alias esse quae pro peccatis in indignitate vixerint et alias quae pro meritis ad beatitudinem invitatae sint, sed has easdem, quae antea fuerant peccatrices, conversas postmodum et Deo reconciliatas videmus ad beatitudinem revocari, ita etiam de natura corporis sentiendum est quod non aliud corpus est, quo nunc in ignobilitate et in corruptione et in infirmitate utimur, et aliud erit illud quo in incorruptione et in virtute et in gloria utemur, sed hoc idem, abiectis his infirmitatibus in quibus nunc est, in gloriam transmutabitur, spiritale effectum, ut quod fuit *indignitatis vas*, hoc ipsum expurgatum fiat *vas honoris* et beatitudinis receptaculum... Non enim, secundum quosdam Graecorum philosophos, praeter hoc corpus, quod ex quattuor constat elementis, aliud quintum corpus, quod per omnia aliud sit et diversum ab hoc nostro corpore, fides Ecclesiae recipit; quoniam neque ex Scripturis sanctis vel suspicionem aliquam de his proferre quis potest neque ipsa rerum consequentia hoc recipi patitur, maxime cum manifeste definiat sanctus Apostolus quia non nova aliqua corpora resurgentibus a mortuis dentur, sed haec ipsa, quae viventes habuerant, ex deterioribus in melius transformata recipiant. Ait enim : *Seminatur corpus animale, resurget corpus spiritale;* et : *Seminatur in corruptione, resurget in incorruptione; seminatur in infirmitate, resurget in virtute; seminatur in ignobilitate, resurget in gloria.* Sicut ergo profectus est homini quidam ut, cum sit prius *animalis homo nec intellegat quae sunt Spiritus Dei*, veniat in hoc per eruditionem, ut efficiatur *spiritalis* et *diiudicet omnia, ipse vero a nemine diiudicetur* : ita etiam de corporis statu putandum est quod idem ipsum corpus, quod nunc pro ministerio animae nuncupatum est animale, per profectum quendam, cum anima adiuncta Deo *unus* cum eo *Spiritus* fuerit effecta, iam tum corpus quasi Spiritui ministrans in statum qualitatemque proficiat spiritalem, maxime cum, sicut saepe ostendimus, talis a Conditore facta sit natura corporea, ut in quamcumque voluerit vel res poposcerit qualitatem facile subsequatur.

On ne voit pas de quelles expressions plus fortes Origène aurait pu se servir, pour marquer l'identité matérielle du corps glorifié avec le corps qui aujourd'hui peine sur terre : il prend même soin d'exclure l'idée profane d'une prétendue quintessence, dont seraient faits les corps glorieux, et qui ne serait point prise des corps terrestres.

Mais le latin de Rufin, qui nous a seul conservé cette page, peut être suspect; il ne sera pas inutile d'en retrouver le sens ailleurs. On le rencontre plusieurs fois, soit dans le *Periarchon*, soit dans le *Contra Celsum*, associé à une idée beaucoup plus discutable : l'aptitude de la matière créée à revêtir toutes sortes de figures. Voir par exemple *Periarchon*, II, II, 2, *P.G.*, XI, 187 B, Koetschau, p. 112, 22-113,4; IV, XXXIII-XXXV, 407-410, Koetschau, IV, IV, 6-8, 356-361; *Contra Celsum*, III, XLI-XLII, *P.G.*, XI, 973, Koetschau, t. I, p. 237-238, 6; IV, LVI-LVII, 1121-

1125, A, Koetschau, p. 328,28-330,22, notamment; *ὕλη γὰρ ἡ αὐτὴ πᾶσι τοῖς σώμασιν ὑποκειμένη τῷ ἰδίῳ λόγῳ ἄποιος καὶ ἀσχημάτιστος* —; VI, LXXVII, 1413 CD; Koetschau, t. II, p. 146, 19-25 :

« Il n'y a pas lieu de s'étonner que la matière, naturellement susceptible de changement et d'altération et de toute transformation voulue par le Créateur, susceptible de toute qualité voulue par l'Ouvrier, prenne tantôt la qualité dont il est dit : *Il n'avait ni forme ni beauté* (*Is.*, LIII, 2), et tantôt une qualité si glorieuse, si frappante, si admirable, que les trois Apôtres, montés avec Jésus sur la montagne, tombent prosternés sur leur face à l'aspect d'une telle beauté. » — L'exemple du Seigneur, humilié dans sa passion ou transfiguré sur la montagne, sert ici à mettre en lumière la puissance de Dieu, travaillant sur la matière corporelle.

Cette idée, familière à Origène, ne porte, tant s'en faut, aucun préjudice à l'identité du substratum corporel. Et elle est tout à fait indépendante de cette autre idée familière à Origène : le renouvellement perpétuel du substratum corporel, par le fait de l'assimilation d'éléments nouveaux et de l'élimination d'éléments anciens. On trouve les deux idées associées dans une page qui s'est conservée en grec et qu'il faut traduire tout entière :

In Ps., I, 5, *P.G.*, XII, 1093 A-1096 B; *mieux* ap. Méthode, ed. Bonwetsch, *De Resurr.*, I, XXII, p. 244-7, Leipzig, 1917 :

Tout ami de la vérité, qui considère ce point, doit lutter pour la résurrection, et sauver la tradition des anciens, et prendre garde, pour ne pas tomber dans un verbiage vide de sens, absurde et indigne de Dieu. Sur quoi il faut bien comprendre que tout corps assujetti par la nature aux lois de la nutrition et de l'élimination — soit plante soit animal — change constamment de substratum matériel. Aussi compare-t-on bien le corps à un fleuve, parce que, à parler exactement, le substratum primitif ne demeure peut-être pas même deux jours identique en notre corps, bien que l'individu, Pierre ou Paul, soit toujours le même (et non pas seulement l'âme, dont la substance en nous n'éprouve ni écoulement ni accroissement). Cependant la condition du corps est de s'écouler : la forme caractéristique du corps demeure identique, et aussi les traits qui distinguent corporellement Pierre ou Paul, comme les cicatrices conservées dès l'enfance et autres particularités, taches de rousseur par exemple : cette forme corporelle, qui distingue Pierre ou Paul, à la résurrection revêt de nouveau l'âme, d'ailleurs embellie ; mais sans le substratum qui lui fut primitivement assigné. Comme cette forme persévère, de l'enfant au vieillard, malgré les modifications profondes que présentent les traits, ainsi doit-on penser que la forme présente persévérera dans l'avenir, d'ailleurs immensément embellie. Car il faut que l'âme, habitant la région des corps, possède un corps à l'avenant de cette région. De même que, si nous devions vivre dans la mer, comme les animaux aquatiques, il nous faudrait des branchies et les autres organes des poissons, ainsi, pour hériter du royaume des cieux et habiter une région différente de la terre il nous faut des corps spirituels : notre forme première ne disparaîtra point pour autant, mais elle sera glorifiée, comme la forme de Jésus et celle de Moïse et d'Élie restait la même dans la transfiguration.

Donc, ne vous scandalisez pas si l'on dit que le substratum primitif ne demeurera point le même : car la raison montre, à qui peut comprendre, que le substratum primitif ne peut même pas maintenant subsister deux jours. Et il faut bien remarquer que autres sont les propriétés du « corps » semé « en terre », autres celles du « corps » ressuscité : *Ce qui est semé, c'est un corps animal; ce qui ressuscite, c'est un corps spirituel.* (I *Cor.*, XV, 44). Et l'Apôtre ajoute, comme pour enseigner que nous déposerons les propriétés de la terre en conservant la forme dans la résurrection : *Ce que je dis, mes frères, c'est que la chair et le sang ne peuvent hériter du royaume de Dieu, ni la corruption de l'incorruptibilité* (I *Cor.*, XV, 50). Le corps du saint sera conservé par Celui qui jadis donna une forme à la chair ; la chair ne subsistera pas, mais les traits imprimés jadis à la chair seront dès lors imprimés au corps spirituel.

En opposant le corps spirituel à la chair, Origène veut donner un écho fidèle à saint Paul, qui oppose l'Esprit à la chair. Il ne songe pas, pour autant, à nier l'identité foncière du corps glorifié avec le corps terrestre; il marque seulement la diversité des propriétés, dans la permanence de la forme distinctive.

La forme distinctive, appelée ici *εἶδος τὸ χαρακτηρίζον τὸ σῶμα, εἶδος τὸ σωματικόν*, est par lui opposée à la matière amorphe ; c'est elle qui maintient l'identité du corps dans le flux de la matière vivante qui se renouvelle. Ailleurs, Origène parle d'un principe, *λόγος*, immanent à la matière, *C. Cels.*, V, XXIII, *P. G.*, XI, 1216 C, Koetschau, t. II, 24 :

Nous ne disons pas que le corps, qui a péri, revient à sa condition primitive; pas plus que le grain de froment, qui a péri, ne revient au même grain de froment. Nous disons que, comme le grain de froment ressuscite à l'état d'épi, de même il y a, immanent au corps, un principe qui ne périt pas, et d'où le corps ressuscite impérissable. Nous ne suivons pas les Stoïciens, qui prétendent que le corps, ayant péri absolument, revient à sa condition première, d'après leur conception d'une exacte révolution des êtres...

Comparer *Periarchon*, II, X, *P.G.*, XI, 236 A, Koetschau, p. 176 :

Ita namque etiam nostra corpora velut granum cadere in terram putanda sunt; quibus insita ratio ea quae substantiam continet corporalem, quamvis emortua fuerint corpora et corrupta atque dispersa, verbo tamen Dei ratio illa ipsa, quae semper in substantia corporis salva est, erigat ea de terra et restituat ac reparet, sicut ea virtus, quae inest in grano frumenti, post corruptionem eius ac mortem reparat ac restituit granum in culmi corpus et spicae.

Origène, sans doute, ne prétend pas assimiler de tous points l'histoire du corps humain à celle du grain de froment; mais il recourt à cette analogie pour mettre en lumière un aspect du mystère. Elle renferme un élément incontestable de vérité, qui semble avoir été parfois méconnu. Citons des Pères.

Saint MÉTHODE, *De Resurrectione*, XII, *P. G.*, XVIII, 317 B; mieux, éd. Bonwetsch, p. 391 :

Origène veut donc que la chair ne soit pas identiquement restituée à l'âme.., mais que la figure de chacun, selon la forme qui présentement distingue la chair, ressuscite imprimée à un autre corps spirituel, afin que chacun reparaisse sous la même figure ; c'est en quoi il fait consister la résurrection promise. En effet, dit-il, la nature du corps matériel est de s'écouler et de ne jamais demeurer identique à lui-même, mais de cesser et de recommencer autour de la forme qui distingue la figure humaine et maintient l'arrangement des parties ; donc la résurrection ne saurait atteindre que la forme. Car, comme dans un tuyau l'eau ne demeure pas un instant immobile, mais constamment l'une s'écoule et l'autre survient, la paroi extérieure demeurant la même ; de même, dit-il, à l'égard des corps matériels, le flux des aliments s'introduit comme l'eau, et tandis que les uns s'écoulent, d'autres surviennent; mais pas un instant ils ne demeurent immobiles. Ils passent et se transforment ; mais la forme, qui distingue les corps, demeure.

Saint EUSTATHE D'ANTIOCHE, *De Engastrimytho Contra Origenem*, XXII, *P. G.*, XVIII, 657 D-660 A :

Ce n'est pas ici le lieu de montrer les fausses doctrines introduites par Origène sur la résurrection. Méthode, de sainte mémoire, a écrit suffisamment sur cette question, et démontré clairement qu'Origène a frayé imprudemment la voie aux hérétiques, en déterminant comme sujet de la résurrection la forme et non le corps même. Mais il est aisé de voir qu'il a tout bouleversé par ses allégories et semé partout des germes d'erreurs : en se répétant perpétuellement, il a rempli le monde d'un bavardage infini.

Saint Épiphane, *Haer.*, LXIV, 67.68, *P. G.*, XLI, 1188:

Notre Sauveur et Seigneur Fils de Dieu, venu pour nous apporter la pleine certitude de notre vie à venir, a exprimé en lui-même beaucoup de vérités pour nous en instruire. Il pouvait déposer une partie de lui-même et en ressusciter une partie, selon ton imagination destructive et ton amas de vains raisonnements, ô querelleur. Mais il te confond immédiatement en disant : *Si le grain de froment, qui tombe en terre, ne meurt, il reste seul ; mais s'il meurt, il produit beaucoup de fruit* (*Joan.*, XII, 24). Qu'entendait-il par ce grain? Chacun voit, le monde entier confesse qu'il parlait de lui-même, de son corps fait de la chair sainte qu'il avait prise de la Vierge Marie, enfin de toute son humanité. Tomber et mourir doit s'entendre selon qu'il dit : *Où sera le corps, là s'assembleront les aigles* (*Mat.*, XXIV, 28) : il parlait des trois jours que son corps reposa au tombeau, toi-même en conviens. Car sa divinité ne connaît ni repos, ni chute, ni contrainte, ni changement. Donc, le grain de froment mourut et ressuscita. Est-ce tout le grain qui ressuscita, ou un reste fut-il abandonné? Est-ce un autre grain que le grain qui existait, ou le même, qui fut appelé à l'existence, ce corps enseveli par Joseph, déposé dans un sépulcre neuf, qui ressuscita ? Tu ne saurais nier. De qui donc les anges annoncèrent-ils aux femmes la résurrection ? Ils dirent : *Qui cherchez-nous ? Jésus de Nazareth. Il est ressuscité, il n'est plus là ; venez voir la place* (*Mat.*, XXVIII, 5. 6). Comme qui dirait : Venez voir la place, et faites comprendre à Origène qu'il n'y a point ici de reste, que tout est ressuscité. Pour te montrer que tout est ressuscité : Il est ressuscité, il n'est point ici. Voilà de quoi réfuter ton bavardarge, montrer qu'il ne reste rien de lui, que cela même est ressuscité qui fut cloué, percé par la lance, saisi par les Pharisiens, conspué. A quoi bon insister pour confondre le bavardage de ce misérable vaniteux? Ainsi, comme il ressuscita, comme il releva son propre corps, il nous relèvera aussi.

Ces invectives rendent-elles pleine justice à la pensée d'Origène? Il est permis d'en douter. Saint Jérôme, qui ne le ménage pas non plus, nous fournit du moins les éléments d'une appréciation plus équitable, en montrant Origène, dans ses livres *De Resurrectione* et ailleurs, préoccupé de frayer sa voie entre deux erreurs opposées : d'une part, le matérialisme grossier qui imputerait aux corps ressuscités toutes les fonctions et tous les besoins des corps humains dans l'état présent; d'autre part, le spiritualisme outré des hérétiques, Marcionites, Valentiniens, Manichéens et autres, qui n'admettent de salut que pour l'esprit et en excluent absolument le corps. Voir *C. Ioannem Hierosolymitanum*, XXV sqq., *P. G.*, XXIII, 375 sqq. Notamment XXVI, 376 D, citation d'Origène : *Est singulis seminibus ratio quaedam a Deo artifice insita, quae futuras materias in medullae principiis tenet. Et quomodo tanta arboris magnitudo, truncus, rami, poma, folia, non videntur in semine, sunt tamen in ratione seminis, quam Graeci σπερματικὸν λόγον vocant ; et in grano frumenti est intrinsecus vel medulla vel venula, quae cum in terra fuerit dissoluta, trahit ad se vicinas materias et in stipulam, folia, aristasque consurgit ; aliudque moritur et aliud resurgit.* Cette considération des raisons séminales, destinée à rendre raison de ce fait incontestable qu'est le renouvellement incessant des tissus vivants, paraît susceptible d'une interprétation correcte. — On trouvera les textes d'Origène, *P. G.*, XI, 91-100. — Comparer Pamphile, *Apol. pro Origen.*, VII, *P. G.*, XVII, 598; Rufin, *Apol.*, I, V-IX, *P. L.*, XXI, 544-8.

Adamantius, *De recta in Deum fide*, V, *P. G.*, XI, 1853-6 ; 1868; éd. Van de Sande Backhuyzen, XVI, XVII, XXIV, p. 204-210 ; 226, écarte, par une fin de non-recevoir, les considérations physiologiques touchant le renouvellement du corps par voie d'assimilation et d'élimination. Il affirme énergiquement la présence d'un invariant corporel, et en donne pour preuve la permanence des mutilations subies par le corps et des cicatrices qui l'ont marqué. Il ramène, en des termes très semblables à ceux d'Hippolyte, la considération du grain jeté en terre et donnant naissance à une tige nouvelle, sans détriment de sa propre identité.

Mais l'idée, familière à Origène, de l'identité substantielle du corps, nonobstant le flux perpétuel de matière, est commune parmi les Pères, tant Grecs que Latins.

Saint Basile, *In Ps.*, XLIV, 1, *P. G.* XXIX, 388 :

Nous sommes, entre les êtres raisonnables, particulièrement soumis à des altérations et des changements de chaque jour et presque de chaque heure. Ni de corps ni de volonté, nous ne sommes identiques à nous-mêmes ; mais notre corps, toujours s'écoulant et se dissipant, est en mouvement et en transformation, soit qu'il croisse en stature, soit que de l'état parfait il décroisse,.. Cf. *In Ps.*, CXIV, 7, 492-3.

Saint Grégoire de Nysse, *De hominis opificio*, XXVII, *P. G.*, XLIV, 225-8 :

Rien n'empêche de croire que, de la masse commune, les éléments propres feront retour au corps lors de la résurrection ; surtout à bien réfléchir sur notre nature. Car nous ne sommes pas complètement livrés à l'écoulement et à la transformation. Ce serait chose incompréhensible qu'une totale instabilité de nature : à parler exactement, il y a en nous un élément stable et un autre qui évolue. L'élément qui évolue, par accroissement et décroissance, est le corps, semblable à des vêtements qu'on change avec l'âge. L'élément stable, qui échappe à tous les changements, c'est la forme, qui ne dépouille pas les caractères une fois imprimés par la nature, mais, à travers tous les changements du corps, conserve ses traits distinctifs... Donc ce qui adhère à la partie divine de l'âme, ce n'est point l'élément soumis au flux de l'évolution et à la transformation, mais l'élément stable et inaltérable du composé humain. Mais comme les diverses combinaisons produisent les diversités de forme, comme la combinaison résulte du mélange des éléments, comme on appelle éléments les matériaux dont l'assemblage constitue le corps humain, nécessairement, dès lors que la forme demeure proche de l'âme, comme l'empreinte d'un cachet, les éléments qui ont reçu cette empreinte sont reconnus par elle, et lors de la restauration elle attire à elle ces éléments qui répondent à sa forme, c'est-à-dire ceux qui en furent marqués dès l'origine. — Voir *De anima et resurrectione*, passim, *P. G.*, XLVI, 11-160.

Dans ce développement de saint Grégoire de Nysse, où il s'efforce de concilier l'identité de la personne vivante avec le flux de la matière corporelle, nous voyons une expression particulièrement heureuse de la théorie origéniste des raisons séminales.

Saint Antoine, patriarche des moines, d'après le récit de saint Athanase, *Vita Anton.*, XCI, *P. G.*, XXVI, 972, fait à ses disciples ses recommandations pour sa propre sépulture. Qu'on mette son corps au tombeau ; il lui sera rendu incorruptible, par le Christ, au jour de la résurrection.

Saint Épiphane montre dans le rite de la sépulture chrétienne un indice de la croyance à la résurrection corporelle : car ce qu'on enferme dans le tombeau, ce n'est pas l'âme, qui est où Dieu sait, et n'a point à ressusciter, mais bien le corps. *Ancorat.*, LXXXVI, *P. G.*, XLIII, 176-7.

Saint Cyrille de Jérusalem consacre à la résurrection corporelle sa XVIIIe catéchèse ; il dit notamment, 18, *P. G.*, XXXIII, 1040 : Ce corps ressuscite, non point avec son ancienne faiblesse, mais pourtant lui-même ; revêtu d'immortalité, il est transformé, comme le fer au contact du feu, ou plutôt de la manière que Dieu sait.

Saint Jean Chrysostome trouve dans la mort de la

semence mise en terre une invitation à réfléchir sur la destinée du corps, qui meurt aussi pour renaître. *Hom. de resurr. mort.*, 7, *P. G.*, L, 429.

Saint Jean Damascène, *De Fid. orth.*, IV, xxvii, *P. G.*, XCIV, 1220 A :

Nous croyons à la résurrection des morts. Il y aura réellement, il y aura résurrection des morts. En parlant de résurrection, nous entendons la résurrection des corps. Car résurrection dit deuxième érection de ce qui est tombé. Les âmes, qui sont immortelles, comment pourraient-elles ressusciter? Si l'on définit la mort : séparation de l'âme d'avec le corps, la résurrection doit être la réunion de l'âme et du corps, la deuxième érection du vivant dissous et tombé. Donc ce corps même qui a péri, qui s'est dissous, doit ressusciter impérissable. Celui qui, au commencement, l'a tiré de la poussière terrestre, saura bien, après qu'il se sera dissous et aura fait retour à la terre d'où il fut tiré, selon la sentence du Créateur, le ressusciter.

La tradition de l'Eglise grecque, sur l'identité du corps ressuscité, apparaît donc très ferme. Celle de l'Eglise syriaque et de l'Eglise latine ne l'est pas moins.

Aphraate, *Dem.*, viii, *De resurr. mort.*, 3, *P. S.*, I, 363-6.

Apprends, insensé, que chaque semence revêt un corps qui lui est propre. Jamais, après avoir semé du froment, tu ne moissonneras de l'orge; jamais tu ne plantes de la vigne pour produire des figues : tous les végétaux croissent selon leur nature propre. Ainsi le corps, qui est tombé en terre, ressuscite de même. Sur la corruption et la dissolution du corps, apprends, par la parabole de la semence, qu'il en est de même de ta semence, qui tombe en terre, pourrit, se corrompt, et, de la corruption même, croît, germe et fructifie. Et de même que la terre inculte, où n'est tombée aucune semence, ne fructifie pas, quoique elle absorbe toutes les pluies, ainsi du sépulcre où nul mort n'aura été déposé, nul ne surgira au jour de la résurrection des morts, quels que soient les appels de la trompette. Mais si, comme on l'affirme, les âmes des justes montent au ciel et revêtent un corps céleste, elles seront au ciel, avec leur corps... Ce n'est pas un corps céleste qui descendra dans le sépulcre pour en ressortir.

S. Ephrem, *Sermon pour le IIe Dimanche d'Avent, Opp. gr. lat.*, t. II, p. 213, Rome, 1743 :

Au son de la trompette, tous les ossements humains s'empresseront de reprendre leurs jointures. A voir tout le genre humain se lever, chacun en son lieu, et tous se rendre au jugement, de quelle crainte ne serons-nous pas saisis? Le grand Roi commandera, et aussitôt avec tremblement la terre s'empressera de rendre ses morts, la mer rendra les siens et l'Hadès les siens. Ceux qu'une bête féroce aura enlevés ou un poisson dévorés ou un oiseau dépecés, en un clin d'œil seront là, il n'y manquera point un cheveu.

Saint Hilaire, *In Ps.*, ii, 9, n° 41, *P. L.*, IX, 285 C-286 A : ... *Ex figuli comparatione... significari etiam intellegitur illa quae secundum Dei voluntatem resurgentium corporum instauratio est futura. Prout enim ei placet et in conspectu eius dignum est, confracta reparabit, non ex alia aliqua, sed ex veteri atque ipsa originis suae materie speciem illis complaciti sibi decoris impertiens : ut corruptibilium corporum in incorruptionis gloriam resurrectio, non interitu naturam perimat, sed qualitatis condicione demutet. Non enim aliud corpus, quamvis in aliud resurget.*

Saint Ambroise, *De excessu fratri sui Satyri*, II, 60-64, *P. L.*, XVI, 1332 A-1333 D: *Et tu semen fuisti, et tuum corpus semen est resurrecturi... Causae originum semina sunt. Semen esse corpus humanum gentium Doctor asseruit* (I *Cor.*, xv, 42). *Est ergo substantia resurgendi, quando est series seminandi. Quod si substantia aut causa non esset, arduum quisquam putaret Deo unde vellet aut quomodo vellet homines regenerare, qui mundum ex nulla materia, nulla substantia esse iussit, et factus est ?...*

Saint Jérôme, *Ep.*, cviii, 31, *P. L.*, XXII, 902 : *Aetatum diversitas non mutat corporum veritatem. Cum enim corpora quotidie nostra fluant et aut créscant aut decrescant, ergo tot erimus homines quot quotidie commutamur ? aut alius fui, cum decem annorum essem, alius cum triginta, alius cum quinquaginta, alius cum iam toto cano capite sum ? Igitur iuxta Ecclesiarum traditiones et Apostolum Paulum, illud est respondendum : quod in virum perfectum et in mensuram aetatis plenitudinis Christi resurrecturi sumus...* — *C. Ioann. Hierosol*, xxxiii, *P. L.*, XXIII, 385 : *Cellaria sepulcra significant, de quibus hoc utique profertur quod conditum fuerat. Et exibunt de sepulcris suis, velut hinnuli de vinculis soluti. Gaudebit cor eorum, et ossa eorum sicut sol orientur ; veniet omnis caro in conspectu Domini, et mandabit piscibus maris et eructabunt ossa quae comederant, et faciet compagem ad compagem et os ad os; et qui in terrae pulvere dormierunt, resurgent; alii in vitam aeternam, alii in opprobrium et confusionem aeternam... Quod enim in homine moritur, hoc et vivificatur.*

En saint Augustin, nous entendons la conscience de l'Eglise latine. Il est aussi net que possible sur l'identité du corps glorieux, *Serm.*, cclxiv, 6, *P. L.*, XXXVIII, 1217 : *Resurget caro, sed quid fit ? Immutatur, et fit ipsa corpus caeleste et angelicum... Ista caro resurget, ista ipsa quae sepelitur, quae moritur, ista quae videtur, quae palpatur, cui opus est manducare et bibere, ut possit durare ; quae aegrotat, quae dolores patitur, ipsa habet resurgere, malis ad poenas sempiternas, bonis autem ut commutentur. Cum fuerit commutata, quid fiet ? Iam corpus caeleste vocabitur, non caro mortalis.* — *De Civ. Dei*, XXII, xx-xxi, *P. L.*, XLI, 782-3, il se porte garant d'une restauration intégrale, qui ne surpasse point la toute-puissance divine. Toutes les infirmités et défectuosités seront séparées glorieusement, voir encore *Enchiridion*, lxxxix, *P. L.*, XL, 273. — Saint Jérôme n'hésitait pas le moins du monde à dire que les enfants recevront, à la résurrection, tout le développement physique auquel la nature les destinait, mais dont les priva une mort prématurée. Augustin penche au même sentiment, mais montre moins de décision : *Serm.*, ccxlii, 3, 4, 5, *P. L.*, XXXVIII, 1140 : *Parvuli qui moriuntur, parvuli resurrecturi sunt ? an aetas erit plena reviviscentium, quorum erat parva morientium ? Hoc quidem in Scripturis definitum non invenimus,... Credibilius tamen accipitur et probabilius et rationabilius, plenas aetates resurrecturas, ut reddatur munere quod accessurum erat tempore.* — Cf. *C. D.*, XXII, xiv, *P. L.*, XLI, 776-7.

Saint Grégoire le Grand, commentant *Iob*, xix, 26, raconte, *Mor.*, XV, lvi, 72-74, *P. L.*, LXXV, 1077-9, comment, à Constantinople, il dut contredire le patriarche Eutychius, qui se représentait le corps glorieux comme aérien et impalpable. Eutychius, avant sa mort arrivée en 582, s'amenda, et tenant la peau de sa main, disait à ses visiteurs : *Confiteor quia omnes in hac carne resurgemus.*

Nous citerons encore saint Julien de Tolède († 690), comme témoin de la croyance qui attribue aux enfants, lors de la résurrection, la stature des hommes faits. Il apporte l'autorité de saint Augustin, puis celle de Julianus Pomerius (ve siècle). Lui-même n'est pas d'autre sentiment. *Prognosticon*, III, xx, *P. L.*, XCVI, 505-6. — On retrouve cette idée, au xie-xiie siècle, chez Honorius d'Autun, qui d'ailleurs

ne l'appuie nullement. *Elucidarium*, III, xvi, *P.L.*, CLXXII, 1169 A : *Magis credendum est omnes in illa aetate et in illa mensura resurgere et ibi apparere, qua contigit eos hinc migrare.*

C. Documents du Magistère ecclésiastique. — La résurrection des morts figurait, dès avant le quatrième siècle, dans les symboles baptismaux. Au quatrième siècle, elle figure au symbole de Nicée-Constantinople. Des symboles postérieurs l'affirment, avec des précisions significatives.

L'*Athanasianum* (v^{e}/vi^{e} siècle), *D. B.*, 40 : *ad cuius adventum omnes homines resurgere habent cum corporibus suis.*

Symbole de saint Léon IX, à Pierre d'Antioche (1053), *D. B.*, 347 : *Credo etiam veram resurrectionem eiusdem carnis, quam nunc gesto, et vitam aeternam.*

Innocent III, *Profession de foi des Vaudois* (1208), *D. B.*, 427 : *Corde credimus et ore confitemur huius carnis, quam gestamus, et non alterius, resurrectionem.* — De même, IVe Concile de Latran (1215), *D. B.*, 429.

Grégoire X, *Profession de foi de Michel Paléologue*, IIe Concile de Lyon (1274), *D. B.*, 464 : *Credimus etiam veram resurrectionem huius carnis quam nunc gestamus, et vitam aeternam.*

Benoît XII, Constt. *Benedictus Deus* (29 janv. 1336), *D. B.*, 531 : *Definimus insuper quod, secundum Dei ordinationem communem, animae decedentium in actuali peccato mortali mox post mortem suam ad inferna descendunt, ubi poenis infernalibus cruciantur, et quod nihilominus in die iudicii omnes homines ante tribunal Christi cum suis corporibus comparebunt, reddituri de factis propriis rationem, ut referat unus quisque propria corporis, prout gessit sive bonum sive malum* (II *Cor.*, v, 10).

On n'oubliera pas les honneurs rendus par l'Eglise à la dépouille mortelle des Saints (voir article Reliques); ni les lois traditionnelles de la sépulture chrétienne (voir article Incinération ; à supplémenter par le récent *CIC.*, can. 1203, 1 : *Fidelium defunctorum corpora sepelienda sunt, reprobata eorundem crematione* ; cf. *ibid.*, 2 ; 1204 ; 1240, 1 n. 5; 2339).

D. Elaboration scolastique. — Le dogme de la résurrection corporelle, qui montre le corps et l'âme associés outre-tombe dans la récompense et le châtiment, comme ils le furent ici-bas dans le mérite ou le démérite, donne satisfaction intime à notre instinct d'équité; il appuie les sanctions divines, en ouvrant à notre nature sensible des perspectives qui l'émeuvent efficacement. Mais il demeure profondément mystérieux, et les réponses données par les Pères aux objections de l'incrédulité n'expliquent pas le comment de la résurrection.

Le corps qui ressuscite est le même qui fut mis au tombeau, le même peut-être qui fut consumé par les flammes et dont les cendres furent jetées à tous les vents du ciel. Quant aux particules de matière qui ont traversé l'organisme humain sans y être fixées définitivement, elles ne sont pas désignées pour la résurrection.

La résurrection glorieuse doit réparer toutes les ruines et parfaire l'homme tout entier. Donc elle suppléera toutes les mutilations, tous les déchets; elle effacera tous les ravages de l'âge et de la maladie, elle conduira les enfants à la stature de l'homme parfait. Là-dessus, les Pères font appel à la toute-puissance divine. On a entendu ci-dessus saint Jérôme et saint Augustin; Pierre Lombard (IV d., 44) et saint Thomas acceptent leur sentiment. Mais cet appel, qui escompte non seulement un remaniement profond de tout l'homme, mais, en bien des cas, des apports ou des soustractions de matière, confond l'imagination et, à première vue, fait brèche au principe même de l'identité du corps avant et après la résurrection.

Ne nous arrêtons pas au problème que pose le renouvellement intégral de l'être humain par la circulation incessante de la vie. Opposer à cette difficulté une simple fin de non-recevoir, ne semble ni légitime ni utile. Cela ne semble pas légitime, car les physiologistes ne connaissent aucune raison positive d'écarter une telle hypothèse, suggérée par toutes les vraisemblances : la permanence d'un résidu qui garantirait, de la conception à la mort, l'identité de l'être humain, est indémontrée. Cela ne semble pas utile, puisque, d'après l'opinion commune, seuls les éléments composant l'organisme à l'instant de la mort sont intéressés dans la résurrection, à l'exclusion des éléments rejetés au cours de l'existence antérieure. Saint Thomas admet simplement l'hypothèse du renouvellement intégral, comme plus probable, et ne craint pas d'y faire face, la foi nous enseignant seulement que l'homme renaît de ses cendres. *In IV d.*, 44 q. 1 a. 2 sol 5 (= III^{a}, *Suppl.*, q. 80 a. 5) :

Illud quod est materialiter in homine, non habet ordinem ad resurrectionem, nisi secundum quod pertinet ad veritatem humanae naturae, quia secundum hoc habet ordinem ad animam rationalem. Illud autem totum quod est in homine materialiter, pertinet quidem ad veritatem humanae naturae quantum ad id quod habet de specie, sed non totum considerata materiae totalitate, quia tota materia quae fuit in homine a principio vitae usque ad finem, excederet quantitatem debitam speciei, ut III^{a} opinio dicit, quae probabilior inter ceteras mihi videtur; et ideo totum quod est in homine resurget, considerata totalitate speciei, quia attenditur secundum quantitatem, figuram, situm et ordinem partium; non autem resurget totum, considerata totalitate materiae.

La distinction entre la quantité essentielle, due à l'espèce, et la quantité accidentelle de matière, en tel individu, permet de faire face à d'autres objections qui parfois ont paru troublantes. Dès le IIe siècle (Athénagore), des Pères se sont posé le cas de l'anthropophage, soit immédiat, soit médiat : tel homme a mangé son semblable; tel autre a mangé la chair d'un animal qui avait dévoré un autre homme. Sera-t-on amené à concevoir que la même particule matérielle devra participer en enfer au tourment du feu, dans le ciel au bonheur sensible, à des titres différents? Non, si l'on évite une conception étroite et grossière de l'intégrité matérielle requise pour constituer l'être humain. Plus large, en même temps que très traditionnelle, est la conception développée par saint Thomas, IV *C. Gentes*, 80-89, et reprise de nos jours par d'excellents théologiens, tels que les RR. PP. Muncunill, S. I., *Tractatus de Deo Creatore et de Novissimis*, p. 631-650, Barcinone, 1922; B. Beraza, S. I., *Tractatus de Deo elevante, de Peccato originali, de Novissimis*, p. 645-653, Bilbao, 1924.

D'après cette conception, le corps humain vivant résulte de l'union immédiate de l'âme spirituelle à la matière prime, et tient de cette âme tout son être actuel. D'ailleurs, le corps vivant ne possède qu'une fixité relative : il se renouvelle peu à peu par apport d'éléments nouveaux, par élimination d'éléments anciens, et le renouvellement pourrait être intégral sans préjudice pour l'identité de la personne. Sans préjudice de cette même identité, une partie de matière pourrait être abandonnée par le corps ou une partie lui être adjointe lors de la résurrection, par la toute-puissance du Créateur. La tradition des Pères comporte une certaine souplesse que les penseurs du moyen âge ont conservée.

Un essai particulier de solution. — Néanmoins, en présence de difficultés qui s'adressent surtout à l'imagination, des théologiens scolastiques ont cru devoir élever la question dans une sphère où l'imagination n'a plus rien à voir, et demander une réponse à la raison pure. Ils prétendent bien d'ailleurs s'attacher étroitement aux données de la tradition et en donner une interprétation rigoureuse. Ils raisonnent ainsi.

Ce que la tradition chrétienne nous enseigne, c'est l'identité pure et simple du corps ressuscité, sans référence spéciale aux éléments matériels qui le constituaient à l'instant de la mort, sans distinction entre le corps de l'enfant et celui de l'adulte ou du vieillard. Et de fait, le corps qui participa au mérite ou au démérite de l'âme, c'est le corps tout court, sans acception de sa composition particulière à tel point de son existence terrestre. Dans cette donnée de la tradition, il y a une invitation à étreindre le seul principe d'identité qu'on puisse, en bonne métaphysique, saisir dans l'être humain : ce principe d'identité est l'âme spirituelle, forme substantielle du corps, donnant à la matière corporelle non seulement la vie, mais l'être même. Qu'on se rappelle les expressions du Concile de Vienne (1311/2), *D. B.*, 481 (409). Dès lors, il n'y a point à raffiner sur l'identité des particules matérielles, toute l'identité dont elles sont capables leur venant de l'âme spirituelle qui les informe : cette âme spirituelle demeurant identique à elle-même, l'identité du corps qu'elle informe demeure assurée en tout état de cause.

Tel est le système élaboré par Durand, *In IV d.*, 44 ; déformé par Mgr Laforet, *Dogmes catholiques*, t. IV, l. XXVII, II, 2, p. 448, Paris-Tournai, 1860; repris, de nos jours, par S. E. le Cardinal Billot, *Quaestiones de Novissimis*[2], thes. XIII, Romae, 1903, et par quelques-uns de ses disciples. Nous nommerons M. le Chanoine J. Van der Meersch, *Collationes Brugenses*, t. XV, 1910.

Durand s'exprime ainsi, *In IV d.*, 44 q. 1 n. 4 : *Corpus Petri non potest esse nisi compositum ex materia et anima Petri, quae dat ipsi tale esse ; et per eandem rationem non potest esse corpus Pauli nisi compositum ex materia et anima Pauli dante tale esse; ergo anima Petri non potest esse in corpore Pauli, nec e converso, nisi anima Petri fiat anima Pauli, vel simul in eadem materia sit anima Petri cum anima Pauli; sed utrumque istorum implicat contradictionem...*

Par là on coupe court, effectivement, à la difficulté tirée du cas de l'anthropophage, et à beaucoup d'autres difficultés. Est-il également sûr qu'on fasse justice à la tradition? Que d'autres en décident. On ne saurait dissimuler que la tradition demeure attachée à une certaine identité des éléments matériels, dont nous ne voyons pas clairement que l'on rende compte par le seul appel à l'âme, forme substantielle du corps; identité qui persiste après que ces éléments matériels sont déchus, par la mort, du degré d'être qu'ils occupaient dans la personne humaine, et qui doit être le fondement de la résurrection corporelle. Cette identité est reconnue par un docteur aussi fermement attaché à l'unité de forme substantielle que saint Thomas. Il s'exprime ainsi, IV *C. G.*, 81 :

... *Ex coniunctione eiusdem animae numero ad eandem materiam numero, homo unus numero reparabitur. Corporeitas autem dupliciter accipi potest. Uno modo secundum quod est forma substantialis corporis, prout in genere substantiae collocatur; et sic corporeitas cuiuscumque corporis nihil est aliud quam forma substantialis eius, secundum quam in genere et specie collocatur; ex qua debetur rei corporali quod habeat tres dimensiones. Non enim sunt diversae formae subtantiales in uno et eodem, per quarum unam collocatur in genere supremo, puta substantiae, et per aliam in genere proximo, puta in genere corporalis vel animalis, et per aliam in specie, puta hominis aut equi... Oportet igitur quod corporeitas, prout est forma substantialis in homine, non sit aliud quam anima rationalis... Alio modo accipitur corporeitas prout est forma accidentalis, secundum quam dicitur corpus esse in genere quantitatis; et sic corporeitas nihil aliud est quam tres dimensiones quae corporis rationem constituunt. Etsi igitur haec corporeitas in nihilum cedit corpore humano corrupto, tamen impedire non potest quin idem numero resurgat, eo quod corporeitas modo primo dicta non in nihilum cedit, sed eadem manet...*

Donc saint Thomas n'ignore pas que l'âme spirituelle est le principe de l'identité de l'homme vivant; mais il ne laisse pas de reconnaître à la matière corporelle une certaine identité essentielle, en vertu de laquelle elle est *eadem materia numero*. Or telle, et non pas autre, est l'identité qu'il requiert dans le corps humain ressuscité. Dira-t-on qu'elle est sauve du seul chef de l'identité de la forme substantielle? Telle n'est pas la pensée du saint docteur, *In IV d.*, 44 q. 1 a. 1 sol. 1 (= IIIa, *Suppl.*, q. 79 a. 1). Après avoir écarté toute sorte de métempsycose, il ajoute, ad 3m :

Illud quod intellegitur in materia ante formam, remanet in materia post corruptionem : quia, remoto posteriori, remanere adhuc potest prius. Oportet autem... in materia generabilium et corruptibilium ante formam substantialem intellegere dimensiones non terminatas, secundum quas attendatur divisio materiae, ut diversas formas in diversis partibus recipere possit : unde et post separationem formae substantialis a materia, adhuc dimensiones illae manent eaedem; et sic materia sub illis dimensionibus existens, quamcumque formam accipiat, habet maiorem identitatem ad illud quod ex ea generatum fuerat, quam aliqua pars alia materiae sub quacumque forma existens; et sic eadem materia ad corpus humanum reparandum reducetur quae prius eius materia fuit.

Cela signifie clairement que la matière du corps humain demeure marquée par cette appartenance et que la résurrection doit lui rendre cette matière, identiquement. Telle était la pensée de saint Thomas, commentateur des *Sentences*.

Donc, quel que soit le mérite du système discuté, nous ne croyons pas qu'il soit fondé à revendiquer le patronage de saint Thomas. Pour cette raison entre autres, nous n'engagerons pas le lecteur à s'y rallier.

Quant au Docteur angélique, assurément il ne prétend pas éliminer le mystère inhérent au dogme de la résurrection corporelle; mais nous croyons qu'il le situe exactement. On a vu ci-dessus comment il permet de faire face aux difficultés les plus pressantes.

A. d'Alès.

RÉVÉLATION DIVINE. — Les éléments de cette question capitale se trouvent répartis dans de nombreux articles du Dictionnaire, où l'on pourra les ressaisir ; voir spécialement quant à la Révélation de l'A. T., l'article Prophétisme israélite ; quant à la Révélation du N. T., les articles Jésus-Christ, Evangiles, Paul (S.) et Paulinisme; quant à la conservation de la donnée révélée par le magistère doctrinal, Eglise, Dogme, Tradition ; quant aux caractères de la Révélation divine, Inspiration

de la Bible, Inerrance biblique; quant aux mystères révélés, Trinité; quant aux devoirs engendrés par la Révélation divine, Foi; quant à la dénaturation du concept authentique de Révélation divine, Modernisme théologique.

Nous nous bornerons ici à un rappel sommaire de quelques points fondamentaux, d'après les premières éditions de ce dictionnaire.

Dans l'acception spéciale où nous le prenons ici, ce terme de révélation signifie l'acte surnaturel par lequel Dieu communique aux hommes, soit immédiatement par lui-même, soit par un intermédiaire divinement autorisé, ses enseignements et ses volontés. Toute révélation de Dieu à l'humanité suppose donc que celle-ci est constituée dans son être naturel, et douée de la capacité pareillement naturelle de connaître, par sa raison et au moyen des créatures, l'existence de Dieu et un certain nombre de ses perfections et de ses préceptes. — La théologie catholique distingue deux catégories de révélations divines : 1° celles qui s'adressent et s'imposent à la croyance du genre humain tout entier; ce sont les révélations *publiques*, ou tout simplement *la Révélation*; 2° celles qui ne s'adressent qu'à une seule âme ou bien à un certain nombre, mais sans être l'objet nécessaire de la foi universelle; ce sont les révélations *particulières*. Nous traiterons, en deux paragraphes, de ces deux espèces de révélations.

§ 1er. **Révélation publique.** — I. Nous avons, sur ce premier point, l'enseignement authentique du Concile du Vatican (*sess.* III, *ch.* 2), et c'est lui uniquement qu'il nous convient d'entendre et de défendre ici. — 1° « Il a plu à la sagesse et à la bonté de Dieu de se révéler lui-même à nous, et de nous découvrir les éternels décrets de sa volonté, par une voie surnaturelle, selon ces paroles de l'Apôtre: *Dieu, ayant parlé à nos pères par les prophètes et de plusieurs manières, nous a parlé en ces derniers temps, de nos jours mêmes, par son Fils.* » (*Heb.*, I, 1-2). La révélation divine se partage donc logiquement en deux périodes : la période judaïque ou de l'Ancien Testament; la période évangélique ou du Nouveau. — 2° « Grâce à cette révélation divine, tous les hommes, même dans l'état présent de leur race, peuvent promptement, avec une entière certitude et sans aucune erreur, connaître celles des choses divines qui ne sont pas de soi inaccessibles à la raison humaine », mais que celle-ci abandonnée à ses propres forces ne connaît que péniblement, avec des incertitudes et des erreurs de tous genres. « Toutefois ce n'est pas pour cela que la révélation est absolument nécessaire; » à ce titre, elle ne l'est que moralement. — 3° Elle l'est absolument « parce que Dieu, dans son infinie bonté, a ordonné l'homme à une fin surnaturelle, c'est-à-dire, à la participation de biens divins qui surpassent tout à fait l'intelligence humaine : car, *l'œil de l'homme n'a point vu, son oreille n'a pas entendu, son cœur n'a pu s'élever à comprendre ce que Dieu a préparé à ceux qui savent l'aimer.* » (I *Cor.*, II, 9). — 4° Cette révélation surnaturelle d'objets en partie naturels et en partie surnaturels est contenue dans les saints Livres, et dans les traditions recueillies de l'enseignement oral de Jésus-Christ ou de l'inspiration du Saint-Esprit et transmises jusqu'à nous par les Apôtres et leurs successeurs. — 5° En conséquence, « si quelqu'un dit qu'il est impossible ou inconvenant que l'homme soit instruit par la révélation divine, sur Dieu et sur le culte à lui rendre, qu'il soit anathème! » — « Si quelqu'un dit que l'homme ne peut être divinement élevé à une connaissance et à une perfection qui surpassent sa connaissance et sa perfection naturelles; mais que, de lui-même, il peut et doit arriver enfin, par un perpétuel progrès, à la possession de tout vrai et de tout bien, qu'il soit anathème! » — *D. B.*, 1785-8 (1634-7); et 1806-9 (1653-5).

II. — A cette doctrine dont les preuves sommaires sont rapportées en plusieurs articles de ce Dictionnaire (voir ci-dessus), on oppose ce qui suit : — 1° Toute révélation surnaturelle est impossible, non seulement parce qu'il n'y a pas de mystères, mais parce que Dieu ne peut communiquer avec l'homme autrement que par la création et la raison. — 2° L'homme ne peut comprendre les vérités divines; et s'il les comprend, elles ne sont plus surnaturelles mais humaines. — 3° A quoi bon la révélation? Est-ce donc pour augmenter le fardeau déjà lourd de nos obligations naturelles envers Dieu, et pour rétrécir la sphère étroite déjà de notre liberté? — 4° Pour distinguer les révélations divines d'avec nos hallucinations et nos rêves, il nous faudrait un *criterium* qui nous manque. — 5° Aussi bien y a-t-il plusieurs révélations divergentes et même contradictoires : celles des Egyptiens, des Assyriens, des Hébreux, des Indiens, des Chrétiens, sans compter les interprétations entièrement disparates que mille sectes et mille docteurs donnent de chacune d'elles. Cette confusion est pour le philosophe une raison déterminante de rejeter le tout en bloc. — 6° Pour ne parler que de la révélation judaïque et chrétienne, son existence est au moins problématique, pour ne pas dire fausse; et si elle a eu lieu, où peut-on assurer qu'elle ait été conservée de façon à mériter aujourd'hui encore notre créance?

III. — Notre réponse à ces difficultés aura l'avantage de compléter notre exposé antérieur de la doctrine même de la révélation.

1° Il y a des mystères, et n'y en eût-il pas, il resterait à Dieu la possibilité de nous communiquer sa science, son intelligence des créatures qu'il a faites et que nous connaissons si peu, non sans grandes peines et sans fréquentes erreurs. Que faut-il à Dieu pour cela? Se mettre en rapport avec notre esprit, soit immédiatement et sans idées intermédiaires, soit médiatement par des idées qu'il nous donnera toutes faites ou qu'il nous suggérera au moyen des phénomènes sensibles d'où nous les tirerons, comme nous le faisons constamment dans l'ordre naturel. Dieu n'est-il pas le souverain intelligible et la vérité infinie? Ne peut-il pas, ayant créé la substance même de notre intellect, l'enrichir de connaissances infuses? Ne peut-il pas, ayant créé les êtres physiques, donner à certains d'entre eux telle destination particulière ou leur faire produire tel effet symbolique d'où résultera pour nous un enseignement divin? L'on criera au surnaturel et au Miracle (*voyez ce mot*), qu'importe? Le miracle et le surnaturel existent, et par conséquent une révélation, distincte du langage que Dieu tient à notre raison par le moyen de la création, est parfaitement possible.

2° Non, l'homme ne peut comprendre, c'est-à-dire, connaître d'une manière adéquate, les vérités divines; mais il peut les connaître en partie, d'une manière inadéquate, bien que vraie et certaine. Et ce n'est pas seulement des vérités surnaturelles, mais de toutes sans exception, qu'il faut avouer que nous ne savons le tout de rien. Si donc l'objection prouvait quelque chose, elle prouverait trop. — Les vérités divines, une fois révélées à l'homme et connues par lui, sont en ce sens des vérités humaines; mais elles restent surnaturelles et divines quant à

leur objet et quant à leur inaccessibilité pour l'esprit humain dépourvu de la foi.

3° Si la révélation augmente nos devoirs envers Dieu, elle augmente aussi et dans une proportion immense ses bienfaits envers nous. Si elle limite notre liberté intellectuelle, c'est notre liberté d'ignorer et d'errer. Si elle captive notre raison, elle l'élève jusqu'à la région sublime du savoir divin lui-même. Y a-t-il là sujet de plainte?

4° A coup sûr, nous avons besoin d'un *criterium* pour discerner la révélation d'avec ce qui n'est pas elle. L'Eglise veut positivement, comme Dieu même, que nous nous en servions avant de croire : *rationabile obsequium vestrum*. Or, ce *criterium* est facile à employer. On pourrait l'appeler le bon sens, la droite raison. C'est le bon sens, c'est la droite raison qui nous dit : le fait de l'apparition de Dieu à Moïse sur le mont Sinaï est certain ; certain aussi le fait de l'existence et de la divinité de Jésus-Christ, rédempteur et docteur du monde ; certain encore le fait de l'existence et de la divinité de l'Église, etc. Et c'est le bon sens, la droite raison qui nous dit : fausse est la mission de Mahomet; fausse sa doctrine ridicule, immorale, contraire aux notions évidentes que notre intelligence possède naturellement sur Dieu et ses lois, etc.

5° La raison, la philosophie, voyant la multiplicité et la contradiction des documents que les différentes religions donnent pour révélés, ne doit pas conclure d'emblée que tous sont faux, mais examiner leurs titres et leur contenu. S'ils répugnent évidemment aux évidentes données de l'histoire et du bon sens, ils sont à rejeter aussitôt; et c'est le cas de toutes les révélations, sauf la révélation judéo-chrétienne. S'ils ne répugnent point à ces données, et s'ils ont en leur faveur des preuves extrinsèques suffisantes pour établir la certitude, ils doivent être admis comme vrais ; et c'est le cas de la révélation biblique, évangélique, chrétienne en un mot. Reste à discerner, entre les diverses interprétations de ces documents, la seule vraie, la seule conforme à la pensée divine : et ici, la raison, la philosophie, si l'on veut, n'ont point de peine à reconnaître les notes de la véritable Eglise, et à se décider pour le catholicisme (voyez les articles EGLISE, PAPAUTÉ). Parmi les preuves extrinsèques nécessaires en tout ceci, figurent au premier rang les MIRACLES et les PROPHÉTIES (*voir ces mots*) ; leur possibilité, leur existence, la possibilité de leur constatation et de leur distinction d'avec les hallucinations ou les supercheries qui les copient plus ou moins fidèlement, sont hors de doute pour un esprit droit et sérieux.

6° L'existence de la révélation chrétienne, en laquelle est comprise la révélation ancienne faite depuis Adam jusqu'au Messie, a pour elle des preuves historiques, naturelles et surnaturelles, entièrement recevables. Les attaques dirigées en ces derniers temps contre ces preuves se montrent tout aussi impuissantes que celles des précédents ennemis du christianisme. Si elles les ébranlaient, elles ruineraient du coup toute certitude historique, toute confiance aux documents et aux titres les plus incontestés : ce serait le naufrage de tout ce qu'il y a, dans la science humaine, de fondé sur le témoignage et l'expérience d'autrui, c'est-à-dire, de la partie la plus considérable, sinon la plus obvie, et socialement la plus nécessaire, de toutes nos connaissances. Le christianisme est donc, comme fait historique, absolument inattaquable : et, entre les sectes qui malheureusement le divisent, l'Eglise catholique est historiquement, juridiquement, l'unique héritière des divins enseignements et des divines promesses.

§ II. **Révélations privées.** — I. — L'Eglise catholique les tient 1° pour *possibles*, puisqu'elle ne les écarte point *a priori* quand il y a lieu d'en soumettre à son jugement; 2° pour *réelles* en certains cas, puisqu'elle en a autorisé, approuvé même plusieurs, soit par des sentences permissives ou laudatives, soit par la canonisation de saints personnages auxquels elles avaient été faites, soit par l'approbation ou l'établissement de fêtes liturgiques basées sur elles ; 3° pour relativement *rares*, puisqu'elle les examine toujours, sinon avec une méfiance *positive*, du moins avec une extrême circonspection ; 4° pour *nécessairement subordonnées* à la révélation publique, et même pour justiciables de la théologie, qui est toujours appelée à les juger à la lumière de la foi catholique ; 5° pour *étrangères* au dépôt de la révélation générale et universellement obligatoire, puisqu'elle ne considère jamais comme hérétiques ceux qui refusent de les admettre, encore qu'ils puissent quelquefois être, en cela, imprudents et téméraires.

II. — Il est inutile, ce semble, d'approfondir davantage ce sujet, d'en examiner les détails et de discuter les raisons sur lesquelles s'appuie la doctrine qui vient d'être résumée. Passons donc aux objections qu'elle soulève le plus communément. — 1° Les révélations particulières sont impossibles. — 2° Elles sont inutiles. — 3° Elles sont indiscernables. — 4° Elles ne peuvent, sans sophisme, être jugées d'après la révélation générale. — 5° Celle-ci leur serait plutôt subordonnée, comme l'ont pensé les protestants. — 6° Si elles sont vraies, pourquoi n'obligent-elles pas l'Eglise entière ?

III. — Il est faux 1° que les révélations particulières soient impossibles. Dieu, en faisant la révélation générale qui oblige tous les hommes, n'a perdu ni le pouvoir ni la liberté d'y ajouter, quand il lui plairait, certaines manifestations d'une portée moins étendue et parfois tout individuelle. Quant à l'impossibilité tirée de la prétendue absurdité du miracle, elle a été résolue précédemment.

2° Elles sont inutiles en ce sens que la révélation publique ou universelle n'en est pas accrue, soit. Mais elles peuvent être fort utiles aux âmes à qui Dieu les fait, à celles à qui elles sont communiquées et qui parfois sont extrêmement nombreuses, au développement de la foi et de la piété dans l'Eglise, à une plus claire intelligence des vérités et des documents de la révélation générale, au bon gouvernement des âmes et même de l'Eglise entière. Les révélations relatives à la dévotion envers le Sacré-Cœur de Jésus sont un exemple notoire de cette multiple utilité.

3° Assurément, toute révélation particulière doit être examinée d'après des principes rigoureux et solides, qui permettent de la rejeter si elle apparaît fausse, de l'accueillir si sa réalité est prouvée, de la laisser douteuse si elle n'est ni certainement fausse ni certainement vraie. Ces principes sont de deux ordres, critiques et théologiques : critiques, ils établissent l'objectivité ou la subjectivité du fait ; théologiques, ils montrent la convenance ou l'opposition des pensées révélées avec la vérité naturelle, évidente, et avec la vérité surnaturelle contenue dans l'infaillible révélation générale. Les ouvrages des théologiens et des canonistes fournissent de nombreuses applications de ces principes généraux.

4° Pourquoi serait-ce un sophisme de juger les révélations particulières d'après la révélation publique, dès que celle-ci est préalablement prouvée, infailliblement proposée, authentiquement expliquée par l'Eglise ? Or, c'est ce qui a lieu; et les théologiens catholiques se gardent bien de prendre pour critérium l'objet même qu'il s'agit d'apprécier.

5° Beaucoup d'auteurs protestants, en remettant à chaque individu le soin de juger de la divinité et du sens des Ecritures, se sont vus entraînés à admettre la réalité d'une révélation particulière faite à chacun dans ce but. Mais leur point de départ est purement imaginaire; leur système est contraire à la doctrine formelle du Christ et de la tradition apostolique sur l'interprétation des Ecritures; l'expérience prouve enfin qu'à moins de supposer d'innombrables contradictions dans l'esprit révélateur, les jugements portés par les individus sur l'inspiration et la signification des textes bibliques sont aussi contraires à la vérité qu'ils sont inconciliables entre eux. La révélation générale ne dépend donc pas des révélations particulières.

6° Quand elles sont vraiment divines, ces révélations particulières obligent ceux que Dieu a voulu obliger d'y croire et ceux-là seulement. Ce sont les personnes à qui elles ont été faites, et celles pour qui leur vérité historique et théologique est certaine. Le nombre de ces personnes pourra être plus ou moins grand, selon les desseins et les opérations de la divine Providence; mais il n'embrassera jamais l'humanité entière, pour cette raison précisément que Dieu n'a pas confié aux organes et aux interprètes de la révélation universelle ces révélations particulières; il l'eût fait à coup sûr, s'il eût voulu qu'elles aussi fussent universellement promulguées et imposées à la foi de tous.

(Voir les indications bibliographiques fournies aux mots Apparitions, Extase, Prière).

J. Didiot.

RÉVOLUTION. — Nous toucherons très brièvement trois points :

I. *Aperçu historique de la Révolution française.*
II. *L'esprit de la Révolution.*
III. *Origine de la Déclaration des Droits de l'homme.*

I. Aperçu historique de la Révolution française.

L'histoire de la Révolution française, quant à sa première période, se confond avec l'histoire du mouvement qui aboutit à la mort du roi Louis XVI. Qu'il suffise de renvoyer à l'article consacré ci-dessus à la personne de ce roi par M. Max. de la Rocheterie. Le rôle des sociétés secrètes dans les origines et le progrès de la Révolution a été mis en lumière par M. G. Gautherot, à l'article Franc-Maçonnerie, col. 104-109. Nous prenons l'histoire du mouvement révolutionnaire à la date du 21 janvier 1793.

La Convention nationale (sept. 1792-oct. 1795). — On peut diviser en trois périodes l'histoire de la Convention: l'une va de ses débuts à la proscription des Girondins, la deuxième comprend le régime de la Terreur, et la dernière : la réaction thermidorienne suivie du 13 Vendémiaire.

a) Procès de Louis XVI, antagonisme de la Montagne et de la Gironde.

La Gironde forme la droite de la Convention, les Montagnards occupent la gauche et effraient les membres de la Plaine, lesquels, hésitants, pusillanimes, lâches souvent, mériteront bien l'appellation de « Crapauds du Marais ». L'antagonisme devint bientôt féroce entre la Gironde et la Montagne; l'Assemblée et les journaux accusèrent l'acuité de la lutte. La province soutenait la Gironde, où Mme Roland jouait un rôle important; la Commune, la populace, les Clubs appuyaient la Montagne. Le procès de Louis XVI fut certainement engagé pour détruire la Gironde.

Le régicide du 21 janvier fut considéré comme un défi jeté à tous les souverains d'Europe et décida l'Angleterre, l'Espagne, la Hollande, la Russie à se joindre à la coalition déjà formée par l'Autriche, la Prusse et le Piémont. D'autre part, commençait le soulèvement de la Vendée qui allait s'étendre bientôt en Bretagne, dans le Maine et l'ouest de la Normandie. La Convention décréta la levée en masse de 300.000 gardes nationaux et l'émission de deux milliards d'assignats. La Commune de Paris intervint pour exiger qu'on en finît avec les ennemis du dedans avant de s'occuper de ceux du dehors. Un « tribunal criminel extraordinaire » et un « Comité de Salut public » furent institués dans ce but. C'est en vain que Vergniaud déploya toute son éloquence contre la Commune. Robespierre et Marat disposaient des sections et de la populace, « poignée de brigands, rebut de l'espèce humaine », suivant le mot du grand orateur.

La dictature du Comité de Salut public marquait l'avènement de la Terreur.

b) Le régime de la Terreur.

Toutes les personnalités susceptibles de gêner le Comité furent mises hors la loi. La levée en masse fut étendue à tous les citoyens âgés de dix-huit à soixante ans. Les créances sur l'Etat furent transformées en rentes inscrites sur le grand-livre de la dette publique; la loi du « maximum », contraignant les commerçants à fournir à un prix déterminé les denrées de première nécessité, détruisit la liberté des transactions. L'échafaud érigé place de la Révolution fonctionna quotidiennement. La reine Marie-Antoinette fut une des premières victimes. Aux Girondins succédèrent des Montagnards et le duc d'Orléans, Philippe-Egalité, dont le nom figurait cependant sur la liste des Régicides.

Une Constitution, dite « de l'An II », d'ailleurs inapplicable, dont Hérault de Séchelles était l'auteur, plaçait l'autorité gouvernementale dans les assemblées primaires, auxquelles devaient assister même les indigents... et chaque commune devait posséder son comité révolutionnaire.

La folie sanguinaire gagnait tous les coins de la France. Collot d'Herbois à Lyon, Barras à Toulon, Tallien à Bordeaux, Carrier à Nantes rivalisaient de cruauté. Chateaubriand devait plus tard qualifier ainsi ce régime : « La Terreur ne fut pas une invention de quelques géants; ce fut simplement une maladie morale, une peste. » Aux supplices, aux massacres, aux exécutions s'ajoutait un délire d'impiété, dérivant plus ou moins directement des principes d'athéisme et de haine religieuse des philosophes, des voltairiens, des adeptes des sectes.

Ordre fut donné de détruire les objets du culte catholique, vestiges du fanatisme! Le caveau de Saint-Denis, où reposaient les tombes de nos Rois, fut odieusement profané; la châsse de sainte Geneviève fut brûlée en place de Grève. L'évêque constitutionnel Gobel fut acclamé à la Convention quand il déclara ne plus professer d'autre culte que celui de la liberté. L'église métropolitaine de Notre-Dame devint le Temple de la Raison, et, dans une cérémonie où triomphaient le grotesque et le ridicule, les autorités municipales vinrent en grande pompe se prosterner devant une déesse qu'incarnait une actrice de l'Opéra! Les noms des saints étaient rayés du calendrier, le décadi remplaçait le dimanche; les noms des mois étaient changés. Le Prussien Anacharsis Clootz se prétendait « l'ennemi personnel de Jésus Christ ». Des décrets avaient autorisé le divorce, assimilé les enfants naturels aux enfants légitimes et sapé ainsi les fondements de la famille chrétienne.

La névrose révolutionnaire était à son apogée. Cependant aux armées, des généraux, des administrateurs se révélaient. Jourdan, Hoche, Pichegru, Moreau, remportaient des succès et repoussaient les Allemands de l'autre côté du Rhin et les Autrichiens en Belgique. Au milieu des turpitudes de l'intérieur pénétraient quelques rayons de gloire militaire, mais les Anglais, maîtres de la mer, nous enlevaient les Antilles, Pondichéry, la Corse.

Au sein de la Convention, les Montagnards, débarrassés des Girondins, se divisaient et se dévoraient entre eux. Aux luttes des journaux le *Père Duchêne* et le *Vieux Cordelier*, correspondirent des batailles de tribune qui envoyèrent successivement à l'échafaud Hébert, Danton et ses partisans.

Robespierre semblait tout-puissant. Le meurtre de Marat, tué par Charlotte Corday, l'avait délivré d'un rival en popularité. Hautain, sûr de lui, il déclarait qu'on allait parvenir au « règne de la vertu » et, tout en faisant condamner Madame Elisabeth, Malesherbes, André Chénier, il incitait la Convention à reconnaître en ces termes l'existence de Dieu: « Le peuple français reconnaît l'existence de l'Etre suprême et l'immortalité de l'âme. »

Mais Robespierre s'était aliéné pas mal de Conventionnels, même parmi les Terroristes. Une réaction, timide toutefois, contre ce régime de la Terreur, commençait á se manifester dans l'opinion. Les assassinats juridiques de la Convention finissaient par écœurer la population. En quinze mois, à Paris seulement, la guillotine avait fait plus de 2.600 victimes et, comme les patientes investigations de Taine l'ont établi, « c'est l'élite du peuple, qui, dans le peuple, fournit la principale jonchée. » (*Origines de la France contemporaine*, tome III, liv. IV, ch. i).

Les tribunaux étaient devenus des « boucheries » et, au début de 1794, il n'y avait pas moins de 6.000 personnes des deux sexes emprisonnées et en instance de guillotine.

Quand, le 8 thermidor, Robespierre prononce à la Convention son apologie et menace ses ennemis, il est l'objet de violentes attaques. Décrété d'accusation le lendemain, il s'appuie sur la Commune, laquelle proclame l'insurrection. Mais des défaillances se produisent dans ses troupes. Barras, à la tête de quelques sections, s'empare de l'Hôtel de Ville. Robespierre, Couthon, Saint-Just, gravissent à leur tour les marches de l'échafaud, où ils ont envoyé tant d'innocentes victimes... et la foule applaudit leur exécution.

c) *La Réaction thermidorienne. Le 13 Vendémiaire.* Les Conventionnels furent très surpris des ovations qu'ils recueillirent le 10 thermidor, à leur sortie des Tuileries. Ils n'avaient voulu faire qu'une révolution de palais sans changer autrement l'orientation de l'Assemblée, et ils apprirent que, dans l'opinion populaire, la chute de Robespierre signifiait la fin de la Terreur. Les prisons s'ouvrirent presque spontanément et les milliers de suspects qui les emplissaient firent place á quelques douzaines de terroristes, pour lesquels fonctionna encore la guillotine.

La Convention, subissant l'action de l'opinion, supprima la Commune de Paris, abolit la plupart des lois révolutionnaires, rétablit la liberté des cultes. Les Jacobins furent livrés à la risée publique et molestés par des jeunes gens, qui, sous le nom de Muscadins, armés de fortes triques, devinrent les maîtres de la rue. Le fameux club des Jacobins fut fermé et les restes de Marat, exhumés du Panthéon, furent jetés dans un égout.

Sur nos frontières, la guerre se poursuivait avec des alternatives de succès et de revers. L'idée que le régime de la Terreur avait déterminé nos victoires et que la Convention en assumait tout le mérite, est contraire à la réalité et n'est plus soutenue que par des sectaires endurcis. La vérité est que la réorganisation des armées, la formation des cadres, l'amalgame des volontaires avec les vieux soldats des anciens régiments s'effectuèrent non pas grâce au gouvernement mais malgré lui, et ce n'est pas la guillotine, mais l'esprit militaire reçu par atavisme qui nous donna de bons généraux. Au début de 1795, Pichegru s'emparait de la Hollande, Jourdan conquérait la rive gauche du Rhin. Les deux traités de Bâle terminaient la guerre avec la Prusse et l'Espagne, rendant à la France ses frontières naturelles. A l'intérieur, la Vendée était momentanément pacifiée ; mais les ferments de discorde n'avaient pas disparu.

La multiplication des assignats, la guerre avec l'Angleterre, en amenant un renchérissement considérable des denrées, avaient entraîné une misère générale qui, dans les faubourgs, équivalait à une famine. Les Jacobins en profitèrent pour susciter les insurrections du 12 germinal et du 1er prairial, que les sections thermidoriennes parvinrent à réprimer. De leur côté les royalistes ne restaient pas inactifs; ils comptaient sur le débarquement de Quiberon, sur l'appui de Pichegru et sur un mouvement populaire à Paris. L'échec de Puisaye, la destitution de Pichegru, la journée du 13 vendémiaire, où, sous les ordres de Barras, un jeune officier d'artillerie, Bonaparte, mitrailla les sections royalistes, arrêtèrent un mouvement qui provoquait de grandes espérances dans toutes les provinces.

Avant de se séparer, la Convention avait voté la « Constitution de l'an III », confiant à deux conseils, celui des Cinq-Cents et celui des Anciens, le pouvoir législatif et attribuant à cinq directeurs, élus par les conseils et renouvelables annuellement par cinquième, le pouvoir exécutif.

La Convention s'imaginait finir en beauté, en élaborant cette Constitution et en tâchant de faire oublier, grâce à ses armées, les turpitudes et les infamies sanguinaires dela Terreur. Elle livrait en réalité la France á l'anarchie, à la corruption, à la ruine financière intégrale.

Le Directoire (27 octobre 1795-9 novembre 1799). — Les premiers Directeurs étaient tous régicides. C'étaient Larevellière-Lépeaux, Letourneur, Reubel, Barras et Sieyès; ce dernier, ne voulant pas « essuyer les plâtres », n'accepta pas et fut remplacé par Carnot. Il était ainsi acquis que le nouveau régime ne répudiait rien de l'œuvre révolutionnaire. Son autorité n'était pas grande : royalistes et jacobins extrémistes n'abdiquaient rien de leurs espérances.

La situation financière était désespérée. On crut habile de remplacer les assignats, dont personne ne voulait plus, par des « bons territoriaux » gagés sur une valeur fixe des biens nationaux ; on décréta un impôt forcé de 600 millions sur les personnes riches, impôt qui produisit à peine la moitié de la somme demandée, et finalement le Directoire, en consolidant sur le Grand Livre le tiers des créances de l'Etat, fit une banqueroute qu'on peut évaluer à plus de trente milliards de francs. Cette débâcle financière donna prétexte à un agiotage scandaleux et à des actes de corruption auxquels les membres du gouvernement ne restèrent pas étrangers. L'incrédulité, le matérialisme, la débauche eurent libre cours. Les lois de proscription contre les catholiques furent remises en vigueur. A l'instar de Robespierre, Larevellière-Lépeaux voulut créer un culte et devint

le Grand Pontife de la « Théophilanthropie », l'organisateur de fêtes patriotiques où évoluaient processionnellement des officiants vêtus de robes blanches et ceinturés d'écharpes tricolores. Ce culte fut éphémère, comme il était prévu, mais un autre jacobin fanatique, Gracchus Babeuf, après avoir exposé ses idées dans le *Tribun du Peuple*, fonda une secte revendiquant l'égalité absolue, le communisme. Il réunit un nombre considérable d'adhérents, et jugeant impossible de faire admettre ses théories par les gouvernants, il voulut les imposer par la force, — devançant ainsi les promoteurs de la dictature du prolétariat. Sa conspiration fut découverte; il porta sa tête sur l'échafaud, et 388 de ses complices furent fusillés.

Dans les provinces de l'Ouest, Hoche était parvenu à réprimer les soulèvements de la Bretagne et de la Vendée, non sans que sa victoire de Quiberon et la promesse inexécutée de laisser la vie aux prisonniers jetât une ombre fâcheuse sur son honneur de soldat. Mais Charette et Stofflet n'étaient plus. Seuls les Chouans du Bas-Maine, de Normandie et du Morbihan continuaient à résister aux armées républicaines.

Bonaparte se couvrait de gloire en Italie. Après avoir conquis tout le nord de la Péninsule, conclu avec le Pape l'armistice de Bologne, remporté sur les Autrichiens les victoires d'Arcole et de Rivoli, il marchait sur Vienne, quand il fut arrêté par les préliminaires de Léoben, précédant le traité de Campo Formio (17 octobre 1797), qui donnait à la France la Belgique, la rive gauche du Rhin et lui subordonnait les républiques helvétique, ligurienne, cisalpine.

L'Angleterre allait pour un temps rester notre seule ennemie.

Toutefois, à l'intérieur, les luttes parlementaires continuaient. Une majorité hostile au Directoire sortit des élections de l'an V. Letourneur, personnage assez insignifiant, ami de Carnot, fut remplacé par un diplomate réputé monarchiste: Barthélemy. Une politique nouvelle est déclanchée; les Conseils rapportent la loi du 3 brumaire qui déniait aux parents des émigrés le droit d'occuper des fonctions publiques. Alors le Directoire se résout à un coup de force, suggéré par Barras et exécuté par Augereau. Sous la menace des baïonnettes, les Conseils décident la déportation de 53 de leurs membres (18 fructidor), l'envoi à Cayenne de deux des directeurs, Barthélemy et Carnot, que remplacent Merlin de Douai et François de Neufchâteau, l'arrestation de Pichegru, la destitution de Moreau. La loi du 3 brumaire est rétablie, la liberté de la presse supprimée... L'année suivante (l'an VI), les électeurs, pensant que le vent souffle à nouveau en faveur des Jacobins, envoient aux Conseils une majorité révolutionnaire. Allait-on revivre les journées de la Terreur et assister à de nouvelles hécatombes? Le Directoire effrayé accomplit, sans grande violence d'ailleurs, un coup d'Etat, le 22 floréal, en annulant dans nombre de départements l'élection des députés élus et en proclamant à leur place les candidats qui n'avaient recueilli que la minorité des suffrages. Au reste, depuis le 9 thermidor la politique ne semblait guère passionner le peuple de Paris. L'on songeait à s'amuser, à danser, à jouer. Il semblait aux Parisiens qu'on n'avait d'autres soucis, d'autres sujets d'admiration que les modes audacieuses, les bals de Bagatelle et de Tivoli, les coiffures nouvelles lancées par les « Merveilleuses », les robes transparentes et les jambes nues. La description des toilettes de Mme Tallien tenait plus de place dans les gazettes que les événements politiques et militaires. Il était visible cependant que les victoires de Bonaparte avaient rendu le jeune général populaire, et que, parfois, les regards se tournaient vers lui.

Les Directeurs ne lui étaient pas sympathiques; il avait méconnu leurs instructions en ne se dirigeant pas vers Rome lorsque ses victoires d'Italie lui en avaient ouvert les voies. Ils lui confièrent le commandement d'une armée réunie dans les ports de la Manche et destinée à un débarquement sur les côtes anglaises, mais Bonaparte n'avait pas grande confiance dans le succès d'un pareille opération. Il suggéra au Directoire l'idée d'une expédition en Egypte. N'était-ce pas le meilleur moyen de frapper l'Angleterre que de prendre Malte, de s'installer en Orient, de lier partie avec le sultan du Mysore? Le projet fut agréé; il avait l'avantage d'envoyer au loin Bonaparte et, pour ne pas ébruiter les choses, les troupes et les navires concentrés à Toulon, furent baptisés: Aile gauche de l'Armée d'Angleterre. On sait les résultats de l'expédition. Les victoires sur terre furent frappées de stérilité par la destruction de la flotte de l'amiral Brueys à Aboukir, mais une auréole de gloire, nimbée des mystères de l'Orient, ajoutait au prestige de Bonaparte, tandis que la France s'inquiétait de la formation contre elle d'une nouvelle coalition (Angleterre, Autriche, Russie), que Jourdan était battu à Hellensberg et que Souvarov conquérait la Cisalpine.

Sans hésiter, Bonaparte abandonna son armée, s'embarqua sur une frégate, et, échappant presque miraculeusement aux croisières anglaises, arriva à Saint-Raphaël. L'enthousiasme qui l'accueillit lui fit pressentir le rôle de premier plan attendu de lui. Etait-ce un appel au soldat dont l'écho lui parvenait? En tout cas, au milieu des turpitudes du Directoire, de la veulerie générale, des dangers qui menaçaient le pays, à l'intérieur comme au delà des frontières, en raison d'une réaction catholique provoquée par les débordements du matérialisme et des souvenirs réveillés des traditions monarchiques, il semblait qu'un dictateur était attendu... Sieyès, l'abbé défroqué, avait le sentiment qu'un coup de force répondrait aux aspirations générales; il en préparait le plan et naturellement l'orientait à son profit. Un concours militaire lui parut nécessaire et il s'adressa à Moreau, lequel, indécis, lui conseilla de s'aboucher avec Bonaparte. Les épisodes du 18 brumaire sont suffisamment connus pour qu'il soit inutile de les rappeler. Toutefois certains détails ont été discernés et relevés dans un livre récent (*Le Dix-huit Brumaire*, par J. Bainville. Hachette, 1925), qui mettent en valeur l'utile appui donné à Bonaparte par Joséphine. En véritable actrice, celle-ci parvint à endormir les soupçons de Gohier, qui présidait alors le Directoire et lui faisait une cour assidue. Un prétendu attentat des terroristes contre la représentation nationale prépara les esprits au coup d'Etat plus politique que militaire qui, grâce à la complicité des Anciens et au sang-froid de Lucien Bonaparte, substitua au Directoire usé, pourri, méprisé, un pouvoir nouveau paraissant assurer l'ordre, sauvegarder la vraie liberté. Trois consuls, un tribunat, un corps législatif, un sénat conservateur formaient les grands rouages d'une Constitution que ratifièrent plus de trois millions de suffrages. Les trois consuls installés le 21 brumaire étaient Bonaparte, Sieyès et Roger-Ducos. Bien qu'ayant rédigé la Constitution, Sieyès fut vite éliminé par Bonaparte proclamé premier consul, qui allait encore s'illustrer dans la nouvelle campagne d'Italie et triompher des Autrichiens à Marengo.

Il est admis que l'histoire de la Révolution française s'arrête au 19 brumaire; le Consulat et l'Em-

pire forment une autre période de nos annales. Mais ce serait une grave erreur de croire qu'à cette date la Révolution est close. Elle va continuer à tracer son fatal sillon en Europe et dans le monde, à étendre le champ de ses ravages, et cela d'autant plus aisément que les principes dont elle procède seront inscrits dans les lois et dans les traités internationaux.

En substituant à l'ordre politique et social voulu par Dieu, conforme à la Tradition, un ordre nouveau fondé sur la philosophie athée et le *Contrat social*, la Révolution déclanchait, suivant l'expression de Joseph de Maistre, « une convulsion générale du monde. » Et, après 136 ans écoulés, cette convulsion est loin d'être calmée. On put croire à certains moments qu'une réaction énergique viendrait à bout de cette terrible maladie. Quand le Concordat fut négocié, l'on crut à une sincère pacification religieuse, mais les articles organiques, rédigés sans aucun accord avec le Saint-Siège, n'avaient d'autre objet que d'enlever à l'Eglise une part de sa liberté et de son autorité légitime. Les armées de la République et de l'Empire avaient répandu dans toute l'Europe les théories révolutionnaires. L'émancipation des Juifs, dont l'action sur les sociétés secrètes et la Franc-maçonnerie était patente, amplifia cette propagande. Quant à Napoléon, Thiers l'a justement qualifié en écrivant qu'il allait, « sous les formes monarchiques, continuer la Révolution dans le monde. »

La Restauration, la Sainte-Alliance marquèrent des temps d'arrêt de courte durée dans cette course à l'abîme. La Révolution de 1848 lui donna un nouvel essor.

On peut dire que les persécutions religieuses, la loi du divorce, le principe des nationalités (créateur de l'unité italienne et de l'unité allemande), l'axiome bismarckien : « la force prime le droit », la laïcité, les théories socialistes et communistes, le droit des peuples à vivre à leur guise leur vie, la dictature du prolétariat avec ses horribles hécatombes..., tout cela procède à divers titres et avec des modalités distinctes de la Révolution française.

Il n'est pas possible de donner ici une bibliographie, même sommaire, de l'histoire de la Révolution. Mentionnons toutefois les publications spéciales qui ont assumé cette tâche : M. Tourneux : 1° *Les Sources bibliographiques de l'histoire de la Révolution française* (Paris, années 1898 et suiv.); 2° *Bibliographie de l'histoire de Paris pendant la Révolution*, (Paris, 1890 et suiv.) — A. Tuetey, *Répertoire des sources manuscrites de l'histoire de Paris, pendant la Révolution* (Paris, 1890 et suiv.). — H. Huffer, *Quellen zur Geschichte der franz. Revolution*. (Leipzig. 1901 et suiv.). — A. Lumbroso, *Bibliographia ragionata dell'Epoca Napoleonica* (Rome, 1895 et suiv.). Et signalons encore, parmi les plus récentes publications : Bernard Fay. *L'esprit révolutionnaire en France et aux Etats-Unis à la fin du* xviiie *siècle*. — *The Cambridge Modern History*, planned by lord Acton. Vol. VIII. *The French Revolution* (Cambridge). — Drs Cabanès et Nass, *La Névrose révolutionnaire*. (Paris 1906). — Nesta H. Webster, *The French Revolution* (London, 1920). — J. Bainville, *Le Dix-huit brumaire* (Paris, 1925).

Roger Lambelin.

II. L'Esprit de la Révolution. — A. *Le mot Révolution*. — B. *Ambitions révolutionnaires*. — C. *Objections en faveur de la Révolution contre l'Eglise*.

A. Le mot : révolution. — Ce mot signifie : 1° le changement des affaires publiques, de la politique humaine : en ce sens général, la révolution peut être bonne ou mauvaise, légitime ou illégitime; et nous n'avons pas à nous en occuper; 2° l'ensemble des faits survenus en France de 1789 à 1801 ; c'est ce qu'on appelle la *Révolution française*, et ce n'est pas d'elle seulement, quoique ce soit d'elle principalement, que nous devons traiter ici ; 3° le vaste système, théorique et pratique, de vie individuelle, familiale, sociale et internationale, qu'un grand nombre d'écrivains et d'hommes d'action s'efforcent, depuis environ un siècle, de substituer au système antérieur qui s'inspirait, dans une large mesure, des principes chrétiens : c'est là, croyons-nous, la véritable définition de la Révolution, telle que l'Eglise et la théologie doivent la considérer ; et c'est dans ce sens que nous allons nous-même l'examiner.

B. **Ambitions révolutionnaires.** — La Révolution essaie : 1° de ramener l'homme individuel au pur rationalisme. C'était le rêve de Rousseau. L'Église ne saurait transiger sur ce point, sans se nier elle-même et sans détruire le christianisme. Tous les Papes depuis cent ans, et le concile du Vatican de 1870, ont donc condamné hautement cette forme de la Révolution, et il est aussi superflu de citer leurs témoignages que de les justifier. 2° La Révolution essaie de déchristianiser la famille, en lui ôtant son caractère religieux, son lien sacramentel, son indissolubilité, voire même son unité et jusqu'à son existence, puisque beaucoup de révolutionnaires la remplacent en théorie, et parfois en fait, par le concubinage, le phalanstère et l'amour libre. L'Église ne saurait non plus transiger sur ce point, et Pie IX, Léon XIII surtout, ont affirmé plus fortement que leurs prédécesseurs les lois et les droits sacrés de la famille. (Voir les art. Divorce, Mariage) 3° La Révolution essaie de mettre l'Église et son influence, Jésus-Christ et sa religion, Dieu et enfin tout principe spirituel, en dehors du fonctionnement social : c'est ce qu'elle avait tenté en France à partir de 1793, ce qu'elle tenta de nouveau à Paris en 1870, ce qu'elle voudrait recommencer partout où le matérialisme et le nihilisme peuvent s'introduire. La destruction de tous les liens qui rattachent l'État à l'Église, la négation du pouvoir civil, la ruine du pouvoir temporel des Papes, l'exagération de toutes les libertés politiques poussée jusqu'à la licence complète, sont les principales manifestations de cette action révolutionnaire, contre laquelle il est évident que l'Église ne peut que réagir de toutes ses forces. (Voyez les art. Église, Liberté, Papauté, Pouvoir Politique, Pouvoir temporel, etc.) 4° La Révolution essaie de remplacer dans les rapports internationaux le droit par la force et la conscience par l'intérêt, jusqu'à la destruction, s'il est possible, de toute distinction et de toute barrière entre les peuples qui ne feraient plus qu'une immense société sans Dieu et sans âme. Comment supposer que l'Église puisse jamais s'associer à de pareils crimes sociaux et à de pareils songes ?

Il y a divers degrés assurément dans la Révolution, et tous les révolutionnaires ne vont pas jusqu'aux extrémités que nous avons signalées. Mais, l'on peut et l'on doit le constater, la logique rattache toutes ces conséquences aux principes du naturalisme et du rationalisme. Le diable est *logicien*, disait Dante. Aussi le concile du Vatican (dans le *Prologue* de sa première Constitution dogmatique), a-t-il eu raison de rattacher la Révolution contemporaine, dont les excès nous font frémir, à la révolte religieuse et souvent déjà politique et sociale du xvie siècle. Quel en sera le terme? Nous l'ignorons ; mais l'Église nous affirme (*Ibid.* et S. S. Léon XIII, *passim*) que, si la société humaine doit échapper aux catastrophes don

la Révolution la menace, ce sera uniquement par un sincère retour aux enseignements et aux lois du catholicisme.

C. Objections en faveur de la Révolution contre l'Église. — Parmi les objections faites en faveur de la Révolution contre l'Église, nous omettons celles qui se réfèrent à des points de doctrine, de morale ou d'histoire, discutés en d'autres articles de cet ouvrage, auxquels le lecteur voudra bien recourir. Les suivantes ont un caractère spécial qui doit nous arrêter quelques instants. — 1° La Révolution est un produit fatal de l'évolution du genre humain. — 2° Elle est née du progrès, elle engendre le progrès, elle est le progrès lui-même. — 3° Elle est le droit essentiel de l'homme, qui peut changer de régime politique lorsqu'il y trouve son plaisir ou du moins son utilité. — 4° Elle est le légitime avènement au pouvoir et au bien-être, des classes jusque-là incapables ou empêchées d'en jouir. — 5° Qu'est-ce que le christianisme lui-même, à son origine, sinon une des formes de la Révolution ? — 6° Si la Révolution est actuellement en oppositition avec lui, c'est qu'il a eu le tort de se transformer en institution politique. — 7° La Révolution n'est antipathique au clergé et aux catholiques qu'autant qu'ils sont hostiles ou réfractaires aux lois. — 8° La Révolution est donc un fait très acceptable pour l'Église, si l'une et l'autre consentent à être raisonnables. — 9° D'autant plus que la Révolution a débarrassé l'Église du gallicanisme et du joséphisme, c'est-à-dire de la tyrannie de l'État. — 10° Aussi, dans un rare moment de justice et de reconnaissance, l'Église a-t-elle sanctionné la Révolution, en France d'abord, par le Concordat de 1801, et ailleurs ensuite par des actes analogues.

Laissant de côté certains détails et certains faits d'ordre historique ou diplomatique, plutôt que théologique et philosophique, nous répondons :

1° L'évolution fatale du genre humain produisant fatalement la Révolution, est un rêve, et en même temps une erreur grave contre les dogmes certains du gouvernement du monde par la divine Providence, et de la liberté de l'homme dans ses actes publics comme dans ses actes privés. Ce qu'il y a de fatal dans la vie des peuples, ce sont les conséquences de leurs vices et de leurs passions. Aussi doivent-ils réagir contre de si funestes entraînements. La Révolution est entrée dans le monde, parce que le monde a librement consenti aux suggestions de l'orgueil, de l'égoïsme et de la volupté.

2° Certains progrès mal équilibrés et mal réglés ont pu accompagner et même faciliter les débuts de la Révolution, comme ils peuvent encore accompagner et faciliter son développement ; mais elle n'est pas la fille du véritable *progrès*, elle n'en est pas le signe, elle n'en est pas la cause, elle n'est pas le *progrès* lui-même : l'analyse que nous avons faite tout à l'heure de ses éléments le prouve sans réplique.

3° Il est faux que l'homme puisse légitimement changer de régime politique pour son plaisir ou son intérêt : il y a des principes de prudence, de justice, de charité, d'obéissance, qui ne se changent pas ainsi à la légère, et dont l'Église catholique est l'incorruptible gardienne. (Voyez POUVOIR POLITIQUE [ORIGINE DU].) Du reste la prospérité des peuples ne va pas sans une certaine stabilité des institutions politiques et sociales.

4° Il est souhaitable, il est même nécessaire, que le bien-être soit abondamment départi à toutes les classes de la société, encore que la suppression complète de la pauvreté et l'égalité absolue dans la répartition des richesses soient des utopies aussi dangereuses qu'irréalisables. Mais il n'est pas nécessaire, il n'est même pas possible, que le pouvoir soit effectivement et pareillement exercé par tous les citoyens. Il est impossible surtout qu'une société existe sans autorité et sans subordination. La Révolution, pour être légitime, et socialement possible, devrait donc d'abord abandonner quelques-uns de ses principes fondamentaux ; mais peut-être ne serait-elle plus la Révolution.

5° Non, le christianisme ne fut à aucun degré, même dans ses origines, un mouvement révolutionnaire. Il ne détruisait aucune des bases religieuses et sociales sur lesquelles Dieu a constitué le genre humain. Il les rappelait, les affermissait, les élargissait, les consacrait, oui sans doute, mais rien de plus. Notre-Seigneur Jésus-Christ et ses apôtres ont rendu à César ce qui était à César, parce que Dieu le leur avait donné ; et jamais l'Eglise n'est sortie de ce programme. Le système de politique chrétienne, auquel la Révolution essaie de se substituer, était, quant à son essence, appliqué dans l'Ancien Testament et dans la tradition des plus anciens patriarches. La Révolution est donc opposée aux premiers actes du Créateur, comme aux derniers du Rédempteur.

6° Le christianisme a souverainement déplu à la Révolution, non seulement en raison de ses attaches extérieures avec les institutions politiques d'autrefois, avec l'ancien régime, mais aussi et principalement en raison de l'opposition absolue qu'il lui est impossible de ne pas faire à l'idée génératrice de la Révolution, telle que nous l'avons exposée en tête de cet article. — En France, sur la fin du dernier siècle, et même à certaines dates de celui-ci, l'Eglise a été persécutée comme Église, comme institution spirituelle et surnaturelle, comme œuvre de Jésus-Christ ; et il en a été de même chez d'autres nations. La Révolution est donc, qu'elle l'avoue ou non, anticatholique et antireligieuse.

7° Le clergé et les fidèles ne sont hostiles ou réfractaires aux lois civiles que si elles sont mauvaises, anticatholiques, c'est-à-dire quand elles ne sont pas de vraies lois. Si la Révolution n'en faisait point de telles, elle n'aurait pas à se plaindre d'eux. Mais comment peut-elle leur reprocher de la méfiance et de l'opposition, quand c'est elle-même qui prend l'initiative du conflit ?

8° L'Église l'a prouvé en maintes circonstances : elle est condescendante, conciliante, compatissante ; elle oublie facilement les blessures qu'on lui a faites et les désastres qu'on lui a causés. N'a-t-elle pas effacé, par exemple, d'une main toute généreuse, le compte effrayant des spoliations dont elle a été victime depuis un siècle, en France, en Amérique, en Espagne ? Mais la générosité et la bonté ont des bornes, qu'il serait déraisonnable de franchir : elle ne les franchira jamais. Si la Révolution voulait, à son tour, montrer autant de raison, de charité et de bonté, l'accord serait bien près de se faire. Quand nous en serons là, les faux principes et les faux dogmes révolutionnaires n'auront plus guère d'influence sur le genre humain.

9° En effet, la Révolution a brisé un certain nombre d'entraves sous lesquelles gémissait l'Eglise ; elle a fait disparaître du même coup certaines conditions et situations fâcheuses, notamment pour l'honneur et la moralité du clergé séculier ou régulier. Nous voudrions sincèrement en remercier la Révolution ; mais nous sommes malheureusement forcés de constater qu'elle nous a fait ce bien sans bonne intention à notre endroit, et qu'elle a autant que possible conservé ou forgé à nouveau ces entraves d'ancien régime, ces lois et ces tendances gallicanes, joséphistes, qu'elle devrait répudier com-

plètement au lieu de chercher à en tirer elle-même parti et profit.

10° Ni le Concordat de 1801 ni les autres qui ont suivi ne sont une sanction accordée par l'Église à la Révolution considérée dans ses principes et dans ses procédés, mais seulement une régularisation de certains faits nouveaux qui en résultent. Les principes et les procédés révolutionnaires à l'endroit de l'Église sont intrinsèquement mauvais, et conséquemment ne sauraient être approuvés par l'Église : elle les subit, elle les tolère quand elle ne peut les empêcher, voilà tout. Mais les faits nouveaux, les situations nouvelles, créés par la Révolution, ne sont pas tous intrinsèquement mauvais ; souvent ils sont d'eux-mêmes indifférents, et par conséquent l'Eglise peut les régulariser et en tirer parti pour la sanctification des peuples. C'est ainsi qu'elle a pu consentir à faire de nouvelles circonscriptions métropolitaines et diocésaines, à donner une organisation nouvelle aux paroisses, à assurer un mode nouveau de subsistance pour le clergé, à conférer au gouvernement un droit de nomination pour les évêchés, etc. Mais elle n'a point entendu, elle n'a pu vouloir, par ces concessions, déclarer légitimes les actes d'injustice et d'impiété par lesquels les anciens rapports de la Religion et de l'Etat avaient été violemment brisés. Cette distinction est d'une grande importance.

Bibliographie. — Voir surtout : Mgr Freppel, *La Révolution française, à propos du centenaire de* 1789 ; et les récentes histoires de l'Eglise pendant et depuis la Révolution ; Pierre de la Gorce, *Histoire religieuse de la Révolution française*. 5 in-8°, 1909-1923.

J. Didiot.

III. Origine de la Déclaration des Droits de l'homme. — Il semble que les rédacteurs de la Déclaration de 1789 n'étaient pas, en principe, mal intentionnés. Ils n'avaient pas la volonté de nier sciemment les droits de Dieu sur l'homme et la société, ni de séparer l'idée de droit de l'idée de devoir.

L'un des rapporteurs du Comité chargé de l'élaboration de la Constitution de 1791, Mgr de Cicé, archevêque de Bordeaux, a précisé ainsi l'intention des rédacteurs de la Déclaration : « Nous avons jugé, a-t-il dit à l'Assemblée constituante, que la Constitution devait être précédée d'une Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen, non que cette Déclaration pût avoir pour objet d'emprunter à des vérités premières une force qu'elles tiennent de la morale et de la raison, qu'elles tiennent de la nature qui les a déposées dans tous les cœurs auprès du germe de la vie ; mais c'est à ces mêmes titres que nous avons voulu qu'à chaque instant la nation pût y rapporter chaque article de la Constitution dont elle s'est reposée sur nous. Nous avons prévu que si, dans la suite des âges, une puissance quelconque tentait d'imposer des lois qui ne seraient pas une émanation de ces mêmes principes, ce type originel et toujours subsistant dénoncerait à l'instant à tous les citoyens le crime et l'erreur. » (*Moniteur*, 25 juillet 1789).

C'est pour ce motif que la Déclaration des Droits de l'homme rend hommage à Dieu, avec sans doute, la phraséologie ampoulée du temps : « En présence et sous les auspices de l'Etre suprême, porte le préambule, l'Assemblée nationale reconnaît et déclare les droits suivants de l'homme et du citoyen. »

On peut encore reconnaître que la Déclaration des Droits a essayé de protéger les droits individuels contre l'oppression de l'État. M. Hauriou a fort bien fait ressortir cette tendance : « Si ces déclarations, écrit-il dans son *Précis de droit constitutionnel*, ont eu le tort d'enfermer tout l'ordre individualiste dans les libertés individuelles, en revanche elles ont eu le mérite : 1° d'affirmer la foi en le caractère naturel des droits individuels, foi qui rejaillit sur tout l'ordre individualiste ; 2° de fonder juridiquement la limitation de la puissance de l'Etat par l'ordre individualiste. Ce serait une grande erreur de ne voir dans l'affirmation des Déclarations sur le caractère « naturel et sacré » des droits individuels, qu'un écho littéraire des doctrines d'une certaine école constituée après la Renaissance, l'école du droit de la nature et des gens. Il y a, dans le grand mouvement dont sont sorties les Déclarations des Droits, bien autre chose qu'une opinion doctrinale, il y a un mouvement de foi profonde en l'idéal qui avait toujours animé la civilisation classique. » (Maurice Hauriou, doyen de la Faculté de droit de Toulouse. *Précis de droit constitutionnel*, p. 56, Paris, 1923).

Malheureusement, au lieu de se laisser guider, pour définir cet idéal, par le catholicisme, qui représentait à la fois la certitude non seulement de la Vérité révélée, mais encore de la loi naturelle, et qui correspondait traditionnellement au génie français, la Déclaration des Droits s'en est allée chercher ses inspirations aux sources dangereuses de la philosophie du xviiie siècle et principalement des philosophes anglais. « Conservons les principes pour nous, disait de Landine à la séance de la Constituante du 3 août 1789, et hâtons-nous de donner aux autres les conséquences qui sont les lois elles-mêmes. Locke, Cumberland, Hume, Rousseau et plusieurs autres ont développé les mêmes principes ; leurs ouvrages les ont fait germer partout... La plupart d'entre vous n'ignorent pas les idées vastes que ces philosophes ont répandues sur la législation des empires, et nous ne les perdrons pas de vue dans la seule application que nous avons à en faire. »

On a recherché quels sont les écrivains qui ont plus spécialement influé sur la rédaction de la Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen. M. Esmain, qui a particulièrement étudié cette question, arrive aux conclusions suivantes : « Les écrivains dont l'influence est prépondérante et reconnaissable dans la Déclaration de 1789 sont au nombre de deux. C'est en première ligne Locke. C'est à lui d'abord qu'on doit la conception claire des droits de l'homme, distincts des droits du citoyen, et de lui procèdent directement les articles 1, 2 (Montesquieu et Blakstone y ont fourni la sûreté), 3, 13, 14 et 17 de la Déclaration de 1789. » M. Esmain rattache à Montesquieu, dans *l'Esprit des lois*, les articles 7, 8, 9, et il conclut que le « surplus est pris dans la doctrine générale et courante du xviiie siècle. » (Esmain, professeur à la Faculté de droit de Paris. *Eléments de droit constitutionnel*, p. 556, note 60, tome 1er, 7e édition, Paris, 1921).

Or, ni Locke, ni Montesquieu, ni Rousseau ne sont, hélas ! des guides sûrs pour établir une Déclaration destinée à servir de base à un Etat, précisément parce qu'ils ont les idées les plus fausses sur l'origine même de la société. Ce sont de mauvais bergers qu'on choisit pour conduire un peuple !

Locke, dans son *Essai sur le gouvernement civil*, professe que la société civile n'a et ne peut avoir pour principe créateur que le consentement de ses membres. A ses yeux, comme à ceux de Rousseau, qui s'est du reste inspiré de l'ouvrage de Locke, les descendants des premiers associés ne font partie de la société civile que par leur propre consentement. Montesquieu se rapproche de Rousseau quand il dit dans *l'Esprit des lois* que « comme les hommes ont

renoncé à leur indépendance naturelle pour vivre sous des lois politiques, ils ont renoncé à la communauté naturelle des biens pour vivre sous des lois civiles ». (*Esprit des lois*, l. XXVI, c. xv)

Quant à Rousseau, on connait la triple et formidable erreur de son système social :

L'homme est né bon et heureux, c'est la société qui l'a corrompu et rendu malheureux ; « Je vois l'homme, dit Rousseau, se rassasiant sous un chêne, se désaltérant au premier ruisseau, trouvant son lit au pied même de l'arbre qui lui a fourni son repas (?)... Il n'a nul besoin de ses semblables et n'en reconnait peut-être aucun individuellement... (ROUSSEAU, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*) Tout ce qui n'est point dans la nature a ses inconvénients, et la société civile plus que le reste. » (*Contrat social*, l. II, c. xv).

L'homme, devenu mauvais par l'invention de la métallurgie et de l'agriculture, décide, pour parer à ses maux, de s'associer par un contrat, sans cependant renoncer en rien à sa liberté. « Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant » (*Contrat social*, l. I[er], c. vi), tel est, suivant Rousseau, le problème. Et il donne cette invraisemblable solution : « Chacun, se donnant à tous, ne se donne à personne, et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd et plus de force pour conserver ce qu'on a ! » (*Contrat social*, l. I[er], c. vi). Comprenne qui pourra !

Enfin, ce *Contrat social* (le *Contrat social* a été condamné, dès le 16 juin 1766, par un décret de Clément XIII), se renouvelle incessamment entre les nouveaux venus sur la terre et les associés survivants (*Contrat social*, l. IV, c. ii), si bien que la société ne repose que sur un contrat librement consenti par chaque génération, que dis-je ? par chaque individu !

C'est cette influence du *Contrat social*, pénétrant la Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen, qui en constitue le danger.

« En présentant la société, écrit M. de Vareilles-Sommières, comme un état moins bon et moins heureux que l'état de nature imaginaire qui l'aurait précédée, et en disant aux hommes que cette société est leur œuvre, on peut les précipiter dans la tentative insensée de dénoncer tous les liens sociaux et de revenir à la liberté naturelle. Rousseau leur déclare expressément qu'ils en ont le droit : « Il n'y a pas et il ne peut pas y avoir nulle espèce de loi fondamentale obligatoire pour le corps du peuple, pas même le contrat social.

« Les sectes qui, de nos jours, se qualifient elles-mêmes fièrement d'anarchistes, de nihilistes, et qui ne sont que les filles grossières de la secte plus savante des illuminés, ont Rousseau pour aïeul.

« En enseignant que nous ne faisons partie de la société civile que par notre consentement, on donne aux nouveaux venus, lorsqu'ils arrivent à l'âge d'homme, la tentation de soutenir qu'ils n'ont point consenti, et de troubler l'ordre public par leur résistance aux lois.

« Mais l'idée la plus dangereuse et qui a déjà été cause d'immenses iniquités, c'est la prétendue aliénation totale que chaque associé aurait faite à la communauté de tous ses droits et de sa personne même. Cette théorie donne aux majorités et aux gouvernements qui exercent le pouvoir en leur nom le droit de restreindre arbitrairement la liberté des individus, des familles, des associations, et d'opprimer sans scrupule les minorités. Rousseau, qui déclame avec une si âpre éloquence contre le despotisme, et qu'on a pris pour un apôtre de la liberté nous livre en pleine propriété au maître le plus redoutable, à la majorité passionnée et irresponsable. La liberté n'a jamais eu de pire ennemi et l'on a eu raison de dire que le *Contrat social* est le bréviaire du despotisme. » (Comte de VAREILLES-SOMMIÈRES, doyen de la Faculté catholique de droit de Lille. *Les Principes fondamentaux du droit*, p. 95, Paris, 1889).

Et cela nous explique comment la Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen, rédigée, comme nous le faisions remarquer au début de cet article, dans l'idée de protéger les droits individuels, a pu coïncider avec les mesures tyranniques de la Révolution. Elle portait en elle l'empreinte du *Contrat social*. Or, « la vogue de Rousseau, a dit Proudhon, qu'on n'accusera pas d'être réactionnaire, a coûté à la France plus d'or, plus de sang, plus de honte que le règne détesté des trois fameuses courtisanes ne lui en avait fait répandre. » (PROUDHON, *Idée générale de la Révolution du* XIX[e] *siècle*, p. 135).

Tant il est vrai qu'une fausse doctrine philosophique a pour conséquence les plus terribles résultats politiques.

Texte de la déclaration des Droits de l'homme et du citoyen

Nous l'empruntons à l'ouvrage de MM. Léon Duguit et Henry Monnier, professeurs à la Faculté de droit, sur *les Constitutions et les principales lois politiques de la France depuis* 1789, 2[e] édition. Textes. p. 1. Paris, 1908.

Le texte de la Déclaration des Droits de l'homme précède la Constitution française du 3 septembre 1791. L'expédition gardée au Musée des archives nationales porte, nous apprennent MM. Duguit et Monnier, les indications suivantes : « Collationné à l'original par nous, président et secrétaires de l'Assemblée nationale, Paris, le 3 septembre 1791. Vernier, président; Pougeard, Chaillon, Mailly-Châteaurenard, Coupé, Darche, Aubry, évêque de Verdun, secrétaires », elle porte aussi le sceau de l'Assemblée nationale, plaqué en cire rouge. En marge du premier feuillet, on lit l'apostille autographe du roi : « J'accepte et ferai exécuter, 14 septembre 1791, signé Louis, contresigné M. L.-F. Duport. »

La Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen se compose d'un préambule et de 17 articles que nous reproduisons :

Les représentants du peuple français, constitués en *Assemblée nationale*, considérant que l'ignorance, l'oubli ou le mépris des droits de l'homme, sont les seules causes des malheurs publics et de la corruption des gouvernements, ont résolu d'exposer, dans une déclaration solennelle, les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme, afin que cette déclaration, constamment présente à tous les membres du corps social, leur rappelle sans cesse leurs droits et leurs devoirs ; afin que les actes du pouvoir législatif et ceux du pouvoir exécutif, pouvant être comparés avec le but de toute institution politique, en soient plus respectés ; afin que les réclamations des citoyens, fondées désormais sur des principes simples et incontestables, tournent toujours au maintien de la Constitution et au bonheur de tous.

En conséquence, l'Assemblée nationale reconnaît et déclare, en présence et sous les auspices de l'Etre suprême, les droits suivants de l'homme et du citoyen :

ARTICLE PREMIER. — Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune.

ART. 2. — Le but de toute Association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression.

ART. 3. — Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément.

ART. 4. — La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui : ainsi, l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits. Ces bornes ne peuvent être déterminées que par la loi.

ART. 5. — La loi n'a le droit de défendre que les actes nuisibles à la société. Tout ce qui n'est pas défendu par la loi ne peut être empêché, et nul ne peut être contraint à faire ce qu'elle n'ordonne pas.

ART. 6. — La loi est l'expression de la volonté générale. Tous les citoyens ont le droit de concourir personnellement, ou par leurs représentants, à sa formation. Elle doit être la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse. Tous les citoyens, étant égaux à ses yeux, sont également admissibles à toutes dignités, places et emplois publics, selon leur capacité, et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents.

ART. 7. — Nul homme ne peut être accusé, arrêté ni détenu que dans les cas déterminés par la loi, et selon les formes qu'elle a prescrites. Ceux qui sollicitent, expédient, exécutent ou font exécuter des ordres arbitraires, doivent être punis ; mais tout citoyen appelé ou saisi en vertu de la loi, doit obéir à l'instant : il se rend coupable par la résistance.

ART. 8. — La loi ne doit établir que des peines strictement et évidemment nécessaires, et nul ne peut être puni qu'en vertu d'une loi établie et promulguée antérieurement au délit et légalement appliquée.

ART. 9 — Tout homme étant présumé innocent jusqu'à ce qu'il ait été déclaré coupable, s'il est jugé indispensable de l'arrêter, toute rigueur qui ne serait pas nécessaire pour s'assurer de sa personne doit être sévèrement réprimée par la loi.

ART. 10. — Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi.

ART. 11. — La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'homme ; tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la loi.

ART. 12. — La garantie des droits de l'homme et du citoyen nécessite une force publique ; cette force est donc instituée pour l'avantage de tous et non pour l'utilité particulière de ceux à qui elle est confiée.

ART. 13. — Pour l'entretien de la force publique, et pour les dépenses d'administration, une contribution commune est indispensable : elle doit être également répartie entre tous les citoyens, en raison de leurs facultés.

ART. 14. — Tous les citoyens ont le droit de constater, par eux-mêmes ou par leurs représentants, la nécessité de la contribution publique, de la consentir librement, d'en suivre l'emploi et d'en déterminer la quotité, l'assiette, le recouvrement et la durée.

ART. 15. — La société a le droit de demander compte à tout agent public de son administration.

ART. 16. — Toute société dans laquelle la garantie des droits n'est pas assurée, ni la séparation des pouvoirs déterminée, n'a point de Constitution.

ART. 17. — La propriété étant un droit inviolable et sacré, nul ne peut en être privé si ce n'est lorsque la nécessité publique, légalement constatée, l'exige évidemment, et sous la condition d'une juste et préalable indemnité.

Henry REVERDY.

ROMAINS (RELIGION DES).

— Sommaire : I. *Les sources* — II. *Les Romains et la religion.* — III. *Histoire de la religion romaine.* — IV. *Les dieux.* — V. *Les sacerdoces romains en général.* — VI. *Les divers sacerdoces.* — VII. *Les prières.* — VIII. *Les sacrifices.* — IX. *Les jeux.* — X. *Le culte des morts.* — XI. *Critique de la religion romaine.* — XII. *Bibliographie.*

I. Les sources.

— Dans la plupart des auteurs latins on trouve des indications relatives à la religion ; aussi les sources d'information sur ce sujet sont-elles particulièrement abondantes.

Une importance capitale s'attache aux fragments des *Antiquités divines* de VARRON. C'était l'ouvrage le plus étendu que les Romains eussent à leur disposition pour étudier la religion romaine et il était dû à celui que Sénèque et Quintilien appellent « le plus savant des Romains ». Ce vaste répertoire est aujourd'hui perdu ; mais saint AUGUSTIN en a cité bien des passages ; car, réfutant le paganisme, il emprunte les faits à la plus haute autorité païenne en la matière : *vir acutissimus atque doctissimus Varro.* (*De civitate Dei*, VII, XXX).

Parmi les auteurs classiques, celui qui a sans doute pénétré le plus profondément l'esprit de la religion romaine est VIRGILE. Aussi W. W. FOWLER est-il d'avis que, pour la comprendre aujourd'hui, on n'a rien de mieux à faire qu'à étudier continuellement l'*Énéide* (*Religious experience of the Roman people*, p. 254).

Il est impossible d'énumérer tous les auteurs anciens qui nous ont conservé des données relatives à la religion romaine : il faudrait reprendre toute l'histoire de la littérature latine. Mais parmi les plus importants on doit au moins citer : CATON L'ANCIEN, grâce auquel on connaît de très anciennes formules de prières ; CICÉRON, dont toutes les œuvres, surtout le *De natura deorum* et le *De divinatione*, constituent une mine de renseignements extrêmement abondante ; OVIDE, dont les *Fastes* sont un commentaire perpétuel du calendrier religieux ; APULÉE, qui nous a laissé, au XIe livre de la *Métamorphose*, le tableau étrange des grandes fêtes auxquelles donnait lieu la célébration des cultes étrangers.

Aux textes des auteurs il faut joindre les inscriptions. Elles se comptent par milliers : dédicaces, invocations, formules magiques d'exécration, etc.

Enfin les monuments, vastes temples, simples sanctuaires publics et privés, autels, statues, ex voto nous disent quelles divinités étaient les plus honorées, sous quelle figure on les imaginait, quelle assistance on attendait d'elles, en quels lieux tel ou tel culte dominait.

II. Les Romains et la religion.

— Au dire de WISSOWA, les Romains se caractérisaient volontiers comme « les plus religieux des mortels » *religiosissimi mortalium* (*Religion und Kultus der Römer*[2], p. 386). Le savant auteur cite cette expression comme de Salluste et en donne la référence : *Catilina*, XII, 3.

Mais en se reportant au passage indiqué, on trouve non pas *religiosissimi mortalium*, mais *religiosissimi mortales*, ce qui est assez différent et peut signifier seulement « mortels très religieux ». De plus, cette épithète ne s'applique pas, dans son contexte, à l'ensemble des Romains. Elle est empruntée à la longue préface où l'auteur oppose les vertus antiques à la corruption de son temps; il s'indigne de voir construire des maisons et des villas grandes comme des cités, et, par une de ces antithèses qui lui sont chères, il rappelle à leur propos la simplicité des temples antiques : *templa deorum quae nostri majores, religiosissimi mortales, fecere.*

Si le texte prouve quelque chose, il ne prouve pas l'importance de la religion romaine au temps de Salluste, mais plutôt à une époque antérieure.

De fait, si Polybe avait vécu plus tard, il n'aurait pas rendu aux Romains ce témoignage : « Il me semble que la plus grande supériorité des Romains sur les autres peuples est l'opinion qu'ils ont des dieux. Je crois que ce qui attire ailleurs des blâmes est une sauvegarde pour la puissance romaine : le

souci de la religion. Il va si loin chez eux dans la vie privée et la vie publique qu'il ne saurait être plus grand. » (*Histoire*, VI, LVI, 6-8). Et Polybe attribue à l'influence de la religion la conscience scrupuleuse des magistrats romains : « Pour ne pas parler d'autre chose, en Grèce, ceux qui ont en mains les affaires publiques, si on leur confie seulement un talent, et cela devant dix greffiers, avec la garantie de dix sceaux, de deux fois autant de témoins, ne sont pas capables de s'abstenir des malversations ; chez les Romains, au contraire, les magistrats et les ambassadeurs ont à manier des sommes beaucoup plus considérables; et sur la seule garantie du serment, ils respectent l'honnêteté» (*Histoire*, VI, LVI, 13-14). Il n'en était certes pas ainsi au temps de Verrès et de Salluste.

On doit donc, dans cette question, distinguer soigneusement les époques.

Très puissante à l'origine, la religion romaine l'était beaucoup moins à l'époque classique.

III. **Histoire de la religion romaine.** — Plutarque assure qu'à l'origine les Romains n'avaient aucune image matérielle de leurs dieux, ni tableaux ni statues. A peine admettaient-ils quelques emblèmes, comme une lance pour figurer le dieu de la guerre, celui qu'on appelait Mars.

Cette assertion semble tout à fait exacte ; la religion romaine est, à l'époque la plus ancienne, très différente de la grecque : l'esprit romain est sec, l'imagination romaine est pauvre. Aussi les divinités romaines n'étaient-elles guère que des abstractions. Elles n'étaient pas entourées de toute une floraison de mythes poétiques, comme les divinités grecques.

Mais, vers l'époque où l'hellénisme se répandit à Rome, ce caractère changea peu à peu. Les Romains transformaient leurs mœurs, leur littérature, leur art à l'image de la Grèce; ils transformèrent aussi leur religion. Comme beaucoup des divinités honorées dans les deux pays avaient le même caractère fondamental, on supposa qu'elles étaient identiques Il y avait en Grèce un dieu de la guerre, qui s'appelait Arès ; il y en avait un à Rome aussi; seulement il s'appelait Mars; on pensa que c'était le même sous deux noms différents ; et, comme le Mars romain manquait de légendes, on lui attribua celles d'Arès ; ainsi faisait-on pour tous les dieux, à commencer par Jupiter qui s'identifiait avec le Zeus des Grecs

Dès lors, la religion romaine, telle que nous la trouvons dans les auteurs latins, était constituée.

Mais c'était justement l'époque où elle allait commencer de perdre une partie de son influence. La Grèce, qui apportait tant d'idées à Rome, lui communiquait aussi le scepticisme religieux Les écoles philosophiques battaient en brèche les anciennes croyances. Aussi, vers la fin de la république, voit-on ce spectacle étrange : un CICÉRON prend encore à témoin Jupiter et tous les dieux du ciel quand, au forum, il adresse un discours au peuple. Mais, rentré chez lui, il écrit des ouvrages philosophiques où il laisse voir clairement que, pour lui, ces dieux multiples n'existent pas. Ces ouvrages sont publiés, on pourrait les apporter au forum, — ou peut-être même les y acheter dans les boutiques qui s'y ouvrent Personne ne paraît s'étonner de cette contradiction.

Elle cessera bientôt pour faire place à une autre. Peu après l'époque de Cicéron, AUGUSTE est maître du pouvoir. Il se propose de rétablir les anciens usages et de relever la religion en décadence. Les poètes sont à ses ordres. L'épicurien Horace contribue de son mieux à cette restauration en prêchant dans ses odes la religion officielle ! Mais ces poèmes dévots voisinent étrangement avec d'autres qui ne le sont guère et qui pourtant sont publiés dans le même volume.

Cependant le mouvement gagne peu à peu. Ce qu'Auguste a commencé, les empereurs le continuent. Au bout d'un siècle, la religion romaine a regagné beaucoup de terrain et c'est avec sincérité qu'un Pline le Jeune parle de sa piété envers les dieux.

La religion romaine retrouve une dernière vitalité pour lutter contre le christianisme qui en triomphera bientôt.

IV. **Les dieux.** — Le nombre des dieux honorés par les Romains était très considérable, surtout à l'origine. C'est alors que chaque action avait un protecteur spécial, que l'on invoquait: *Vervactor* pour le premier labour, *Redarator* pour le second, *Insitor* pour les semailles, *Messor* pour la moisson, etc., etc.

Quoique un peu plus restreint à l'époque classique le nombre des divinités forme encore une longue liste. Les principales sont connues de tous ceux qui gardent quelque souvenir de leurs études latines: Jupiter, qui correspond au Zeus grec, maître souverain des dieux et des hommes; un signe de tête lui suffit pour ébranler tout l'Olympe (VIRGILE, *Énéide*, VIII, 106). A côté de lui siège Junon son épouse, comme Hérà près de Zeus. Mars, dieu de la guerre, passait pour le père de Romulus et de Rémus, et, par conséquent, pour le père du peuple romain; on lui attribua les légendes grecques d'Arès. On fit de Diane (déesse de la lumière lunaire et des bois) une chasseresse, à l'imitation d'Artémis. Minerve, très anciennement honorée comme déesse des arts, devint semblable à l'Athênê grecque.

La mer avait pour dieu Neptune, qu'on identifia avec Poseidôn ; le dieu du feu, Vulcain, fut assimilé à Hêphaistos; de même, Cérès, déesse des moissons, se confondit avec Dèmèter; Liber, dieu de la vigne, avec Bacchus ; Vénus avec Aphrodite ; Vesta, déesse du foyer, avec Hestia.

Quelques dieux entièrement grecs entrèrent dans le panthéon romain : tel fut le dieu du soleil, Apollon.

Nous n'avons pas à parler ici des divinités étrangères, malgré l'importance considérable que leur culte prit dans les derniers siècles. Voir plus haut les articles MITHRA (tome III, p. 578-591) et MYSTÈRES (tome III, p. 964-1014).

Mais on ne saurait omettre les dieux honorés dans la famille : les lares, ou plus exactement *le lare*, car il n'y a qu'un lare dans chaque demeure ; lorsque l'on trouve le pluriel de ce mot, c'est qu'il s'agit de plusieurs familles.

Les *pénates* sont aussi les protecteurs de la vie domestique; leur nom indique qu'ils sont considérés surtout comme les pourvoyeurs de la nourriture; à proprement parler, ils sont les protecteurs du *penus*, du garde-manger, ou, suivant la définition de Cicéron, de tout ce qui sert de nourriture à l'homme : « *Est enim omne quo vescuntur homines, penus* » (*De natura deorum*, II, XXVII, 68). Cicéron ajoute, il est vrai, que le mot « pénates » pourrait bien venir aussi de *penitus* : «profondément, à l'intérieur »; mais ce mot n'est qu'un dérivé dont la racine est la même que celle de « penus ».

Tous ces dieux, grands et petits, ont d'ailleurs le plus souvent des attributions multiples. Les humbles pénates, après avoir été seulement pourvoyeurs de nourriture, étaient devenus comme les protecteurs de la famille. A plus forte raison, les divinités puissantes avaient-elles reçu des surnoms divers correspondant à leurs sphères d'activité.

Au dire de saint Augustin : « Jupiter a été surnommé « Vainqueur », « Invincible », « Secourable », « Moteur », « Stateur », « Centipède », « Supinal », « Soliveau », « Nourricier, » « Ruminus », et il porte bien d'autres noms dont l'énumération serait trop longue. On a donné tous ces noms au même dieu pour des causes diverses et en raison de ses divers pouvoirs, sans faire pour cela autant de dieux différents: il est « Vainqueur » parce qu'il triomphe de tout, « Invincible », parce que personne ne triomphe de lui, « Secourable », parce qu'il assiste les malheureux, « Moteur », « Stateur », « Centipède » et « Supinal », parce qu'il a le pouvoir de mettre en mouvement, d'arrêter, de fixer et de renverser, « Soliveau », parce qu'il contient et soutient le monde, « Ruminus », parce que, comme une *ruma*, c'est-à-dire une mamelle, il nourrit les êtres vivants. » *Cité de Dieu*, VII, XI.

Enfin à tous ces dieux, à ces protecteurs si nombreux, on en ajouta, sous l'Empire, une dernière série, dont la liste était destinée à s'allonger indéfiniment: c'étaient les empereurs eux-mêmes. Déjà César devint « le divin Jules » : *divus Julius* ; après lui, on eut « le divin Auguste », et tant d'autres !

V. **Les sacerdoces romains en général.** — Il ne faut pas se figurer les prêtres romains comme formant une classe d'hommes à part. Le sacerdoce, à Rome, est conciliable avec les autres carrières et particulièrement avec la carrière politique. Cicéron était augure ; César fut grand pontife et tous les empereurs après lui.

Les prêtres n'étaient donc que les hommes chargés de tel ou tel acte du culte ; en dehors de leurs fonctions, ils reprenaient la vie ordinaire, celle de tout le monde.

D'ailleurs, on ne les considérait nullement comme dépositaires d'une doctrine. Il n'avaient rien à enseigner et on ne songeait pas à les consulter de préférence à d'autres sur les questions religieuses.

Il ne venait pas non plus à l'idée de leur attribuer un rôle moral. Certains philosophes prétendirent donner des conseils plus ou moins bien adaptés aux consciences qu'ils voulaient diriger ; il firent peu, mais ils tentèrent au moins une sorte de direction de conscience. Rien de semblable parmi les prêtres de la religion romaine. Ils ne sont pas chargés de parler au nom de Dieu.

VI. **Les divers sacerdoces.** — Il est absolument certain que le mot *pontifex* vient de *pons, pontis* et de *facio*. Les lois de l'étymologie et de la phonétique se trouvent, par bonheur, exactement vérifiées ; la seconde partie du terme étonne au premier abord, mais en réalité la syllabe *-fex* est exactement ce que devait donner la racine *fac-* (de *facio*) avec l'*s* du nominatif. On a de même, *artifex, aurifex, carnifex*, sans compter des mots moins connus, comme *aedifex, mellifex, panifex, signifex, datifex, vestifex*, etc.

Mais pourquoi ce nom, et quel rapport y a-t-il entre les *ponts* et les *pontifes* ? Ici la question devient difficile et l'on doit avouer son ignorance. On a supposé que les pontifes avaient été chargés à l'origine de la construction des ponts ou qu'ils y accomplissaient quelque cérémonie ; rien ne le prouve.

Quoi qu'il en soit de ces lointaines origines, les pontifes de l'époque historique avaient des attributions bien plus étendues et que l'on connaît en détail.

Les pontifes étaient la plus haute autorité religieuse de Rome. Non seulement ils avaient charge d'accomplir les cérémonies les plus solennelles, mais ils exerçaient une haute surveillance sur tout ce qui concernait le culte.

Ils dressaient le calendrier, ce qui leur permit de s'attribuer certaines prérogatives juridiques: il y avait des jours « néfastes », où tout procès était défendu ; mais quels étaient ces jours? Les plaideurs auraient bien voulu le savoir ; longtemps ils durent s'adresser aux pontifes pour l'apprendre. Quand cette science eut été divulguée, ils gardèrent encore plusieurs moyens d'exercer une influence juridique : ils connaissaient, par exemple, des empêchements de mariage et réglaient bien des questions relatives aux adoptions, aux testaments, aux sépultures.

Le nombre des pontifes a varié; il était d'abord de quatre ; il s'est progressivement élevé jusqu'à quinze; leur ensemble formait ce que l'on appelait un « collège » (*collegium pontificum*). L'un d'eux avait la préséance sur ses collègues; on l'appelait *pontifex maximus*.

Nous n'avons pas à énumérer ici tous les autres « collèges » de prêtres : *flamines* (ceux qui « allument » le feu, de *flare* (souffler), quindecemvirs (*quindecim viri sacris faciundis*), augures, haruspices, féciaux, etc.

Mais une institution plus originale nous semble demander quelques explications: celle des *Vestales*.

Des vierges, au nombre de six à dix, étaient chargées d'entretenir un foyer toujours allumé. Elles étaient consacrées à Vesta, déesse du feu; de là leur nom.

Leurs privilèges étaient absolument uniques dans l'État romain. Les consuls et les préteurs devaient leur céder le pas et faire abaisser leurs faisceaux devant elles. Si elles rencontraient un condamné à mort au moment où on le conduisait au supplice, elles avaient le droit de réclamer sa grâce. Elles étaient exemptes du pouvoir paternel, avaient le droit de tester, celui de rendre témoignage en justice sans prêter le serment ; inviolables, nourries aux frais de l'État, elles avaient enfin, comme les anciens rois, le privilège d'être enterrées à l'intérieur du *pomoerium*, c'est-à-dire dans l'ancienne enceinte de la ville.

On s'est demandé d'où venait cette institution étrange ; pourquoi tant d'avantages garantis à quelques femmes? La réponse a été trouvée, semble-t-il, dans les coutumes des peuples primitifs. Comme, dans les civilisations peu avancées, la difficulté de se procurer du feu était extrême, on prenait grand soin de conserver toujours un foyer allumé ; c'était une des choses les plus essentielles à la vie. Les hommes étant occupés à la chasse ou à la guerre, c'était aux femmes et plus spécialement aux jeunes filles qu'incombait le soin de ne jamais laisser la flamme s'éteindre. Des habitudes analogues à celles de la Rome antique se retrouvent aujourd'hui encore chez des peuples sauvages. Mais des privilèges uniques avaient été accordés aux Vestales parce que l'on s'était persuadé que, si le feu s'éteignait, la fortune de la cité serait en danger; comme la virginité n'était pas en honneur, il était difficile de trouver des jeunes filles qui voulussent bien consacrer leur vie à Vesta ; pour les attirer, on combla cette charge d'honneurs et de privilèges.

VII. **Les prières.** — Une idée assez répandue jusqu'à ces dernières années est que les Romains considéraient toutes leurs prières comme des formules magiques, obligeant absolument le dieu invoqué à les exaucer. Mais, comme l'a montré W. W. Fowler, cette opinion est sans fondement dans les textes. On ne trouve aucune affirmation de ce genre dans les auteurs anciens. Il est bien vrai que chez

les Romains, comme chez beaucoup d'autres peuples, on se servait parfois de formules magiques. Mais on récitait aussi, et même, à ce qu'il semble, beaucoup plus souvent, de véritables prières, c'est-à-dire des demandes à un dieu que l'on croyait puissant, dont on invoquait le secours. (W. W. Fowler, *The religious experience of the Roman people*, pp. 185-190, 198).

On pourrait multiplier les exemples : même dans le *De agri cultura* de Caton, bon répertoire de formules magiques, on trouve aussi de véritables prières, comme celle-ci : *Mars pater, te precor quaesoque uti sies volens propitius mihi, domo, familiaeque nostrae* (chap. 141 ; voir aussi les chapitres 132, 134, 139).

C'est aussi des mots *precor quaesoque* que se sert le général partant pour une expédition périlleuse. Scipion l'Africain, au moment de quitter la Sicile pour porter la guerre en Afrique, adresse aux dieux une solennelle prière que nous a conservée Tite-Live; il supplie les dieux de lui donner la victoire et aussi de ramener ses soldats chargés de butin. (Tite-Live, XXIX, xxvii, 2-4).

Un peu plus tard, un autre Scipion, celui qu'on a surnommé le second Africain, venait de passer en revue le peuple, en qualité de censeur; le greffier commence à lire devant lui la formule ordinaire de prières qu'il devait répéter suivant l'usage. On y priait les dieux d'augmenter encore la prospérité et la puissance du peuple romain. « Non, dit Scipion, elles sont assez grandes ; je demande que les dieux les conservent toujours intactes ». Et, non content d'altérer ainsi l'invocation traditionnelle, il la fit modifier dans le registre public; après lui, on continua de préférer cette prière plus modeste à celle qui avait prévalu jusque-là. (Valère-Maxime, IV, 1. 10).

Ce n'étaient donc point là des formules magiques auxquelles on ne pût rien changer sans leur faire perdre leur efficacité; c'étaient des demandes adressées aux dieux, des prières.

Comme on le voit par l'exemple précédent, les prières n'étaient pas seulement l'affaire des particuliers; elles étaient faites aussi au nom de l'État. Il y avait des *prières publiques*.

Ces dernières étaient ce que l'on appelait spécialement du nom de *supplicationes*. Pour détourner un malheur imminent, obtenir la cessation d'une guerre ou d'une épidémie, le sénat ordonnait des *supplications* solennelles. Le peuple se présentait alors devant les temples avec des couronnes de laurier; on offrait aux dieux de l'encens et du vin; les statues des dieux étaient alors d'ordinaire couchées sur des coussins, et on leur offrait un repas sacré ; c'était le « lectisterne ».

Peu à peu les *supplicationes* devinrent plus longues et plus fréquentes. Après les avoir décidées seulement en cas de calamité publique, on les vota aussi en actions de grâces pour les victoires.

Après avoir été de deux, trois, quatre jours, elles en durèrent dix quand Pompée eut définitivement vaincu Mithridate; quinze, puis vingt après les succès de César en Gaule. Pour Auguste il fallut faire davantage ; quoique le talent militaire ne fût pas, chez lui, ce qui brillait le plus, on trouva moyen de voter cinquante-cinq fois des supplications pour remercier les dieux de ses hauts faits, et le total des jours consacrés à ces fêtes fut de huit cent quatre-vingt-dix.

VIII. **Les sacrifices**. — Virgile a décrit avec quelque détail le rituel du sacrifice; il suppose qu'Énée, avant de descendre dans les enfers pour y revoir son père Anchise, a consulté la sibylle de Cumes; celle-ci lui a ordonné d'immoler des victimes noires pour gagner la faveur des dieux infernaux (*Duc nigras pecudes*, *Énéide*, VI, 153). L'ordre est exécuté. « La prêtresse amène d'abord quatre taureaux au dos noir; elle verse du vin sur leur front ; puis, coupant l'extrémité des poils placés entre leurs cornes, elle les jette sur le feu sacré ; ce sont les premières offrandes; en même temps, elle invoque à haute voix Hécate, puissante au ciel et dans les enfers. D'autres enfoncent des couteaux dans la gorge des taureaux; ils reçoivent dans des coupes le sang tiède qui coule. Énée frappe lui-même de son épée une agnelle à la noire toison et une vache stérile, en votre honneur, ô Proserpine. Il commence ensuite à offrir un sacrifice nocturne au roi du Styx : il place sur les flammes les chairs entières des taureaux en versant une huile onctueuse sur les entrailles qui brûlent. » (*Énéide*, VI, 243-254)

La description est, suivant l'habitude du poète, composée avec un soin extrême, certaines nuances d'expression ne peuvent même pas être rendues en français. Ainsi, pour dire que la prêtresse *verse* du vin sur le front des victimes, Virgile n'emploie ni le mot *fundit*, ni *infundit*, mais *invergit*, terme extrêmement peu usité; nous en savons par Servius le sens et l'emploi précis : « *Vergere est, conversa in sinistram partem manu, ita fundere ut patera convertatur, quod in infernis sacris fit.* » (II, p. 43, l. 28-29, édition Thilo-Hagen).

Aux sacrifices d'animaux les Romains ajoutaient-ils des sacrifices humains ? On se l'est demandé. Les exemples les plus clairs ne sont que des exécutions de criminels. César aurait pu faire mettre à mort sans phrase les soldats révoltés en 46 ; mais pour frapper davantage les esprits, il les fit immoler solennellement par les pontifes au Champ de Mars. (Dion Cassius, *Histoire romaine*, XLIII, xxiv). C'était un sacrifice, mais c'était surtout un châtiment et un exemple.

Les victimes humaines, quand il y en avait, étaient des victimes volontaires. Un exemple, dont l'intérêt pour l'histoire de la religion romaine est considérable, a été raconté par Tite-Live. Dans la guerre contre les Latins (340 av. J.-C.), le consul Décius voit ses troupes plier. Il appelle à haute voix M. Valérius, le grand pontife, et lui demande comment faire pour se dévouer en faveur des légions. Le pontife lui ordonne de prendre la toge prétexte, de s'en voiler la tête et, debout, les pieds sur un javelot, la main près du menton mais sous sa toge, de prononcer ces paroles : « Janus, Jupiter, Mars... je dévoue « avec moi aux dieux Mânes et à la Terre les légions « et les auxiliaires des ennemis ». Après avoir ainsi parlé, il fait avertir son collègue de ce qu'il vient d'accomplir et il s'élance au milieu des ennemis, où il tombe, percé de traits (Tite-Live, *Histoire romaine*, VIII, ix. Sur toute cette cette scène, voir : L. Hruzky, *Histoire du costume antique*. Paris, Champion, 1922, pp. 263-264 et planche vii).

IX. **Les jeux**. — Prières et sacrifices ne suffisaient pas. Les Romains avaient trouvé une autre manière d'honorer leurs dieux : c'était de s'amuser. Les jeux constituaient pour eux une partie du culte. Quelque immorale que fût une comédie, quelque barbare que fût le spectacle de gladiateurs égorgés ou de malheureux dévorés par des bêtes féroces, ces divertissements grossiers ou cruels n'en étaient pas moins des actes religieux. On se croyait obligé à les accomplir suivant toutes les règles; et si parfois une formalité avait manqué, si un accident de mauvais augure s'était produit, on recommençait. Le peuple

ne demandait pas mieux. Mais il ne faudrait pas croire qu'on cherchât seulement un prétexte pour offrir à la foule un divertissement de plus. Non, c'était sincèrement que l'on se croyait menacé de grands malheurs si on négligeait l'*instauratio ludorum*. Et, pour qu'elle fût nécessaire, il suffisait de bien peu de chose : un arrêt du joueur de flûte au milieu d'un morceau, et tout était à recommencer.

Comment était-on venu à supposer que les dieux avaient pour agréables les divertissements, en réalité très profanes, du cirque, du théâtre et de l'amphithéâtre? C'est qu'à l'origine on avait voulu d'abord honorer par des courses les dieux Mars et Consus, protecteurs des chevaux et des mulets. Une course en leur honneur n'était pas chose bien extraordinaire. Mais cette institution se développa prodigieusement. Aux courses s'ajoutèrent peu à peu des représentations scéniques ; à celles-ci des combats de gladiateurs, des chasses, des naumachies. On finit par passer chaque année au moins cent-trente-cinq jours à ces fêtes ; et c'était là un minimum : car il y avait presque toujours des jeux supplémentaires à l'occasion des événements heureux ou malheureux : heureux, il fallait remercier les dieux ; malheureux, on devait les apaiser.

X. Le Culte des morts. — Le culte des morts tenait une assez grande place dans la religion romaine; leurs images et leurs tombeaux étaient l'objet d'honneurs parfois étranges.

Polybe admirait beaucoup les usages des Romains dans les funérailles : on prononçait au forum l'éloge du défunt ; son image était conservée dans l'atrium de la maison : « Dans les cérémonies publiques, on la découvre et *on la pare avec soin*. S'il meurt quelque personnage illustre de la même famille, on couvre de ces images les hommes qui paraissent ressembler le mieux pour la taille et la carrure à ceux qu'elles représentent; on les mène ainsi au convoi; ... ils s'avancent portés sur des chars, précédés de faisceaux et de haches, de tous les insignes des dignités exercées par ceux qu'ils représentent. » (Polybe, *Histoire*, VI, liii).

Non seulement les tombeaux étaient sacrés, mais autour d'eux un espace souvent considérable participait à la consécration et devenait « espace religieux » (*locus religiosus*). De nombreuses inscriptions latines permettent de connaître leur condition juridique, déterminée par le testament du défunt ; celui-ci pouvait rendre inaliénable le terrain avoisinant son tombeau, empêcher ainsi le morcellement d'une terre comprenant des édifices divers, des jardins, des champs. On croit avoir trouvé des traces de ces anciennes propriétés ; on a, en tous cas, beaucoup d'exemples de monuments funéraires et ceux-ci fournissent assurément la preuve que les Romains, plus que d'autres peuples, attachaient une importance extrême à leur sépulture.

Sans doute, bien d'autres nations ont laissé des tombeaux d'une imposante grandeur. Mais peut-être n'en est-il aucune chez laquelle ce luxe ait été aussi répandu. Dans les diverses parties de l'empire romain, il existe des tombes dont les proportions dépassent de beaucoup ce qu'on attendrait d'une sépulture, même somptueuse. Ainsi, pour ne parler que de la Gaule, le juge le plus compétent fait rentrer dans cette catégorie la Tour Magne de Nîmes et la pile de Cinq-Mars, en Touraine. (C. Jullian, *Histoire de la Gaule*, V, *La civilisation gallo-romaine. État matériel*, Paris, Hachette, 1920, p. 76). La Tour Magne a 34 mètres de haut, la pile de Cinq-Mars, 28. Or c'étaient là, suivant le même auteur, les tombes de simples particuliers.

Et ces édifices étaient ornés avec profusion. L'archéologie montre que Pétrone n'a pas exagéré ni caricaturé quand il fait décrire à un nouveau riche le tombeau qu'on est en train de lui construire (car pour plus de sûreté, beaucoup faisaient élever de leur vivant, leur propre monument funéraire) : « Qu'il ait cent pieds de large en façade et deux cents en profondeur. Je veux toutes sortes d'arbres fruitiers autour de mes cendres, et des vignes abondamment... Je te prie d'y sculpter des navires voguant à pleines voiles, et moi-même siégeant en toge prétexte, sur un tribunal, ayant aux doigts cinq anneaux d'or et versant de l'argent au peuple à plein sac... Mets un cadran solaire au milieu pour que quiconque voudra voir l'heure soit obligé de lire mon nom... » (*Satyricon*, 71)

Des riches moins nouveaux étaient moins ridicules ; mais, pour les proportions du monument, l'abondance des sculptures, et même pour les plantations avoisinantes, le tombeau de Trimalcion n'offrait rien d'anormal à l'œil d'un Romain.

Lorsque le mort avait été conduit dans cette riche demeure ou dans une plus modeste, on lui rendait un culte. D'abord, le neuvième jour après les funérailles, on offrait un sacrifice, on prenait part à un repas funèbre, et, pour honorer le défunt, on célébrait des jeux. Des fêtes analogues se répétaient ensuite fréquemment, surtout aux jours anniversaires du décès ; on répandait alors sur la tombe du vin ou du lait, on immolait des animaux noirs, on brûlait de l'encens et des parfums.

Mais c'était surtout au mois de février que les Romains avaient coutume d'honorer les morts. Le 13 de ce mois commençaient les fêtes appelées : *parentalia* ou *dies parentales*, jours consacrés aux ancêtres et aux parents. « Apaisez les âmes de vos pères, dit Ovide en commentant cette partie du calendrier; apportez de modestes présents sur leurs bûchers éteints. Les Mânes ne demandent que peu ; la piété tient lieu pour eux d'un riche présent; la cupidité n'existe pas chez les dieux du Styx. C'est assez que la tuile du sépulcre soit voilée de couronnes ; qu'on ajoute un peu de blé, une pincée de sel, un pain amolli dans le vin pur, quelques violettes éparses. Il suffit de laisser tout cela dans un vase au milieu du chemin. Je ne défends pas d'offrir davantage ; mais cela suffit pour apaiser les ombres. » (*Fastes*, II, 533-544).

Les *parentalia* duraient jusqu'au 21 février ; ce dernier jour était celui de la fête appelée *feralia* (mot dont l'étymologie est discutée, mais qui, en tous cas, désignait la clôture de la période spécialement consacrée au culte des morts).

XI. Critique de la religion romaine. — Les Pères de l'Église eurent longtemps à combattre la religion romaine, encore puissante de leur temps, et qui venait de reprendre quelques forces avant d'expirer. Mais aujourd'hui la polémique est devenue inutile ; il n'existe plus un seul adorateur de Jupiter et de Junon, de Mercure ou de Vulcain. La religion romaine est bien morte. On n'a pas à la combattre, comme on combat, dans l'Inde par exemple, d'autres religions païennes.

Il suffira donc d'indiquer en quelques mots ses faiblesses.

Elle est une forme du polythéisme ; là est sa tare essentielle : elle méconnaît l'unité de Dieu. (Voir l'article Dieu : Tome I, p. 941-1087, spécialement, p. 1081-1082).

Mais de plus, comme les Pères l'ont souvent rappelé, les légendes attribuaient aux dieux des actions immorales ; et à l'époque historique, ces légendes

étaient considérées comme faisant vraiment partie de la religion romaine ; elles lui appartenaient, dans la pensée de ceux qui adoraient les dieux de Rome.

Vainement quelques savants essayaient d'expliquer dans un sens figuré les mythes empruntés à la Grèce, ou même de confondre les divinités elles-mêmes avec les divers éléments dont le monde est composé. Varron, lui-même, avec toute sa science n'y réussissait pas; il tombait dans une explication panthéiste ; ou bien il voyait tous ces dieux lui échapper : « *fluunt de manibus, resiliunt, labuntur et decidunt.* » (Saint Augustin. *Cité de Dieu.* VII, xxviii).

Bien des fois saint Augustin a fait valoir l'opposition frappante que forment la sainteté du Christianisme et l'impureté des dieux romains. Dans une lettre adressée au païen Nectaire, il développe d'une manière émouvante cet argument *ad hominem*, qui doit toucher un lecteur de Cicéron : « Consultez un peu ces livres mêmes *De la République*, où vous avez puisé ce sentiment digne d'un citoyen dévoué à sa patrie, qu'il n'y a ni mesure ni terme dans l'amour de la patrie. Considérez, je vous prie, quelles louanges on y donne à la frugalité, à la continence, à la fidélité conjugale, aux mœurs chastes, honnêtes et dignes. Quand ces vertus sont pratiquées dans une cité, c'est alors qu'on peut la dire vraiment florissante. Or ces mœurs, on les enseigne, on les apprend dans les églises qui se multiplient par toute la terre, comme dans des écoles saintes où les peuples s'instruisent ; on y apprend surtout à honorer le vrai Dieu, le Dieu de vérité... Lisez, repassez dans ces mêmes livres *De la République* ce qui est dit avec tant de sagesse, que les actions décrites dans les comédies ne seraient jamais approuvées si elles ne s'accordaient pas avec les mœurs des spectateurs. Ainsi l'autorité des plus grands hommes d'État discutant sur la République, prouve que les hommes les plus pervers deviennent pires encore en imitant leurs dieux, — qui certes ne sont pas de vrais dieux, mais les dieux du mensonge et de la fiction. » (*Lettre* xciii, 3-4).

XII. Bibliographie. — *Ouvrages généraux.* G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer.* (*Iw. Müller. Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft.* V. 4.) Munich, Beck, 1912. — J. Marquardt, *Le culte chez les Romains.* (Mommsen et Marquardt. *Manuel des antiquités romaines.* XII-XIII). Trad. fr. 2 vol. Paris, Thorin, 1889-1890. — G. Boissier, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins.* 2 vol. 7e éd. Paris, Hachette, 1909. *La fin du paganisme* 2 vol. 2e éd. Paris, Hachette, 1894. — W. W. Fowler, *The religious experience of the Roman people*, Londres, Macmillan, 1911. *The Roman festivals of the period of the Republic*, Londres, Macmillan, 1899. — J. B. Carter, *The religious life of ancient Rome*, Boston, Houghton Mifflin Company, 1911 ; Londres, Constable, 1912. — W. R. Halliday, *Lectures on the history of Roman religion, from Numa to Augustus*. Liverpool, University Press, 1922.

Sources. Sur les auteurs cités (Varron, Cicéron, Virgile, Servius, etc.), on trouvera les renseignements nécessaires et l'indication des éditions les meilleures dans : L. Laurand, *Manuel des études grecques et latines,* V, 3e éd. Paris, Picard, 1923. — Pour les inscriptions, voir les recueils cités ci-dessus à l'article Épigraphie : tome I, p. 1404-1457 ; spécialement, p. 1455-1456. Pour les monuments, voir les manuels d'archéologie, v. g. R. Cagnat et V. Chapot, *Manuel d'archéologie romaine.* 2 vol. Paris, Picard, 1917-1920.

Les dieux : L. Preller, *Les dieux de l'ancienne Rome. Mythologie romaine.* Trad. fr. 2e éd. Paris, Didier, 1866. — W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie.* Leipzig, Teubner, en cours de publication depuis 1884.

Sur les *funérailles*, les *jeux* et autres questions d'*institutions romaines :* L. Laurand. *Manuel des études grecques et latines,* IV. 3e éd. Paris, Picard, 1925.

Culte des morts : E. Galletier, *Étude sur la poésie funéraire romaine d'après les inscriptions.* Paris, Hachette, 1922. — F. von Duhn, *Italische Gräberkunde.* I. Heidelberg, Winter, 1924.

Monographies diverses : A. Bouché-Leclercq, *Les pontifes de l'ancienne Rome.* Paris, Franck, 1871. — R. Cirilli, *Les prêtres danseurs de Rome.* Paris Geuthner, 1913 — E. Beurlier, *Le culte impérial.* Paris, Thorin, 1891. — A. De Marchi, *Il culto privato di Roma antica.* Milan, Hoepli, 1896. — S. P. C. Tromp, *De Romanorum piaculis.* Leyde, Théonville, 1921. — L. R. Taylor, *Local cults in Etruria.* Rome, American Academy, 1923. — G. Giannelli. *Culti e miti della magna Grecia.* Florence, Bemporad, 1924 (cultes de l'Italie méridionale).

Critique de la religion romaine : A. d'Alès. *La théologie de Tertullien.* Paris, Beauchesne, 1905 p. 41-46. *La théologie de saint Cyprien.* Paris, Beauchesne, 1922, p. 328-337. *Arnobe. Un rhéteur converti vers l'an 300 de notre ère : Revue apologétique*, xxxi, 1921, p. 402-413 ; 486-495 ; xxxii, 1921, p. 19-33 (le dernier article traite plus spécialement de la critique du polythéisme). *Lumen vitae.* 2e éd. Paris, Beauchesne, 1916. — Nous n'indiquons pas ici les ouvrages relatifs aux cultes étrangers : voir les articles déjà cités : Mithra et Mystères.

L. Laurand.

S

SACERDOCE CATHOLIQUE

SACERDOCE CATHOLIQUE. — Diverses questions, concernant le sacerdoce catholique, ont été abordées en divers articles de ce Dictionnaire. Nous toucherons ici deux points seulement, d'importance capitale :

I. *L'Essence du Sacrement de l'Ordre.*
II. *Sacerdoce et Célibat.*

I. — L'Essence du Sacrement de l'Ordre

1. **Conception traditionnelle du sacerdoce chrétien.** — Le prêtre, selon une conception universelle dans l'humanité, est un médiateur entre l'homme et la divinité. L'oblation du sacrifice, acte principal du culte divin, requiert ordinairement le ministère d'un prêtre et constitue la plus haute prérogative du sacerdoce. Médiateur désigné par son rang social, le chef de famille ou le prince, dans les sociétés patriarcales, exerce normalement les fonctions du sacerdoce. Tel, dans l'antiquité biblique, Melchisédech, roi de Salem, prêtre du Très-Haut (*Gen.*, xiv, 18). Des sociétés plus évoluées présentent souvent des survivances plus ou moins notables de ces fonctions primitives du prince ; on en trouverait dans

l'antiquité égyptienne, ou assyrochaldéenne, ou grecque ou romaine; qu'il suffise de renvoyer au livre classique de Fustel de Coulanges, *La Cité antique*. On sait que les empereurs chrétiens ne renoncèrent que sur le déclin du ivᵉ siècle au titre, hérité des Césars païens, de *Pontifex Maximus*.

Mais souvent les fonctions sacerdotales devinrent le partage d'hommes spécialement consacrés au service de l'autel. Le sacerdoce lévitique se transmettait par hérédité dans la lignée d'Aaron, en vertu du choix fait primitivement par Dieu (*Ex.*, xxviii, 1 sqq.). Non moins que le sacerdoce lévitique, le sacerdoce chrétien requiert une vocation divine. *Heb.*, v, 1-4 : « Tout grand-prêtre, pris d'entre les hommes, est établi pour les hommes, en vue de leurs relations avec Dieu, afin d'offrir des dons et des sacrifices pour les péchés; il doit savoir compatir à l'ignorance et à l'erreur, d'autant que lui-même est environné de faiblesse. Aussi doit-il non seulement pour le peuple, mais encore pour lui-même, offrir des sacrifices en vue des péchés. Nul ne s'attribue à lui-même l'honneur (du sacerdoce), s'il n'est appelé de Dieu, comme Aaron. » Dans le recrutement du sacerdoce chrétien, l'hérédité n'agit plus : chaque élu doit être l'objet d'un choix individuel. Et l'originalité transcendante de ce nouveau sacerdoce lui vient d'une relation essentielle à Jésus-Christ, Grand-Prêtre de la Loi nouvelle. *Heb.*, v, 5-10 : « Ainsi le Christ ne s'est-il point arrogé la gloire du grand-prêtre, mais (la tient de) Celui qui a dit : « Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui » ; et de même, ailleurs : « Tu es prêtre pour l'éternité, selon l'ordre de Melchisédech. » Aux jours de sa chair, ayant présenté ses prières et supplications à Celui qui pouvait le sauver de la mort, avec un grand cri et des larmes, exaucé en vue de sa piété, tout Fils qu'il est, il apprit, à ses dépens, l'obéissance; consommé (dans l'obéissance), il est devenu pour tous les obéissants l'Auteur du salut éternel, déclaré par Dieu Grand-Prêtre selon l'ordre de Melchisédech. »

Saint Paul s'appuie sur l'Ancien Testament (*Ps.*, cix, 4; cf. *Mt.*, xxii, 44) pour montrer dans le Christ le chef d'un sacerdoce infiniment supérieur au sacerdoce d'Aaron. Sacré par l'élection divine au jour de l'Incarnation (*Heb.*, x, 5-7), il a consommé son sacrifice (*ib.*, ix, 11-28; x, 10-14), par le sang qu'il a versé au Calvaire, et il est entré triomphant dans le sanctuaire du ciel. Mais il avait préludé à cette immolation sanglante par l'oblation de la Cène; et cette oblation, les prêtres du Nouveau Testament la rééditent à l'autel. De la Cène procède tout le sacerdoce chrétien, comme le sacrifice chrétien.

Après avoir offert son corps et son sang sous les espèces du pain et du vin, Jésus Christ dit aux siens : « Faites ceci en mémoire de moi. » (*Lc.*, xxii, 19; I *Cor.*, xi, 24-25). Toutes les fois que vous mangerez ce pain et boirez ce calice, vous annoncerez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne. » (I *Cor.*, xi, 26).

Ces paroles sont un commandement exprès; et le commandement opère, en instituant à jamais le sacrifice du corps et du sang du Seigneur, et les Apôtres, ou ceux qui prendront leur place, comme ministres du sacrifice. Le texte sacré, qui concerne l'investiture reçue par les Apôtres à la Cène, est la charte du sacerdoce chrétien. Par sa rédaction, cette charte remonte aux origines même de la prédication évangélique. L'expression la plus parfaite se lit en saint Paul; or saint Paul écrivait sa première épître aux Corinthiens en l'année 55 ou 56, à une date où peut-être aucun de nos évangiles n'existait encore sous la forme qui nous est parvenue; il n'y a peut-être pas dans le Nouveau Testament une parole du Seigneur plus anciennement attestée.

Le pouvoir donné par le Christ sur son propre corps constitue la première prérogative du sacerdoce chrétien.

Et voici la seconde. Le Christ avait ébauché un autre don, qu'il se réservait de parfaire après sa résurrection. Il avait dire à Pierre, *Mt.*, xvi, 19 : « Je te donnerai les clefs du royaume des cieux; et tout ce que tu lieras sur terre, sera lié dans les cieux; tout ce que tu délieras sur terre, sera délié dans les cieux. » Et à tous les Apôtres, *Mt.*, xviii, 18 : « En vérité je vous le dis, tout ce que vous lierez sur terre, sera lié dans le ciel, et tout ce que vous délierez sur terre, sera délié dans le ciel. » Le soir de la résurrection apporte la réalisation de la promesse, quand le Seigneur dit aux Apôtres réunis, *Io.*, xx, 22,23 : « Recevez le Saint Esprit; tous ceux dont vous remettrez les péchés, ils leur seront remis; tous ceux dont vous retiendrez les péchés, ils leur seront retenus. »

Pouvoir sur les fidèles, qui sont les membres du corps mystique du Christ, s'ajoutant au pouvoir de consacrer l'Eucharistie.

Toute la tradition chrétienne, depuis les origines, a vu dans ce double pouvoir un don qui descend de Dieu, un charisme, au sens le plus strict.

Et très tôt elle eut le sentiment que la transmission de ce charisme était liée à un rite extérieur. La première apparition historique du rite se rattache à l'institution des sept premiers diacres, placés sur un degré inférieur du sacerdoce. *Act.*, vi, 6 : « Ils les amenèrent devant les Apôtres, qui prièrent et leur imposèrent les mains. » Le geste de l'imposition des mains ne devait pas servir seulement à l'initiation diaconale. Quand l'Esprit Saint désigne Paul et Barnabé pour une mission spéciale parmi les Gentils, on réédite sur eux le geste d'initiation, *Act.*, xiii, 2-3 : « Tandis qu'ils s'adonnaient au service du Seigneur et au jeûne, l'Esprit Saint dit : Séparez-moi Paul et Barnabé, pour l'œuvre à laquelle je les destine. Alors, ayant jeûné et prié, ils leur imposèrent les mains et les laissèrent aller ». Saint Paul avait établi Timothée pour régir l'Eglise d'Ephèse. Il lui écrit de Rome pour lui remettre en mémoire le don divin qu'il a reçu et l'inviter à en faire bon usage. I *Tim.*, iv, 14 : « Ne néglige pas la grâce qui est en toi, qui te fut donnée par une parole inspirée, avec l'imposition des mains du collège sacerdotal. » *Μὴ ἀμέλει τοῦ ἐν σοὶ χαρίσματος, ὃ ἐδόθη σοι διὰ προφητείας μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου.* De nouveau, II *Tim.*, i, 6 : « Je t'avertis de ranimer la grâce de Dieu qui est en toi, de par l'imposition de mes mains. » *Ἀναμιμνήσκω σε ἀναζωπυρεῖν τὸ χάρισμα τοῦ Θεοῦ, ὅ ἐστιν ἐν σοὶ διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου.* L'Apôtre présente le don du sacerdoce comme une grâce d'en haut, qui ne dispense pas de l'effort, mais qui, une fois reçue par l'imposition des mains, demeure acquise, en dépit même des infidélités.

Telle est bien la conception traditionnelle du sacerdoce chrétien. Travaillant sur cette donnée, la théologie catholique a élaboré la notion du caractère sacramentel indélébile et la distinction d'un double pouvoir : pouvoir d'ordre qui constitue le prêtre, et pouvoir de juridiction, qui l'habilite pour le ministère des âmes. Nous ne croyons pas devoir reprendre ici l'exposition d'idées développées ailleurs dans ce dictionnaire, soit à l'article Sacrements, soit à l'article Ordination, soit à l'article Evêques, soit à l'article Église. Mais il faut dire un mot des attaques dirigées contre la conception traditionnelle du sacerdoce chrétien et de la hiérarchie ecclésiastique, par l'individualisme protestant, au nom de la conception large du sacerdoce.

II. Sacerdoce au sens large et sacerdoce au sens strict. — Le pouvoir réservé du sacerdoce chrétien n'est pas exclusif d'une certaine participation de tous les fidèles au culte divin, sans excepter l'acte principal du culte chrétien, qui est l'oblation du sacrifice eucharistique. Ce n'est pas sans raison que le prêtre dit, après l'Offertoire de la liturgie romaine : *Orate, Fratres, ut meum ac* VESTRUM *sacrificium acceptabile fiat apud Deum Patrem omnipotentem.* L'offrande eucharistique est l'offrande de tous ; présentée par les mains du prêtre et consacrée par sa parole, elle traduit un hommage collectif. On retrouve cet esprit dans toutes les liturgies primitives, attentives à marquer l'unité ecclésiastique par l'unité de prière.

D'ailleurs le Nouveau Testament, qui exalte si haut le suprême sacerdoce du Christ, et le sacerdoce spécial dérivé de lui, ne laisse pas d'attribuer à tous les fidèles une certaine part de sacerdoce, au sens large. Saint Paul écrit, *Rom.*, XII, 1 : « Je vous exhorte, mes Frères, par la miséricorde de Dieu, à offrir vos corps comme une hostie vivante, sainte, agréable à Dieu, par un culte spirituel. » *Heb.*, XIII, 15-16 : « Offrons sans cesse par Jésus une hostie de louange à Dieu, c'est-à-dire le fruit de lèvres qui confessent son nom. N'oubliez pas la bienfaisance et l'assistance fraternelle, car c'est par de tels sacrifices qu'on gagne la faveur de Dieu. » Saint Pierre est encore plus précis, I *Pt.*, II, 5...9 : « (Sur le fondement du Christ) soyez élevés, pierres vivantes, maison spirituelle, pour (l'œuvre du) sacerdoce spirituel qui offre à Dieu des hosties agréables par Jésus-Christ... Vous êtes une race élue, un sacerdoce royal, un peuple saint, une nation de choix, pour annoncer les vertus de Celui qui vous appela des ténèbres à son admirable lumière. » Cette race élue, saint Jean la voit à son tour dans les perspectives du ciel, *Ap.*, V, 10 : « Vous nous avez faits pour notre Dieu royaume et prêtres... » XX, 6 : « Bienheureux qui a part à la première résurrection : sur ceux-là, la seconde mort est impuissante, ils seront prêtres de Dieu et du Christ et régneront avec lui pendant mille ans. »

Entre le sacerdoce au sens strict du clergé catholique et le sacerdoce au sens large de tous les fidèles, la tradition chrétienne avait toujours marqué une frontière très nette ; la Réforme entreprit de la supprimer. LUTHER fut le grand ennemi du sacerdoce chrétien. Dans son écrit *De captivitate babylonica*, il avait attaqué le sacrifice et la transsubtantiation. Dans le *De abroganda missa privata* (1521), c'est à l'idée même du sacerdoce qu'il s'en prend, en écrivant : « De sacerdoce extérieur, visible, il n'en existe absolument pas ; et celui qui existe présentement est d'origine humaine ou plutôt diabolique. Il n'y a au monde rien de plus funeste et de plus exécrable que les masques aveuglants, les messes, rites, exercices et pratiques de piété de ce sacerdoce. »

Les théologiens catholiques ne manquèrent pas de relever ces attaques. En Allemagne, Joh. MENSING, *Von dem Testament Christi unsers Herrn und Seligmachers*, 1526 ; *Von dem Opffer Christi yn der Messe*, 1526 ; *De sacerdotio Ecclesiae Christi catholicae Oratio*, 1527 ; *Examen scripturarum atque argumentorum quae adversus sacerdotium Ecclesiae libello de abroganda missa p. M. Lutherum sunt adducta*, 1527. En France, Jousse CLICHTOVE, *Antilutherus*, Paris, 1523 ; *De sacramento Eucharistiae*, Paris, 1526 ; *Propugnaculum Ecclesiae adversus Lutheranos*, *ibid.* En Angleterre, John FISCHER, évêque de Rochester, *Sacri sacerdotii defensio contra Lutherum*, 1525. Ce dernier ouvrage, publié pour la première fois à Cologne, vient d'être réédité pour le quatrième centenaire de son apparition, par M. Hermann KLEIN SCHMEINK, recteur à Kaldenkirchen. C'est le 9e volume du *Corpus Catholicorum*, publié par la librairie Aschendorff, de Münster i. W. Ce volume mérite de trouver encore des lecteurs ; nous croyons bon de le résumer ici.

Dans un premier chapitre, l'auteur fait appel à l'argument de prescription théologique, en opposant à Luther la tradition constante des Pères touchant le pouvoir réservé du sacerdoce.

Dans un deuxième chapitre, il énonce et motive solidement dix propositions, qui constituent une démonstration en règle de la thèse catholique :

1. Il est raisonnable que les choses intéressant le salut des âmes, soient confiées à de certains hommes, chargés du soin de toute la multitude.

2. Le Christ, vivant sur terre, a établi des pasteurs pour avoir soin de ses brebis et remplir près d'elles un rôle de pasteurs, de chefs, de docteurs.

3. Il convient que les pasteurs appelés à remplir ce rôle près du peuple chrétien, reçoivent à cet effet le don d'une grâce plus abondante.

4. Non seulement cela convient, mais de fait, le Christ a départi aux pasteurs de son Eglise une telle grâce et un tel pouvoir, pour qu'ils puissent mieux s'acquitter de leurs fonctions.

5. Non seulement à l'origine de l'Eglise l'institution de tels pasteurs fut nécessaire, mais elle doit durer toujours, jusqu'à ce que l'édifice de l'Eglise soit complet.

6. Nul n'exerce légitimement les fonctions pastorales, s'il n'a été appelé par les chefs de l'Eglise, régulièrement ordonné et envoyé.

7. Tous ceux qui sont ainsi légitimement établis par les pasteurs de l'Eglise pour les fonctions pastorales, doivent être tenus pour également appelés par l'Esprit saint.

8. Les mêmes pasteurs reçoivent du même Esprit dans leurs ordinations le don de la grâce, qui les rend plus capables de remplir saintement le devoir de leur ministère.

9. Néanmoins l'Esprit saint veut que cette grâce soit liée à l'apparition d'un signe sensible, dont l'accomplissement exact nous sera un gage que la grâce est actuellement donnée.

10. Ceux qui ont été ainsi légitimement ordonnés pasteurs des Eglises et prêtres, sont justement tenus pour investis du sacerdoce divin et le sont certainement.

Dans un troisième chapitre, l'auteur réfute les arguments scripturaires par lesquels Luther prétendait ruiner le pouvoir du sacerdoce chrétien proprement dit, et ne montrer partout qu'un sacerdoce au sens large.

On sait qu'après avoir vengé contre les attaques de Luther les droits du sacerdoce, le Bx John Fisher en pratiqua les devoirs jusqu'à l'effusion du sang, durant la persécution d'Henry VIII.

Les Eglises nées de la Réforme s'accordaient toutes à nier la réalité du sacrifice eucharistique. Elles s'accordaient aussi à saccager le système sacramentel de l'Eglise catholique. Ces Eglises étaient logiques en niant le pouvoir d'Ordre. Celles qui, par égard pour des habitudes séculaires, maintinrent l'épiscopat historique, à savoir l'Eglise luthérienne de Suède et l'Eglise anglicane, pouvaient difficilement conserver une illusion sur la valeur d'un sacerdoce qu'elles avaient délibérément vidé de toute sa vertu. Si, de nos jours surtout, des réactions se sont produites en faveur du sacrifice eucharistique et en faveur du sacrement de l'Ordre, ces réactions procèdent d'une inconséquence et démentent le principe de la Réforme.

La tentative de Luther a d'ailleurs été renouvelée maintes fois et sous maintes formes. Ainsi, dans l'anglicanisme, lors des conférences données à Oxford, en 1880, par Edwin Hatch, et publiées sous ce titre : *The organisation of the early christian Church* (5th ed., London 1895). Mais un nombre croissant d'Anglicans se détache de la conception exclusive d'un sacerdoce au sens large. Un signe non équivoque de cette désaffection croissante est la publication faite en 1918, sous les auspices mêmes du primat anglican de Canterbury, d'un remarquable volume d'essais, auquel il a déjà été fait allusion dans ce Dictionnaire, t. IV, p. 712. *Essays on the early History of the Church and the Ministry*, by various writers; edited by H. B. Swete, London, 1918. Nous ne toucherons ici que le troisième des essais réunis dans ce volume ; il ne le cède à aucun autre, soit par son étendue (122 pages), soit par son importance. Dû à la plume experte de M. Cuthbert Hamilton Turner, il traite la question, délicate entre toutes, de la *Succession apostolique*.

M. Turner se refuse à reconnaître dans le rite de la consécration épiscopale, séparé de l'attribution à un siège épiscopal distinct, un gage suffisant de la succession apostolique ; il estime que c'est là, pour le pouvoir de l'évêque, une bien pauvre garantie, dont on ne s'avisa jamais avant l'ère de la Réforme; donc, à tout le moins, une nouveauté, souvent présentée sous une forme qui donne à la conception moderne du sacrement quelque chose de mécanique. *Op. cit.*, p. 196.

On éprouvera sans doute quelque peine à réconcilier cette exigence avec les autres assertions de M. Turner lui-même. Il a donné, p. 181 sqq., une adhésion très franche au grand principe augustinien qui domine toute la conception moderne des sacrements : le sacrement est avant tout acte du Christ, Grand-Prêtre de la Loi nouvelle, et devant cette opération souveraine du Christ, les déficiences personnelles du ministre immédiat s'effacent. Il a loué saint Augustin d'avoir appliqué fermement ce principe, non seulement au Baptême, mais encore à la Confirmation et à l'Ordre. Et il n'ose pas nier que la conception moderne du sacrement a quelque titre à être présentée comme une légitime déduction du principe augustinien. Dès lors, n'est-il pas logiquement amené à reconnaître dans le rite de l'ordination le seul critère sûr de la transmission du charisme épiscopal, et donc le vrai critère de la succession apostolique? Le geste hiératique de l'imposition des mains, consacré dès le temps des Apôtres pour une œuvre spirituelle, n'a-t-il pas une autre signification et une autre valeur que l'attribution à une chaire locale? Et quel rôle appartient aux chaires locales, dans le travail progressif de l'évangélisation, qui se poursuit depuis les Apôtres? Quand l'Eglise crée des chaires nouvelles — et elle en crée tous les jours dans les pays qu'elle ouvre à la foi, — de quel signe marquera-t-elle leurs élus, sinon du signe usité dès le temps des Apôtres? Et si elle peut créer, à plus forte raison doit-elle pouvoir déplacer et disposer. Je n'apprendrai pas à M. Turner que les translations à un nouveau siège n'étaient pas chose inouïe dans l'Eglise du ɪᴠᵉ siècle.

Ce que la conception dite « moderne » du sacrement présente de plus caractéristique, c'est assurément la distinction très nette qu'elle établit entre le caractère imprimé par le sacrement et la grâce qu'il confère aux âmes bien préparées. Or, d'après la conception la plus primitive, l'impression du caractère est liée au rite sacramentel. On ne peut pourtant pas dire que la doctrine du caractère sacramentel date de la Réforme ; elle tient une assez grande place dans la théologie de saint Augustin, pour ne pas descendre jusqu'aux scolastiques. Et ce qui constitue proprement le charisme épiscopal, c'est le caractère. Saint Augustin a le premier enseigné clairement ce que peuvent à cet égard des mains criminelles, et par là porté le coup de mort au schisme donatiste. Il est permis de s'étonner que M. Turner ait pu écrire, sur la succession apostolique, une étude si vaste et si détaillée, sans nommer le caractère sacramentel. Ce charisme épiscopal a pu exister en Judas comme en saint Pierre, car ce n'est pas un don actuellement réservé aux amis de Dieu, une *gratia gratum faciens*, c'est une puissance active, liée au geste de l'imposition des mains épiscopales. La doctrine du caractère sacramentel définie par l'Eglise (Conc. de Trente, S. vii, can. 9, *DB.*, 852 (734) : *Si quis dixerit in tribus sacramentis, Baptismo sc., Confirmatione et Ordine, non imprimi characterem in anima, h. e. signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt*; *A. S.*), marque une frontière parfaitement nette entre le sacerdoce au sens large et le sacerdoce au sens strict.

On peut voir sur cette question tous les traités dogmatiques du sacrement de l'Ordre; de plus, le livre récent de J. Tixeront, *L'Ordre et les Ordinations*. Etude de théologie historique, Paris, 1925. — Nous avons donné au *Gregorianum*, t. VI, (1925), p. 3-18, un article : *Succession apostolique et ministère ecclésiastique*, d'après un ouvrage anglican; qui expose et prolonge quelques-unes des idées indiquées ci-dessus. — J. Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes, dans le N. T. et dans l'Eglise ancienne*, Louvain, 1925.

A. d'Alès.

II. — Sacerdoce et Célibat [1]

N'a-t-on pas tout dit sur le célibat des prêtres, depuis des siècles que l'Église leur en a fait une loi, et que les docteurs catholiques en développent les convenances? La cause est entendue, jugée; elle ne devrait plus être discutée. Et cependant, telle est la force de l'instinct contraire, que des protestations s'élèvent périodiquement contre cette prétendue tyrannie de l'Église. Pie X, dans l'encyclique *Pascendi*, *Pauca demum superant*, *D. B.*, 2104, notait déjà ce trait chez quelques modernistes. De fait, une propagande hostile au célibat obligatoire du clergé s'organise en Italie. Cf. *Civiltà cattolica*, 21 octobre 1911, *Il modernismo e la sua lotta contro il celibato ecclesiastico*, p. 214, et en Allemagne. Cf. Max Bierbaum, *Der Kampf um den Zoelibat*, dans *Der Katholik*, 1910, t. I, p. 62 *sqq*. *Der Kath.* 1911, I, p. 79, 317. En France, deux livres que l'Index a condamnés, Décrets du 24 janvier 1912 (*Acta Ap. Sed.*, 1912, p. 56) et du 9 mai 1912 (*loc. cit.*, p. 369), ont rouvert le débat devant l'opinion publique. Le sujet sera toujours d'actualité, et quoi qu'on ait pu déjà écrire d'excellent à ce propos, peut-être ne sera-t-il pas inutile de rappeler exactement ce que veut l'Eglise en cette matière délicate, de justifier sa conduite et de la défendre contre les préjugés à la mode.

I. La législation canonique. — L'histoire du célibat ecclésiastique a été très étudiée. (Indications

1. Les pages que nous publions ici et qui avaient vu le jour dans les *Etudes* en octobre 1912, n'ont pas été relues par leur auteur, tombé à son poste sacerdotal, dès les premiers jours de la grande guerre. Mais elles ont conservé toute leur valeur. Docteur en droit et prêtre, le R. P. Auffroy avait abordé le sujet avec la hauteur de vues et la conscience qu'il portait en toutes choses. Nous recueillons précieusement cette relique. (N. D. L. D.)

précises et bibliographie abondante dans : LECLERCQ, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, v° *Célibat;* VACANDARD, *Dictionnaire de théologie catholique* v° *Célibat;* VILLIEN, *Revue pratique d'apologétique*, 1er mars 1911, t. XI, p. 801 ; WERNZ, *Jus Decretalium*, t. II, n. 196 *sqq.*) Dès l'origine du christianisme, beaucoup de prêtres, à l'imitation de Notre Seigneur, de Saint-Paul (I *Cor.*, VII, 7), et probablement des autres Apôtres, vécurent dans une continence absolue (Voir TERTULLIEN, *De exhortatione castitatis*, c. XIII *P. L.*, t. II, col. 993 : Quanti igitur et quantae in ecclesiasticis ordinibus de continentia censentur, qui Deo nubere maluerunt, qui carnis suae honorem restituerunt, quique se jam illius aevi filios dicaverunt, occidentes in se concupiscentiam libidinis, et totum illud quod intra paradisum non potuit admitti? ORIGÈNE, *In Levit.*, *Homil.* VI, n. 6 *P. G.*, t. XII, col. 474 etc. Cf. LECLERCQ, *loc. cit.*, col. 2807 *sqq.*; VACANDARD, *loc. cit.* col. 2071) Mais il semble qu'à l'époque primitive aucune loi ne les y obligeait strictement. Ceux qui s'étaient mariés avant de recevoir les saints ordres continuaient, une fois prêtres, à mener la vie conjugale ; quant à ceux que l'ordination trouvait célibataires, l'usage s'établit promptement de leur interdire le mariage. A partir du quatrième siècle, une divergence s'accuse entre l'Occident et l'Orient. L'Occident commence à imposer aux clercs des ordres majeurs la chasteté parfaite. Les désirs du peuple fidèle, le sens chrétien des ministres sacrés, les injonctions de la hiérarchie, concourent à ce résultat. La première loi écrite connue sur cet objet remonte aux environs de l'an 300 : c'est le trente-troisième canon du concile d'Elvire (Hefele, *Histoire des conciles*, 2e édit., trad. Leclercq, t. I, P. I, p. 238), qui prescrit à tous les clercs employés au service de l'autel de rompre leurs relations avec leurs épouses et de ne pas les rendre mères. En 386, sous le pape saint SIRICE, le concile romain (*Ibid.*, t. II, P. I, p. 71) insiste pour que les prêtres et les lévites s'abstiennent de s'unir à leurs femmes. Le même saint Sirice s'efforce de faire prévaloir cette règle dans toute l'Eglise latine (*P. L.*, LVI, 554 *sqq.*, 728). Ses successeurs, saint Innocent 1er (*Ibid.*, LVI, 501, 523), saint LÉON LE GRAND, (*Ibid.*, LIV, 1204), y travaillent à leur tour; les conciles particuliers agissent dans le même sens. Au temps de saint GRÉGOIRE LE GRAND (590-604) (Cf. *Decreti* Ia Pars, Dist. 28, c. 1 ; Dist. 32, c. 2), le droit commun de l'Occident est que les évêques, les prêtres, les diacres, peut-être même les sous-diacres, doivent, s'ils sont mariés, vivre comme s'ils ne l'étaient pas, et s'ils ne le sont pas, rester célibataires. Plus tard, on admit la nullité du mariage que tenterait de contracter un clerc *in sacris*, ce qui fut confirmé par le second concile de Latran (1139). (*Decreti* II Pars, caus. 27, q. 1, c. 40). La discipline est dès lors fixée; elle ne variera plus. Quand, au seizième siècle, Luther se révolte et prétend la briser, le concile de Trente, loin de lui rien concéder, répond en affirmant solennellement que cette législation est légitime; il définit les droits de l'Eglise et anathématise ceux qui les nient. (Sess. XXIV, *De Sacram. Matrim.*, 4. 9. *D. B.*, 974, 979). Chaque fois que d'autres novateurs essayent de rompre une lance contre le célibat clérical, ils se heurtent invariablement à la même résistance. Tout leur effort n'aboutit qu'à provoquer, de la part du Saint-Siège, des déclarations fermes et péremptoires : sans hésiter ni se lasser, Rome leur répète sa volonté de maintenir inflexible sur ce point la discipline traditionnelle. Ainsi firent notamment GRÉGOIRE XVI (Encycl. *Mirari vos*, 15 Aug., 1832) et PIE IX (Encycl. *Qui pluribus*, 9 nov. 1846 ; *Syll.*, prop. 74, N. B. *D. B.*, 1774).

Néanmoins, la continence reste, comme le voulut Notre-Seigneur, un conseil et non un précepte. Ceux-là seuls y sont astreints qui se sont mis de bon gré ce joug sur les épaules. Sans doute, les ordres majeurs entraînent l'obligation de renoncer au mariage; mais on n'y admet que les candidats qui y consentent librement, à un âge où ils savent ce qu'ils font. Le concile de Trente exige vingt et un ans révolus. Sess. XXIII, *De Ref.*, c. 12. Si, d'aventure, en violation des canons, on conférait les ordres sacrés à un enfant, l'ordination serait valide : l'enfant serait sous-diacre pour toujours, prêtre pour l'éternité, mais non point obligé à une chasteté perpétuelle. On le laisserait grandir jusqu'à seize ans; à ce moment, on le mettrait en demeure de choisir : ou la vie cléricale, avec les droits et les devoirs qu'elle comporte, y compris le célibat; ou la vie du monde, avec la faculté de se marier et l'interdiction corrélative d'exercer les fonctions sacrées. Cf. *Constit.* BENEDICTI XIVi *Eo quamvis tempore*, 4 mai 1745, § 20 *sqq.*; GASPARRI, *De Matrimonio*, t. I, n. 586; WERNZ. *loc. cit.*, n. 81. Même solution pour le jeune homme qui n'aurait consenti à son ordination que sous l'empire d'une crainte grave. L'Église n'impose le célibat qu'à ceux qui le désirent ou l'acceptent.

Quant au clergé oriental, il n'a jamais connu l'obligation universelle d'une continence absolue. Le concile *in Trullo* (692) lui a tracé sa loi (Can. 6, 12, 13, 48. Cf. HEFELE *loc. cit.*, t. III, P. I, p. 562 *sqq.*) qui n'a plus changé et que le Saint-Siège a admise : *Decretal. Gregorii* IX, III, 1, c. 13; III, 3, c. 6; *Constit.* BENEDICTI XIVi *Etsi pastoralis*, 26 mai 1742, § 7, n. 26). Les hommes déjà mariés, promus au sous-diaconat, puis au diaconat et à la prêtrise, n'ont pas à se séparer de leur femme; mais il est interdit de contracter mariage après le sous-diaconat, et les évêques sont obligés à la chasteté parfaite. Tel est encore, actuellement, le droit commun des rites orientaux. (Cf. PAPP. SZILA'GYI, *Enchiridion Iuris Ecclesiae orientalis catholicae*, p. 327). Çà et là, cependant, se sont manifestées, en ces dernières années, des tendances favorables à l'idéal romain. Le concile syrien de Sciarfa prescrit en 1888 « que le célibat, déjà observé par la plupart des prêtres de notre Église, soit désormais commun à tous ». Dix ans après, le concile copte d'Alexandrie décrète « qu'à l'avenir tous les candidats aux ordres majeurs devront être célibataires, selon l'ancienne discipline de l'Église d'Alexandrie et de toutes les autres Églises ». WERNZ, *loc. cit.*, n. 198 *in fine*.

II. Les motifs. Pourquoi donc cette austérité et cette vie hors nature, prescrite au clergé latin? Voir *Stimmen aus Maria-Laach*, 1912, t. LXXXIII, p. 256 *sqq.*, Moritz MESCHLER, *Vom Kirchlichen Zoelibat.* La réponse se résume en deux mots : le célibat est plus parfait que le mariage, et l'Église veut cette perfection pour ses prêtres.

Que le célibat soit supérieur et préférable à l'état conjugal, c'est un dogme, insinué dans l'Évangile, *Mt.*, XIX, 10 *sqq.*, clairement enseigné par saint Paul, I *Cor.*, VII, cru par toute la tradition catholique. Voir tous les manuels de théologie catholique, v. g. PESCH, *Praelectiones dogmaticae*, t. VII, n. 858 *sqq.* Cf. DUBLANCHY, *Dictionnaire de Théologie catholique*, v° *Chasteté*, et défini au concile de Trente, Sess. XXIV, *De Sacram. Matrim.*, can. 10. *D.B.*, 981. Il faut, d'ailleurs, le bien entendre. On ne dit pas que tout prêtre, tout religieux, par le seul fait qu'il renonce au mariage, est plus saint que n'importe qui ; on ne compare pas personne à personne, mais on oppose acte à acte, habitude à habitude, état à état : toutes choses égales d'ailleurs, il est mieux de s'interdire les plaisirs charnels que de se les permettre ; garder

la continence est d'une vertu plus haute que contracter mariage. Non que le mariage soit un péché, loin de là ; de soi, c'est un acte bon ; mais, en thèse générale, ce n'est pas le meilleur possible. « Le père qui marie sa fille fait bien, dit saint Paul (I *Cor.*, VII, 38), celui qui ne la marie pas fait mieux encore. » La palme reste à la virginité.

Cette vérité de foi fut étudiée par les docteurs chrétiens, et saint THOMAS surtout en a bien dégagé l'explication profonde. (*Contra impugnantes Dei cultum et religionem* c. 1 ; *De perfectione vitae spiritualis*, c. 8 *sqq.*; *C. Gentes*, L. III, c. 136-138 ; IIa IIae, q. 24, art. 8, 9 ; q. 184 *sqq.* Cf SUAREZ, *De virtute et statu religionis*, Tr. VII, l. 9). La perfection consiste à aimer Dieu. L'homme sera d'autant plus parfait que l'amour divin dominera plus complètement son cœur et sa volonté. Ainsi, l'idéal serait de toujours penser, parler ou agir sous l'influence de cette charité céleste : savoir ou deviner ce qui plaît le plus à Dieu, accomplir par amour ce bon plaisir adorable, la sainteté n'a pas d'autre programme. Ici-bas, notre pauvre nature ne le réalisera jamais intégralement ; mais il est permis, conseillé, de s'en inspirer et de tendre vers la perfection, en développant sans cesse en soi le règne de la charité.

Or, ce triomphe de la charité appelle la chasteté, comme préparation ou comme conséquence. Le plus sûr moyen d'avancer dans l'amour n'est-il pas d'écarter les obstacles qui retarderaient ce progrès ? Dieu est si bon, si beau, que notre cœur se fixerait spontanément en Lui, s'il ne s'en laissait détourner par les biens inférieurs. C'est l'attachement à la créature qui arrête l'élan vers le Créateur. Le chrétien, jaloux de s'élever à une charité plus pure, rompra donc un à un les liens qui le retiendraient en bas. Les plaisirs des sens et du cœur le sollicitent d'abord : il s'en privera. Il y a sans doute des exigences physiologiques avec lesquelles tout le monde doit compter ; il faut manger, dormir et boire, parce que c'est nécessaire à l'existence et que personne n'est autorisé à se détruire. Il y a de même des devoirs de famille auxquels il nous est défendu de nous soustraire, parce que les parents qui nous ont donné le jour ont droit à notre piété, et que le quatrième commandement ne comporte pas de dispenses. Par contre, la chair de l'homme éprouve d'autres convoitises qui tendent, non plus à la conservation de l'individu, mais à la propagation de la race ; son cœur cherche des affections, non plus déterminées par la nature, mais laissées à son libre choix et qui l'engagent à fonder une nouvelle famille. Ces désirs, sensuels ou sensibles, ne sont pas des ordres de la conscience ; on peut sans crime leur résister. Dans le décalogue, à côté des préceptes connus : Tu n'adoreras pas d'idoles, tu ne tueras pas..., je cherche vainement l'article qui dirait : tu te marieras. Se marier est un droit pour qui n'a pas déjà volontairement disposé de soi-même ; ce n'est, en principe, un devoir pour personne. Un cœur résolu à s'affranchir renonce à se choisir une épouse ; il réserve sa tendresse à Dieu seul. Saint Paul explique comment les joies et les sollicitudes de l'union conjugale, si légitimes qu'elles soient, refroidissent cependant la ferveur de la charité : « Celui qui n'est pas marié a souci des choses du Seigneur, il cherche à plaire au Seigneur ; celui qui est marié a souci des choses du monde, il cherche à plaire à sa femme, et il est partagé. » I *Cor.*, VII, 32-33). Les maîtres de la pensée chrétienne, saint Augustin et saint Thomas, n'ont pas reculé devant les analyses réalistes qui montrent que toute concession, même licite, à la concupiscence, alourdit le vol de l'esprit. IIa IIae q. 186, art. 4. in c : Usus autem carnalis copulae retrahit animum ne totaliter feratur in Dei servitium, dupliciter : uno modo propter vehementiam delectationis, ex cujus frequenti experientia augetur concupiscentia, ut etiam Philosophus dicit (*Ethic.*, lib. III, cap. ult. ad med.). Et inde est quod usus venereorum retrahit animum ab illa perfecta intentione tendendi in Deum. Et hoc est quod Augustinus dicit (*Soliloquior.*, lib. I, cap. x ante med.) : « Nihil esse sentio quod magis ex arce dejiciat animum virilem quam blandimenta feminea, corporumque illc contactus, sine quo uxor haberi non potest. » Alio modo propter sollicitudinem quam ingerit homini de gubernatione uxoris, et filiorum, et rerum temporalium, quae ad eorum sustentationem sufficiant. Unde Apostolus dicit (I *Cor.*, VII, 32, quod *qui sine uxore est, sollicitus est quae sunt Domini, quomodo placeat Deo ; qui autem cum uxore est, sollicitus est quae sunt mundi, quomodo placeat uxori.*) Les voluptés des sens sont intenses et séductrices ; plus on en a goûté, plus on en est avide ; elles laissent des souvenirs, elles excitent des désirs qui n'ont rien de céleste et qui occupent la place d'aspirations plus hautes. L'âme n'a qu'une puissance limitée ; l'attention qu'elle accorde à la chair et au monde, même légitimement, est refusée aux choses surnaturelles. « Recherchons encore, dit BOSSUET..., (*Sermon pour une profession*, 14 septembre 1660, (édit. Lebarq, t. III, p. 531), d'où vient que le Fils de Dieu fait ses plus chères délices d'un cœur virginal, et ne trouve rien de plus digne de ses chastes embrassements. C'est à cause qu'un cœur virginal se donne à lui sans aucun partage, qu'il ne brûle point d'autres flammes, et qu'il n'est point occupé par d'autres affections. Qui pourrait assez exprimer quelle grande place y tient un époux, et combien il attire d'amour après soi ? Ensuite naissent les enfants, dont chacun emporte sa part, qui lui est mieux due et plus assurée que celle de son héritage. Parmi tant de désirs divers, à combien de sortes d'objets le cœur est-il contraint de s'ouvrir ? L'esprit, dit l'Apôtre, en est divisé : *Sollicitus...et divisus est* ; et dans ce fâcheux partage, nous pouvons dire avec le psalmiste : *Sicut aqua effusus sum* : « Je suis répandu comme de l'eau » ; et cette vive source d'amour, qui devait tendre tout entière au ciel, multipliée et divisée en tant de ruisseaux, se va perdre deçà delà dans la terre. Pour empêcher ce partage, la sainte virginité vient fermer le cœur : *Ut signaculum super cor tuum* ; elle y appose comme un sceau sacré, qui empêche d'en ouvrir l'entrée, si bien que Jésus-Christ y règne tout seul : et c'est pourquoi il aime ce cœur virginal, parce qu'il possède en repos, sans distraction, toute l'intégrité de son amour. »

Aliment de la charité, la chasteté en est aussi le fruit. Ici-bas, l'amour vit de sacrifices ; il méprise pour l'objet aimé tous les biens qui ne sont pas lui. Un cœur qu'anime l'amour divin en vient vite au désir, et je dirais presque au besoin, de dévouer à son Dieu tout ce qu'il a et tout ce qu'il est. L'histoire de la sainteté chrétienne se résume en une série de sacrifices que des âmes généreuses ont consentis pour le Christ, qui, le premier, s'était livré pour elles. Or, la chasteté est un holocauste ; elle nous prive des émotions les plus passionnées que comporte notre nature : c'est par là qu'elle est sainte. Les amis de Dieu la choisissent, parce qu'elle les immole à leur unique Ami. Dès qu'un souffle de grâce soulève une âme fervente au-dessus de la vulgarité, presque toujours il la porte d'abord aux renoncements de la chasteté. Il y eut, je le sais, des saints mariés, mais leur vertu, à mesure qu'elle grandissait, cherchait à se dégager des joies nuptiales : combien d'époux et d'épouses, épris de perfection, firent vœu de se respecter l'un l'autre

comme frère et sœur! Le sens catholique devine d'instinct ce qu'a défini le concile de Trente : la continence vaut mieux que le mariage.

L'Église ne craint pas d'imposer à ses prêtres ce sacrifice et ce moyen de perfection. Le prêtre est en effet l'intermédiaire entre le ciel et la terre, *mediatorem inter Deum et populum*. (Saint THOMAS, IIIª, q. 22, art. 1, in c.) Il convient qu'à cette fonction de médiateur corresponde une sainteté personnelle hors de pair. L'Église, — et qui l'en blâmerait? — entend que ses ministres dépassent en vertu le commun des fidèles; elle les aide à s'élever en les obligeant à une pureté plus délicate; elle a raison. Les rapports du sacerdoce chrétien, soit avec Dieu, soit avec le peuple, postulent le célibat : c'est l'état qui s'harmonise le mieux avec les exigences de sa mission.

Le prêtre est l'homme de la prière, et la prière suppose une âme affranchie, autant que faire se peut, de la matière et de ses servitudes. La chasteté garantit cette délivrance. Saint Paul (I *Cor.*, VII, 5) approuve les époux qui se séparent de temps à autre pour mieux vaquer à l'oraison. Le prêtre, lui, doit prier tous les jours; sa continence sera donc perpétuelle et constante : *Si semper orandum*, dit JÉROME, *nunquam ergo conjugio serviendum*. *Adversus Jovinianum*, l. I, c. VII; *P. L.*, XXIII. 220. Cf. Mgr PAVY, *Du célibat ecclésiastique*, 2ᵉ édit., p. 288 *sqq*.

Le prêtre est surtout l'homme du Sacrifice, et nous voici au centre de la question. La fonction principale de notre sacerdoce, c'est d'offrir le Sacrifice du corps et du sang de Notre-Seigneur; il convient de n'y porter que des mains parfaitement chastes, un cœur qui ne s'est donné à aucune créature. « Parce que vous êtes les ministres et les coopérateurs du corps et du sang du Seigneur, dit l'évêque à ceux qu'il ordonne diacres, gardez-vous de toutes les séductions de la chair. » *Et quia comministri et cooperatores estis corporis et sanguinis Domini, estote ab omni illecebra carnis alieni*. (*Pontificale Romanum, de ordinatione diaconi*). Les ministres de l'ancienne Loi, quand ils servaient dans le Temple, étaient astreints à la continence. Pourtant leurs sacrifices n'étaient qu'une figure et qu'une ombre. (Cf. saint SIRICE, *Epist. ad Himerium*, cap. 7; *P. L.*, t. LVI, 558; saint INNOCENT Iᵉʳ, *Epist. ad Exsuperium*, cap. 1; *P. L.*, t. LVI, 501; *Epist. ad Victricium*, 10; *loc. cit.*, col. 524). Nous avons maintenant la réalité, et nos prêtres sont admis chaque jour à l'intimité de la Victime sans tache. Comme la très sainte Vierge Marie, ils rendent Notre-Seigneur présent au monde, ils le tiennent dans leurs mains et ils le donnent aux hommes. Or Jésus, qui vécut vierge, voulut naître d'une Vierge et reposer sur un sein virginal. L'Église comprend-elle mal ses préférences, quand elle ordonne à ceux qui reproduiront la maternité de Marie d'imiter quelque chose de son ineffable pureté? « Ignorez-vous, demande Saint PIERRE DAMIEN, que le Fils de Dieu a choisi la chasteté, si bien que l'honnêteté conjugale ne suffit pas à son Incarnation, et qu'il y fallut l'intégrité d'une vierge? Et pour qu'il ne parût pas que ce fût assez d'une mère vierge, l'Église croit que son père putatif resta vierge, lui aussi. Si donc notre Rédempteur a tant aimé la fleur d'une pudeur intacte, qu'il naquit d'un sein vierge, qu'il ne se confia qu'à un père nourricier vierge, et cela au temps de sa petite enfance, vagissant dans un berceau, à qui donc, dites-moi, veut-il confier son corps, maintenant qu'il règne, immense, dans les cieux? S'il n'admettait que des mains pures à le toucher dans sa crèche, quelle pureté veut-il en ceux qui approchent son corps, depuis qu'il est élevé dans la gloire et la majesté de son Père? » (*De caelibatu sacerdotum*, cap. 3; *P. L.*, t. CXLV, col. 384). Nos prêtres sont les associés de Jésus dans l'œuvre suprême de son amour; est-ce trop exiger d'eux, que de leur demander d'aimer un peu plus que la foule, et de passer par le sentier réservé qui mène droit à l'amour, celui de la chasteté? Nos prêtres collaborent avec le Sauveur à la consommation de son sacrifice total; est-ce trop présumer de leur générosité, que de les convier à se sacrifier, eux ausssi, en immolant à Dieu, outre les voluptés coupables, quelques-uns des plaisirs permis, les moins nobles au moins que connaisse l'humanité? « Imitez ce que vous touchez, leur dit l'évêque au jour de leur ordination; vous qui célébrez le mystère de la mort du Seigneur, ayez soin de faire mourir vos membres à tous les vices et à toutes les concupiscences. » *Imitamini quod tractatis, quatenus, mortis Dominicae mysterium celebrantes, mortificare membra vestra a vitiis et concupiscentiis omnibus procuretis*. (*Pontificale Romanum, de ordinatione presbyteri*). L'Église orientale elle-même, pourtant plus tolérante sur ce chapitre que sa sœur d'Occident, prescrit la continence à ses prêtres chaque fois qu'ils doivent célébrer la sainte Messe. (Concile *in Trullo*, can. 13; Constit. BENEDICTI XIVⁱ *Etsi pastoralis*, 26 mai 1742, § 7, n. 28. Cf. PAPP. SZILAGYI, *loc. cit.*, p. 329). Les prêtres latins la disent tous les jours; ce n'est pas payer ce bonheur trop cher que de l'acheter au prix d'une chasteté parfaite et perpétuelle. Mysticisme! dit-on. Et que met-on sous ce mot? Si on appelle mystique tout sentiment plus haut que les instincts naturels, toute doctrine qui dépasse la raison et qui exige la foi, oh! d'accord. Nous ne prétendons pas faire comprendre les motifs du célibat ecclésiastique à qui ne sait pas ce que c'est que la messe et le sacerdoce. Mais si, par mysticisme, on entend l'exaltation, l'illusion, l'illuminisme, non pas! Les convenances de la continence cléricale reposent sur des vérités dogmatiques, certaines autant que sublimes. *Qui potest capere, capiat*. (*Matth.*, XIX, 12).

Ce n'est pas tout. Le ministère des âmes, s'il veut être fécond, demande la chasteté.

Voyez le prêtre en nos pays d'Europe. Il est pasteur, il est curé, il est père. Il exerce auprès des fidèles une magistrature d'un ordre supérieur, une paternité qui suppose de leur part une confiance respectueuse. Or, il se condamnerait lui-même à une véritable déchéance, s'il se mettait en ménage. Emile FAGUET, qui s'en est rendu compte, s'en explique avec verve [1] : « L'affaire importante, ici, dit-il, c'est la diminution de l'autorité morale du prêtre... Le pasteur protestant, le prêtre de l'Église grecque, est le plus souvent un très honnête homme, parfaitement digne de respect, d'estime et de confiance; mais ce n'est, en somme, pour ses fidèles, que quelque chose comme un magistrat ou un professeur. C'est un égal qui, le prétoire fermé, ou le collège, ou le temple, trouve chez lui les mêmes misères, les mêmes petits soucis personnels, et les mêmes sottises que M. le pharmacien ou M. le quincaillier. Le prêtre catholique, lui, est toujours prêtre, à quelque moment des vingt-quatre heures qu'on le rencontre ou qu'on le réclame... Il n'a pas une part de sa vie pour ses fonctions et une autre qu'il se réserve et où il ne faut pas aller jeter les yeux. Il n'a pas une vie officielle et une vie privée. On ne doit pas, en lui, distinguer le prêtre et l'homme, et il n'a pas des moments pour être homme et des moments pour être prêtre. Il est prêtre tout

1. Préface du roman de Pravieux. *Un vieux célibataire*.

le temps que Dieu fait, en tout temps et en tout lieu... Voilà ce qu'on a obtenu, en décrétant qu'il n'aurait pas de femme... »

La confession surtout, et la direction des consciences, exigent une vénération filiale des pénitents pour le père de leur âme. (Cf. Mgr Pavy, *loc. cit.*, p. 316 *sqq.*) Pareil sentiment ne peut naître et durer que si le prêtre apparaît au milieu de ses enfants spirituels comme meilleur qu'eux, plus grand qu'eux, plus rapproché de Dieu, dégagé des misères qui les appesantissent. L'expérience en est faite. Dans les pays d'Orient, où résident, à côté d'un clergé indigène marié, des missionnaires voués au célibat, les pénitents préfèrent les confesseurs célibataires, et s'ouvrent moins facilement à ceux qu'ils savent doublés d'une compagne

Le pasteur est tenu de se dévouer au bien de son troupeau. Un curé, dans sa paroisse, doit être l'homme de tout le monde, qui dépense son temps, son argent, ses forces, au service de son peuple. Il est même obligé, quand les circonstances l'exigent, de donner sa vie pour ses brebis. Le fera-t-il, s'il prévoit que sa mort mettra en deuil une veuve et des orphelins ? Pendant la guerre de 1870, de nombreux prisonniers français furent internés en Allemagne ; la maladie décimait leurs bataillons. « Nous avions des soldats dans onze hôpitaux et campements établis sur les deux rives du Rhin. Dans certains de ces hôpitaux, où les varioleux étaient en majorité, seuls les aumôniers et les médecins avaient le droit d'entrer. L'aumônier protestant vint un jour trouver M. Debras (l'aumônier catholique) et le pria de se charger de ses varioleux à lui. « Etant père de famille, disait-il, je ne puis m'exposer en allant les voir. » M. Debras lui rendit volontiers ce service. » *Saint-Sulpice pendant la guerre et la Commune* (par un Sulpicien). Paris, 1909, p. 80. Ne taxez pas ce ministre protestant de prudence excessive; il suivait simplement les conseils d'un de ses plus vénérés confrères, Alexandre Vinet, dont voici l'enseignement : « Comment le pasteur ne serait-il pas d'abord pasteur de sa famille ?... C'est une grave erreur de croire que la paroisse doive aller avant la famille. Pour le pasteur, comme pour tout autre homme, la famille est le premier intérêt. Si l'on ne veut pas admettre ceci, il est plus simple de ne pas se marier. » *Théologie pastorale, ou théorie du ministère évangélique*, 2e édit., p. 181 et 182. Paris, 1854.

Pasteur de sa famille ! Le prêtre marié le serait tous les jours, à toute heure ; le pôle de ses pensées en serait déplacé, et son axe moral dévié. Son souci principal, dominant tous les autres s'il ne les excluait pas, irait à assurer l'entretien de son ménage, l'éducation de ses fils et l'établissement de ses filles. Quelle tentation, dès lors, de ne plus voir en ses fonctions sacrées qu'un gagne-pain, qu'un métier dont on tire le rendement maximum ! Un missionnaire de Syrie, le R. P. Barnier, nous apprend ce qu'est devenu, aux mains d'un clergé marié, le sacrement de pénitence dans les milieux schismatiques qu'il a observés : « Si la famille est un peu à l'aise, le curé viendra deux fois par an la confesser dans la maison, pendant l'Avent et pendant le Carême; quant à la communion, elle se fera huit, quinze, trente jours après la confession : peu importe. Ce qu'il y a de plus clair pour le curé, c'est la pièce de quatre ou cinq piastres (1 fr.) qu'il touche après la prétendue confession ; car de la vraie confession, ni le prêtre ni le pénitent n'en ont idée. Pour ceux qui sont vraiment pauvres, il ne se dérangera pas. Que d'enfants, de jeunes gens, d'hommes faits, ne se sont presque jamais confessés ! » — « Il y a quelques années, me disait l'un des convertis, songeant à revenir à la pratique des sacrements depuis longtemps abandonnée, je priai le curé X... d'entendre ma confession, et comme je voulais la faire sérieusement, elle dura un peu trop, paraît-il, car le curé se fâcha tout de bon quand, après *sa prière sur moi*, je lui remis la pièce de monnaie ordinaire. — Comment ? c'est là tout ce que tu me donnes ? Eh bien ! sache-le, pour tout autre que pour toi, je ne prierais pas ainsi pour dix piastres (2 fr.). Je fus si indigné, ajoutait le converti, que depuis lors je n'ai pas pu supporter la vue de ce prêtre, ni aller à son église, ni me confesser. » Jullien, *La Nouvelle Mission de la Compagnie de Jésus en Syrie* (1831-1895), t. II, p. 208, Paris-Lyon, 1899.

L'Église catholique a réussi non sans peine, grâce à une assistance merveilleuse de la Providence, à supprimer les pratiques simoniaques qui furent la honte du moyen âge; jamais elle n'exposera de gaieté de cœur son clergé à la tentation de renouveler ces crimes ; et le mariage, en multipliant les besoins pécuniaires, risque de provoquer des arrière-pensées mercantiles qui aviliraient l'exercice du plus saint ministère. Cf. saint Pierre Damien, *Contra intemperantes clericos*, cap. 4 ; *P. L.*, t. CXLV, 393 : « ... *Ubi angustiora sunt alimenta, ibi minor est alenda familia*; *et mensa quae non gravatur eduliis, non est pluribus obeunda convivis. Unde necesse est ut paupertas indiga solitudinis feminarum doceat abdicare consortium, et greges inhianter edentium prohibeat gignere parvulorum.* »

Il est vrai qu'on suggère actuellement une autre solution : le prêtre demanderait sa subsistance à la science, à l'art, peut-être à l'industrie; il se ferait avocat, médecin, vétérinaire... pour gagner de quoi vivre et élever une famille. Voir la *Nouvelle Revue*, 1911, t. VI, p. 448 *sqq*. *La Condition du prêtre à notre époque*. Mémoire attribué au cardinal Mathieu ; il est manifeste que cette pièce est un faux. Ce n'est pas ici le lieu d'étudier sous toutes ses formes le problème complexe des professions accessibles ou interdites au clergé ; quelques brèves remarques suffiront à nous fixer sur la valeur de l'expédient proposé.

Si l'Église admet, en certaines circonstances, que ses ministres s'acquittent de quelque emploi profane, elle n'approuve pas que cette activité extra-sacerdotale devienne pour eux une nécessité de fait; elle ne prendra pas l'initiative de leur ouvrir une situation où ils seraient pratiquement forcés de se chercher un gagne-pain en dehors de leurs fonctions religieuses. « Qu'aucun de ceux qui sont engagés dans la milice sacrée, dit saint Paul, II *Tim.*, II, 4, ne s'embarrasse d'affaires séculières. » Les conciles et les papes se sont constamment efforcés, par des lois multipliées, de faire observer cette recommandation, dont la sagesse est manifeste. Un curé n'a pas le temps, il ne doit pas l'avoir, de mener de front deux vies parallèles, la vie sacerdotale et la vie d'avocat ou d'employé de bureau. Son rôle, c'est de catéchiser les enfants, de préparer des sermons et de les prêcher, de visiter ses paroissiens à domicile, de diriger des patronages, de lancer les œuvres sociales. Il ne lui reste guère de loisirs, s'il prend vraiment sa tâche à cœur. Tous ne le font pas? Tous ne se laissent pas absorber à ce point par leur ministère ? Eh bien ! les négligents ont tort ; mais ce n'est pas en les invitant à se choisir un emploi lucratif qu'on obtiendra d'eux plus de zèle pastoral. En outre et surtout, l'Église, après saint Paul, s'inquiète de la mentalité que supposent ou que créent les entreprises temporelles, incompatibles avec l'esprit sacerdotal. La pratique habituelle des « affaires » maintient ceux qui s'y livrent dans une

atmosphère terre à terre, malsaine à l'âme du prêtre, qui doit rester surnaturelle et saturée des pensées de foi. Les paroissiens, amenés à traiter d'intérêts pécuniaires avec leur curé comme avec un égal, oublieraient qu'il est leur pasteur. Son activité profane cacherait à leurs regards son caractère sacré; son prestige en serait diminué, au détriment des âmes. Indirectes, si l'on veut, ces conséquences du mariage des prêtres n'en seraient pas moins fâcheuses; elles concourraient à déformer la vraie notion du sacerdoce. La paternité spirituelle s'allie mal à la paternité selon la chair, et il faut que le prêtre soit le père des âmes.

Il faut aussi qu'il soit apôtre. L'Église catholique ambitionne d'étendre le règne de Notre Seigneur à l'univers entier: c'est de son essence. Tant qu'il restera un pays où l'Évangile n'est pas prêché, une tribu qui ignore Jésus et Marie, des missionnaires iront vers cette terre et ce peuple, pour leur porter la bonne nouvelle. Le feraient-ils, y mettraient-ils du moins le dévouement qui convertit, si leur cœur se partageait entre ces pauvres païens et leur fiancée ou leur épouse? si le plus clair de leurs ressources était dû, non aux exigences de l'apostolat, mais aux besoins de leur famille? Ici encore, la comparaison entre l'Orient et l'Occident est instructive. Depuis le quinzième siècle et la découverte de continents nouveaux, des milliers de missionnaires se sont répandus sur l'Amérique, l'Asie, l'Afrique, pour y planter la foi. Beaucoup sont morts martyrs, ils ont conquis à Jésus-Christ des millions d'infidèles: c'étaient des prêtres latins, voués au célibat. Le clergé oriental n'a rien fait, ou presque rien, dans cette œuvre immense d'évangélisation. Sans doute, à notre époque, les schismatiques et les protestants entretiennent à grands frais, dans des régions lointaines, de nombreux missionnaires; mais le résultat ne répond qu'imparfaitement à l'effort. Voir l'article : PROPAGATION DE L'ÉVANGILE, col. 384-386. Or, le retard des protestants tient pour partie au mariage de leurs *clergymen*. Un anglican revenu à la foi romaine, le R. P. Bertram WOLFERSTAN, a publié une série de témoignages, empruntés à ses anciens coreligionnaires, sur l'apostolat en Chine. *The catholic Church in China, from* 1860 *to* 1907. Cf. *Études* du 20 novembre 1910, t. CXXV, p. 558 *sqq*. De ces textes curieux, deux faits ressortent. D'abord, les missionnaires protestants sont souvent contraints d'abandonner la partie pour des raisons de famille. A chaque instant, les journaux de Tientsin, Pékin, Shanghai sont émaillés de notes comme celles-ci : « La mauvaise santé de Mme W... et de son enfant les ont forcés à quitter leur champ de travail. » Peu après, une autre suit: «La santé de Mme W... ne se rétablissant pas, le Rév. W... a été contraint de retourner en Europe. » Puis, ces apôtres ont besoin d'un traitement très élevé : ni Madame ni Bébé ne peuvent vivre à la chinoise, et il leur faut à tout prix, en Extrême-Orient, le confortable de la mère patrie. Aussi certaines sociétés de propagande, entre autres l'*Universities Mission*, n'acceptent elles plus que des ouvriers célibataires. Ils coûteront quatre fois moins et feront quatre fois plus d'ouvrage. L'Église catholique n'a pas attendu ces expériences pour comprendre que seul le célibat assure la liberté de se donner totalement à Dieu et aux âmes. Sans la chasteté, le prêtre ne peut pas être pleinement ce qu'il doit être, l'intermédiaire entre Dieu et le peuple, *medius inter Deum et populum*. Saint THOMAS, III, q. 22, art. 4, in c.

III. **Les objections.** — La thèse est belle, tout le monde en convient. D'aucuns la trouvent même trop sublime, bonne pour des anges et non pas pour des hommes. La chasteté, dit-on, est impossible ; l'instinct qu'elle prétend contrarier est irrésistible ; affecter d'en être maître, n'est qu'une hypocrisie.

L'objection n'est pas jeune (bien réfutée par BIERBAUM dans *Der Katholik*, 1910, I, p. 68). Les clercs incontinents du moyen âge s'en faisaient déjà une excuse (Cf. LAMBERTI HERSFELDENSIS *Annales*, a. 1074, *Mon. Germ., Scriptorum*, t. V, p. 217). LUTHER l'exprime crûment et la répète à satiété. « De même, dit-il, qu'il n'est pas en mon pouvoir de ne pas être homme, ainsi il ne dépend pas de moi de vivre sans femme. »(Sermon de 1522, *Vom ehelichen Leben*. Ed. Weimar, t. X, P. II, p. 276. Voir aussi les textes cités par DENIFLE, *Luther et le luthéranisme*, trad. Paquier, t. I, p. 163 *sqq*., 173; t. II, p. 92 *sqq*; et par GRISAR, *Luther*, t. II, p. 200; cf. t. I, p. 423 *sqq*.; t. II p. 498 *sqq*.) De nos jours encore, c'est l'éternel refrain des défroqués.

Mais aucun catholique n'a le droit de souscrire à une pareille erreur, condamnée par le concile de Trente : « Si quelqu'un soutient qu'on peut contracter mariage, quand on ne se sent pas le don de la chasteté, même si on en a fait le vœu, que celui-là soit anathème ; car Dieu ne refuse pas cela à qui l'en prie comme il faut, et il ne souffre pas que nous soyons tentés au delà de nos forces. » Sess. XXIV, *De sacram. matrim.*, can. 9. *D. B.*, n. 979.

Ce qui peut faire illusion, c'est que, pour certains individus, la chasteté a des difficultés qui frisent l'impossibilité. Il s'agit de tempéraments profondément viciés, héritiers d'une tare atavique ou esclaves d'habitudes invétérées. Chez eux, l'appétit sensuel est si surexcité que ne pas le satisfaire leur serait un supplice ; la volonté a pris le pli de lui céder si docilement qu'à moins d'un miracle elle continuera de lui obéir. Peut-être même en arrivent-ils à n'avoir plus conscience d'actes qu'ils multiplient machinalement ; ou bien le trouble de leurs facultés mentales paralyse quelquefois leur libre arbitre et supprime leur responsabilité. Mais ce sont là des cas anormaux de déséquilibre morbide. De tels sujets ne sont évidemment pas aptes au sacerdoce. Si, d'aventure, ils essayaient de s'y présenter, confesseurs ou directeurs seraient tenus de les en écarter. Saint ALPHONSE (*Theol. Mor.*, l. VI, tract. I n. 63 *sqq*.) enseigne, et c'est la doctrine commune, qu'il faut refuser l'absolution au jeune homme qui voudrait recevoir le sous-diaconat malgré des habitudes vicieuses, si secrètes qu'on les suppose. Le prêtre à qui il en fait l'aveu lui interdira d'avancer aux Ordres sacrés tant qu'il n'aura pas donné des gages sérieux de conversion. Comme le dit le Concile de Trente (Sess. XXIII, *De ref.*, c. 13), la vie cléricale ne convient qu'à ceux «qui espèrent, avec la grâce de Dieu, pouvoir garder la continence». Pratiquement, les aspirants au sacerdoce demandent conseil longtemps d'avance au directeur de leur conscience ; celui-ci doit leur indiquer prudemment, en temps opportun, qu'ils vont au-devant de luttes pénibles et s'engagent dans la voie du sacrifice. Il s'assurera de leur générosité, de leur piété, de leur constance ; il n'approuvera ou n'encouragera leur vocation que si leur énergie et leur esprit de foi lui donnent confiance que, même exposés à des dangers réels, ils sauront se vaincre et rester fidèles.

Ainsi, le clergé ne doit se recruter que parmi les candidats dont le chaste passé garantit l'avenir. Même pour ceux-là, personne ne prétend qu'ils éviteront les chutes sans prendre de précautions. « Veillez et priez, dit Notre-Seigneur (*Matt.*, XXVI, 41), afin de ne pas entrer en tentation ; l'esprit est prompt, mais la chair est faible. » Aussi l'Église

impose-t-elle à ses prêtres, en même temps que la loi du célibat, des règles qui en rendent l'observation possible. Le droit commun ou les statuts particuliers prescrivent un ensemble de précautions dont le but est d'écarter de la vie ecclésiastique les occasions dangereuses (Voir les traités de droit canon. aux titres : *De vita et honestate clericorum, de cohabitatione clericorum et mulierum*). Défense, sauf exception, de loger sous le même toit que des femmes ; — défense, de fréquenter le parloir des religieuses ; — défense de confesser les femmes hors du confessionnal ; — interdiction des divertissements trop libres et des lieux de réunion trop profanes : théâtres, bals, cafés, etc. ; — prohibition des recherches d'élégance dans le costume et la tenue extérieure ; — obligation de porter un vêtement spécial qui, en distinguant les clercs du public laïque, les désigne au respect d'autrui et les rappelle eux-mêmes au sentiment de leur dignité.

Ces préservatifs ne suffisent pas encore. La chasteté a besoin d'un aliment positif, et comme d'une flamme intérieure, qui rende l'esprit aussi bien que le corps lumineux et pur. Mais toute la vie du prêtre, s'il la règle selon les préceptes et les conseils qu'on lui prodigue, concourt à entretenir au fond de son cœur ce principe qui neutralise les ferments de corruption (Voir, par exemple, l'exhortation de Pie X au clergé catholique, 4 août 1908, à l'occasion de son jubilé sacerdotal).

Dès le séminaire, il fut préparé à se garder du mal. On proposa à sa méditation les grandes vérités de foi, d'où germent l'horreur du vice et le culte de la virginité ; on l'exerça à fuir l'oisiveté et la rêverie ; on lui apprit à se créer par l'étude, la lecture, la récréation même, un petit monde intime de souvenirs inoffensifs, où l'imagination se promène sans se souiller ; surtout on fortifia sa volonté en exigeant de lui travail et discipline, et c'est un point capital dans l'éducation de la vertu : l'âme qui se laisse aller au gré de ses convoitises cédera sans résistance à la « concupiscence de la chair », la plus violente de toutes. Celle qui sait se vaincre, au contraire, qui, par un long exercice, assouplit ses instincts aux ordres de la raison, celle-là est prête pour les luttes de la chasteté.

Le séminaire, avec sa règle presque monacale, n'a pas seulement pour but de protéger l'inexpérience ou la faiblesse des jeunes gens et de leur assurer avant les prémices sacerdotales quelques années d'innocence. Il est destiné à *former* le prêtre, c'est-à-dire à lui donner des habitudes qui le suivront tout le long de sa carrière. Sans doute, quand un séminariste, après sa dernière ordination, quitte la maison où s'achevèrent ses études et se trouve lancé dans le ministère actif, le cadre extérieur de ses journées est subitement modifié ; bien des détails du règlement auquel il était astreint jusque là sont emportés par les nécessités d'une situation nouvelle, mais l'esprit qui l'anime doit rester intact, ainsi que sa vigilance, sa piété, et tout le gouvernement intime de son âme. Il faut qu'il garde une vie intérieure intense, fidèlement entretenue par les mêmes exercices : méditation quotidienne, qui raffermit les convictions de l'intelligence et les résolutions de la volonté ; — retraites périodiques, qui réparent les pertes, inévitables et renouvellent les provisions d'énergie surnaturelle ; — lectures sérieuses, utiles, qui maintiennent l'esprit et le cœur au milieu d'une atmosphère salubre ; — travail, qui dompte le corps et occupe l'imagination ; — efforts sur soi, guerre aux tendances mauvaises et mortification ; prière fréquente, union de l'âme à Notre-Seigneur crucifié et à la Vierge Immaculée : tel est le régime normal du prêtre catholique. On comprend quel secours y trouve sa chasteté. Psychologiquement, c'est un ensemble d'actes, d'images ou d'idées, qui entraînent loin des sens ses préoccupations : son trésor est au ciel, donc aussi son cœur. Du point de vue surnaturel, ses journées deviennent une succession d'œuvres salutaires qui le maintiennent sous l'influence incessante de la grâce ; et en définitive, là est l'essentiel, l'unique nécessaire.

La chasteté est une affaire de grâce. C'est, je pense, parce qu'on l'oublie ou qu'on l'ignore qu'on tombe en de si étranges confusions. Jamais l'Eglise n'a cru que la nature déchue pouvait triompher, par ses propres forces, de toutes les tentations de la chair. Quelques rares privilégiés y réussiraient peut-être, à la faveur d'un tempérament moins sensible ou d'une volonté plus énergique ; la masse succomberait certainement. Les théologiens enseignent que l'homme, tel qu'il est actuellement, n'est pas capable, sans la grâce, d'éviter longtemps le péché mortel. Et quand ils cherchent à se rendre compte de cette impuissance, c'est principalement par les tendances sensuelles qu'ils l'expliquent : ils allèguent la violence de la concupiscence, opposée à la faiblesse et à la mobilité du libre arbitre. La passion parle, la volonté résiste quelque temps ; mais, si la grâce ne la soutient pas, elle se lasse bientôt, se relâche de sa vigilance, se laisse surprendre et tombe. Vienne la grâce, au contraire, secours surnaturel qui met au service de notre infirmité la force même de Dieu, et la victoire change de camp. Une pauvre âme est tentée, séduite par l'attrait de la volupté. elle va succomber... Tout d'un coup elle comprend quelle infamie ce serait de se détourner du Créateur pour se livrer à la créature ; la peur de l'enfer la saisit, au point de lui rendre odieux les plaisirs qui y conduisent ; l'amour de Dieu la domine et refoule les convoitises des sens : c'est la grâce qui souffle du ciel. La tentation est vaincue. Vingt fois en une heure elle reprendra l'offensive, et vingt fois la grâce agira, versant lumière et force à la nature blessée, dissipant les ténèbres où se dissimule l'ennemi, fixant dans le bien une liberté toujours penchée vers les jouissances coupables.

Cette grâce triomphante est un don gratuit de la Bonté infinie. Mais jamais le Seigneur ne la refuse à ses prêtres, voués à la chasteté, qui la lui demandent sincèrement. Il est trop jaloux de leur pureté virginale pour les priver du secours qui la protège. Au jour de leur ordination, il leur infusa, par le rite sacramentel, le germe des énergies qui les maintiendraient, pendant toute leur carrière, à la hauteur de leurs devoirs. L'Eglise, secondant ses desseins, les engage, les oblige à féconder ce germe par les moyens qui font pleuvoir la grâce : la prière et la communion. Sans parler des exercices de piété facultatifs que, depuis le séminaire, ils ont coutume de s'imposer, sans parler du recours humble et confiant à la très sainte Vierge, qui est le premier instinct d'un cœur consacré à Dieu, l'Eglise ordonne aux prêtres de réciter tous les jours le Bréviaire ; elle leur permet de célébrer tous les jours la sainte Messe, et l'immense majorité d'entre eux s'est fait de la célébration quotidienne une habitude, un besoin c'est le secret de leur chasteté. L'Eucharistie est le centre d'où rayonne la pureté du clergé. C'est surtout à cause de la Messe qu'il doit être parfaitement chaste, et c'est par la Messe qu'il peut l'être. Le saint sacrifice, avec la communion qui l'intègre, est une source intarissable de grâces souveraines, de celles surtout qui font les vierges. Un prêtre qui dit *bien* sa messe, le matin, est assuré pour sa journée de secours tout-puissants.

Si donc le prêtre mène une vie vraiment sacerdotale, occupée et priante, s'il célèbre dignement les saints mystères, la chasteté lui est possible. Dirons-nous qu'elle lui est lui est facile ? Cela dépend. Certains sentent toute leur vie le travail d'une lutte pénible ; l'*Imitation* nous en avertit, L. I, c. XIII, n. 6 : *Quidam in principio conversionis suae graviores tentationes patiuntur ; quidam autem in fine. Quidam vero, quasi per totam vitam suam, male habent.* Leur mérite en est accru. D'autres, en très grand nombre, connaissent de longues périodes de calme, et les tempêtes qui, par intervalles, effleurent la surface de leur âme, n'en troublent pas les profondeurs.

Mais si on néglige la prière, si on se permet imprudemment toutes les lectures et toutes les fréquentations, l'âme peu à peu s'attiédit. La grâce ne descend plus « avec même efficace ».

Après certains moments que perdent nos longueurs,
Elle quitte ces traits qui pénètrent les cœurs ;
Le nôtre s'endurcit, la repousse, l'égare :
Le bras qui la versait en devient plus avare,
Et cette sainte ardeur qui doit porter au bien
Tombe plus rarement, ou n'opère plus rien.

On en vient vite aux chutes lourdes et honteuses.. Les scandales retentissants n'ont pas d'autre histoire. LUTHER, moine, professeur, prédicateur et vicaire de son ordre, se laisse tellement absorber par ses occupations extérieures qu'il ne trouve plus le temps de réciter son office ni de dire la messe. (*Lettre à Lang*, prieur d'Erfurt, 26 octobre 1516 : *Raro mihi integrum tempus est horas persolvendi et celebrandi.* Cf. DENIFLE, *loc. cit.*, t. I, p. 62 ; GRISAR, *loc. cit.*, t. I, p. 223; t. III, p. 700, 993). Il oublie ses devoirs de règle, perd le souci de sa vie spirituelle, s'adonne à la boisson. Cf. DENIFLE, *loc. cit.*, t. I, p. 179 *sqq.* ; GRISAR, *loc. cit.*, t. I, p. 392; t. II, p. 244 *sqq.*, 260 Quoi d'étonnant ensuite qu'il doive s'avouer brûlé par la concupiscence. *Lettre à Mélanchthon*, 13 juillet 1521 : *Ego hic insensatus et induratus sedeo in otio, pro dolor parum orans, nihil gemens pro ecclesia Dei, quin carnis meae indomitae uror magnis ignibus. Summa : qui fervere spiritu debeo, ferveo carne, libidine, pigritia, otio, somnolentia.* Cf. DENIFLE, *loc. cit.*, t. I, p. 144, 177 ; GRISAR, *loc. cit.*, t. I, p. 233, 396, 406; t. II, p. 202 Tout récemment, un autre dévoyé reconnaissait que le « dévotisme » tient les passions endormies. « Pendant les années de séminaire, écrit-il, . la foi ardente du jeune lévite le fait triompher des sens, et l'habitude de les dominer en apaise peu à peu les dévorantes ardeurs. » Jules CLARAZ, *Le Mariage des prêtres*, p 85. Mais, ajoute-t-il, « la ferveur passe et la nature reste ». On renonce à la réserve que recommandaient les anciens, on veut goûter « la joie de vivre » ; bientôt on sent le besoin de toutes les voluptes, et on n'a plus le courage de s'en refuser aucune.

En un mot, la continence, impossible à la nature, est possible à la grâce, que Dieu offre libéralement à ses prêtres. Ceux-ci ne se trouveraient désarmés devant la tentation que s'ils négligeaient les secours, positifs et négatifs, que l'Eglise leur propose ou leur impose.

Les adversaires du célibat ne se tiennent pas pour battus. Soit, répliquent-ils, admettons que la continence n'est pas absolument impraticable Elle est en tout cas malsaine, contraire aux exigences de l'hygiène ; s'y astreindre, c'est se mettre sur le chemin de la neurasthénie et de la folie.

Sur quoi j'observe d'abord que certaines incommodités dont souffrent plusieurs célibataires tiennent moins à leur chasteté qu'à leur manque d'esprit pratique : ils ne savent pas organiser leur vie ni se procurer une alimentation saine; ou bien ils se réduisent à un isolement qui leur pèse, l'ennui les déprime ; ils tombent, ou croient tomber, de la bradypepsie dans la dyspepsie, de la dyspepsie dans l'hypocondrie, de l'hypocondrie dans la psychiatrie... En pareil cas, est-ce leur vertu qui cause leurs maux, ou leur maladresse et peut-être leur égoïsme ? Un emploi du temps mieux réglé, une hygiène mieux comprise, souvent aussi plus de travail, plus de zèle à s'occuper du prochain en s'oubliant soi-même, suffirait à guérir bien des migraines et des humeurs noires.

Quant aux prétendus dangers physiologiques de la continence elle-même, on me permettra, pour les apprécier, de céder la parole aux spécialistes, et de rapporter simplement le témoignage de médecins compétents.

Dr. FRANCOTTE, professeur à l'université de Liége: « La continence perpétuelle, telle que l'impose le sacerdoce catholique, n'est point en contradiction avec la nature humaine. Les suites morbides qu'on a prétendu lui assigner, ne sont nullement établies. » *Annales de la Société scientifique de Bruxelles. De quelques points de morale sexuelle dans ses relations avec la médecine.* Rapport présenté à la section de médecine de la Société scientifique de Bruxelles, par le docteur Xavier Francotte. Séance du 10 avril 1907, p. 36.

Deuxième conférence internationale pour la prophylaxie de la syphilis et des maladies vénériennes. Bruxelles, 1902:

« Il faut surtout enseigner à la jeunesse masculine que non seulement la chasteté et la continence ne sont pas nuisibles, mais encore que ces vertus sont des plus recommandables au point de vue médical. » Compte rendu des séances, publié par le docteur Dubois-Havenith, secrétaire général. Bruxelles, Lamertin, 1903. T. II, p. 512; cf. p. 453.

Le vœu fut présenté par Neisser, Bertarelli, Mme Bieler-Bœhm, de Petersen, H. Minod, Peroni, Pierson Il fut adopté à l'unanimité. Etaient présents à la conférence, parmi beaucoup d'autres sommités du monde savant, les docteurs Lesser, Balzer, Burlureaux, Gaucher, Barthélemy, etc.

Docteur Ch. FÉRÉ, médecin de Bicêtre:

« Ceux qui sont capables de chasteté psychique peuvent garder la continence sans avoir rien à craindre. . pour leur santé, qui ne dépend pas de la satisfaction de l'instinct sexuel... Les médecins compétents qui se sont occupés d'hygiène sexuelle ne mettent pas en doute l'innocuité de la continence. »

BEALE, professeur au Collège royal de Londres, dit qu' « on ne saurait trop répéter que l'abstinence et la pureté la plus absolues sont parfaitement compatibles avec les lois physiologiques et morales ». Ch. Féré, *L'instinct sexuel, Evolution et Dissolution*, 2e édit., p. 26. Paris, Alcan, 1902.

« Le célibat.. n'a sur la folie qu'une influence apparente. Le célibat est plus souvent la conséquence que la cause de l'anomalie; il a moins de part dans les aliénations mentales les célibataires que le mariage dans les aliénations mentales des gens mariés, soumis à une multitude de soucis évités aux célibataires. On peut en dire autant des autres plaies attribuées au célibat par Bertillon. Dans la discussion qui eut lieu à la Société de médecine de Lyon, à propos du livre de Dulieux qui faisait l'apologie du célibat religieux, ses adversaires n'ont rien trouvé à objecter à la négation des maladies attribuées à la continence. Mantegazza, qui ne se fait pas remarquer parmi les apôtres de la continence, ne lui re-

connaît cependant aucun inconvénient. Les physiologistes, au contraire, lui ont trouvé des avantages. Harvey et Haller connaissaient ses effets heureux sur la longévité chez les oiseaux, et la physiologie moderne n'est pas en contradiction avec eux sur ce point. La continence réalise une réserve de forces. L'économie sexuelle favorise la longévité et les différentes formes de l'activité intellectuelle. » Cf. Féré, *loc. cit.*, p. 316.

Professeur Aschaffenburg de Cologne :

« Au cours de longues années, je n'ai pas rencontré un seul cas de troubles nerveux graves dont la cause fût incontestablement l'onanisme, et j'ajoute aussitôt, pas un dont la cause fût la continence. Assurément, il peut n'être pas facile pour des jeunes gens vigoureux, surtout dans les conditions actuelles de la vie, de s'abstenir des plaisirs, mais je suis persuadé que cette abstention n'a pas de conséquences fâcheuses. » (*Lehrbuch der Nervenkrankheiten*, herausgegeben von Dr. Hans Curschmann, Berlin, Springer, 1909. VIII, *Die psychasthenischen Zustande*, von Prof. Dr. G. Aschaffenburg, p. 780.)

Professeur Seved Ribbing :

« On récuse aujourd'hui beaucoup des autorités qu'on invoquait autrefois en faveur de la continence, sous le prétexte que la science moderne juge tout autrement les choses. Nous nous voyons donc obligé de cueillir un petit bouquet de citations dans les écrits des auteurs les plus récents, pour répondre au reproche qu'on nous fait d'être arriéré...

« M. Rubner écrit : « Il n'est absolument pas né- « cessaire pour tous les hommes, au point de vue « hygiénique, d'avoir des relations sexuelles » Le célèbre spécialiste de la syphilis, Alfred Fournier, de Paris, exprime son avis en ces termes : « On a « parlé indûment et à la légère des dangers de la « continence pour le jeune homme. Vous avoue- « rai-je que, si ces dangers existent, je ne les connais « pas, et que moi, médecin, j'en serais encore à ne « pas les avoir constatés, bien que les sujets d'obser- « vation ne m'aient pas manqué en la matière. »

« D'une série de leçons sur les maladies sexuelles, que R. Waldvogel fit à Göttingen devant les étudiants, nous extrayons ce qui suit : « ... La continence, « dit-on, est physiologiquement nuisible. Depuis « quelque temps, beaucoup de voix se sont élevées « dans ce débat. Mais il faut observer ici qu'à côté « des hommes, et c'étaient des hommes compétents, « qui insistaient sur l'innocuité absolue de la conti- « nence, les autres ne formaient qu'une faible mino- « rité et ne différaient des premiers que par un peu « plus de réserve dans l'expression. »

« De Lobedank, nous avons cette déclaration : « C'est une opinion très répandue que la continence « ne va pas à la longue sans inconvénients pour la « santé. D'après l'expérience de tous les médecins « qui ont étudié la question, cette opinion est abso- « lument fausse. On n'a jamais établi que la conti- « nence ait nui à une personne bien constituée... »

« Notre manière de voir personnelle n'a pas changé au cours des vingt-cinq ans qui se sont écoulés depuis que nous nous occupons d'hygiène sexuelle. Il a pu arriver que l'un ou l'autre de nos clients ne se soit pas accommodé d'une hygiène à base de continence, et que, pour cette raison, il ait cherché et trouvé près d'un collègue plus « libéral » un conseil répondant mieux à ses désirs. Mais la plupart de nos malades et de nos élèves ont été contents de la méthode. *Handbuch der Sexual-Wissenschaften*, herausgegeben von Dr. Albert Moll. Leipzig, 1912. *Zehnter Hauptabschnitt*, *Sexuelle Ethik*, von Professor Doctor Seved Ribbing, p. 945 *sqq.*

Docteur Albert Moll :

« Je suis, moi aussi, persuadé que pour la grande majorité des hommes, ni pendant la jeunesse, ni plus tard, la continence prolongée ne nuit à la santé. Il est en outre important d'insister sur ce fait que, plus on pratique longtemps la continence, mieux on la supporte et moins on est incommodé par la passion... Même chez les adultes, la continence n'a que rarement des conséquences gravement nuisibles à la santé... Il faut combattre cette superstition, — car c'en est une, - que les relations sexuelles sont nécessaires aux jeunes gens, et que, sans cela, leur santé serait compromise. » *Handbuch der Sexual-Wissenschaften. Neunter Hauptabschnitt*, *Sexuelle Hygiene*, von Dr. Albert Moll ; 2, n. 2, *Sexuelle Abstinenz und Hygiene*, p. 887, 889.

Docteur Emile Kræpelin, professeur à l'Université de Munich :

« Il n'y a à ma connaissance absolument aucune expérience qui permette d'attribuer à l'abstinence sexuelle une influence pernicieuse sur la vie psychique. Sinon, les jeunes filles des meilleures familles seraient atteintes de catatonie dans une proportion effrayante. En général, chez les personnes bien portantes, l'excitabilité sexuelle décroît peu à peu par suite d'une continence prolongée. » Dr. Emil Kræpelin, *Psychiatrie*, 7[te] Auflage. Leipzig, 1903, p. 76. »

Docteur R. von Krafft-Ebing, professeur de psychiatrie et de neuropathologie à l'Université de Vienne :

« Manque de satisfaction sexuelle. — On le considère souvent comme la cause de névroses et de psychoses, mais il ne produit certainement d'effet que chez les névropathes tarés et dans les cas d'instinct génital d'une force anormale. Ces deux conditions se trouvent souvent réunies chez les individus tarés » Docteur. R. von Krafft-Ebing, *Traité clinique de psychiatrie*, traduit sur la cinquième édition allemande par le docteur Emile Laurent. Paris, Maloine, 1897. Liv. II, P. II, *les Causes de la folie*, chap. II, *Causes occasionnelles ou adjuvantes*, p. 229.

Docteur L. Loewenfeld, spécialiste des maladies nerveuses à Münich :

« Pour déterminer l'influence de la continence sur un groupe plus nombreux de sujets, on pourrait d'abord considérer l'état sanitaire du clergé catholique. Cet état, en tout cas, ne témoignerait pas, pour l'ensemble, d'une action néfaste de la continence sur le système nerveux. D'une fréquence spéciale des maladies nerveuses, particulièrement de la neurasthénie, dans le clergé catholique, je n'ai aucun indice, et notamment nos curés de campagne jouissent pour la plupart de nerfs très robustes. Chez les neurasthéniques ecclésiastiques qui, au cours des années, sont venus me consulter sur leur état nerveux, à part de très rares exceptions, rien ne suggérait l'idée que la continence ait contribué à produire les troubles nerveux dont ils souffraient ; il y avait presque toujours assez d'autres causes. » Dr. Löwenfeld, *Sexualleben und Nervenleiden*, 3[te] Auflage, Wiesbaden, Bergmann, 1903. § 5, *Die sexuelle Abstinenz beim Manne*, p. 35.

« Pour résumer tout ce qui vient d'être dit sur les suites de la continence virile : il faut d'abord concéder que, dans certaines circonstances spéciales, la continence chez l'homme peut devenir nuisible au système nerveux ; mais il faut en même temps constater qu'en général les incommodités résultant de la continence n'ont aucune gravité ; qu'il est rare, on peut bien dire exceptionnel, que des troubles sérieux s'ensuivent au point de vue nerveux ou psychique. (L'auteur a précédemment expliqué, p. 40, que ces exceptions concernent les individus « qui, par des excès

vénériens, ont accru leur excitabilité sexuelle », ou « ces névropathes qui, par suite de leur constitution, sont affligés d'instincts sexuels très violents, morbidement exagérés. ») *L'homme normalement constitué, qui n'a pas diminué par l'abus des plaisirs sa force de résistance aux impressions sensuelles, peut même, grâce à une vie laborieuse et hygiéniquement réglée, supporter la continence d'une façon durable sans incommodité appréciable, et certainement cette continence devient en général d'autant plus facile qu'on y persévère avec plus de constance dans toutes les circonstances.* » (Docteur L. Löwenfeld, *loc. cit.*, p. 54. C'est l'auteur qui souligne).

Il serait aisé de multiplier ces citations, Cf. Docteur Dubois, professeur de neuropathologie à la Faculté de médecine de Berne, *les Psychonévroses et leur Traitement moral*, leçons faites à l'Université de Berne, 2e édit., 1905, p. 390. Dubreuilh, professeur de dermatologie à la Faculté de médecine de Bordeaux, *Chronique médicale*, 1906, p. 714. Gemelli, *Non moechaberis*, 2e édit., Florence, 1911, p. 79 *sqq.* Docteur Paul Goy, *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, vº Célibat, et *De la Pureté rationnelle.* Paris, Maloine. Docteur Good, ex-médecin de la marine, *Hygiène et Morale*, p. 40 *sqq.* Chanoine Moureau et Docteur Lavrand, *Le médecin chrétien.* Paris, Lethielleux, 1902, p. 254 *sqq.* Docteur Surbled, *la Morale dans ses rapports avec la médecine et l'hygiène* t. I, *Célibat et Mariage*, 3e édit. Paris, Beauchesne, p. 49 *sqq*; *la Vie de jeune homme*, 4e édit. Paris, Maloine, 1912. G. Weygandt, Primat docent de psychiatrie à l'Université de Wurzbourg, *Atlas-manuel de psychiatrie.* Edition française par le docteur J. Roubinovitch, médecin-adjoint de la Salpêtrière. Paris, Baillière et fils, 1904, p. 19 etc. Retenons comme un fait acquis que la continence est de soi inoffensive. Quant aux déséquilibrés dont le tempérament, à raison de tares individuelles, s'accommoderait mal de la chasteté, ce n'est pas dans leurs rangs que se recrute normalement le clergé catholique; l'Eglise n'avait donc pas à tenir compte de leurs misères spéciales, quand elle fixait le droit commun des clercs. Les victimes du célibat canonique, s'il y en a, sont fort rares. Le martyrologe du mariage serait autrement riche. Une femme meurt en donnant le jour à son enfant, un chef de famille succombe à la peine en travaillant pour les siens; indirectement, mais réellement, c'est le mariage qui les tue. S'ensuit-il que le mariage soit une institution néfaste? S'ensuit-il même que cet homme et cette femme aient eu tort d'en assumer les charges et de risquer quelque chose pour fonder un foyer? Non, sans doute, parce que le but de l'existence n'est pas de se bien porter; la santé, comme tout autre bien créé, n'est qu'un moyen de servir Dieu, de sauver son âme, et d'aider le prochain à se sanctifier; il est licite, et quelquefois obligatoire, de la compromettre pour une fin plus haute. L'ouvrier qui manie ses outils sait bien qu'il les use; il s'en sert, cependant; et si on lui commande une tâche plus difficile qui l'expose à les briser, mais mieux rétribuée et plus glorieuse à son art, il n'hésite pas: il se résigne à perdre un instrument pour produire un chef-d'œuvre. Ainsi le jeune homme digne du sacerdoce a compris la beauté de la chasteté; il l'aime, il la veut, avec tous les sacrifices qu'elle comporte et qui en font la valeur. Alors même qu'il s'imaginerait qu'elle lui coûtera plus cher qu'aux autres, que, contrairement à la règle commune et aux assurances des médecins, elle lui prendra un peu de sa santé et quelques années de son existence, il en voudrait encore, et il l'aimerait davantage, heureux de ressembler de moins loin au divin Prêtre, le Christ vierge et crucifié.

Une dernière objection, plus perfide, s'attaque à la moralité du célibat. Sans doute, dit-on, la loi qui le prescrit aux prêtres serait de nature à les sanctifier, mais à condition qu'elle fût observée loyalement, dans l'intime de la vie privée et au fond de la conscience, comme dans la conduite extérieure et aux yeux du peuple. Or, elle ne l'est pas, elle ne l'a jamais été. En enlevant aux ministres de l'autel la possibilité d'unions légitimes, conformes au vœu de la nature, l'Église n'a réussi qu'à les provoquer au péché. Ils ont cherché dans des désordres plus ou moins secrets des satisfactions qu'ils n'avaient plus le moyen de se procurer honnêtement. C'était fatal, car « qui veut faire l'ange, fait la bête », et il n'est que temps de revenir au conseil de saint Paul: il vaut mieux se marier que de brûler. I *Cor.*, vii, 9.

Une remarque très simple suffit de prime abord à jeter quelque doute sur le bien-fondé de pareilles accusations. Si les effets du célibat sont aussi désastreux qu'on le prétend, comment se fait-il que l'Église maintienne sur ce point avec tant d'insistance sa législation traditionnelle ? Les conciles et les papes ont le souci de la gloire de Dieu et de l'honneur du clergé; toute leur œuvre disciplinaire trahit la préoccupation de diminuer les fautes, de promouvoir la sainteté chez les fidèles et plus encore chez les pasteurs. D'autre part, les chefs de la hiérarchie, qui n'en atteignent le sommet qu'après en avoir parcouru tous les degrés, connaissent mieux que personne le fort et le faible du corps sacerdotal. Or, ils ne consentent, en fait de chasteté, à aucune concession ; avec une énergie calme et confiante, ils persistent à vouloir que les sous-diacres s'engagent à la continence, et ils réprouvent toute velléité contraire aussi résolument que s'il s'agissait d'une hérésie. C'est donc qu'à leur avis le célibat clérical produit autre chose que des fruits pourris ; ils estiment que cette loi austère est assez obéie pour que le bien qu'elle fait compense le mal dont elle serait l'occasion. Voilà qui nous avertit de ne pas accepter sans contrôle certaines déclamations trop retentissantes contre la corruption universelle du clergé.

De fait, les auteurs de ces pamphlets usent d'un procédé injuste et déloyal. Ils accumulent en un effrayant raccourci tous les scandales qui ont désolé l'Église au cours des siècles, et devant ce tableau où ils n'ont peint que des horreurs, ils se voilent la face, il crient que c'est Babylone et ses prostitutions... Mais en vérité, cette série de crimes est loin de constituer tout le passé et tout le présent de l'Église; réduire son histoire à ce peu de pages sombres, c'est la mutiler, donc la dénaturer. La perspective d'ensemble, qui, seule, permettrait un jugement équitable, est plus large et plus claire : au delà de quelques régions obscures et tristes, elle développe au regard des horizons splendides, radieusement illuminés.

Oui, l'incontinence des clercs fut une plaie dont l'Église, à certaines périodes, souffrit cruellement. Mais en même temps que des prévaricateurs, il y eut toujours des saints. Chaque siècle en a connu. C'étaient souvent des prêtres et des religieux, héroïquement fidèles à leur vœu de chasteté, et ce renoncement à leurs sens fut d'ordinaire le premier effort de leur ascétisme, comme la pierre angulaire qui supporta tout l'édifice de leur perfection. A leur école, se formèrent des élites nombreuses de disciples qui suivirent la même voie; sans parvenir à la gloire de leurs maîtres, ils laissèrent cependant une mémoire vénérée; les annales de chaque diocèse, de chaque ordre religieux, compteraient par centaines

ces types nobles et purs d'abnégation chrétienne. C'en est assez pour racheter bien des misères.

Insistons encore, et cherchons à nous édifier sur la valeur des moyennes. A côté de quelques époques qui ne laissent que l'impression d'une pénible décadence, d'autres offrent le spectacle d'un merveilleux relèvement. Si l'Église a connu les abus dans son sein, jamais elle ne les a approuvés, jamais elle ne s'y est résignée; elle a voulu les abolir, et elle y a réussi. Rien de révélateur d'une action de l'Esprit-Saint comme ces réformes successives, qui ramenèrent périodiquement les mœurs cléricales à une correction plus édifiante. Après les tristesses du dixième et du onzième siècle, les papes, qui ne se lassaient pas de combattre pour la continence des clercs, finirent par triompher en fait comme en droit. « Au treizième siècle, dit M. l'abbé Vacandard, les prêtres qui vivaient dans le concubinage ne formaient plus qu'une exception. » (*Dict. de théol. cath.*, v° *Célibat*, col. 2087). On eut ensuite à déplorer un recul; mais le concile de Trente entreprit une réforme générale; à mesure que ses décrets furent appliqués dans les différentes contrées de l'Europe, à mesure aussi monta le niveau de la sainteté sacerdotale. Les dispositions relatives à la formation longue et surnaturelle des candidats aux ordres, furent spécialement bienfaisantes.

Bornons-nous aux résultats acquis en France. Il fut de mode, pour un temps, de dire beaucoup de mal de notre clergé du dix-huitième siècle; on s'est aperçu depuis qu'il valait mieux que sa réputation. Tout le monde connaît le témoignage que lui rend de Tocqueville : « J'ai commencé l'étude de l'ancienne société, plein de préjugés contre lui ; je l'ai finie, plein de respect. » (*L'Ancien régime et la Révolution*, liv. II, chap. xi, p. 192). M. de la Gorce a institué une enquête consciencieuse et impartiale sur les évêques, les abbés, les prêtres, à la veille de la Révolution ; il la conclut par ce verdict :

« De ces prêtres on répétera ce qu'on a dit des évêques, ce qu'on a dit des moines: parmi eux le libertinage de l'esprit, la dépravation des mœurs sont à l'état d'infime exception. Qu'on compulse des documents contemporains, et l'on s'assurera que les noms cités avec flétrissure sont toujours les mêmes. Ils reviennent comme ces figurants de théâtre qui, à force de passer sur la scène, finissent par graver l'impression d'une foule. Il faut s'abstenir de cette illusion grossissante et se garder de traduire deux par plusieurs, et trois ou quatre par un grand nombre. Mais si les scandales de conduite furent rares, si l'impiété le fut plus encore, on peut reprocher à beaucoup d'ecclésiastiques, non leurs vices, mais l'insuffisance de leur vertus. » (*Histoire religieuse de la Révolution française*, t. I, liv. I, § 9, p. 61 ; cf. § 4, p. 22 ; § 5, p. 34 ; § 7, p. 47).

Après la persécution jacobine et la restauration concordataire, au dix-neuvième siècle, le progrès s'accentua. Actuellement, nos prêtres, dans l'ensemble, sont bons, fidèles aux devoirs de leur état. Il ne s'agit pas de les canoniser en masse, mais simplement de se rendre compte d'une situation généralement reconnue : l'opinion publique honore leur vertu ; la preuve en est dans l'étonnement que causent les faiblesses dont l'un ou l'autre, par accident, se rend coupable. Les journaux colportent aux quatre coins de la France ce fait-divers sensationnel, et c'est, d'un bout à l'autre du pays, comme un frémissement de surprise et d'indignation : dans une vie d'étudiant, d'homme de lettres ou d'officier, pareilles fredaines passeraient presque inaperçues; de la part d'un prêtre, elles scandalisent tout le monde ; on attendait de lui plus de tenue, parce que ses confrères ont habitué la foule à ne rien voir en eux que d'irréprochable.

Des langues malveillantes insinuent que les apparences peuvent être trompeuses, et qu'une conduite extérieurement sérieuse n'est pas une preuve infaillible de la pureté du cœur. — Ce n'est pas en tout cas une preuve du contraire, et nul n'a le droit de supposer des fautes cachées, là où aucun indice n'en suggère l'existence. Je vais plus loin ; il y a chez nous des curés, des missionnaires, et grâce à Dieu en grand nombre, dont la vie, au vu et su de paroisses entières, est si dévouée, si sanctifiée par l'abnégation, si féconde en succès apostoliques, que le moindre soupçon à leur égard révolterait tous ceux qui les approchent, comme une injustice manifeste. Les hommes informés, pourvu qu'ils soient sincères, déposent volontiers en faveur de notre clergé. Tel, par exemple, le docteur Good, ancien médecin de marine: « Des rencontres de voyages avec des missionnaires aux colonies, écrit-il, et certaines conditions dans lesquelles je me suis trouvé placé depuis, m'ont permis de connaître plusieurs prêtres ou moines chez lesquels la hauteur de vues et la largeur d'esprit n'excluaient pas, *a priori*, toute relation avec un homme qui ne pensait pas toujours comme eux. Je ne puis répéter nos entretiens, mais il en ressort cependant que ceux d'entre eux qui observent réellement l'esprit et la lettre de leur vœu de chasteté sont plus nombreux qu'on ne le croit généralement. » *Hygiène et Morale*, p. 47. Cf. Surbled, *la Vie de jeune homme*, 4e édit., p. 37. *Revue pratique d'apologétique*, 1er mars 1912, p. 849 : *Un protestant défend le célibat ecclésiastique*. D'autres que le docteur Good ont reçu des confidences pareilles, mais leurs lèvres sont closes par un secret sacré.

Est-ce à dire que tous nos prêtres sont impeccables, et que, dans la lutte contre les tentations, jamais aucun ne se laisse vaincre? Certainement non; quelle classe d'hommes tant soit peu nombreuse réalise cette persévérance unanime dans le bien? Qu'on y prenne garde, toutefois: dans la carrière des prêtres qui ne sont pas immuablement fidèles, à part des exceptions vraiment monstrueuses, les chutes ne sont que des accidents, des défaillances momentanées, profondément regrettables, sans doute, mais bientôt expiées par le repentir et suivies d'un courageux relèvement. Il faut chercher à les prévenir, c'est entendu. Seulement le pire des remèdes serait le mariage.

D'abord ce palliatif serait insuffisant. Il éviterait, je le veux bien, quelques fautes; il ne les empêcherait pas toutes.

« Une vierge, dit Luther, une veuve, un célibataire, satisfont au commandement de ne pas succomber à la concupiscence, avec plus de facilité qu'une personne mariée, qui accorde déjà quelque chose à la concupiscence. » *Contra malignum Johannis Eccii judicium*, 1519. Edition de Weimart, t. II, p. 644 : *Non ergo distinctio est inter consilium et praeceptum, quod consilium plus quam praeceptum sit — sic enim errant et nugantur theologi, — sed quod sunt media commodiora ad praeceptum: facilius enim continet, qui viduus aut virgo est, separatus a sexu, quam copulatus cum sexu, qui concupiscentiae aliquid cedit.* Cf. Denifle, *loc. cit.* t. I, p. 251, note 2. Il écrivait ces lignes en 1519, avant d'avoir consommé sa rupture avec Rome. Peu d'années après, il se mariait, et engageait les prêtres, les moines, les nonnes, à en faire autant pour se délivrer de leurs tentations. Cf. Denifle, *loc. cit.*, t. I p. 167; Grisar, *loc cit.*, t. I, p. 399 *sqq.*; 422 *sqq.* Malheureusement, le succès ne répondit pas à son attente: « Rien ne peut guérir la passion, déclarait-il en 1536, pas même le

mariage ». (*Sola libido nullo remedio potest curari, ne quidem conjugio,quod divinitus infirmae naturae pro remedio ordinatum est. Major enim pars conjugatorum vivit in adulteriis.* Cf. Denifle, *loc. cit.*, t. I, p. 30, 168 *sqq.*; Grisar, *loc. cit.*, t. II, p. 204) et il appuyait sa thèse de commentaires cyniques. Au témoignage de ses contemporains, les défroqués qui, entraînés par lui, s'étaient choisi des épouses, ne trouvaient pas, près d'elles, l'antidote de leurs vices; les prédicants mariés se laissaient aller à des écarts plus fréquents et plus graves que les prêtres fidèles au célibat et à l'Eglise. Cf. Denifle, *loc. cit.* t. I, p. 168 *sqq.* : Grisar, *loc. cit.*, t. I p. 428 *sqq.*; t. II, p. 510 *sqq.* Ainsi donc, conclut le P. Denifle, en leur conseillant de rompre leurs vœux et de recourir au remède du « mariage », Luther n'a pas délivré de l'obsession du diable les prêtres et les religieux apostats; au contraire, le diable n'en fut que plus fort et plus insolent: cette constatation devint même de tradition dans la corporation des prédicants. » Denifle, *loc. cit.*, t. I, p. 171.

Mais admettons que le mariage, s'il était permis au clergé, préserverait du naufrage ou d'accidents pénibles quelques vertus fragiles. A quel prix payerions-nous ces sauvetages! Le prêtre marié, c'est l'idéal défloré, c'est la vie sacerdotale ramenée au niveau d'un fonctionnarisme banal, c'est le prestige du père des âmes détruit aux yeux de son peuple, c'est le sentiment de son caractère sacré obscurci en sa propre conscience, c'est l'intimité de ses rapports avec Dieu compromise et la flamme apostolique étouffée en son cœur par les soucis du ménage. Qui se résoudrait à cette déchéance? S'il faut choisir, entre un homme qui tend habituellement vers le mieux, qui s'efforce de gravir les sentiers ardus de la perfection, quitte à trébucher quelquefois pour se ressaisir aussitôt, et un honnête bourgeois qui chemine sans encombre à égale distance des abîmes et des sommets, je préfère le premier, celui qui monte. C'est lui qui, malgré ses faux pas, arrive finalement le plus haut et entraîne à sa suite le plus d'âmes vers le ciel. A l'heure actuelle, en Angleterre, le protestantisme lui-même s'éprend de célibat, et les simples fidèles le réclament pour leurs pasteurs. Une anglicane demandait récemment moins de *clergymen* avec femmes et enfants, et plus de *prêtres* n'appartenant qu'au Seigneur. Voir la *Revue hebdomadaire*, 3 février 1912, p. 126. Cf. *Revue pratique d'apologétique,* 15 août 1912, p. 775. L'Eglise catholique romaine a des prêtres, elle ne se résignera pas à se contenter de *Clergymen*.

Le progrès est ailleurs. Si on veut rendre meilleur encore un clergé déjà excellent, il suffit de suivre de plus près les conseils tant de fois répétés par les autorités compétentes. Qu'on surveille le recrutement, et qu'on écarte impitoyablement du sanctuaire les vocations douteuses, car Pie X nous avertit qu'ici la qualité importe plus que le nombre: « Mieux vaut manquer de pasteurs, écrit-il au métropolitain du Venezuela, que d'en avoir dont la perversité soit pour le peuple chrétien une cause de ruine, et non pas de salut. » *Epistola ad R. P. D. Joannem Baptistam Castro, archiepiscopum Carascesem. Omnino enim praestat nullum alicubi adesse sacerdotem qui curam animarum gerat, quam adesse ejusmodi, qui vitae perversitate offendens, pestem ac perniciem christianae plebi, pro salute, paret. Acta Ap. Sed.*, 1912, p. 26. Qu'on assure aux futurs prêtres, dès leur jeune âge autant que possible, une éducation surnaturelle; faisant écho à une longue tradition, le concile de Trente insiste sur la nécessité de former de bonne heure à la piété et aux bonnes mœurs ceux qui monteront un jour à l'autel (Sess. xxiii, *De ref.*, c. 18). D'autres moyens encore ont été proposés; plusieurs conciles provinciaux, par exemple, recommandent aux curés et aux vicaires la vie en commun, qui pare aux dangers de l'isolement et protège l'intégrité des mœurs. Conc. prov. Burdigalensis, a. 1859, tit. ii, c. 4, n. 1; *Coll. Lac.*, IV, 758; Conc. prov. Senonensis, a. 1850, tit. iv, c. 1; *Coll. Lac.*, IV, 898; Conc. prov. Tolosonac, a. 1850, tit. i c. 6. n. 43; *Coll Lac.*, IV, 1044; Conc. prov. Auscitanae, a. 1851, tit. ii, c. 6, n. 50; *Coll. Lac.*, IV, 1179; Conc. prov. Aquinensis, a. 1850, tit. v, c. 7; *Coll. Lac.*, IV, 984. En tout cas, l'essentiel est de faire, de nos séminaristes et de nos prêtres, des hommes de caractère et de foi, maîtres d'eux-mêmes, portant au cœur un grand amour de Jésus, de Marie et de leurs frères.

Solutio totius difficultatis Christus! Le problème du célibat ecclésiastique, comme bien d'autres, se résout dans le Christ. Notre Seigneur, dont nous ne séparons jamais sa sainte Mère, est l'âme de cette grave discipline. C'est Lui, sa doctrine, son exemple, qui, dès l'aurore du christianisme, fit lever au fond des cœurs, surtout des cœurs sacerdotaux, l'ambition d'une pureté infiniment délicate; c'est Lui, présent dans la sainte Eucharistie, qui demande à ses prêtres de se réserver virginalement pour Lui seul; et c'est Lui, par sa grâce, qui leur rend ce sacrifice possible et aimable. Si on s'en tient au point de vue naturel, on peut alléguer en faveur de la chasteté quelques motifs plausibles; de fait, des protestants ou des incrédules ont écrit de belles pages sur ce thème: mais ils n'ont pas le secret de joindre à leurs conseils la force de les suivre, et les convictions qu'engendrent leurs raisonnements s'évanouissent au premier soufle des passions. La vérité intégrale et féconde habite un monde supérieur, où n'atteignent que la foi et la charité: le prêtre, nous dit-elle, doit être un autre Christ; or, le Christ fut vierge et victime, parce qu'il aima; le prêtre sera donc chaste, pour l'amour et par la vertu du Christ.

Henri Auffroy, S. I.

SACREMENT. — Nous indiquerons, dans cet article, les principes à l'aide desquels on peut répondre aux objections modernes relatives aux diverses questions de la théologie sacramentaire : I. *Définition du sacrement.* — II. *Composition du rite sacramentel.* — III. *Efficacité des sacrements.* — IV. *Caractère sacramentel.* — V. *Nombre des sacrements.* — VI. *Leur institution divine.* — VII. *Intention du ministre et celle du sujet des sacrements.*

Mais, pour procéder avec plus de clarté, il convient d'exposer tout d'abord, dans une vue d'ensemble, soit les objections de nos adversaires, soit le développement historique de la doctrine de l'Eglise.

Ire partie. — Vue d'ensemble

Le développement des dogmes sacramentaires a été particulièrement tardif. On chercherait vainement, dans les écrivains ecclésiastiques antérieurs au moyen-âge, une doctrine précise sur le concept de sacrement, sur leur nombre, sur les éléments qui les composent, sur le rapport qui rattache le rite à la grâce, sur le caractère sacramentel, sur l'intention requise dans le ministre et dans le sujet. Il faut arriver jusqu'au xiie et au xiiie siècles, pour avoir sur toutes ces questions une théologie cohérente et complète.

Profitant de cet état de choses, les protestants du xvie siècle et aujourd'hui encore les protestants libéraux et les adversaires du catholicisme décla-

rent triomphalement que la doctrine de l Eglise sur les sacrements est d'origine purement humaine, et que plusieurs de nos rites sacramentels sont des usages païens christianisés. Jésus, auteur d'une religion purement spirituelle, du culte « en esprit et en vérité », n'aurait, paraît-il, institué aucun sacrement. Le christianisme primitif, poursuit-on, resta fidèle à l'esprit de son fondateur, et ne connut d'autre culte que le culte intérieur et spirituel. Mais, au moment où la religion chrétienne entra en contact avec le monde païen, elle sentit le besoin d'un culte extérieur, et tout naturellement elle s'appropria, en les démarquant, les rites des mystères grecs usités autour d'elle. Le christianisme aurait fatalement couru le risque de rester sans prise sur les peuples helléniques, sans cette adaptation à leurs tendances cultuelles et à leur amour pour les rites magiques et mystérieux. Quant à l'enseignement de l'Eglise sur les sacrements, il serait le résultat de théories tout artificielles, créées par S. Augustin pour des besoins de controverse ou pour justifier les usages sacramentels chrétiens, et amplifiées par les scolastiques dans le but de construire un système philosophico-religieux avec l'aristotélisme envahisseur. Ainsi, l'institution sacramentelle de la religion chrétienne et la doctrine qui l'explique seraient totalement étrangères à la pensée du Christ; elles représenteraient une altération de l'essence du christianisme, une superfétation sacrilège dont il faut se débarrasser, si l'on veut avoir le christianisme authentique. — Cf. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*[4], t. I, pp. 225-238, 433; t. III, 545-554, etc; *L'essence du christianisme*, trad. fr., Paris, 1907, pp. 331-332. Aug. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, Paris, 1897, pp. 208 ss., 232 ss. — *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*[3], Paris 1904, pp. 151 ss.

Avant de répondre en détail à ces objections spécieuses, opposées à la doctrine catholique, réprouvées par Pie X en de nombreuses propositions du Décret *Lamentabili* (3 juillet 1907), exposons rapidement, en descendant le cours de l'histoire et de la littérature ecclésiastiques, le développement de la doctrine sacramentaire. Cet exposé succinct nous montrera que ce développement a pour point de départ les principes sacramentels posés par le Christ et par les Apôtres, et non les influences païennes; que la pensée chrétienne, pour arriver à une intelligence plus compréhensive et plus nette du dogme, a bien pu s'aider des systèmes philosophiques, mais qu'elle ne leur a rien emprunté d'essentiel; et qu'enfin le terme final de ce développement sacramentaire, c'est-à-dire les définitions du concile de Trente, est dans le prolongement direct de la pensée de l'Eglise primitive.

Ce développement historique de la théologie sacramentaire se divise assez nettement en quatre périodes — des origines à S. Augustin, — de S. Augustin au xiie siècle, — du xiie siècle au Concile de Trente, — et du Concile de Trente à nos jours.

Dans les quatre premiers siècles, l'Eglise vit de ses sacrements et ne pense guère à en faire l'analyse; sa pratique sacramentelle a précédé l'expression dogmatique. Bien avant que les auteurs chrétiens songeassent à étudier leurs rites religieux, l'Eglise déterminait, par sa pratique et conformément aux intentions du Christ, les usages sacramentels, et posait ainsi les fondements des spéculations de l'avenir. Nous voyons toutes les réalités sacramentelles dans l'Eglise primitive. Dès les premiers jours, le Baptême était administré, ainsi que son complément, le rite collateur du Saint-Esprit (*Act.*, viii, 16, 17; xix, 5-6), et l'Eucharistie était célébrée dans les assemblés chrétiennes (I *Cor.*, xi, 17-32). La nécessité de pourvoir au gouvernement des Eglises et d'assurer la célébration du culte chrétien amena les Apôtres à conférer, par l'imposition des mains, aux anciens des communautés chrétiennes les pouvoirs que Jésus leur avait confiés pour assurer la vie de l'Église (*Act.*, xiii, 3; I *Tim.*, iv, 14; II *Tim.*, i, 6; *Act.*, vi, 6). Conformément à la recommandation du Sauveur (*Marc.*, vi, 13), les chrétiens malades étaient guéris par les onctions d'huile et obtenaient par elles la rémission de leurs péchés (*Jacques*, v, 14-15). Pour rendre aux fidèles pécheurs la grâce de leur Baptême, l'Église fit usage du pouvoir de remettre les fautes postbaptismales, qu'elle tenait du Christ (Cf. *Matt.*, xvi, 19; xviii, 18; *Joan.*, xx, 22. 23). Le mariage chrétien, rétabli par Jésus dans sa perfection primitive, a été dès l'origine considéré par l'Église comme une institution très sainte, impliquant un symbolisme fort élevé (*Marc*, x, 2-13; *Ephes.*, v, 32). Son efficacité sacramentelle a été enseignée par la Tradition catholique.

Toutes les réalités sacramentelles se trouvent donc dans l'Église primitive, où elles sont rattachées au Christ et aux Apôtres. On ne voit pas comment les influences païennes auraient pu s'exercer pour introduire formellement dans l'Église, et en dehors d'une disposition expresse du Christ, un rite sacré. Mais cette question sera étudiée plus longuement dans la suite. Cependant, les réalités sacramentelles, si elles ont toutes existé dès l'origine, n'ont pas toutes attiré dans la même mesure l'attention des auteurs chrétiens primitifs. L'Eglise a vécu ses sacrements bien avant d'en faire la théorie. Voir article Initiation chrétienne.

Les Pères apostoliques ne parlent que du Baptême et de l'Eucharistie. Les écrits de Tertullien mentionnent en plus la Confirmation (*De Baptismo*, 7), le rite pénitentiel (*De Paenit.*, 7-12; *De Pudicitia*, 1, 18, 21), et aussi le mariage chrétien (*Liber ad Uxorem*). S. Cyprien parle à plusieurs reprises de l'Ordination (*Epist.*, i, 1; xxxviii, 2; lxvi, 1; lxvii, 5). (ed. Hartel). — Mais les rites de l'initiation chrétienne (Baptême, Confirmation et Eucharistie), dès avant le iiie siècle, tiennent une place prépondérante et presque exclusive dans la pensée des auteurs. C'est à leur sujet que commencent les premières spéculations sacramentaires. Les Pères grecs, à partir d'Origène, s'inspirant du symbolisme baptismal exposé par S. Paul (*Rom.*, vi, 4-11), et s'aidant de la théorie platonicienne de signe, considèrent l'ablution comme le signe de la purification de l'âme. (Origène, *In Joan.*, vi, 17; *P. G.*, XIV, 257; — S. Basile, *De Spiritu S.*, 35; *P. G.*, XXXII, 128 ss; — S. Grégoire de Naz., *Oratio* xl, 8; *P. G.*, XXXVI, 368; — S. Cyrille de Jér., *Cat. mystag.*, ii, 4, 6, 7. *P. G.*, XXXIX). L'onction chrismale qui suit le baptême est aussi le symbole de l'action sanctificatrice de l'Esprit-Saint (S. Cyrille de Jér., *Cat. myst.*, iii, 1-3). Ainsi apparaissent les premières ébauches de la définition du sacrement signe ou symbole efficace. — L'usage de bénir la matière sensible des sacrements (eau, huile) amena les auteurs grecs et latins de cette période à expliquer l'efficacité sacramentelle par la présence de l'Esprit-Saint ou d'une vertu divine dans la substance matérielle bénite. Le rite sacramentel du baptême se composait ainsi de trois éléments : l'eau, la bénédiction ou consécration de l'eau, et l'invocation de la Trinité (S. Ambroise, *De mysteriis*, 20; Cf. S. Cyprien, *Epist.*, lxx, 1, 2, édit. Hartel; S. Basile, *De Spiritu S.*, 66; S. Grég. de Nysse, *In baptismum Christi*; *P. G.*, XLVI, 581). Mais il n'existe pas encore de théorie sur la composition des sacrements, on se contente de décrire les usages existants. Parmi ces

usages, celui de ne pas réitérer le baptême, la confirmation et l'ordination, lorsqu'ils avaient été conférés dans l'Eglise catholique, implique la doctrine du caractère, doctrine qui est déjà insinuée par l'emploi, courant dès le second siècle, du terme *sphragis* (sceau) pour désigner le baptême et la confirmation. La controverse baptismale enfin (Voir art. BAPTÊME DES HÉRÉTIQUES) provoque les décisions du pape ETIENNE (256), et du concile d'Arles (314), qui déclarent la valeur du baptême indépendante de la foi du ministre.

Le travail de déduction du dogme de la pratique sacramentelle de l'Eglise est spécialement en progrès, dans la deuxième période, avec S. Augustin. Le saint Docteur fut amené, dans ses controverses avec les Donatistes, à préciser le rôle du ministre et celui des dispositions du sujet dans l'efficacité des sacrements, et à mettre en lumière la théologie du caractère. Sa doctrine est constamment proposée comme une explication de la pratique de l'Eglise.

La doctrine donatiste sur le ministre des sacrements est conditionnée par une conception puritaine de l'Eglise, qui se rattache au Montanisme et au Novatianisme : l'Eglise véritable ne se compose que de justes, elle n'admet pas le mélange des bons et des méchants, car les pécheurs sont exclus de son sein (Cf. Saint AUGUSTIN, *Brevic. coll.* 3ª *dies*, 10; *Donatistarum litterae*; *P. L.*, XLIII, 834). Mais pour les besoins de leur cause — ils voulaient déposer l'évêque de Carthage, Cécilien, sous prétexte qu'il avait été ordonné par un traditeur des Livres saints, Félix évêque d'Aptonge, — les Donatistes spécialisèrent la question à la sainteté de la hiérarchie ecclésiastique : seuls les ministres saints feraient partie de cette hiérarchie. Les traditeurs et ceux qui, comme les évêques catholiques, font cause commune avec eux, cessent de lui appartenir. L'existence de la hiérarchie dépend ainsi totalement de la dignité morale des ministres de l'Eglise. En conséquence, les évêques notoirement indignes ne sont plus de vrais évêques, ils ont perdu le pouvoir d'administrer les sacrements (Voir les citations des écrits donatistes faites par S. AUGUSTIN : *Contra Litt. Petil.*, II, 10, 12, 14, 21, 40, 42, 92 ; *Contra Epist. Parmen.*, II, 28, 32, etc). A cette conception erronée de la hiérarchie de l'Eglise, les Donatistes ajoutèrent la thèse des rebaptisants. Un ministre indigne est incapable de purifier le pécheur par le baptême. Et d'ailleurs en dehors de l'Eglise, comme l'enseignait S. Cyprien, le baptême ne peut être valable, puisque ni dans le schisme, ni dans l'hérésie, la rémission des péchés et la régénération ne sont possibles (Cf. S. AUG. *Contr. Litt. Petil.*, II, vi, 13 ; *De bapt. contra Donat.*, I, XVII, 26 etc.). En résumé, les Donatistes enseignaient : 1°) qu'un ministre hérétique ou indigne a perdu les pouvoirs de son ordination et qu'il est par là-même incapable de conférer les sacrements d'une manière valable ; et 2°) que le baptême reçu dans l'hérésie ou le schisme est nul, puisque seule l'Eglise véritable peut remettre les péchés et donner la grâce.

S. Augustin réfute la première partie du système donatiste en démontrant, par la doctrine du caractère, la permanence, dans le ministre indigne, des pouvoirs de son ordination. Ces pouvoirs sont inadmissibles, tout comme le baptême qui a été conféré validement. Or les Donatistes eux-mêmes admettent que ni l'hérésie, ni l'indignité ne font perdre le baptême à ceux qui l'ont valablement reçu, puisqu'ils ne rebaptisent pas les apostats qui se convertissent. Pourquoi le ministre indigne perdrait-il les pouvoirs de son ordination plutôt que son baptême ? « *Nulla ostenditur causa cur ille qui ipsum baptismum amittere non potest, jus dandi (sacramentum ordinationis) potest amittere. Utrumque enim sacramentum est; et quadam consecratione utrumque homini datur ; illud cum baptizatur; istud cum ordinatur ; ideoque in Catholica utrumque non licet iterari.* » (*Contr. epist. Parmen.*, II, 28). Les pouvoirs de l'ordination adhèrent aussi fortement à l'âme que la marque militaire au corps. Le ministre ne peut pas plus les perdre par son hérésie ou son indignité que le soldat déserteur ne peut effacer le « *character imperatoris* » imprimé sur sa chair (*Sermo ad Caesar. eccl. pleb.*, 2). S. Augustin est ainsi amené à mettre en lumière le caractère sacerdotal, et il fait remarquer avec insistance que sa doctrine n'est qu'une explication de la pratique ecclésiastique de la non-réitération du sacrement de l'ordre. Les évêques ordonnés dans l'hérésie ou le schisme, dit-il, et qui se convertissent à l'Eglise catholique, ne sont pas réordonnés. Les évêques convertis ne sont pas toujours appelés à remplir, dans l'Eglise, les fonctions de leur ordre, mais lorsqu'on juge bon de recourir à leur ministère, ils ne sont pas ordonnés de nouveau. Réitère-t-on le « *character* » indélébile du soldat déserteur, lorsque celui-ci revient au camp ? (*Contr. Epist. Parmen.*, II, 28.29). Le ministre du sacrement, par son caractère inamissible, reste toujours, quelle que soit son indignité, le représentant du Christ et de l'Eglise. L'acte par lequel il confère le sacrement est un acte même du Christ agissant par son Eglise. En quoi, dès lors, l'hérésie ou l'indignité du ministre pourraient-elles nuire à la valeur du sacrement ? (Cf. *In Joan.*, *Tract.* v, 15, 18 : *Contra litt. Petil.*, III, 65-67).

C'est aussi à l'aide de la doctrine du caractère que S. Augustin explique aux Donatistes comment le baptême, conféré dans l'hérésie ou le schisme, peut être valable sans produire la rémission des péchés. Un tel baptême confère le caractère, et par là-même il est valide et ne doit pas être réitéré : « *Christiani baptismi sacramentum... etiam apud haereticos valet et sufficit, ad consecrationem, quamvis ad vitae aeternae participationem non sufficiat ; quae consecratio reum quidem facit haereticum extra Domini gregem habentem dominicum characterem, corrigendum tamen admonet sana doctrina, non iterum similiter consecrandum* » (*Epist.*, XCVIII, 5). Mais ce baptême, reçu dans l'hérésie, ne remet pas les péchés, parce que le sujet, par son hérésie, « met obstacle à la réception des effets salutaires du sacrement » (*Ibid.*, 10), et aussi parce qu'en dehors de l'Eglise catholique, comme l'enseignait S. Cyprien, les péchés ne peuvent être remis, ni la grâce donnée (Cf. *De bapt. contr. Donat.*, IV, 1, 24 ; III, 21-23). Le sacrement produira tous ses effets, « revivra » comme diront plus tard les scolastiques, lorsque l'hérétique ou le schismatique se convertiront et entreront dans l'unité catholique : « *In communionibus ab Ecclesia separatis posse homines baptizari, ubi Christi baptismus eadem sacramenti celebratione datur et sumitur ; qui tamen tunc prosit ad remissionem peccatorum, cum quis reconciliatus unitati, sacrilegio dissensionis exuitur quo ejus peccata tenebantur, et dimitti non sinebantur* » (*De bapt. cont. Donat.*, I, 18). S. Augustin, ici comme plus haut, base sa doctrine sur la pratique de l'Eglise. Celle-ci considère comme validement baptisé, et donc comme incapable de l'être de nouveau, l'hérétique ou le schismatique converti, bien qu'à ses yeux il n'ait pas obtenu la rémission de ses péchés ni la grâce. Cet usage ecclésiastique ne peut s'expliquer que par la distinction entre la grâce et le caractère ; le dogme sacramentaire est toujours déduit de la pratique de l'Eglise.

Les controverses donatistes ont amené S. Augus

tin à proclamer que l'efficacité des sacrements est indépendante de la sainteté du ministre et à expliquer que le baptême peut être valide sans être fructueux. Ce n'est pas tout. Saidant des travaux de ses devanciers, il a encore ébauché une définition technique du sacrement: *Sacramentum, id est sacrum signum* (*De civit. Dei*, X, v); et a entrevu la composition binaire du rite sacramentel: *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum* (*In Joan., Tr.*, LXXX, 3). Son inlassable curiosité lui a fait soupçonner la doctrine de la nécessité de l'intention dans le ministre et dans le sujet (*De bapt. cont. Donat.*, VII, 101), doctrine qui a toujours été implicitement comprise dans ce sentiment, aussi ancien que l'Eglise, que le ministre du sacrement est le représentant du Christ.

La doctrine augustinienne fut oubliée par plusieurs dans le haut moyen-âge (IXe, X^e et XIe siècles). L'ignorance causée par les révolutions sociales d'une civilisation en voie de formation, la nécessité de réformer un clergé incontinent et simoniaque portèrent les auteurs ecclésiastiques et les pasteurs de l'Eglise, pour la plupart, à subordonner l'efficacité de sacrements à la dignité du ministre. De là, les si nombreuses réordinations des simoniaques (Voir art. ORDINATIONS). Mais, au XIIe siècle, une étude plus calme et plus sérieuse fit retrouver, cette fois pour ne plus être perdue, la doctrine augustinienne, et une troisième période, la plus brillante de toutes, de spéculations sacramentaires commença. Le mouvement fut donné par l'école de Saint-Victor dans la personne de HUGUES, par l'école abélardienne dans la personne d'ABÉLARD lui-même et de Roland BANDINELLI, plus tard pape sous le nom d'ALEXANDRE III. Il est continué par Pierre LOMBARD, et achevé par les grands théologiens du XIIIe siècle, Pierre DE POITIERS, GUILLAUME d'AUXERRE, ALEXANDRE DE HALÈS, S. BONAVENTURE, ALBERT LE GRAND et S. THOMAS. Pierre Lombard formule la définition complète du sacrement et dresse la liste définitive des sept rites auxquels, selon l'enseignement traditionnel, ce nom convient. Les théologiens du XIIIe siècle s'efforcent d'établir les convenances de ce nombre. Pierre de Poitiers distingue l'*opus operantis* de l'*opus operatum* que l'on considère comme une cause de la grâce. De là, le problème tant discuté au XIIIe siècle, de la causalité des sacrements. Trois principaux systèmes furent imaginés pour le résoudre: celui de la *causalité occasionnelle* (école franciscaine), celui de la causalité *instrumentale dispositive* (Alexandre de Halès), et celui de la *causalité instrumentale efficiente* (S. Thomas). On spécule aussi sur la nature du caractère, sur l'intention du ministre et du sujet et sur le mode de l'institution divine des sacrements. Mais, surtout, on applique l'hylémorphisme aristotélicien aux deux éléments, matériel et verbal, du rite sacramentel.

Les théologiens du XIIIe siècle, pour construire leur système théologique sur les sacrements, se sont beaucoup servis de la philosophie aristotélicienne, surtout du concept de cause et de la théorie hylémorphique. Mais la philosophie n'a été pour eux qu'un moyen de préciser la doctrine traditionnelle. Elle a bien pu entrer dans l'édifice théologique et faire corps avec lui, elle ne s'est cependant jamais identifiée avec le dogme révélé. Ce qui le prouve, ce sont tout d'abord les définitions du Concile de Trente, qui n'ont consacré aucune thèse philosophique du moyen-âge, c'est ensuite la contre-épreuve que, dans les temps modernes, une étude approfondie et critique de l'histoire a fait subir aux constructions spéculatives du XIIIe siècle.

Avec la Réforme, s'ouvre une quatrième période pour l'histoire de la théologie des sacrements. L'hérésie protestante prétendit rejeter, comme illégitime, tout le progrès dogmatique opéré au moyen-âge. Elle ne vit pas, ou elle ne voulut pas voir, que l'Eglise apostolique, dont elle admettait l'origine divine, contient toutes les réalités sacramentelles, et que l'Eglise du moyen-âge n'avait fait qu'étudier plus attentivement les divers aspects de ces réalités. Rejeter, comme illégitime, ce travail de précision et d'éclaircissement du dogme, c'était renier tout le passé religieux du christianisme. Aussi l'Eglise, qui ne peut pas désavouer sa pratique sacramentelle séculaire, a-t-elle condamné, à Trente, les prétentions protestantes. Elle a défini le nombre et l'institution divine des sacrements, leur efficacité *ex opere operato*, la réalité du caractère que trois d'entre eux produisent et la nécessité, dans le ministre, de l'intention de faire ce que fait l'Eglise (Sess., VII, *De Sacr. in gen.*, can. 1-13). C'est la doctrine traditionnelle, celle qui était impliquée dans la pratique, qui a été consacrée; et non les systèmes théologiques, plus ou moins hâtifs et risqués, du XIIIe siècle. Ceux-ci ont été soumis à l'épreuve de la critique, et à plusieurs cette épreuve a été funeste.

Certains théologiens du moyen-âge, exagérant la théorie hylémorphique du sacrement, enseignaient l'invariabilité absolue des matières et des formes des sacrements, et, par voie de conséquence, l'institution par le Christ même de ces matières et de ces formes telles qu'elles existaient au XIIIe siècle. Or les vastes recherches historiques, occasionnées par la Réforme au XVIIe et au XVIIIe siècles, et inaugurées par les JEAN MORIN, les Dom MARTÈNE, les ASSEMANI et les autres, mirent au point ces thèses trop tranchantes. Elles obligèrent les théologiens, vraiment désireux de conformer leurs théories aux faits, à préciser l'action du Christ, dans l'institution des sacrements: cette action visant proprement pour certains sacrements la détermination de l'effet spirituel, le choix du rite précis a pu être laissé à l'Eglise.

Les variations plus ou moins profondes des matières et des formes sacramentelles, attestées par l'histoire, se trouvent ainsi justifiées. De nos jours, la critique historique a posé de nouveau, et avec plus de précision que jamais, le problème des origines de nos sacrements.

D'après ce rapide exposé synthétique, nous pouvons conclure: 1°) que nos sacrements ne sont pas des importations étrangères au pur Evangile; 2°) que nos dogmes sacramentaires, issus de la pratique de l'Eglise par un développement légitime et en vertu d'un principe spécifiquement chrétien, ne sont pas des théories tout humaines. Les objections, que l'on oppose à ces deux conclusions, vont être examinées didactiquement et plus en détail, en parcourant successivement les diverses questions de la théologie sacramentaire.

IIe PARTIE. — RÉPONSE AUX OBJECTIONS

I. La définition du sacrement. — Le sacrement se définit: un symbole ou signe efficace de la grâce. Or, d'après le témoignage de l'histoire, cette définition a été obtenue par la juxtaposition de deux concepts philosophiques: le concept de signe, de symbole, emprunté par ORIGÈNE et par S. AUGUSTIN à la philosophie platonicienne; et celui de cause, introduit dans la définition par PIERRE LOMBARD, et provenant de la philosophie aristotélicienne. C'est, en effet, P. Lombard qui a complété la formule augustinienne (le sacrement est un signe de la grâce) par l'addition de l'élément spécifique de la définition: le sacrement est, à la fois un signe et une cause de la grâce. Cette définition n'a donc aucune valeur

dogmatique ; elle est le produit pur et simple d'une systématisation philosophique.

Rép. — L'élaboration complète du concept de sacrement a été une œuvre de longue haleine, puisqu'on ne la trouve terminée qu'au XIIe siècle. Il est très vrai aussi que les écrivains ecclésiastiques se sont inspirés de la philosophie pour créer la formule de définition. Mais cette formule n'est pas pour cela dépourvue de valeur dogmatique. Elle est une expression exacte de la réalité sacramentelle. De tout temps, en effet, le symbolisme des rites chrétiens a été entrevu. S. Paul a considéré l'ablution baptismale comme le symbole de la mort et de la résurrection dans le Christ (*Rom.*, VI, 4-11). Il a vu, dans le pain eucharistique, le symbole de l'unité de l'Eglise, corps mystique du Sauveur (I *Cor.*, X, 17), et, dans le mariage, l'image symbolique de l'union de Jésus avec son Eglise (*Ephes.*, V, 22-23). Ce symbolisme des rites chétiens se présentait d'ailleurs tout naturellement à l'esprit. De tout temps aussi, l'enseignement de l'Eglise a présenté le rite sanctificateur comme le symbole des effets qu'il produisait réellement. Le concept philosophique de signe a servi à préciser le symbolisme traditionnel, il ne l'a pas créé. L'idée de cause, d'efficacité, a été de même employée pour analyser la valeur sanctificatrice que, dès l'origine, les chrétiens ont attribuée à leurs rites. L'introduction de cette idée dans la définition n'a pas créé la doctrine de l'efficacité sacramentelle — celle-ci a existé de tout temps —; mais elle a permis d'exprimer, par une formule brève et concise, toute la vertu religieuse du sacrement. Si la définition du sacrement est le produit d'une systématisation philosophique, elle n'est donc pas cependant sans valeur dogmatique, puisqu'elle exprime des réalités aussi anciennes que le christianisme, en s'appuyant sur l'analyse exacte de ces réalités.

II. **La composition du rite sacramentel.** — La théorie aristotélicienne de la matière et de la forme, l'histoire l'atteste, a été introduite dans la théologie au XIIIe siècle. Depuis lors, le sacrement a été considéré par les théologiens et par l'Eglise (*Décret aux Arméniens* et Concile de Trente, *Sess.* XIV, cap. 2, 3, can. 4) comme essentiellement composé de matière et de forme. Cette conception philosophique du sacrement a même profondément modifié l'idée que l'on se faisait, avant le XIIIe siècle, des éléments constitutifs du rite sacramentel. Nous sommes bien en présence, ici, de la consécration, faite par l'Eglise, d'une théorie philosophique érigée en dogme de foi.

Rép. — Remarquons, tout d'abord, que l'Eglise n'a jamais défini que le rite sacramentel se composât de matière et de forme. Le *Décret aux Arméniens* l'affirme, il est vrai, mais cette instruction donnée à une Eglise orientale ne présente pas les caractères d'un document *ex cathedra*. Le concile de Trente, bien qu'il se soit conformé à l'usage des écoles, en usant, pour ses définitions, des expressions *matière* et *forme*, n'a cependant pas déclaré, dans un décret irréformable, que les sacrements, à l'instar des corps physiques, fussent composés de matière et de forme. La foi du catholique n'est donc pas liée à la théorie hylémorphique du sacrement ; mais les documents de foi supposent que le rite sacramentel consiste dans un geste accompagné d'une formule. Cette remarque fait disparaître l'objection exposée plus haut.

Qu'on ne dise donc plus que la théorie de la matière et de la forme fait partie intégrante du dogme ! (Cf. E. Leroy, *Dogme et critique*, p. 11).

D'ailleurs, personne ne doit trouver mauvais que la théologie catholique continue à appeler matière et forme les deux éléments du rite sacramentel. Les analogies que l'on découvre entre l'hylémorphisme aristotélicien et la constitution traditionnelle du sacrement, justifient pleinement cette terminologie au regard de la raison. D'après la pratique séculaire de l'Eglise, le rite sacramentel se compose d'un élément indéterminé par lui-même (l'ablution, l'onction), qui correspond à la matière aristotélicienne ; et d'un élément déterminant (la formule), qui donne au premier tout son sens, et qui joue, dans la confection du sacrement, le même rôle que la forme dans la constitution des corps physiques. Dès lors, à quoi bon rejeter une terminologie commode et consacrée par un long usage.

Quant aux modifications que l'application de la théorie de la matière et de la forme fit subir à l'idée de sacrement, au XIIIe siècle, elles sont incontestables; mais elles n'ont rien d'illégitime. Elles portèrent sur deux points.

a) Sous l'inflence de l'hylémorphisme sacramentaire, on ajouta aux prières anciennes de certains sacrements des formules plus expressives et plus capables de jouer le rôle de forme (par ex. la formule : *Accipe Spiritum Sanctum*... de l'ordination du diacre). De plus, on substitua des formules indicatives aux formules déprécatives en usage avant le XIIIe siècle. La formule d'absolution, qui était généralement déprécative avant le moyen âge, fut changée en une formule indicative. — Mais de telles variations des éléments constitutifs du rite sacramentel se trouvent à toutes les époques de l'histoire des sacrements (Cf. D. Chardon, *Histoire des sacrements*). L'Eglise a le devoir de se conformer à l'institution du Christ; mais, dans les limites de cette institution, elle a reçu le pouvoir d'adapter les rites aux besoins actuels des fidèles; et la grâce du Christ est avec elle, pour qu'elle ne s'égare pas dans l'interprétation qu'elle donne à cette institution. De ce pouvoir et de cette grâce, l'Eglise a usé au moyen âge, comme au cours de tous les siècles.

b) Sous l'influence de l'hylémorphisme sacramentaire toujours, quelques théologiens se firent une idée trop rigide du sacrement. Ils enseignèrent l'invariabilité absolue des matières et des formes, et crurent que les sacrements se composent d'éléments aussi invariables que ceux des corps physiques. — Cette conception du sacrement est assurément trop absolue. Car, l'histoire l'atteste, les matières et les formes de tous les sacrements, y compris la forme du baptême (Cf. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, art. *Baptême*, fasc. XIII, col. 336 n.), ont subi certaines variations *accidentelles*. L'introduction de la théorie de la matière et de la forme dans la théologie des sacrements n'a donc pas été sans quelque inconvénient. Elle a pu donner naissance à des systèmes caducs. Mais l'Eglise n'a jamais consacré ces systèmes, que l'étude plus critique de l'histoire fait abandonner.

A l'occasion des controverses touchant l'administration de la Sainte Eucharistie sous une ou sous deux espèces, le Concile de Trente a, dans un décret dogmatique, affirmé le pouvoir que l'Eglise a toujours revendiqué de trancher avec autorité les débats relatifs à l'administration des sacrements à elle confiés par le Christ ; pouvoir qui doit respecter la substance de l'institution, mais s'étend aux questions accidentelles. *Sess.* XXI, 16 iul. 1562, c. 2, (*D. B.*, 931 [809]): *Declarat hanc potestatem perpetuo in Ecclesia fuisse, ut in Sacramentorum dispensatione, salva illorum substantia, ea statueret vel mutaret quae suscipientium utilitati seu ipsorum Sacramentorum venerationi pro rerum, temporum et locorum varietate magis expedire iudicaret.* — Ce décret invite

à distinguer de l'institution du Christ, qui, par nature, est immuable, la détermination précise de la matière et de la forme, qui, sans détriment de la substance du rite, peut s'adapter aux temps et aux lieux. L'institution du Christ est un acte personnel et immédiat du Seigneur, à qui seul il appartient de lier la grâce divine à un rite sensible permanent. La détermination de la matière et de la forme *in ultima specie* a pu être abandonnée à l'Eglise, agissant à la fois comme interprète infaillible du Christ, pour marquer les bornes de son institution, et comme mandataire fidèle de sa volonté pour régler les modalités du rite, dans les limites de cette institution. Voir à ce propos, les précisions déjà données à l'article ORDINATION, III, 1143-1158; de plus, A. D'ALÈS, *Salva illorum substantia*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, t. I. (1924), p. 497-504.

III. **L'efficacité ex opere operato**. — Les protestants raillent volontiers le mode d'opération des sacrements. — 1° La doctrine catholique de l'efficacité sacramentelle objective, disent-ils, est une altération du christianisme ancien, due au moyen-âge qui a inventé la thèse de *l'opus operatum*. — 2° Elle est, de plus, une doctrine immorale, qui porte le fidèle à ne compter, pour faire son salut, que sur la réception des sacrements, qui agissent mécaniquement et magiquement, sans se mettre en peine de pratiquer la vertu. — 3° Enfin, cette doctrine a été empruntée par l'Église au paganisme. L'efficacité, attribuée par les catholiques à leurs sacrements, est magique et superstitieuse, comme celle que les païens attribuaient à leurs rites (Cf. A. SABATIER, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, p. 239; A. HARNACK, *Dogmengeschichte*[4], t. I, pp. 225-238).

Rép. — 1° Il est très vrai que la formule *opus operatum* date du début du XIIIe siècle. Mais la doctrine qu'elle exprime est aussi ancienne que l'Église. L'histoire du dogme de l'efficacité montre que la tradition chrétienne a toujours placé la valeur sanctificatrice du sacrement dans le rite lui-même, et non dans les dispositions morales du ministre ou du sujet, celles-ci n'étant qu'une condition de la réception fructueuse. Le moyen-âge n'a fait que créer une formule expressive et commode, quoique un peu barbare, pour exprimer cet enseignement de toute la tradition catholique. Des juges non suspects le trouvent déjà chez saint Augustin. Voir HARNACK, *D. G.*[4], t. III, p. 209.231.

2°. — Cette doctrine de l'efficacité objective des Sacrements n'est immorale que pour ceux qui la dénaturent. Rien, en effet, n'est plus contraire à la vérité que de faire de cette doctrine une cause de relâchement et de démoralisation pour les fidèles. L'efficacité intrinsèque du sacrement ne dispense pas le moins du monde le chrétien adulte de coopérer activement à l'œuvre de son salut. Celui-ci doit se repentir sincèrement de ses fautes, s'il veut en obtenir la rémission par le baptême et la pénitence. Quand il s'approche des sacrements des vivants, la mesure de grâce, qu'il en reçoit, est proportionnée à la perfection de sa ferveur et de sa préparation. Les sacrements ne sont donc pas des rites magiques qui agiraient, à la manière des baguettes de fées, sans aucune coopération ni préparation, de la part du sujet. Ils ne sauvent pas seuls, ils ne sauvent que les chrétiens qui travaillent sérieusement à l'œuvre de leur salut. — Les sacrements, il est vrai, sanctifient et sauvent les enfants, sans exiger d'eux aucune coopération. Mais, n'est-il pas conforme à l'équité de Providence que l'enfant récupère, sans la coopération de sa volonté, la grâce dont l'a privé la faute héréditaire qu'il n'a pas personnellement commise?

3°. — Que la doctrine de l'efficacité n'ait pas été prise au paganisme, c'est ce que prouvent et son origine évangélique et les différences profondes qui la distinguent du mode d'opération attribué aux rites païens. — L'histoire de l'efficacité sacramentelle montre très clairement que cette doctrine s'est développée d'après un principe spécifiquement chrétien et qui se trouve dans les écrits apostoliques. — De plus, cette doctrine est originale, absolument propre au catholicisme, et bien différente de la conception que les païens avaient de l'efficacité de leurs rites. Ceux-ci opéraient magiquement, c'est-à-dire, ils n'exigeaient de la part de ceux qui y participaient aucune coopération morale, aucune véritable conversion du cœur, tandis que les sacrements chrétiens ne donnent le salut qu'à ceux qui ont désavoué par une sérieuse pénitence leurs désordres passés et qui sont vraiment « morts au péché ». Les païens cherchaient parfois la purification morale dans la participation à leurs mystères. Mais ils pensaient l'obtenir mécaniquement, sans regretter et sans expier leurs fautes passées. Le paganisme n'a donc pu inspirer aux auteurs chrétiens l'idée catholique de l'efficacité sacramentelle, qui accorde un rôle nécessaire au repentir et à la rénovation totale de la vie morale de l'homme. Au surplus, le sacrement chrétien, à l'encontre des pratiques païennes, n'est pas un rite mécanique, mais un geste d'âme, une communication de vie. Le ministre qui le confère et le fidèle qui le reçoit doivent avoir l'intention de se conformer aux intentions du Christ, qui continue à sanctifier les hommes par les sacrements. L'acte sacramentel est, en réalité, un acte de Jésus, agissant par son Église et représenté par le ministre. Le sacrement est donc un acte vivant, c'est l'acte du Sauveur continuant par son Église à sanctifier les hommes, comme il le faisait pendant sa vie mortelle. Le sacrement est ainsi proprement un geste de Jésus, lié par sa volonté expresse à l'accomplissement du rite sacramentel par le ministre agissant en son nom. Rien ne répond moins au concept d'une opération magique, dont le propre est d'exercer sur la divinité une contrainte pour la plier au vouloir de l'homme.

IV. **Le caractère sacramentel**. — La doctrine du caractère, d'après M. HARNACK (*op. cit.*, t. III[4], pp. 553-554), a été imaginée arbitrairement par S. Augustin, pour des besoins de controverse. L'évêque d'Hippone, dans ses discussions avec les Donatistes, avait élaboré un système sacramentel presque contradictoire. D'une part, il reconnaissait que le baptême, conféré dans l'hérésie ou le schisme, ne remet pas les péchés et ne donne pas le salut. D'autre part, cependant, il admettait la validité d'un tel baptême. La doctrine du caractère fut inventée dans le but de résoudre cette sorte de contradiction.

Rép. — S. Augustin fut, en effet, amené à parler explicitement du caractère, par la nécessité d'expliquer comment le baptême peut être valide sans produire la grâce. Mais sa doctrine n'est pas une invention pure et simple. Elle n'est qu'une explication de la pratique officielle de l'Église quant à la non-réitération du baptême. L'Église, bien avant saint Augustin, considérait comme valide le baptême administré par un hérétique ou un schismatique et reçu par un sujet mal disposé. Si un tel baptême est valide, c'est donc qu'il a produit quelque chose. Et, comme ce baptême n'a pas conféré la grâce, il n'a pu produire qu'un effet distinct de la grâce, qui est le caractère. S. Augustin n'a donc fait qu'interpréter

la pratique de l'Église, qu'extraire de cette pratique les explications dogmatiques qui y étaient comprises (Cf. *Contra Epist. Parmen.*, II, 29; *Epist.*, CLXXII, 13; CLXXXV, 23 etc.).

De même, lorsque S. Augustin expose la doctrine du caractère de l'ordination, il n'a pas d'autre prétention que celle de justifier l'usage traditionnel de la non-réitération du sacrement de l'ordre (Cf. *Contra Epist. Parmen.*, II, 28,29; *De bapt. contr. Donat.*, I, 2; *Sermo ad Caesar. eccl. pleb.*, 2, etc.).

Ajoutons que les nombreuses réitérations soit du baptême des hérétiques, soit des ordinations faites par les hérétiques dans la période patristique, et par les simoniaques aux XIe et XIIe siècles, ne vont pas contre la doctrine du caractère. Car, l'histoire l'atteste, si le baptême et l'ordination — il faut en dire autant de la confirmation — étaient réitérés, c'est parce qu'on les croyait invalides, et quand on les croyait valides on ne les réitérait pas. Les cas de rebaptisation et de réordination intéressent beaucoup plus la doctrine de l'efficacité que celle du caractère. Voir, ci-dessus, art. ORDINATION, col. 1158-1162.

V. Le nombre des sacrements. — La doctrine du septénaire sacramentel a été inventée, au XIIe siècle, par Pierre Lombard. Celui-ci l'a proposée comme une théorie qui lui était particulière, et l'Église entière ne tarda pas à l'adopter (A. HARNACK, *Dogmengeschichte*, t. III[4] p. 545).

Rép. — La liste exacte et définitive des sacrements se trouve, en effet, pour la première fois, au XIIe siècle, dans le IVe livre des *Sentences* de P. Lombard et quelques écrits contemporains. On n'a pas le droit d'en conclure que le dogme du nombre des sacrements a été purement et simplement inventé par le Maître des Sentences. Le dogme est composé de deux éléments: les réalités surnaturelles et l'expression intellectuelle de ces réalités. Le premier élément est aussi ancien que le christianisme, l'autre ne remonte pas nécessairement aux origines; il est parfois de date récente et il a pour auteur un écrivain ecclésiastique. Celui qui trouve la formule dogmatique ne peut, sans exagération manifeste, être considéré comme le créateur du dogme, puisqu'il ne fait qu'exprimer, plus clairement que ses devanciers, des réalités anciennes. — V. J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du* XIIe *siècle*, Paris, 1914.

Ces considérations montrent comment P. Lombard n'est pas le *créateur* du septénaire sacramentel. Les sept sacrements viennent du Christ, l'Église les possède dès l'origine. Mais le discernement exact et le classement synthétique des réalités sacramentelles apparaissent tardivement dans l'histoire. Car, pour compter les rites sacramentels, il fallait avoir une définition exacte et complète du sacrement, et celle-ci n'a été formulée qu'au XIIe siècle. P. Lombard a trouvé l'expression dogmatique, mais il n'a rien changé aux réalités sacramentelles existantes. — Ce qui prouve péremptoirement que le dogme du nombre septénaire est une expression très fidèle des réalités sacramentelles léguées par le Christ à la religion chrétienne, c'est l'accord qui se fit, à son sujet, entre les deux Eglises grecque et latine. Grecs et Latins possédaient tous les sacrements. Quand il fut question de les compter, au concile de Florence, le nombre sept fut accepté sans difficulté. L'accord s'est opéré entre les deux Eglises sans heurt, car il n'a consisté, de part et d'autre, qu'à adapter la théorie théologique à la pratique sacramentelle séculaire.

VI. L'institution divine des sacrements. — Au sujet de l'origine des sacrements, le protestantisme libéral affirme: 1° que les rites chrétiens sont des institutions opposées à la vraie conception de la religion; 2° qu'ils n'ont pas le Christ pour auteur, Jésus ayant prêché la religion de l'esprit, le culte purement spirituel; 3° enfin, qu'ils ont été empruntés par l'Église au paganisme. Examinons successivement ces assertions tendancieuses.

1° — D'après la plupart des protestants libéraux et des rationalistes, la religion ne comprend pas deux éléments: un élément subjectif (culte intérieur), qui consiste dans les dispositions intimes de l'âme à l'égard de Dieu, et un élément objectif (culte extérieur), constitué par la soumission à une autorité doctrinale et par les pratiques cultuelles. Les libéraux rejettent totalement cet élément objectif. La religion, pour eux, consiste exclusivement dans le sentiment religieux. Elle est chose essentiellement subjective et individuelle. Tout ce qui est extérieur à l'âme, comme le dogme, qui est imposé du dehors par une autorité, et les sacrements, doit être rejeté. En un mot, la vraie religion est celle qui ne connaît d'autre culte que « le culte en esprit et en vérité » (Cf. A. SABATIER, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, p. III[4], p. 3-63).

Rép. — Cette conception de la religion dérive du subjectivisme kantien. Kant ayant ruiné les fondements intellectuels de la foi, il ne fut plus possible aux esprits imbus de sa philosophie de garder aucune croyance dogmatique. Force leur fut donc, s'ils ne voulaient pas être athées, de placer l'essentiel de la religion dans le sentiment religieux, qui est un fait et qu'aucune critique ne saurait détruire. Aussi SCHLEIERMACHER définit-il la religion: le sens intime du contact avec Dieu (Cf. GEORGES GOYAU, *L'Allemagne religieuse*, I. Le protestantisme, p. 78) et A. SABATIER : le sentiment de la dépendance de notre moi à l'égard de la puissance mystérieuse qui fait évoluer l'univers (*op. cit.*, p. 19-20). L'origine toute première de cette théorie de la religion doit être cherchée dans le principe même de la Réforme. La doctrine luthérienne de l'inspiration privée, qui exclut l'autorité de l'Eglise, et de la justification par la foi seule, devait aboutir inévitablement à l'idée toute subjective et toute individualiste d'une religion sans dogme et sans culte.

Aussi bien n'est-ce pas une réfutation complète des doctrines de la religion de l'esprit, que l'on veut faire ici. Le but de cet article exige simplement que l'on indique les principes par lesquels on peut démontrer la nécessité d'un culte extérieur, de rites sacrés, dans toute religion. Les voici :

a) *Le témoignage de l'histoire des religions.* — Dans toutes les religions connues, anciennes ou actuelles, l'histoire l'atteste, on constate l'existence de rites sacrés, par lesquels les hommes ont cru communiquer avec la divinité (Cf. DE BROGLIE, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions.* — 3e édit., Paris, 1897; PINARD DE LA BOULLAYE, *L'étude comparée des Religions*, 2 vol., Paris 1923-1925). Or un fait si universel ne peut s'expliquer d'une manière satisfaisante qu'en reconnaissant qu'il dérive d'un besoin de la nature humaine. L'homme, être à la fois spirituel et corporel, ne peut communiquer avec autrui qu'à l'aide de signes. Tout naturellement, lorqu'il veut communiquer avec Dieu, il se sert de rites. La religion chrétienne, qui possède des sacrements, est donc en harmonie avec l'histoire des religions et avec la nature de l'homme, avantage que n'a pas la prétendue religion de l'esprit. — Et qu'on ne dise pas que l'évolution de l'humanité conduira celle-ci à un stade de civilisation tel que tout culte extérieur deviendra inutile, et que les partisans de la religion spirituelle sont déjà arrivés à ce degré

de perfectionnement libérateur. Car l'évolution ne peut pas supprimer la nature sensible de l'homme, et les défenseurs du culte purement spirituel commettent souvent, dans la pratique, d'étranges inconséquences avec leurs principes.

b) Les exigences de la psychologie religieuse de l'homme. — Le grand désir et le grand besoin de l'âme religieuse, c'est d'avoir l'assurance qu'elle est en paix avec la divinité et dans la voie du salut. Ce désir tourmente les pécheurs, les mourants et souvent même les incrédules. Il ne peut être satisfait que par des signes, des témoignages divins attestant que Dieu a fait miséricorde. Les sacrements sont précisément ces témoignages, puis qu'il a plu au Christ de lier la grâce divine à ces rites. Une religion sans rites sacrés méconnait les besoins les plus essentiels de l'âme religieuse. Ils l'ont bien compris, les ritualistes anglais, lorsqu'ils ont abandonné la froide religion anglicane pour revenir aux pratiques cultuelles de l'Eglise romaine (Cf. P. Thureau-Dangin, *La Renaissance catholique en Angleterre*, t. I et II).

c) Le caractère essentiellement social de la religion. — Une religion requiert essentiellement une association, un groupement d'hommes ayant une idée commune de la divinité. Une religion individualiste est chose inouïe dans l'histoire, et même impossible. Car l'homme est fait pour vivre en société. Si toute religion est essentiellement sociale, il est nécessaire qu'elle ait des signes extérieurs par lesquels on reconnaisse ses adhérents. Cette raison est particulièrement valable pour la religion chrétienne, instituée par Jésus sous forme de société. Les sacrements sont des signes de ralliement pour les chrétiens (Cf. F. Brunetière « La religion comme sociologie » dans *Sur les chemins de la croyance* t. I, p. p. 187 ss.; « La fâcheuse équivoque » dans *Questions actuelles*, p. p. 283 ss., Paris, 1907).

2° — De fait, historiquement parlant, ajoutent les protestants libéraux, le Christ a institué une religion sans culte extérieur, sans sacrement. L'essence du christianisme, l'œuvre authentique de Jésus, d'après M. Harnack, *L'essence du christianisme*, tr. fr., Paris 1907, pp. 83 ss., consiste uniquement dans la révélation de la paternité de Dieu. Le dogme et les sacrements catholiques sont étrangers au christianisme tel que l'a voulu son fondateur; ils sont des altérations de l'œuvre que Jésus est venu accomplir. A. Sabatier professe une doctrine analogue (*Esquisse.*, liv. II, chap. 2).

Rép. — Il faut accorder au protestantisme libéral que l'histoire seule du Nouveau Testament, abstration faite du développement traditionnel, est incapable de démontrer que Jésus a institué *tous* les sacrements chrétiens. Mais il suffit, pour ébranler la thèse protestante, que nous démontrions historiquement l'institution par le Sauveur d'au moins un sacrement. Or les textes les plus formels et les plus solides nous apprennent que Jésus a institué, la veille de sa mort, le rite eucharistique. Rejeter ce fait, c'est se mettre en opposition avec l'histoire la plus incontestable. Aussi bien, les protestants, qui refusent de l'admettre, imaginent les systèmes les plus invraisemblables pour expliquer, en dehors de toute intervention du Christ, l'origine de l'Eucharistie. Si donc Jésus a institué au moins un sacrement, il est insensé de dire que, historiquement parlant, le christianisme authentique est une religion purement spirituelle. — Et d'ailleurs, Jésus était si peu l'ennemi du culte extérieur, qu'il l'a pratiqué pendant sa vie mortelle. Il a reçu le baptême de Jean Baptiste. Il a participé au service religieux des synagogues (*Marc*, vi, 2; *Luc*, iv, 16 ss.) Il a célébré la pâque juive (*Marc*, xiv, 12 ss.) Comment peut-on prêter au Sauveur les élucubrations des rationalistes modernes sur la religion de l'esprit ?

3° — Enfin, puisque les sacrements chrétiens n'ont pas le Christ pour auteur, ils ne peuvent venir que du paganisme. C'est un axiome pour le protestantisme libéral (Harnack et A. Sabatier *op. cit.*), et pour la plupart des incrédules (Cf. Renan *Origines du Christianisme*, t. VI, pp. 154 ss.), que les rites chrétiens ont une origine païenne. On prétend le démontrer par les ressemblances qui existent entre plusieurs de nos sacrements et certains rites des mystères de Mithra, et aussi par ce fait que l'Église a adopté, en les christianisant, divers usages païens, des fêtes païennes, par exemple.

Rép. — On ne peut discuter, ici, en détail cette thèse rationaliste, dont la forme la plus récente a été examinée à l'article Mystères. Il suffit d'indiquer les principes généraux qui en démontrent la fausseté.

Tout d'abord, personne n'a pu prouver l'origine païenne des rites chrétiens. Ce qui a été dit, à ce sujet, est purement hypothétique et repose sur des vraisemblances plus que contestables. L'histoire montre que nos sacrements sont nés d'un principe spécifiquement chrétien et qui remonte au Christ. Elle atteste aussi que les écrivains ecclésiastiques de tous les siècles ont revendiqué sans cesse cette origine chrétienne en faveur de nos sacrements (P. Pourrat. *La théologie sacramentaire*, chap. vi). A cette affirmation ininterrompue de l'Eglise, on oppose une hypothèse tendancieuse, inspirée par le désir de combattre le catholicisme.

Les ressemblances, qui existent entre certains rites païens et plusieurs sacrements, sont loin de prouver la thèse protestante. *a*) Car ces ressemblances ne doivent pas être exagérées. Les rites d'initiation de la religion mithriaque, s'ils offrent des ressemblances avec les sacrements de l'initiation chrétienne, en diffèrent profondément par certains côtés. Qu'importe que les mithriastes aient été initiés par un bain de purification; qu'ils aient été signés au front; qu'ils aient participé à une oblation de pain et d'eau? Ces rites n'avaient pas pour eux, tant s'en faut, le sens des rites chrétiens dont on les a rapprochés. — *b*) Ces ressemblances ne s'expliquent pas nécessairement par un emprunt du christianisme au culte de Mithra. D'autres explications sont aussi vraisemblables, pour ne rien dire de plus. Pourquoi, par exemple, le mithriacisme n'aurait-il rien pris au christianisme? Précisément, S. Justin (I *Apol.*, 66) et Tertullien (*De praesc.*, 40; *De corona*, 15) l'accusent d'avoir plagié, dans ses mystères, les rites de l'initiation chrétienne. « N'imite-t-il pas (le diable) dans les mystères des idoles la chose de la foi divine? Lui aussi baptise ceux qui croient en lui, ses fidèles... Et si je me souviens encore de Mithra, il marque là au front ses soldats. Il célèbre l'oblation du pain. » (Tertull., *De praesc.*, 40). Les auteurs chrétiens du iie et du iiie siècles étaient problablement mieux renseignés que les protestants libéraux modernes (Cf. L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, t. I, chap. xxvii). — *c*) Enfin, ces ressemblances peuvent aussi s'expliquer par le fait que le sentiment religieux tend à s'exprimer conformément à la nature de l'homme. Il y a une conformité naturelle entre tel sentiment religieux, le désir de la purification par exemple, et tel rite qui en est l'expression, le bain. Notre Seigneur, en instituant les sacrements, a choisi des rites déjà existants pour la plupart, et naturellement aptes à symboliser leurs effets, et auxquels il a voulu communiquer une vertu divine. Les autres religions, ayant des besoins analogues à ceux du christianisme, ont

aussi institué des rites ressemblants (Cf., dans ce Dictionnaire art : Mithra (Religion de); E. Jacquier, art. Mystères. Dom Cabrol, *Le paganisme dans la liturgie*, Revue pratique d'Apologétique, t. III, pp. 207 ss., 278 ss.)

Quant à la christianisation de certains usages païens, de certaines fêtes idolatriques, on ne peut s'en réclamer en faveur de l'origine païenne des sacrements. Car des faits de ce genre ne se constatent guère avant le IVe siècle. Lorsqu'après la pacification religieuse de Constantin le paganisme eut été vaincu, l'Eglise n'hésita pas à adopter, en les christianisant, divers usages païens. Ainsi la célébration, au 25 décembre, de la fête du *Sol Invictus* fit place à notre fête de Noël. L'Eglise était impuissante à supprimer brusquement les réjouissances populaires plus ou moins imprégnées de paganisme. Elle crut parfois plus sage de les maintenir en en changeant le caractère. Mais, au IIe et au IIIe siècles, époque de développement sacramentaire, les conditions de lutte sanglante dans lesquelles se trouvait le christianisme vis-à-vis du paganisme, et l'esprit qui animait les pasteurs de l'Eglise, rendent des faits de ce genre tout à fait impossibles. L'étude des documents des IIe et IIIe siècles nous manifestent, de la part des chrétiens, une telle horreur et une telle aversion pour le paganisme, qu'il est presque inconcevable que l'Eglise ait pu lui emprunter alors quoi que ce soit.

Les thèses protestantes, si arbitraires et si tendancieuses, ne tarderont pas à être abandonnées. Déjà, M. Salomon Reinach renonce à croire que le christianisme ait imité les rites mithriaques. Les chrétiens et les mithriastes auraient adopté des rites populaires antérieurs (*Cultes, Mythes et Religions*, t. II, p. 227). Les armes dont se servent les ennemis du catholicisme finissent par s'user, il faut les changer souvent.

VII. L'intention du ministre et celle du sujet des sacrements. — On trouvera, dans les traités théologiques, les réponses aux objections que l'on oppose à la thèse de la nécessité de l'intention intérieure. Nous ne nous occupons ici que des objections modernes, et il n'y en a pas de spéciales, relativement à l'intention.

Bibliographie. — Franzelin, *De sacramentis in genere*, Romae, 1866. — Billot, *De Ecclesiae sacramentis*, t. I, Romae, 1896. — Chr. Pesch, *Praelect. dogmaticae*, Friburgi Brig., 1900, t. VI. VII. — Hurter, *Theol. dogm. Compendium*, Œniponte, 1900, t. III. — Tanquerey, *Synopsis theol. dogm.*, Paris, 1903, t. II. — De Broglie, *Conférences sur la vie surnaturelle*, t. III, *Les sacrements*, Paris, 1889. — Monsabré, *Conférences de N. D*, Carême de 1883. — — Désers, *Les sacrements*, Paris 1905. — D. Chardon, *Histoire des sacrements* (Migne, *Cursus theologiae*, t. XX) — Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 3e édit., Paris, 1900. — Batiffol, *Etudes d'histoire et de théologie positive*, 2 vol., Paris, Gabalda. — *Dictionnaire de théologie catholique*, art. *Baptême, Confirmation Caractère, Eucharistie*. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, art. *Baptême*. *Perpétuité de la foi de l'Eglise touchant les sacrements* par M. M. de Port-Royal (5 vol. in 4° édit. Migne). — P. Schanz, *Die Lehre von den heiligen Sacramenten der katholischen Kirche*, Freiburg in B., 1893. — Voir, dans ce Dictionnaire, outre les articles consacrés aux divers Sacrements, les articles Initiation chrétienne, Magie et Mystères païens.

P. Pourrat.

SAINT-OFFICE. — Telle qu'elle avait été établie, au XIIIe siècle, en Languedoc d'abord, puis dans la plus grande partie de l'Europe (voir dans ce Dictionnaire, notre article Inquisition col. 847 sqq.), l'Inquisition était, aux mains de l'Eglise, une arme puissante. De bonne heure, le pouvoir civil l'avait vue fonctionner avec une certaine méfiance ; mais craignant les sentences qui déclaraient fauteur d'hérésie quiconque entravait les fonctions des Inquisiteurs, il n'avait pas osé s'opposer ouvertement à cette juridiction ecclésiastique. Ainsi fut-elle acceptée par les comtes de Toulouse et de Foix contre lesquels, dès ses origines, elle avait été dirigée ; après eux, la plupart des princes du XIIIe siècle lui prêtèrent le concours du bras séculier.

Le moment vint cependant où, incliné progressivement vers l'absolutisme par les légistes, le pouvoir civil supporta difficilement, au sein de ses états, des juges qui exerçaient leurs fonctions en dehors de lui, en vertu d'une Commission pontificale, appliquaient une loi et un droit qui lui étaient étrangers ; et il fut amené rapidement à se demander si, au lieu d'être l'auxiliaire de l'Inquisition, il ne pourrait pas intervertir les rôles et faire, en sa faveur, de cette redoutable institution un instrument de règne.

S'emparer de l'Inquisition et la mettre au service de l'absolutisme royal, en frappant, grâce aux jugements du Saint-Office, les ennemis du roi comme les ennemis de Dieu, telle fut la tendance des gouvernements du XIVe siècle, tendance d'autant plus marquée que plus grand était le pouvoir de ces gouvernements, et plus précise la conscience qu'ils avaient de leur force.

I. — Mainmise de la royauté sur l'Inquisition au XIVe et au XVe siècle

De toutes les monarchies, la monarchie française était la plus centralisatrice ; ses légistes affirmaient avec le plus d'énergie son indépendance à l'égard du droit canon et du pouvoir pontifical ; aussi l'on ne saurait s'étonner que, la première, elle ait détourné à son profit la puissance inquisitoriale. Celui qui travailla à cette transformation de l'Inquisition fut le roi des légistes et l'antagoniste de Boniface VIII, Philippe le Bel.

Il commença par la soumettre à son contrôle et à celui de ses sénéchaux. Profitant des plaintes que lui avaient apportées des députés de Carcassonne contre l'inquisiteur Nicolas d'Abbeville, il ordonna, le 13 mai 1291, à son sénéchal de Carcassonne de n'obéir aux réquisitions des juges de l'hérésie que lorsque l'accusé serait hérétique public ou prouvé tel publiquement par des personnes dignes de foi. Au mois de juin suivant, il annonça l'intention d'envoyer en Languedoc des commissaires pour y préciser la jurisprudence inquisitoriale. Quelque temps après, il décréta qu'aucun juif converti ne pourrait être arrêté comme hérétique, sur réquisition des Inquisiteurs, sans que les motifs de l'arrestation eussent été examinés par le sénéchal ou le bailli royal.

Vers la fin de 1295, par une autre ordonnance, il étendait des juifs convertis à tous ses sujets le bénéfice de cette disposition : nul ne pouvait être arrêté par ordre d'un moine, de quelque ordre qu'il fût (même inquisiteur dominicain ou franciscain), avant que le sénéchal n'eût examiné sommairement l'affaire.

Cette dernière mesure, extension des deux premières, équivalait à imposer l'*exequatur* royal, comme condition préliminaire, à toute poursuite inquisitoriale.

Gardons-nous d'expliquer cette politique par le désir de modérer les rigueurs de l'Inquisition ou de rendre plus libres les consciences. Ces sentiments étaient étrangers à un roi qui ne recula jamais devant la brutalité quand il la crut utile à son gouvernement et qui d'autre part était, non moins que son aïeul Saint-Louis, le défenseur zélé de l'orthodoxie catholique. Ce qui le prouve, c'est que, à plusieurs reprises, il manda à son sénéchal de Carcassonne et au vicomte de Narbonne de prendre des mesures de rigueur contre les Juifs (Bibl. Nat., fonds Doat., t. XXXII, fol. 85-89, 254-257). En 1306 il fit arrêter et jeter hors du royaume tous les Juifs, menaçant de mort ceux d'entre eux qui y rentreraient ; en 1304, il fortifia la puissance de l'Inquisition (Vaissète, *Histoire du Languedoc*, t. X, col. 428-431), et proscrivit comme séditieuse toute ligue formée contre les inquisiteurs (Bibl. Nat., fonds Doat, t. XXXIV, fol. 81-82, 109-111).

Le pape Boniface VIII comprit l'étendue de cette mainmise du pouvoir royal sur l'Inquisition ; et pour montrer à quel point il la repoussait, il ordonna, en octobre 1297, à l'Inquisiteur de Carcassonne d'entamer des poursuites pour crime d'hérésie contre plusieurs fonctionnaires royaux de Béziers; ainsi le conflit qui mettait aux prises le pape et le roi au sujet de la levée des décimes se compliquait d'un autre conflit au sujet de l'Inquisition.

Il sembla se calmer l'année suivante : pour prix de certaines concessions pontificales dans le domaine politique et fiscal, Philippe le Bel renonça à ses empiétements sur l'Inquisition. Dans le sixième livre qu'il ajouta, le 3 mars 1298, au *Corpus Juris Canonici*, Boniface VIII réclama comme un droit absolu de l'Eglise de requérir le concours sans condition des fonctionnaires séculiers à l'action inquisitoriale, et loin de protester contre cette prétention, le roi ordonna à ses officiers de respecter scrupuleusement ce canon (5 septembre 1298) (Bibl. nat., fonds Doat, t. XXXII, fol. 280-281. Autre lettre dans le même sens du 15 septembre 1298, *Ibid.*, fol. 278-279).

Ces faits et d'autres qui se produisirent en 1301 et 1302 nous prouvent qu'en Languedoc et même dans tout le reste de la France, la question de l'Inquisition varia selon les péripéties de la lutte engagée entre Boniface VIII et Philippe le Bel. Lorsque le roi avait intérêt à ménager le pape, il ordonnait à ses agents de respecter scrupuleusement la décrétale pontificale du Sexte et de se mettre à la disposition du Saint-Office; lorsqu'au contraire la querelle se ravivait, il affirmait hautement la suprématie du pouvoir royal sur l'Inquisition.

L'échec de Boniface VIII, suivi de près de l'élection d'un pape, Clément V, client du roi de France, fit perdre à l'Inquisition toute indépendance. Le premier, semble-t-il, Philippe le Bel eut l'idée d'utiliser ce tribunal contre tous ceux dont la perte était nécessaire à sa politique, en les représentant à l'opinion publique comme des ennemis de la religion et de la morale. Désormais, beaucoup de procédures et de sentences inquisitoriales, sous une apparence religieuse, furent essentiellement politiques.

Tel fut le cas du procès des Templiers. Ce n'est pas le cas de le raconter ; qu'il nous suffise de marquer qu'il fut poursuivi par l'Inquisition, sur l'ordre du roi et malgré le Saint-Siège.

Celui qui l'engagea fut le dominicain Guillaume de Paris, qui cumulait les fonctions de confesseur de Philippe le Bel avec celles d'inquisiteur général du royaume. « Trop disposé peut-être à seconder les intentions de son royal pénitent, le grand inquisiteur se montra, dans cette occasion, l'homme du roi plus que le ministre du Saint-Siège dont il tenait ses pouvoirs ; et *sans attendre l'autorisation du pape*, il se mit aussitôt à l'œuvre. » (Félix Lajard, *Guillaume de Paris*, dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. XXVII, p. 141).

Par une circulaire datée du 22 septembre 1307, il mandait aux inquisiteurs de Toulouse et de Carcassonne, ses subordonnés, ainsi qu'aux prieurs, sous-prieurs et lecteurs de tous les couvents dominicains de France, d'interroger les Templiers sur tous les crimes dont ils étaient accusés et de recueillir les dépositions des témoins qu'ils jugeraient utile d'interroger.

Lui-même fit plusieurs informations à Troyes, Bayeux, Caen, Paris et au Temple; du 19 octobre au 24 novembre 1307, il interrogea 138 Templiers (Voir la procédure, dans les *Actes du Procès des Templiers*, publiés par Michelet dans la *Collection des documents inédits de l'histoire de France*.

Plus encore que Guillaume de Paris, le directeur de toute cette affaire était le petit-fils de l'un de ces hérétiques, que cette même Inquisition avait condamnés, en Languedoc, cinquante ans auparavant, de l'homme qui, en organisant l'attentat d'Anagni, avait porté un si rude coup à la papauté, du légiste enfin qui exaltait, en combattant le droit canon, le pouvoir monarchique, Guillaume de Nogaret.

Ce fut en effet pour la mener énergiquement et sans scrupules, au profit du roi, qu'il avait reçu la garde du sceau royal, le 22 septembre 1307 ; et ce fut au lendemain de sa nomination que fut décidée par Philippe le Bel l'arrestation de tous les chevaliers du Temple (Renan, *Guillaume de Nogaret*, dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. XXXVII, p. 290). Sous l'impulsion d'un tel homme, les inquisiteurs firent preuve d'un zèle inouï, au service du roi, contre les Templiers. (Ch.-V. Langlois, *Le procès des Templiers*, dans la *Revue des Deux-Mondes*, 1891, pp. 401-402).

Le légiste Pierre Du Bois semble même avoir eu l'idée de faire porter sur tous les biens ecclésiastiques, jusque sur ceux du pape, la sentence de confiscation qui se préparait contre le patrimoine des Templiers ; c'est Renan qui le fait remarquer : « Faire du roi de France le chef de la chrétienté, sous prétexte de croisade ; lui mettre entre les mains les possessions temporelles de la papauté, une partie des revenus ecclésiastiques et surtout les biens des Ordres voués à la guerre sainte, voilà le projet avoué de la petite école secrète dont Du Bois était l'utopiste et dont Nogaret fut l'homme d'action. »

Retourner ainsi l'Inquisition contre la papauté, n'était pas une entreprise banale.

Clément V, dont l'intelligence était supérieure au caractère, voyait la solidarité qui existait entre l'Eglise et les Templiers, menacés également par l'impérialisme politique et la fiscalité de Philippe le Bel ; et d'autre part, il se rendait compte que les accusations lancées par Guillaume de Nogaret, petit-fils d'hérétique et peut-être hérétique lui-même, contre la foi et les mœurs du Temple, n'étaient qu'un prétexte pour le spolier et le supprimer. Aussi essaya-t-il d'empêcher le procès. A la suppression projetée de l'Ordre, il opposa un projet de fusion des Hospitaliers et des Templiers ; il appela auprès de lui les maîtres de ces deux milices et demanda au maître du Temple, Jacques Molay, sur ce sujet, un mémoire qui nous a été conservé.

Ce n'était pas ce que voulait le roi : aussi, coupant court au contre-projet pontifical en préparation, il

découvrit brusquement son plan. Clément V crut pouvoir en arrêter l'exécution en gagnant du temps, et pour cela, la mort dans l'âme, *non sine magna cordis amaritudine, anxietate et turbatione*, il consentit à une enquête sur les Templiers (24 août 1307). Renan, *Guillaume de Nogaret*, dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. XXXVII, p. 289).

Philippe le Bel transforma aussitôt l'enquête en procès. Son chancelier, Gilles Aycelin, ne voulut pas s'y prêter et rendit les sceaux. Ce fut alors que le roi les confia à Nogaret, qui, quelques jours après (13 octobre 1307), fit arrêter et livrer à l'Inquisition tous les Templiers, y compris leur grand maître Jacques Molay.

Ce coup fut fait malgré le pape qui, le 27 octobre suivant, adressa une protestation au roi. Le texte en a été publié par Renan dans sa monographie de Bertrand de Got-Clément V (*Hist. littéraire de la France*, t. XXXVIII, p. 290). L'année suivante, le pape éleva une nouvelle protestation contre la continuation du procès et blâma formellement les évêques et les inquisiteurs qui s'en occupaient.

Pour réduire cette opposition, le roi eut recours à des procédés d'intimidation ressemblant à du chantage; il fit menacer le pape d'une campagne de pamphlets. « Que le pape prenne garde! écrivait son âme damnée, le légiste Du Bois; il est simoniaque; il donne par affection du sang les bénéfices de la sainte Eglise de Dieu à ses proches parents : il est pire que Boniface, qui n'a pas commis autant de passe-droits; il faut que cela cesse! On pourrait croire que c'est à prix d'or qu'il protège les Templiers, coupables selon leur propre aveu, contre le zèle catholique du roi de France. »

Devant ces menaces, Clément V céda et rendit à l'Inquisition ses pouvoirs, mais en lui adjoignant des cardinaux et des commissaires apostoliques pour modérer son zèle en faveur du roi; et l'affaire se poursuivit, jusqu'à la suppression de l'Ordre par le Concile de Vienne, la confiscation de ses biens au profit du roi, l'exécution d'un grand nombre de ses chevaliers et de son grand maître Jacques Molay.

Ainsi, créée par les Souverains Pontifes pour instruire, en leur nom, les procès d'hérésie, cette institution, en moins d'un siècle, était devenue un instrument de règne aux mains du roi de France. C'est ce que reconnaît l'un des récents historiens de l'Inquisition, M. Ch.-V. Langlois, quand il écrit dans l'*Histoire de France* de Lavisse (t. III, partie I, p. 183) : « Il n'a pas tenu au garde des sceaux de 1307 que l'*Inquisition politique*, à la mode des pays du Midi, des princes guelfes d'Italie et des « Rois Catholiques » d'Espagne, ne s'acclimatât chez nous. » On ne saurait mieux dire que Philippe le Bel et Nogaret furent les précurseurs de Torquemada et de Philippe II.

Au cours du XIVe siècle, les successeurs de Philippe le Bel firent de ce tribunal ecclésiastique une juridiction bâtarde, religieuse et canonique par la composition de son personnel et l'aspect religieux de sa procédure, séculière et légiste par ses rapports avec les Parlements et les fonctionnaires royaux et l'influence dominante qu'exerçait sur sa marche la couronne.

On le vit bien en 1322, lorsque comparut devant l'Inquisition de Toulouse Amiel de Lautrec, abbé de Saint-Sernin. Il fut traduit devant elle par le viguier royal; acquitté par elle, il fut traîné en appel par le procureur du roi, non pas devant le pape, chef immédiat de l'Inquisition, mais devant la Cour royale la plus haute, le Parlement de Paris (Dom. Vaissète, *Histoire du Languedoc*, t. IV, Preuves, col. 21-22). En 1328, Henri de Chamay s'intitulait lui-même *inquisiteur délégué par le roi* (et non par le pape) à Toulouse. Lorsque, l'année suivante, Guillaume de Villars, commissaire du roi, s'empara des registres de l'Inquisition, le chef de cette dernière protesta, non auprès de la Curie, mais auprès du Parlement, que par cette démarche il semblait considérer comme la juridiction d'appel de son propre tribunal (Lea, *Histoire de l'Inquisition*, trad. Reinach, t. II, pp. 154 et suiv.).

La diminution de puissance que subit la papauté pendant son séjour à Avignon et surtout pendant le grand schisme, accentua l'asservissement de l'Inquisition à la monarchie des Valois. En conflit avec l'archevêque de Toulouse, en 1364, l'inquisiteur de cette ville soumit le différend au roi et non au pape (Dom Vaissète, *Histoire du Languedoc*, t. IV, preuve 30). En 1285, à Reims, l'archevêque et les magistrats municipaux, se disputant la connaissance du crime d'hérésie, finirent par signer entre eux une transaction, sans même penser qu'il existait à côté d'eux, dans leur ville, pour réprimer le blasphème et l'hérésie, un Saint-Office (*Archives administratives de la ville de Reims*, t. III, 637-645).

Pendant le grand schisme, l'Université de Paris finit par supplanter complètement le Saint-Office dans l'examen des doctrines et la connaissance des crimes d'hérésie. Aussi l'Inquisition n'avait-elle que la vie que lui donnait le gouvernement royal ou le parti au pouvoir, lorsque, pour mieux perdre un ennemi, il estimait opportun de le faire tomber sous une condamnation pour hérésie et par conséquent sous une sentence du Saint-Office. C'est ce que l'on vit lorsque fut poursuivi l'ancien prévôt de Paris, Hugues Aubriot.

Le 21 janvier 1381, Aymeric de Magnac, évêque de Paris, Pierre Godefroy, official de la curie épiscopale, et le dominicain Jacques de Morey, inquisiteur de France, le citèrent devant le tribunal de l'Inquisition sous l'inculpation « d'hérésie, de bougrerie, d'être sodomite et faux chrétien ». (*Chronique des quatre premiers Valois*, p. 294). Après avoir essayé de résister, en s'appuyant sur la Cour, Aubriot se constitua prisonnier, le 1er février suivant. L'accusation fut soutenue avec acharnement par les délégués de l'Université de Paris, tandis que le duc de Bourgogne, Philippe le Hardi, oncle du roi, plusieurs nobles de Bourgogne et le premier président du Parlement, Philibert Paillart, le défendaient. Finalement, le vendredi 17 mai 1381, devant le grand portail de Notre-Dame, sur un échafaud, Aubriot dut faire amende honorable en présence de 40.000 personnes, parmi lesquelles étaient de nombreux étudiants; puis il fut condamné à la prison perpétuelle par l'Inquisiteur et ramené dans les cachots de l'évêché (*Ibidem*, p. 295). Au mois de mars suivant, l'insurrection des Maillotins le délivra et il s'enfuit auprès du pape d'Avignon, Clément VII, qui cassa la sentence de l'Inquisiteur et laissa Aubriot en liberté.

Tant par les crimes visés que par la qualité des juges, cette cause semble intéresser la foi et les mœurs; en réalité, si l'on considère les antécédents du prévôt, ses ennemis, les circonstances de son arrestation et de sa condamnation, on voit que l'Inquisition fut, contre lui, l'instrument d'un parti, et que son procès fut, avant tout, politique.

Aubriot avait été nommé prévôt royal de Paris lorsque, après la tentative manquée d'Etienne Marcel, Charles V avait supprimé la charge élective de prévôt des marchands, pour placer à la tête de sa capitale un fonctionnaire royal, nommé par lui et ne relevant que de lui. Pendant tout le règne de

Charles V, il avait combattu les aspirations autonomistes des Parisiens et de l'Université et avait été l'homme du roi. Or, il avait eu parfois la main dure, et à plusieurs reprises maîtres et étudiants avaient porté plainte contre lui au roi.

Après l'avènement de Charles VI, sa puissance ne fut plus la même. Le pouvoir passa aux princes, frères du feu roi, qui s'empressèrent de renvoyer les petites gens avec lesquelles Charles V avait gouverné : le chancelier Pierre d'Orgemont dut se retirer, dès septembre 1380, suivi bientôt de Jean Le Mercier, ancien trésorier des guerres et consulteur des aides. Le moment sembla propice à l'Université pour satisfaire ses rancunes contre le prévôt royal; elle le traduisit devant le Parlement de Paris à l'occasion des violences qu'elle avait subies de sa part, le jour des obsèques de Charles V; mais s'étant aperçue de la faveur que lui témoignaient plusieurs membres de cette Cour souveraine, composée de légistes comme lui, et dont le premier président Paillart était bourguignon comme lui, elle crut plus habile de porter l'affaire devant l'Inquisition, et ce fut pour cela qu'elle lui intenta un procès d'hérésie.

De ce simple exposé, il ressort que la mise en accusation de Hugues Aubriot, son jugement, sa condamnation et sa réhabilitation furent provoqués par la politique. C'était le prévot de Paris, hostile à ses privilèges, beaucoup plus que le prétendu hérétique, que l'Université poursuivait avec tant de haine; c'était l'ami de Charles V que réhabilitait Clément VII. En réalité, dans cette affaire, comme dans celle des Templiers, l'Inquisition avait été l'instrument de la politique et non la gardienne de l'orthodoxie.

Il en fut de même dans le procès de Jeanne d'Arc. Un coup d'œil superficiel nous montre la Pucelle jugée par un tribunal ecclésiastique, au sein duquel se rencontrent la juridiction épiscopale, représentée par Cauchon, évêque de Beauvais, l'Inquisition, représentée par le vice-inquisiteur de Rouen, Lemaître, et l'Université de Paris, représentée par un certain nombre de ses docteurs. Les griefs articulés concernent la foi et les mœurs, la sentence se présente comme canonique.

Mais si l'on y regarde de plus près, on s'aperçoit que l'apparence religieuse donnée au tribunal, à la procédure et au jugement, masquent difficilement le caractère essentiellement politique de l'affaire.

Cauchon, le président du tribunal, était bien un évêque et son assesseur, le dominicain Lemaître, le vice-inquisiteur de Rouen ; mais ils instrumentaient comme agents de l'Angleterre, et non du Saint-Siège. Ce fut l'Université de Paris et Cauchon, conservateur de ses privilèges, qui eurent l'idée du procès; ce fut l'Université, appuyée par le vicaire général du grand Inquisiteur, qui somma le duc de Bourgogne de livrer Jeanne (lettre du 26 mai 1430); ce fut encore l'évêque de Beauvais qui se la fit livrer par Jean de Luxembourg. Or, depuis plusieurs années, les passions bourguignonnes de l'Université de Paris l'avaient jetée à corps perdu dans le parti anglais; et Cauchon, l'un de ses protecteurs, était tellement connu pour ses sentiments anglais, que, devant le succès des armes de Charles VII, il avait quitté son diocèse pour se réfugier en terre anglaise, à Rouen; il y vivait avec son vicaire général Jean d'Estivet, qui allait jouer dans le procès le rôle de promoteur, c'est-à-dire de ministère public.

Ce qui prouve bien que l'Angleterre était derrière cet évêque, ce promoteur et cet inquisiteur, c'est, 1°) que l'argent qui servit à acheter la Pucelle à Jean de Luxembourg, fut versé par Cauchon « au nom du roi d'Angleterre »; 2°) que, conduite à Rouen, Jeanne fut enfermée dans les prisons royales et non dans celle de l'Eglise, comme l'exigeait la procédure inquisitoriale; 3°) qu'elle y fut gardée par des soldats anglais et non par des agents de l'Inquisition; 4°) que l'évêque de Beauvais lui-même se reconnut comme l'agent direct du gouvernement anglais, lorsque, répondant à Jeanne qui le récusait, il déclara cyniquement : « Le roi a ordonné que je fasse votre procès et je le ferai » Jeanne d'Arc, de son côté, était tellement persuadée que son procès était politique et non ecclésiastique, qu'elle demanda à Cauchon de choisir ses assesseurs moitié dans le parti anglais et moitié dans le parti français. Cauchon lui refusa cette garantie, comme il devait lui refuser toutes celles qu'elle devait lui demander dans la suite, et l'unique raison qu'il en donna, c'est que « cela déplaisait aux Anglais ». (*Procès*, II, pp. 7-8).

Fonctionnant au nom de l'Angleterre et non du pape, qui ne fut informé de rien, ce tribunal avait été constitué d'une manière arbitraire, contraire à la procédure inquisitoriale et au droit canon. Cauchon, en sa qualité d'évêque, prétendait bien juger au nom de la juridiction inquisitoriale primitive, que Grégoire IX avait conservée à l'ordinaire quand il avait constitué l'Inquisition papale; mais à quel titre Cauchon pouvait-il la revendiquer, puisqu'il n'était d'aucune manière ni le juge naturel de Jeanne comme ordinaire, ni son juge extraordinaire comme délégué du Saint-Siège, dont il n'avait aucune commission ?

Il n'était pas son ordinaire; car elle n'avait aucun lien avec le diocèse de Beauvais, et la ville de Compiègne, où elle avait été prise, se trouvait dans le diocèse de Soissons. Si on allègue qu'à Rouen le chapitre de cette ville avait délégué ses pouvoirs à Cauchon, il est facile de répondre que le fait d'être incarcérée à Rouen ne rendait pas Jeanne justiciable du chapitre et de son délégué.

L'évêque de Beauvais n'avait aucune commission pontificale ; car il ne s'en prévalut jamais, et la procédure n'en porte aucune trace. Il semble d'ailleurs que ni le pape Martin V, qui mourut avant l'ouverture du procès, ni Eugène IV, qui fut élu quelques semaines avant la condamnation, ne furent mis au courant de l'affaire.

D'autre part, on viola, au cours du procès, toutes les formes de la procédure inquisitoriale, telles qu'elles étaient précisées par les *Directoires* des Inquisiteurs. (Cf., dans ce même dictionnaire, notre article INQUISITION)

C'est ce que démontre fort bien M. le chanoine DUNAND, dans la savante étude que dans ce même dictionnaire il a consacrée à JEANNE D'ARC.

En réalité, comme les procès des Templiers et d'Aubriot, celui de Jeanne d'Arc est une preuve de la mainmise du pouvoir civil sur l'Inquisition qu'il traitait comme sa servante à tout faire.

Dans le Dauphiné, au cours de la répression des Vaudois, l'Inquisition subit la même évolution; c'est ce que constate, pour l'année 1372, l'historien ecclésiastique RAYNALDI (*Annales ecclesiastici*) : « Les fonctionnaires royaux, loin de fournir aux inquisiteurs de Grégoire XI l'appui désirable, ne se faisaient pas scrupule d'entraver leur action. On leur assignait comme terrain d'opération des localités peu sûres; on les forçait d'admettre comme assesseurs des juges séculiers; on soumettait leurs procédures à l'examen de tribunaux séculiers; on rendait même, sans les consulter, la liberté à leurs prisonniers. » (LEA, *Histoire de l'Inquisition*, II, p. 180).

Ces empiètements devinrent si grands que le pape s'en plaignit à Charles V, mais en vain. En 1376, le roi prétendit conserver pour lui seul le produit de toutes les confiscations prononcées par l'Inquisition du Dauphiné. Lorsque, après le grand schisme, le pape Sixte IV, en 1476, voulut rendre au Saint-Office dauphinois toute son indépendance, il se heurta aux susceptibilités de Louis XI, hostile à toute autorité qui prétendait s'exercer en dehors de celle du roi.

Dans l'Italie du XIIIe siècle, l'Inquisition fut d'autant plus active que plus puissants et plus nombreux étaient les hérétiques en Lombardie, en Vénétie, en Toscane et jusque dans Rome. Contre eux, les Dominicains Raynier Sacchoni, de Milan, Saint Pierre martyr de Vérone, et Jean de Vicence avaient déployé beaucoup de zèle et une grande rigueur. Mais même dans ces états italiens où l'Eglise ne rencontrait pas devant elle des pouvoirs aussi forts et aussi jaloux que ceux des rois de France et d'Angleterre, l'autorité inquisitoriale finit par tomber sous la suprématie civile. Le serment que prêta, en 1249, le doge Marino Morosini, nous montre qu'à Venise, les sentences de l'Inquisition étaient soumises à l'exequatur du Conseil. Un document de 1256 nous prouve que les hérétiques y étaient poursuivis non seulement par l'Inquisition, mais aussi par les magistrats séculiers; et un autre de 1288, que la République gardait pour elle les biens confisqués aux hérétiques pratique que le pape Nicolas IV dut approuver le 28 août 1288 (Lea, *op. cit.*, t. II, p. 301).

Dans le royaume des Deux-Siciles, Charles d'Anjou favorisa l'Inquisition, parce que les ennemis de l'Eglise étaient aussi les siens ; mais ses successeurs ne tardèrent pas à la placer sous leur étroite dépendance. Au XIVe siècle, les inquisiteurs devaient soumettre leurs sentences à l'homologation des tribunaux royaux; et les hérétiques étaient enfermés dans les prisons séculières (Lea, *op. cit.*, *ibid.*, p. 339). Le peu de vitalité qui restait à l'Inquisition fut encore affaibli en 1442, quand la maison d'Aragon obtint la couronne de Naples. Giannone (dans son *Histoire de Naples*) nous dit que les princes d'Aragon admettaient rarement les inquisiteurs ; encore exigeaient-ils, quand ils consentaient à laisser agir le Saint-Office, que les fonctionnaires inquisitoriaux leur remissent des comptes rendus détaillés de tout acte officiel ; ils n'autorisaient les condamnations qu'avec le concours des magistrats séculiers et sous réserve de la ratification royale. » (Lea, *ibid.* p. 343).

En Allemagne, le Saint-Office avait débuté par les exécutions cruelles ordonnées par le terrible Dominicain Conrad de Marbourg (cf. notre article Inquisition, dans ce Dictionnaire); mais le meurtre de cet inquisiteur, le 31 juillet 1233, fut le signal d'une réaction contre l'Inquisition. La plupart des évêques et des princes de l'Empire en profitèrent, les premiers pour revendiquer pour la seule autorité épiscopale la répression de l'hérésie, les seconds pour la réserver aux tribunaux séculiers. Pendant plus d'un siècle, « on ne constate aucun essai, aucune nomination, aucune mission d'inquisiteurs germaniques... L'absence de l'Inquisition pontificale est attestée d'une façon significative par les coutumiers de l'Allemagne au Moyen Age ; il n'y est fait aucune mention d'une institution telle que le Saint-Office. » (Lea, *op. cit.*, *Ibid.*, p. 415).

Pour retrouver des traces de l'Inquisition pontificale dans l'Empire, il faut se reporter à un siècle plus tard. En 1336, un moine augustin, Jordan, fut nommé par le Saint-Siège inquisiteur dans les deux districts de la Saxe ; mais la longue lutte qui se poursuivait alors entre l'empereur Louis de Bavière et le pape, protégea contre l'action des inquisiteurs tous les hérétiques, alliés de l'empereur. Il n'en fut plus ainsi lorsque, après la mort de Louis de Bavière, des relations cordiales s'établirent entre Charles IV de Luxembourg, son successeur, et le Saint-Siège. En 1352, le pape Innocent VI essaya d'organiser, dans tout l'Empire, la répression de l'hérésie ; mais il se heurta, comme ses prédécesseurs, à l'opposition des évêques, dont plusieurs — tels les électeurs ecclésiastiques — étaient des princes. Ce ne fut qu'à partir de 1373, sous Grégoire XI, que l'Inquisition pontificale fonctionna dans l'Empire germanique, un siècle et demi après son institution par Grégoire IX, un siècle et demi avant Luther.

On lui attribue le supplice de Jean Hus et de son disciple Jérôme de Prague, en 1415, parce que l'action qui aboutit à leur condamnation fut faite d'après la procédure inquisitoriale. En réalité, ce fut non l'Inquisition, mais le Concile de Constance lui-même, qui engagea l'affaire, jugea les accusés sur les réquisitions de ses propres commissaires, après avoir dirigé les interrogatoires et toute la procédure. Ajoutons que l'historien protestant Lea, qui exalte Jean Hus, reconnait que les Pères du Concile multiplièrent les efforts pour sauver le coupable en obtenant de lui une rétractation (*op. cit.*, t. II, pp. 588-589).

Malgré l'appui malheureux que donna à Raymond VI, comte de Toulouse, contre Simon de Montfort, le roi d'Aragon Pierre, le vaincu de Muret, il ne semble pas que l'albigéisme ait pénétré sérieusement dans la péninsule ibérique ; les hérétiques qu'on pouvait y rencontrer étaient des personnalités isolées ou des étrangers chassés du Languedoc. Aussi la répression de l'hérésie y fut-elle aussi faible qu'elle était énergique de l'autre côté des Pyrénées. Jusqu'en 1226, on n'y trouve traces d'aucune sorte d'inquisition.

Tandis que, dans le midi de la France, ce furent les papes, ayant pour instruments les Ordres mendiants, qui établirent et firent fonctionner l'Inquisition pontificale afin de suppléer à l'inaction des seigneurs et des évêques du pays, dans les royaumes espagnols ce furent les rois qui prirent l'initiative de la répression de l'hérésie, dès qu'elle se montra dans leurs Etats.

En 1226, Jaime, roi d'Aragon, interdit à tout hérétique l'entrée de son royaume ; deux ans plus tard, il « exclut de la paix publique » les hérétiques, leurs hôtes et leurs partisans et, pour les découvrir, il demanda au pape Grégoire IX des inquisiteurs. En 1233, à Tarragone, il promulgua tout un Code contre l'hérésie et les fauteurs d'hérésie ; mais, dans la procédure qu'il instituait, il réservait le rôle important aux officiers royaux ; celui des évêques et des clercs demeurait subalterne.

Ainsi encouragée par le pouvoir civil, l'Eglise chercha, dès lors, à organiser, en Espagne, l'Inquisition pontificale, telle qu'elle fonctionnait dans le midi de la France. Ce fut l'œuvre de saint Raymond de Peñafort, de l'ordre des Prêcheurs, canoniste du pape, puis celle de Grégoire IX, d'Innocent IV et d'Urbain IV, qui consolidèrent le Saint-Office en le confiant aux Dominicains.

L'Inquisition ne semble pas avoir déployé une grande activité dans la seconde moitié du XIIIe siècle et les rois d'Aragon durent l'activer par plusieurs édits ; en 1286, Alphonse II ordonna à tous ses fonctionnaires de se mettre à la disposition des inquisiteurs, et en 1292, Jaime II crut nécessaire de le leur rappeler.

On signale des cas assez fréquents de répression, au commencement du XIVe siècle ; mais bientôt, les

rois et les Cortès d'Aragon opposèrent leur juridiction à celle de l'Inquisition pontificale qui, se trouvant ainsi paralysée, fonctionna d'une manière intermittente au xive et dans la première moitié du xve siècle.

En Castille, l'action de l'Inquisition fut encore plus faible ; c'est ce que nous affirme un historien porté plutôt à accabler l'Eglise de fâcheuses responsabilités, Lea : « Le grand royaume de Castille et de Léon, écrit-il, comprenant la plus grande partie de la péninsule ibérique, ignora le fléau de l'Inquisition médiévale. Cette monarchie était plus indépendante de Rome que toute autre, à la même époque... Les difficultés particulières que causait à la Castille la présence d'une nombreuse population de Juifs et de Maures vaincus, auraient été compliquées plutôt que résolues par les méthodes de l'Inquisition. (*Histoire de l'Inquisition*, t. II, p. 215)

Cependant l'hérésie y fut parfois réprimée, mais par l'autorité civile. Contre elle, nous trouvons toute une procédure codifiée dans le *Fuero Real* (1255) et les *Siete Partidas* (1265) d'Alphonse X le Sage. Lea fait remarquer que cette législation est essentiellement civile ; elle ne tient aucun compte ni du droit ecclésiastique ni des bulles promulguées en faveur de l'Inquisition. « Si Alphonse et ses conseillers, écrit-il, considéraient comme un devoir pour l'Etat d'assurer la pureté de la foi, ils voyaient en cette obligation une *affaire purement civile*, où l'Eglise n'intervenait que pour déterminer la culpabilité de l'accusé » (*Ibid.*, p. 219), à la manière d'un expert, l'autorité civile se réservant l'initiative des poursuites, le droit de condamner et d'exécuter les sentences.

Il en fut de même en Portugal. En 1211, le roi Alphonse II fit voter par les Cortès des lois sévères contre les hérétiques, mais il refusa de reconnaître les inquisiteurs que lui envoya, dans la suite, l'ordre dominicain. Ce fut seulement dans les dernières années du xive siècle que le Saint-Siège essaya d'organiser l'Inquisition pontificale dans ce royaume; mais il n'y réussit pas. Les religieux qui voulurent, en son nom, poursuivre l'hérésie se heurtèrent, presque toujours, à l'opposition des évêques et du pouvoir civil.

II. — L'Inquisition espagnole (xve-xixe siècles).

§ I. **Ses origines.** — Comment se fait-il que, dans les temps modernes, l'Inquisition ait été particulièrement dure dans ces pays d'Espagne qui l'avaient si peu pratiquée au Moyen âge? Pourquoi, lorsque les royaumes de la péninsule eurent réalisé leur unification, prit-elle chez eux cette puissance, cette activité, cette rigueur qui, dans l'imagination des peuples, ont fait de l'Espagne comme la patrie et le pays d'élection du Saint-Office?

Jusqu'au xve siècle, de tous les royaumes chrétiens, ceux de la péninsule ibérique avaient montré la plus grande tolérance pour les deux religions non chrétiennes, le judaïsme et l'islamisme.

Les Juifs y étaient fort nombreux. Tolède, la capitale de la Castille, en comptait plus de 12.000 et possédait plusieurs synagogues d'une magnificence incomparable. « Sous Alphonse VIII le Noble (1166-1214), dit un de leurs historiens, les Juifs occupèrent des fonctions publiques... Joseph ben Salomon ibn Schoschan, qui avait le titre de prince, homme riche, généreux, savant et pieux, était très considéré à la cour et auprès de la noblesse... Le roi, marié à une princesse anglaise, avait eu, pendant sept ans, une favorite juive appelée Rahel que sa beauté avait fait surnommer *Formosa*... Les Juifs de Tolède le secondèrent énergiquement dans sa lutte contre les Maures. » (Graetz, *Histoire des Juifs*, trad. Moïse Bloch, t. IV, p. 118).

Il en était de même en Aragon et en Catalogne, où « les Juifs, dit le même historien, vivaient dans une complète sécurité et pouvaient s'adonner librement à tous les travaux intellectuels. »

Cette large tolérance dura tout le xiiie et tout le xive siècle, et si elle fut parfois troublée, ce fut moins par des explosions de fanatisme que par les luttes politiques des factions auxquelles les Juifs prirent part. Si, à la fin du xive siècle et au xve, les Juifs furent les victimes de persécutions légales de la part des gouvernements, et de massacres de la part du peuple, leur historien et coreligionnaire Graetz reconnaît que parfois il faut en chercher la cause dans leur propre arrogance et leurs compétitions. Ils se dénonçaient les uns les autres aux pouvoirs publics et aux tribunaux chrétiens, et ils allèrent jusqu'à faire condamner à mort par leurs propres tribunaux l'un des ministres du roi Pierre de Castille, leur coreligionnaire Pichon: ce qui contribua, pour une grande part, à déchaîner la persécution qui détruisit leur influence (Graetz, *Ibid.*, t. IV, pp. 300 et suiv.).

Les violences commencèrent par des massacres au cours d'émeutes populaires. Les gouvernements essayèrent de les réprimer en protégeant contre elles les Juifs, car les rois de Castille (Henri III, 1390-1406), de Navarre (Charles III le Noble, 1387-1425), et d'Aragon continuèrent, au xve siècle, de s'entourer de médecins et de conseillers juifs. Les papes mêmes vinrent à leur secours, et Boniface IX (1389-1404), renouvelant le geste de son prédécesseur d'Avignon, Clément VI, publia une bulle interdisant de baptiser de force les fidèles d'Israël et du Talmud.

Ce qui acheva de compromettre la situation des Juifs en Espagne, rendant inefficace la protection des souverains et du Saint-Siège, ce fut l'apparition, au cours du xve siècle, d'une classe de Juifs « camouflés » en chrétiens, les *Marranes*.

Désireux d'échapper aux massacres et de conserver leurs hautes situations financières, économiques et politiques, de nombreux Juifs demandèrent le baptême tout en conservant au fond de leur cœur la foi juive et en pratiquant, dans le secret de leurs maisons, les observances talmudiques. Ce mouvement se dessina nettement après les carnages de 1391 et s'accentua, surtout en Castille, lorsque, cédant à la pression de l'opinion, le jeune roi Jean II déclara les Juifs incapables de remplir une fonction publique (1468). C'est par milliers que se produisirent ces conversions apparentes. M. Mariéjol a montré, d'après les textes, l'hypocrisie de ces faux chrétiens : « Obligés de participer aux sacrements, ils s'efforçaient de se soustraire le plus souvent possible à ces odieuses comédies. Au tribunal de la pénitence, ils n'avouaient rien, ou des fautes légères; ils faisaient baptiser leurs enfants, mais ils lavaient soigneusement, au sortir des cérémonies, les parties ointes du saint chrême. Des rabbins venaient en secret les instruire. Des schochet égorgeaient, suivant les rites, les animaux et les oiseaux qui leur servaient de nourriture. Ils se servaient d'huile pour accommoder les viandes et ne mangeaient du porc que dans un cas forcé. » (*L'Espagne sous Ferdinand et Isabelle*, p. 45)

Cette contrainte hypocrite qu'ils subissaient pour conserver leurs biens, leurs fonctions et parfois aussi leur vie, leur rendait odieux ce christianisme auquel ils feignaient de croire; leur duplicité haineuse était dénoncée avec virulence par ceux de leurs anciens coreligionnaires qui, s'étant sincère-

ment convertis, s'étaient élevés jusqu'au sacerdoce ou voulaient donner aux chrétiens un gage de leur zèle de néophytes en leur livrant leurs anciens frères, faussement convertis. Pour ces différentes raisons, les Marranes finirent par former entre eux une sorte de maçonnerie, qui les rendit plus impopulaires et plus suspects qui les Juifs fidèles; et de même qu'après la défaite des Albigeois on avait institué des recherches, des « inquisitions » pour reconnaître ceux d'entre eux qui recouvraient leur infidélité d'un masque d'orthodoxie, au xvᵉ siècle, en Espagne, on organisa une Inquisition pour rechercher les Marranes.

Ce fut l'une des origines de l'Inquisition espagnole; en voici une autre.

Les relations des chrétiens d'Espagne avec les Arabes ressemblèrent à celles qu'ils entretinrent avec les Juifs; elles ne furent pas uniquement hostiles, comme une vue sommaire des choses pourrait le faire croire. Le contact permanent des deux races et des deux religions, pendant sept siècles, détermina entre elles des rapports diplomatiques, des échanges de marchandises, et même des mariages. On vit des princesses chrétiennes épouser des princes musulmans, et au xvᵉ siècle une famille chrétienne qui ne comptait pas parmi ses ancêtres quelque sectateur de Mahomet était une rareté.

Lorsque les Arabes s'étaient emparés de la péninsule, au viiiᵉ siècle, leur intérêt leur avait fait respecter certaines libertés des chrétiens soumis par eux, et qui, en face de leurs vainqueurs, constituaient la masse de la population cultivant le sol. Le culte catholique continua à se célébrer dans l'empire des Kalifes; en 782 et 852, des conciles se tinrent dans les villes arabes de Séville et de Cordoue; ce fut alors que ces chrétiens soumis à la domination arabe et appelés Mozarabes précisèrent ce rite particulier qui porte leur nom et est encore en usage à Tolède.

Les rois chrétiens ne se conduisirent pas autrement à l'égard des populations musulmanes qui continuèrent à vivre dans les pays reconquis par eux sur l'Islam Désireux de les conserver pour maintenir la fécondité des campagnes qu'elles cultivaient et la prospérité des industries qu'elles avaient portées à un haut degré de perfection, ils leur garantissaient le respect de leurs coutumes et de leur religion. Ainsi des musulmans en grand nombre vivaient sous le sceptre des rois chrétiens dans les villes reconquises de Valence, de Tolède, de Séville, même quand la guerre reprenait entre la Croix et le Croissant. Parfois, il est vrai, quelque effervescence de patriotisme ou de fanatisme chrétien forçait les Mores à se réfugier chez leurs coreligionnaires; mais le plus souvent ils s'enfonçaient plus avant dans les pays chrétiens, jusqu'à Barcelone et aux Pyrénées.

Aussi les rois de Castille et d'Aragon furent-ils obligés de fixer dans leurs lois et leurs codes la condition politique et religieuse des Arabes de leurs états; et cette condition ressemblait à celle des Juifs. D'après le code de Valence, « tout individu, de quelque religion qu'il fût, régnicole ou étranger, pouvait commercer librement, être hébergé par tout et choisir le lieu de sa résidence... Les Mores ne devaient être ni forcés ni empêchés de se convertir au christianisme. » (De Circourt, *Histoire des Mores Mudejares et des Morisques*, t. I, pp. 251 et suiv.) Ils avaient des mosquées, où ils célébraient librement leur culte, et même des tribunaux à eux, où des juges de leur race et de leur religion réglaient leurs différends d'après le Coran. « Leurs propriétés étaient garanties sous peine de restitution du double; aux foires, ils jouissaient des mêmes sûretés que les chrétiens. En Aragon, le roi les avait sous sa spéciale protection, et ils n'étaient justiciables que de son bailli. » (Circourt, *op. cit.*, t. I, p. 257).

Plus les royaumes chrétiens gagnèrent de terrain sur les royaumes arabes nés de la décomposition du Kalifat de Cordoue, et plus l'élément more prit de l'importance au milieu des populations chrétiennes. Gardant leur religion, leurs coutumes et leurs tribunaux, les Arabes ne s'assimilaient pas à la race chrétienne au milieu de laquelle ils vivaient. Maîtres d'une grande partie de l'industrie, restant en possession des avantages économiques qu'ils avaient eus avant la conquête catalane, aragonaise et castillane et les augmentant encore par le commerce avec leurs coreligionnaires du sud de la Péninsule, de l'Afrique et du bassin de la Méditerranée, ils avaient une influence sans cesse grandissante, qui constituait un danger de plus en plus grave pour les chrétiens.

On le vit bien au milieu du xiiiᵉ siècle. En 1248 et en 1254, des soulèvements arabes se produisirent dans le royaume de Valence uni à celui d'Aragon, et de là, gagnèrent la Castille avec l'appui des émirs du Sud et du Maroc; ils se renouvelèrent en 1277. Leur répression eut pour effet l'émigration en terre musulmane d'une grande partie de la population morisque et de sa richesse industrielle, au plus grand profit du royaume islamique de Grenade qui gagnait, avec de nouveaux sujets, un apport économique considérable.

Pour prévenir de nouvelles révoltes, les rois de Castille et d'Aragon commencèrent par garantir, une fois de plus, la liberté de conscience et de culte à leurs sujets musulmans et par les protéger contre toute vexation individuelle.

Mais, aussitôt après, ils prirent une série de mesures pour contenir en de certaines limites leur influence politique et sociale; édictées en 1282, au lendemain même des révoltes et de leur répression, elles furent renouvelées au xivᵉ et au xvᵉ siècle. En 1284, Pierre III d'Aragon interdit aux Mores comme aux Juifs tout emploi dans la judicature, la police et les finances; la même mesure était prise en Castille par Alphonse XI (1348) et renouvelée par Henri II en 1368, Jean I en 1388, et Jean II en 1408. La même année, Jean II enleva aux Mores leurs tribunaux particuliers, mais en stipulant qu'ils seraient jugés d'après leur droit séculaire, par les alcades chrétiens.

Comme, par le commerce, il leur était facile d'exercer l'usure et de s'asservir ainsi les chrétiens, les législations de Castille, d'Aragon et de Valence prirent des mesures de préservation contre leur action économique.

Pour se soustraire à ces mesures d'exception et à la surveillance dont ils étaient l'objet, les Mores ne trouvèrent pas de meilleur moyen que de se faire chrétiens; ils acquéraient ainsi tous les droits des chrétiens de race, sauf celui de parvenir à l'épiscopat; encore cette dernière interdiction, portée par le code castillan des *Siete partidas*, fut-elle parfois violée, puisque l'on cite, au xvᵉ siècle, plusieurs évêques espagnols qui étaient des convertis.

Ces conversions intéressées ne trompèrent pas l'opinion. Le peuple chrétien détestait les musulmans convertis, les *morisques*, beaucoup plus que ceux qui restaient ostensiblement fidèles à Mahomet; le gouvernement dut les protéger Jean I de Castille défendait, en 1380, d'insulter les néo-chrétiens en les appelant *marranos* (cochons) ou *tornadizos*, sous peine d'une amende de 300 maravédis ou de quinze jours de prison. Mais les gouvernements

eux-mêmes ne tardèrent pas à reconnaître que les Morisques étaient plus dangereux que les musulmans déclarés, parce qu'ils étaient plus insaisissables dans leurs intrigues, comme les sociétés secrètes. Ils sentirent la nécessité de les surveiller et de distinguer par des enquêtes ou *inquisitions* ceux qui étaient vraiment chrétiens et ceux qui n'étaient que des musulmans dissimulés. Telle fut la seconde raison, analogue à la première, qui amena la création, au cours du xve siècle, de cette inquisition particulière que l'on appelle l'*Inquisition espagnole*. Elle était dirigée non contre les Juifs, mais contre les Juifs pseudo-chrétiens ou *marranes* ; non contre les musulmans, mais contre les musulmans pseudo-chrétiens ou *morisques*; et contre les uns et les autres elle était instituée, avant tout, pour assurer la sécurité de l'Etat et de la Patrie reconstituée.

Comme la pureté du christianisme lui-même était en cause, puisque l'invasion des pseudo-chrétiens la compromettait directement, dans sa doctrine et sa pratique; comme, par ailleurs, les retours à l'Islam de ces faux chrétiens multipliaient le scandale des apostasies, l'Eglise se prêta à ces inquisitions. Sa légitime défense concorda avec la légitime défense de l'Etat; les intérêts politiques et les intérêts religieux se confondirent à l'origine de l'Inquisition espagnole, comme ils s'étaient confondus quand fut établie l'Inquisition du xiiie siècle.

De l'exposé de ces faits se dégage une autre conclusion, c'est que l'opinion publique devança toujours l'Eglise et les gouvernements dans la répression des pseudo-chrétiens. Bien avant le fonctionnement du Saint-Office du xve siècle, comme de celui du xiiie, le peuple avait manifesté par des injures, des vexations individuelles et collectives et même par de cruels massacres, l'aversion que lui inspiraient les faux convertis

§ II. **Institution et organisation de l'Inquisition espagnole.** — Dans son *Histoire de l'Inquisition*, Llorente cite cette inscription gravée en latin sur le château de Triana à Séville. « *Le Saint-Office de l'Inquisition, établi contre l'erreur hérétique dans les royaumes d'Espagne, a commencé à Séville, l'an 1481, Sixte IV siégeant sur la chaire apostolique et l'accordant, et sous le règne de Ferdinand V et d'Isabelle qui en ont demandé la concession. Le premier inquisiteur général a été le Frère Thomas de Torquemada, prieur du couvent de Sainte-Croix de Ségovie, de l'ordre des FF. Prêcheurs. Dieu veuille, pour la propagation et le maintien de la foi, qu'il dure jusqu'à la fin des siècles !... Levez-vous, Seigneur, soyez juge dans votre cause. Prenez pour nous les renards !* Capite nobis vulpes. » (t. I, p. 151).

Prise à la lettre, cette inscription est inexacte ; deux siècles et demi avant la date qu'elle donne, l'Inquisition avait été déjà établie en Espagne, et si elle était tombée en désuétude, elle n'était pas abolie; la preuve en est que des inquisiteurs étaient institués en Castille et en Aragon lorsque les « rois catholiques » en nommèrent de nouveaux, ce qui amena des conflits de juridiction entre les anciens et les nouveaux. Ce fut donc une remise en activité de l'Inquisition, plutôt qu'une création de toutes pièces, qui donna naissance au Saint-Office espagnol Mais il se présentait sous un aspect un peu nouveau : il était dirigé moins contre les hérétiques et les infidèles que contre les faux catholiques ; et il avait un caractère plus national et plus étatiste que l'Inquisition médiévale, d'essence plus catholique et plus romaine.

Ce fut le roi Ferdinand d'Aragon qui en prit l'initiative ; plus douce de caractère, sa femme Isabelle, reine de Castille, hésita quelque temps à le suivre ; mais elle finit par s'unir à ses démarches. Sollicité par l'un et l'autre, le pape Sixte IV leur envoya le bref du 1er novembre 1478, par lequel « il donnait pleins pouvoirs à Ferdinand et à Isabelle de nommer deux ou trois inquisiteurs, archevêques, évêques ou autres dignitaires ecclésiastiques, recommandables par leur prudence et leurs vertus, prêtres séculiers ou réguliers, âgés d'au moins quarante ans, et de mœurs irréprochables, maîtres ou bacheliers en théologie, docteurs ou licenciés en droit canon, et ayant subi d'une manière satisfaisante un examen spécial. Ces inquisiteurs étaient chargés de procéder contre les Juifs baptisés relaps et contre tous autres coupables d'apostasie. Le pape leur déléguait la juridiction nécessaire pour instruire les procès des inculpés, conformément au droit et à la coutume, et autorisait les souverains espagnols à les destituer et en nommer d'autres à leur place. » (Pastor, *Histoire des Papes*, t. II, p. 370; Llorente, *Histoire de l'Inquisition*, t. IV, p. 410).

Munis de cette arme, les souverains espagnols ne s'en servirent pas tout de suite. Pour éclairer les Juifs nouvellement convertis, Isabelle demanda au Cardinal Mendoza, archevêque de Séville, de faire rédiger un catéchisme à leur usage. Sa publication provoqua la rédaction d'un violent pamphlet contre le gouvernement d'Isabelle et la religion catholique; il était écrit par un Juif; d'autre part, les souverains catholiques firent voter, au commencement de 1480, par les Cortès réunies à Tolède, une série de mesures destinées à contenir les Juifs en les distinguant soigneusement des chrétiens.

Ce fut seulement le 17 septembre suivant, près de deux ans après l'expédition du bref de Sixte IV, qu'ils nommèrent les premiers inquisiteurs prévus par ce bref, avec résidence à Séville. C'étaient deux Dominicains, le provincial Michel Morillo, et le vicaire de l'Ordre, Jean Saint-Martin, auxquels furent adjoints le chapelain d'Isabelle, Lopez del Barco, procureur fiscal, c'est-à-dire ministère public, et Jean Ruis de Medina, abbé séculier de la collégiale de Medina de Rio-Seco, conseiller de la reine. (Llorente, t. I, p. 158.)

Le 20 janvier 1481, le nouveau tribunal publia son premier édit, ayant pour objet d'empêcher l'émigration des nouveaux chrétiens. Il faisait un devoir à tous les officiers royaux et nobles de Castille d'arrêter les fuyards, de les envoyer à Séville et de mettre sous séquestre leurs biens, frappant d'excommunication et de suspicion d'hérésie quiconque n'obéirait pas. De nombreux prisonniers affluèrent à Séville. Suivant la procédure des inquisiteurs du Moyen Age, telle qu'ils l'avaient rédigée dans leurs Directoires et leurs Manuels, les inquisiteurs de Séville publièrent ensuite un édit de grâce, ordonnant à tous les apostats de se dénoncer eux-mêmes et leur promettant l'absolution s'ils avaient un vrai repentir. Le terme accordé pour cette démarche une fois passé, un troisième édit ordonnait, sous peine de péché et d'excommunication, à tout chrétien, de dénoncer dans un délai de trois jours, tous ceux qui « avaient embrassé l'hérésie judaïque », c'est-à-dire les Juifs qui, s'étant convertis en apparence, étaient restés secrètement fidèles à leur foi; les inquisiteurs énuméraient 37 signes auxquels on pouvait reconnaître ces pseudo-chrétiens (Llorente, t. I, p. 158).

Ils commencèrent aussitôt leurs procédures; ils se montrèrent fort durs et prononcèrent de nombreuses condamnations. Llorente a donné les chiffres suivants qui ont été reproduits depuis, par la plupart des historiens de l'Inquisition et de l'Espa

gne : « Le 6 janvier 1481, dit-il (t. I, p. 160), l'Inquisition fit brûler 6 condamnés ; 17 le 26 mars suivant, et un plus grand nombre un mois après ; le 4 novembre de la même année, 298 nouveaux chrétiens avaient déjà subi la peine du feu ; 79 accusés se trouvaient plongés dans les horreurs d'une prison perpétuelle ; et tout cela s'était passé dans la seule ville de Séville... Dans les autres parties de la province et l'évêché de Cadix, 2.000 de ces malheureux furent livrés aux flammes en 1481, au rapport de Mariana ; d'autres, en plus grand nombre, furent brûlés en effigie et 17.000 subirent différentes peines canoniques. »

Sur ce point, nous prenons Llorente en flagrant délit d'exagération. A la suite de cette statistique, il décrit des raffinements de supplices et au bas de la page, il est obligé de les démentir, comme si le meilleur démenti n'eût pas été de supprimer purement et simplement de son texte ce qu'il en déclare lui-même faux. Pourquoi l'a-t-il maintenu, sinon pour qu'il en reste quelque chose dans l'esprit du lecteur ?

Quand il lançait ce total impressionnant de 17.000 condamnations canoniques, il oubliait sciemment de dire quelles étaient ces peines, pour laisser faire à l'imagination du lecteur toutes sortes de suppositions sur leur nature et leur gravité. Or, dans notre article Inquisition, nous avons montré nous-même que ces peines étaient presque toutes des pénitences spirituelles ou légèrement corporelles.

Llorente affirmait enfin que, dans la seule année 1481, 2.000 nouveaux chrétiens furent brûlés dans la seule ville de Séville et le diocèse de Cadix ; double mensonge ! Si l'on se reporte au texte de Mariana sur lequel il appuie son affirmation (Mariana. *Histoire d'Espagne*, livre XXIV, chap. 17), on constate que cet historien évalue en effet à 2.000 le nombre de victimes fait par le grand inquisiteur Torquemada, mais sur toute l'étendue territoriale et pendant toute la durée de son inquisition. Or, Torquemada fut inquisiteur, non pas seulement en 1481, mais de 1481 à 1498 et il exerça sa juridiction non seulement à Séville et dans le diocèse de Cadix, mais sur l'Aragon et la Castille, jusqu'en 1492, et, après la chute de l'empire arabe de Grenade à cette dernière date, sur presque toute la péninsule. Dans ces conditions, la moyenne des condamnés, pour un an a été, non de 2.000, mais de 125, et non pas seulement pour une ville et un diocèse, mais pour la plus grande partie de l'Espagne.

C'était d'ailleurs beaucoup trop, surtout en 1481 où la proportion des condamnés au bûcher dépassa de beaucoup la moyenne. Des plaintes furent portées à Rome contre cette rigueur excessive ; et le pape Sixte IV les accueillit favorablement. Dans un bref adressé, le 29 janvier 1482, à Ferdinand et à Isabelle, il s'exprimait en termes sévères sur les inquisiteurs de Séville.

Il commençait par déclarer que, dans le bref qui avait autorisé leur nomination, les rédacteurs avaient omis certaines clauses qui, expressément stipulées par lui, auraient prévenu leurs abus ; ainsi l'acte même par lequel l'Inquisition avait été établie avait été faussé dès son expédition.

Il l'avait été ensuite dans l'usage qui en avait été fait. Sous prétexte de l'exécuter, ajoutait le pape, les inquisiteurs avaient jeté beaucoup de gens en prison, sans se conformer aux règles de la justice, les soumettant à de cruelles tortures, les déclarant à tort hérétiques, confisquant les biens des suppliciés, de sorte que, pour se soustraire à de telles cruautés, beaucoup avaient pris la fuite. En conséquence, après avoir consulté les cardinaux, le pape ordonnait aux inquisiteurs de se conformer désormais aux règles du droit et de l'équité et de s'entendre avec les évêques (comme le faisait l'ancienne Inquisition). Il ajoutait que Morillo et Saint-Martin méritaient d'être révoqués, mais qu'il les maintenait en fonctions pour ne pas donner un démenti public à la confiance que leur avaient accordée les souverains de Castille et d'Aragon en les nommant, « *ne eosdem Michaelem et Johannem ut minus inhabiles et insufficientes reprobasse et consequenter eorum nominationem per vos factam, damnasse videremur.* » Il déclarait toutefois qu'il passerait outre à cette crainte et révoquerait les inquisiteurs, s'ils ne s'amendaient pas.

Ferdinand et Isabelle avaient demandé au Saint-Siège d'étendre à toute la Castille et à tout l'Aragon la juridiction du Saint-Office de Séville. Sixte IV, comprenant l'erreur qu'il avait commise en laissant aux souverains espagnols la nomination de pareils juges, s'y refusa formellement, alléguant qu'ailleurs l'Inquisition était déjà instituée depuis longtemps. Il faisait ainsi allusion à ces tribunaux qui avaient été établis, dès le XIIIe siècle, dans les royaumes chrétiens d'Espagne, pour la répression de l'hérésie, mais dont les juges, nommés en droit par le pape, exerçaient en son nom leur juridiction et s'étaient tellement montrés débonnaires qu'ils ne répondaient pas à la politique sévère de Ferdinand et d'Isabelle. (Ce bref a été publié par Llorente, *op. cit.*, t. IV., pp. 346-348).

Après avoir ainsi rappelé à l'ordre les inquisiteurs royaux de Séville, le pape s'adressa aux siens, ceux-là mêmes que, par la création du nouveau Saint-Office avec juridiction étendue sur tous leurs états, les souverains espagnols avaient voulu supprimer. Par un bref du 17 avril 1482, Sixte IV leur rappelait les règles traditionnelles qu'ils devaient soigneusement observer dans leurs poursuites et leurs procédures.

Cette démarche, qui constituait un blâme indirect au Saint-Office de Séville, déplut à Ferdinand et à Isabelle ; par l'intermédiaire du cardinal espagnol Roderic Borgia (plus tard pape sous le nom d'Alexandre VI), qui résidait à la Curie comme évêque de Porto et y exerçait les fonctions de protecteur officieux de la nation espagnole, ils présentèrent leurs remontrances au Saint-Siège ; elles eurent pour résultat un bref dilatoire expédié le 10 octobre 1482.

Le pape y déclarait aux souverains espagnols que, le bref d'avril ayant été délibéré en consistoire, pour le modifier il voulait attendre le retour des cardinaux qui avaient quitté Rome à cause de la peste. En attendant, il révoquait les mesures, contraires au droit commun, que ce bref pouvait contenir, et recommandait plus que jamais à tous les inquisiteurs de rester fidèles aux procédures traditionnelles et aux règles du droit et de l'équité. Comme le cardinal Borgia avait allégué que le bref du 17 avril 1482 empêchait toute répression, le pape déclarait que, pourvu qu'elle observât le droit commun, la poursuite des hérétiques devait se continuer (Llorente, t. IV, pp. 349-350).

Cette lettre ne satisfit pas Ferdinand et Isabelle ; pour soustraire l'Inquisition espagnole aux interventions du Saint-Siège, ils demandèrent que les appels à Rome, qui étaient de droit commun, fussent reçus et jugés en Espagne par l'archevêque de Séville, désigné, une fois pour toutes, par le Saint-Siège comme juge d'appel. Dans son *Histoire de l'Inquisition*, si partiale contre l'Eglise romaine, Llorente a approuvé cette demande, n'y voyant qu'un moyen d'empêcher l'exode d'Espagne des sommes nécessaires pour poursuivre à Rome les appels ; il n'a pas vu ou plutôt n'a

pas voulu voir qu'elle avait surtout pour but de mettre presque entièrement le Saint-Office aux mains du gouvernement royal, en donnant le jugement des appels à un sujet de la reine de Castille, l'archevêque de Séville, et par conséquent d'accroître le caractère politique et les rigueurs souvent cruelles du Saint-Office, serviteur du pouvoir civil.

L'examen de cette demande, présentée par le cardinal Borgia, fut confié à une commission cardinalice qui comprenait surtout des cardinaux espagnols résidant à la curie : Borgia, agent de son maître le roi d'Aragon et de Valence, Arcimboldi, du titre de Sainte-Praxède, Auxias Despuig, originaire de Majorque, archevêque de Montréal en Sicile, Riario évêque d'Osma en Espagne et neveu du pape, Jean de Moles Margarit, évêque de Girone en Catalogne, et plus tard cardinal sur la recommandation de Ferdinand, Gonzalo de Villadiégo, chapelain espagnol du pape, dans la suite évêque d'Oviedo.

Ainsi composée, cette commission estima que les appels en cour de Rome n'étaient souvent qu'un expédient destiné à entraver le cours de la justice, et elle proposa au pape de répondre favorablement aux souverains espagnols ; ce que fit Sixte IV, par un bref de juin 1483. Le pape regretta bientôt cette nouvelle concession ; car des plaintes venues d'Espagne continuaient à lui dénoncer les cruautés du Saint-Office de Séville. Prenant la formule solennelle des bulles *Ad perpetuam rei memoriam*, il essaya de corriger, en août suivant, le mauvais effet de son bref précédent en édictant à jamais des règles générales que les inquisiteurs devraient suivre (2 août 1483).

Il commençait par rappeler que le Saint-Office avait été institué contre les Juifs qui feignaient de se convertir au catholicisme pour mieux duper les chrétiens, et que cette institution avait été sollicitée par Ferdinand d'Aragon et Isabelle de Castille.

Faisant ensuite allusion au bref du mois de juin, il constatait avec peine que la nomination de l'archevêque de Séville comme juge des appels en cour de Rome, n'avait nullement fait cesser les abus et les rigueurs excessives. Aussi imposait-il au Saint-Office espagnol plusieurs mesures de clémence envers des inculpés qui s'étaient adressés directement au Saint-Siège. Il déclarait que les procès qui avaient été commencés contre ces personnes devaient être regardés comme terminés et il ordonnait à l'archevêque de Séville, aux évêques espagnols ses collègues et aux prélats espagnols résidant à Rome d'admettre à la réconciliation privée, après leur avoir imposé une pénitence secrète, tous ceux qui le demanderaient, bien qu'ils eussent été mis en jugement, convaincus, condamnés au feu et même exécutés en effigie. Ils devaient aussi absoudre les coupables qui se présenteraient avec des commissions à cet effet, tenir comme absous quiconque l'aurait été par la Pénitencerie apostolique et les protéger contre toute poursuite.

S'adressant ensuite à Ferdinand et à Isabelle, il leur rappelait que la compassion pour les coupables était plus agréable à Dieu que les rigueurs, et il les suppliait, au nom du cœur de Jésus-Christ, de traiter favorablement ceux de leurs sujets qui avoueraient leurs erreurs, de leur permettre de vivre librement à Séville et dans tous leurs états, et d'y conserver tous leurs biens. « *Quia sola clementia est quae nos Deo, quantum ipsa natura praestat humana, facit aequales, regem et reginam praefatos per viscera D. N. J. C. rogamus et exhortamur ut, illum imitantes* cujus est proprium misereri semper et parcere, *suis civibus Hispalensibus, et ejus dioecesis indigenis erroremque suum cognoscentibus ac misericordiam implorantibus, parcere velint...* »

Dans son *Histoire de l'Inquisition*, Llorente prétend que cette bulle n'eut pas d'effet, parce que, par peur des rois d'Espagne, Sixte IV en suspendit l'exécution, le 13 août, soit onze jours après l'avoir publiée. Mais il n'en donne aucune preuve, et il constate, quelques lignes plus loin, que l'évêque d'Evora en Portugal la mit à exécution dans son diocèse. Il semble plutôt qu'elle ait été tenue en échec par le juge des appels obtenu par Isabelle, l'archevêque de Séville, Enneco Manrique de Lara.

Torquemada. — Poursuivant avec persévérance leur dessein de constituer fortement l'Inquisition, en lui donnant à l'égard de Rome la plus grande autonomie, les souverains espagnols voulurent lui imposer un chef unique, investi une fois pour toutes, par le Saint-Siège, de la juridiction spirituelle et du droit de juger en son nom les appels à Rome ; et comme jusque là l'Inquisition était confiée à l'ordre des Prêcheurs, ils proposèrent pour ces fonctions un religieux dominicain, Torquemada. Dès le mois de février 1483, Isabelle avait demandé à Sixte IV de renforcer l'organisation de l'Inquisition dans ses Etats de Castille ; ce fut sans doute alors que, sur sa demande, Torquemada fut nommé par le Saint-Siège inquisiteur général de Castille et de Léon. Ces fonctions furent étendues à tous les Etats de Ferdinand, l'Aragon, le royaume de Valence et la Catalogne, par un bref du 17 octobre suivant. Cette nomination fut faite aussi à la demande du roi, comme la précédente l'avait été à la demande de la reine. C'est ce que déclare formellement le pape à Torquemada : « *Supplicari nobis fecerunt carissimi in Christo filii nostri Castellae et Legionis rex et regina ut te in eorum Aragoniae et Valentiae regnis ac principatu Cataloniae inquisitorem haereticae pravitatis deputare vellemus.* » (*Bullar. Ord. Praedicatorum*, III, p. 612).

En vertu de ces deux nominations, Torquemada était inquisiteur général pour toute l'Espagne, et le Saint-Office avait un chef unique. Fait plus grave : si le pape nommait ainsi le premier titulaire de cette charge si importante, il était entendu que les rois d'Espagne choisiraient ses successeurs ; et comme Torquemada obtint dans la suite du Saint-Siège, pour lui et ses successeurs, le droit de nommer lui-même les inquisiteurs régionaux et de juger les appels à Rome, on voit que le Saint-Office était entièrement entre les mains du grand Inquisiteur nommé par le pouvoir civil et à peu près indépendant du Saint-Siège.

Ces mesures eurent plusieurs effets immédiats. Ce fut d'abord de dessaisir de l'Inquisition espagnole le maître général de l'Ordre des Prêcheurs, qui jusqu'alors nommait les inquisiteurs dans toute la péninsule ; ce fut ensuite de transformer l'Inquisition elle-même, qui, telle qu'elle avait été créée au XIIIe siècle, était essentiellement épiscopale et papale : par le choix d'un Inquisiteur général nommé par les princes, elle devenait, dans une large mesure, monarchique et politique, et échappait totalement à l'épiscopat et en grande partie à la papauté.

C'est ce qu'a fort bien fait remarquer dans son *Histoire des maîtres généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, le P. Mortier, en montrant la concession énorme que fit ainsi aux souverains catholiques le pape Sixte IV.

Que l'on ne croie pas que, parce qu'ils étaient Dominicains et recevaient l'investiture spirituelle de Rome, les inquisiteurs régionaux et généraux restaient soumis à leur Ordre et au Saint-Siège. D'abord, leurs successeurs ne devaient pas être choisis

forcément parmi les Dominicains ; le roi avait le droit de prendre l'Inquisiteur général dans d'autres ordres ou dans le clergé séculier, et l'Inquisiteur général avait la même liberté pour le choix de ses auxiliaires et de ses subordonnés. D'autre part, la large autonomie attribuée au Saint-Office, en rendant fort rares les cas où le pape pouvait intervenir, donnait à ses interventions possibles un caractère d'une telle importance qu'il devait craindre de les faire, surtout en présence des susceptibilités du pouvoir civil, toujours en éveil contre les immixtions, dans le royaume, de l'autorité pontificale.

D'ailleurs, les souverains de Castille et d'Aragon ne tardèrent pas à tirer en faveur de leur autorité toutes les conséquences qui découlaient des concessions pontificales. A côté du grand Inquisiteur, ils nommèrent un Conseil royal de l'Inquisition, qui avait voix délibérative dans toutes les questions de droit civil et voix consultative dans les questions de droit canonique. Ses membres, nommés par le pouvoir civil, furent, au début, le grand Inquisiteur, président de droit et à vie, Alfonso Carillo, évêque nommé de Mazara, et deux docteurs en droit, Sancho Velasquez de Cuellar et Pons de Valence.

De son côté, Torquemada divisa l'Espagne en plusieurs circonscriptions inquisitoriales, ayant pour chefs-lieux Valladolid, Séville, Tolède, Jaen, et Avila; il rendait caduque l'organisation de l'ancienne Inquisition. (Mortier, IV, p. 582). Enfin il fit rédiger par ses deux assesseurs le règlement qui définissait la procédure et le fonctionnement de la nouvelle Inquisition. Dans son Histoire, Llorente déclare avoir eu en mains ce document, en sa qualité de secrétaire de l'Inquisition ; et il en donne un résumé, article par article (tome 1, pp. 175-185)[1].

Ce règlement s'inspirait des *Directoires* qu'avaient rédigés certains inquisiteurs du Moyen Age, et en particulier de celui de Nicolas Eymeric (Voir notre article Inquisition dans ce Dictionnaire), mais en les aggravant. Il définissait le temps de grâce et la publication qui devait en être faite, la manière de recevoir les confessions volontaires et de réconcilier ceux qui les faisaient; la manière de recevoir les dénonciations, de discuter les témoignages et de vérifier la sincérité des aveux ; l'usage de la torture pendant l'instruction ; les peines, qui étaient de simples pénitences canoniques, le port de certains costumes, la confiscation, la prison même perpétuelle, enfin l'abandon au bras séculier, c'est-à-dire la mort sur le bûcher.

Nous ne retrouvons pas dans ce règlement un certain nombre de mesures édictées par les Directoires du Moyen Age en faveur des accusés, par exemple l'adjonction au tribunal de prud'hommes, formant jury, d'après la formule *communicato bonorum virorum consilio*. (Voir article Inquisition). Ce règlement fut publié sous le nom d'*Instructions* dans une junte qui se tint à Séville le 29 octobre 1484. Il comprenait 28 articles, auxquels on en ajouta 11 en 1490 et 15 en 1498 : ce fut le code du Saint-Office[1].

Ainsi établie, l'Inquisition espagnole se montra, dès ses débuts, dure et même cruelle.

Ce caractère lui fut imprimé tout d'abord par Torquemada lui-même, qui semble avoir été, auprès des souverains catholiques, l'inspirateur de toute cette politique de répression violente. C'était un homme d'une austérité à toute épreuve; confesseur, pendant de nombreuses années, de Ferdinand et d'Isabelle, il ne leur avait demandé ni dignité ecclésiastique, ni fortune, restant prieur de son couvent de Ségovie pendant vingt-deux ans. « Un religieux, disait-il, ne doit être rien ou pape. » Quoique fort instruit, après de fortes études, il ne voulut pas être maître en théologie. Ce ne furent donc ni la cupidité, ni l'ambition qui le guidèrent ; mais un amour passionné de la vérité catholique et de sa patrie, dont la sécurité lui semblait compromise par les faux chrétiens. « Rude à lui-même, il fut rude pour les autres. » (Mortier, IV, 581).

§ III. **L'Inquisition contre les Juifs et les Morisques.** — Ce qui accrut les rigueurs de l'Inquisition, ce fut la résistance qu'elle rencontra. Le parti auquel elle s'attaqua, celui des faux chrétiens, juifs faisant figure de chrétiens ou chrétiens fils de juifs, avait dans les royaumes espagnols une influence politique et sociale considérable, occupant en grand nombre les hautes situations dans le monde des affaires et même dans les conseils du gouvernement. Menacés directement par le Saint-Office, ils ameutèrent contre lui tous les milieux où s'exerçait leur action. A la cour, ils firent agir un des leurs, Don Abraham senior, qui avait prêté de fortes sommes d'argent à Isabelle de Castille, pour sa guerre contre les Maures, et avait été nommé par elle administrateur de ses finances et grand rabbin de toutes les communautés espagnoles (Graetz, *Histoire des Juifs*, IV, p. 399). Mais, en montrant ainsi l'intérêt qu'il portait aux judéo-chrétiens, Abraham, en fait, les dénonçait, puisque, ne les considérant pas comme apostats, il les reconnaissait vrais juifs sous leur apparence chrétienne. Aussi ses démarches furent-elles sans effet.

Lorsque, aux Cortès convoquées, en avril 1484, à Tarragone, le roi Ferdinand promulgua l'extension à tout l'Aragon de la juridiction de l'Inquisition, et ordonna à tous ses fonctionnaires et en particulier au *justiza* de lui prêter main-forte, il rencontra une vive opposition. « C'est que, dit Llorente (I, p. 187), les principaux employés de la cour d'Aragon étaient des fils des nouveaux chrétiens : de ce nombre étaient Louis Gonzalez, secrétaire du roi pour les affaires du royaume ; Philippe de Clemente, protonotaire ; Alphonse de la Caballeria, vice-chancelier ; et Gabriel Sanchez, grand trésorier, qui tous accompagnaient le roi et descendaient d'Israélites condamnés, en leur temps, par l'Inquisition. Ces hommes et beaucoup d'autres qui possédaient des charges considérables à la Cour, eurent des filles, des sœurs, des nièces et des cousines qui devinrent les femmes des premiers nobles du royaume... Ils profitèrent de l'avantage que leur offrait leur influence pour engager les représentants de la nation à réclamer auprès du pape et du roi contre l'introduction du nouveau code inquisitorial. » Ces faits, rapportés par l'un des plus farouches adversaires de l'Inquisition, nous prouvent combien la cour et la société espagnole étaient « enjuivées » et nous font comprendre l'effort que fit, par l'Inquisition, le nationalisme espagnol, pour combattre cette invasion par infiltration, devenue un danger national.

Ajoutons que ce parti judéo-chrétien pouvait compter sur le propre neveu du roi, Jacques de Navarre.

N'ayant pas réussi dans ses démarches, il eut recours au terrorisme pour paralyser, par la peur, l'Inquisition et surtout les agents du pouvoir qui devaient lui prêter leur concours. Sous la direction du grand trésorier de la couronne d'Aragon, Gabriel Sanchez, avec l'aide de fonctionnaires qui avaient fait serment d'aider l'Inquisition, ils organisèrent un complot pour mettre à mort Pierre Arbuès, cha-

1. Il a été publié par Reuss, *Sammlung der Instructiones des spanischen Inquisitionsgerichts*; Hanovre, 1788.

noine de Saragosse, que Torquemada venait de nommer grand inquisiteur d'Aragon, à la demande du roi Ferdinand. Ils réunirent de fortes sommes d'argent que fournirent de riches juifs de Saragosse, Tarragone, Calatayud, Huesca et Barbastro, et chargèrent de l'exécution Jean de la Abadia, noble Aragonais descendant de juifs par les femmes. Celui-ci soudoya plusieurs conjurés, Jean d'Esperaindeo, Vidal d'Uranso, Mathieu Ram, Tristan de Leonis, Antoine Gran et Bernard Leofante.

Celui qu'ils visaient, l'inquisiteur Pierre Arbuès, ressemblait moralement à Torquemada ; austère dans sa vie, pieux, d'une vertu au-dessus de tout éloge et d'un zèle très grand pour l'orthodoxie, il s'était montré très rigoureux pour les judéo-chrétiens et en avait envoyé plusieurs au supplice. Prévenu du complot qui se tramait contre lui, il méprisa cet avertissement, souhaitant presque une mort qui ferait de lui un confesseur de la foi et un martyr. Dans la nuit du 15 septembre 1485, tandis qu'il chantait à genoux, devant l'autel majeur de la cathédrale, l'invitatoire de Matines, il fut frappé par plusieurs conjurés et mourut, deux jours après, de ses blessures. (Llorente I, pp. 190 et suiv; Graetz, IV, pp. 404 et suiv.; Bollandistes, 15 septembre, vie du bienheureux Pierre Arbuès).

Commis en de pareilles circonstances, ce meurtre détermina, dans toute la ville, une grande effervescence du peuple qui approuvait l'Inquisition ; et l'archevêque de Saragosse, Alphonse d'Aragon, jeune fils du roi, dut parcourir à cheval la cité pour la calmer en promettant le châtiment des coupables. En constatant que cet assassinat était l'effet d'un complot dont les ramifications s'étendaient à plusieurs villes et jusqu'à l'entourage immédiat des souverains, Ferdinand estima la situation très grave, surtout lorsqu'il lui fut prouvé que les conjurés avaient trouvé asile auprès de son propre neveu, le prince Jacques de Navarre. C'est ce qui explique la rigueur de la répression ; plus de 300 personnes, au dire de l'historien juif Graetz, furent condamnées à divers supplices, dont plusieurs, il est vrai, ne furent exécutées qu'en effigie; l'infant de Navarre lui-même fut emprisonné et soumis à une pénitence publique, avant d'être mis en liberté.

Cette répression ne réussit pas à rétablir l'ordre. Marranes et juifs riches, soutenus par les seigneurs qu'ils tenaient par l'argent, provoquèrent une succession de révoltes à Téruel, où, nous dit Llorente, « il fallut toute la fermeté du roi pour les apaiser » ; à Valence, où la noblesse fit cause commune avec les Juifs, à Lérida, à Barcelone, à Majorque (1485-1487). Ces révoltes furent suivies d'exécutions ou autodafés en plusieurs villes, surtout à Ciudad-Réal.

Une autre cause vint encore aggraver les rigueurs de l'Inquisition et multiplier ses condamnations.

Le roi de Grenade Aboul-Hasan avait pris par surprise, dans la nuit du 26 au 27 décembre 1481, la place de Zahara, mis à mort mille de ses défenseurs et tué ou réduit en esclavage toute la population. Ainsi recommença la guerre, plusieurs fois séculaire, entre Arabes et Chrétiens, mais, cette fois, ce fut pour aboutir, en 1492, à la prise de Grenade et à la suppression définitive de toute domination musulmane en Espagne. Or, c'était en terre musulmane que se réfugiaient les Juifs et les Judéo-chrétiens d'Andalousie, surveillés par l'Inquisition; et de là, d'accord avec les Arabes, ils conspiraient contre leur ancienne patrie. Aussi, lorsque les souverains catholiques eurent pris Grenade et porté à la puissance musulmane le coup décisif, ils crurent nécessaire de se débarrasser des ennemis intérieurs de leur patrie; et par un édit, daté de l'Alhambra de Séville, le 31 mars 1492, ils décrétèrent l'expulsion générale de tous les Juifs de leurs royaumes; ordre leur fut donné de passer la frontière dans les quatre mois; passé ce délai, ils seraient recherchés par l'Inquisition. Ce décret donna un nouvel aliment au zèle de Torquemada et dicta au Saint-Office de nouvelles condamnations.

La prise de Grenade, le 2 janvier 1492, posa aux souverains catholiques, à propos des Mores-Arabes et de ceux d'entre eux qui se convertissaient hypocritement au christianisme, les Morisques, le même problème qu'ils venaient de résoudre au sujet des Juifs et de leurs pseudo-convertis, les Marranes. Nous avons vu plus haut de quelle tolérance les Musulmans avaient joui au cours des siècles passés dans les états chrétiens de la péninsule. D'autre part, la capitulation de Grenade, consentie à son roi Boabdil par Ferdinand et Isabelle, garantissait aux Musulmans la liberté d'émigrer ou de demeurer sous la domination chrétienne, et dans ce dernier cas, de jouir de leurs libertés et en particulier de la liberté de conscience.

Mais ces traditions séculaires et ces promesses ne tinrent pas longtemps devant le désir qu'avaient Ferdinand et Isabelle de centraliser et d'unifier leurs royaumes en éliminant, par l'exil ou la mort, les éléments ethniques et religieux qui ne s'assimilaient pas. Après avoir poursuivi et expulsé les Juifs avec l'instrument puissant qu'ils venaient de forger, l'Inquisition, ils expulsèrent et poursuivirent de la même manière les Mores, quand ils eurent la conviction qu'ils ne seraient jamais de bons et loyaux Espagnols.

La conversion, de gré ou de force, des Musulmans, et à son défaut l'expulsion, telles furent les mesures que l'on ne tarda pas à proposer au Conseil royal. Elles trouvèrent deux adversaires résolus. Le premier fut Torquemada, ce grand inquisiteur dont nous avons signalé le zèle et la dureté. Il restait fidèle à l'idée première, qui avait fait créer, au Moyen Age, l'Inquisition, non pas contre les Juifs ou les Infidèles — tels que les Musulmans qui pratiquaient leur religion et ne devaient pas être jugés d'après la loi chrétienne qu'ils ignoraient, — mais les hérétiques et les faux chrétiens qui corrompaient le christianisme. L'autre adversaire de ces mesures était l'archevêque de Grenade, Fernand Talavera qui, vivant au milieu des populations mores, espérait les convertir par la seule force de la vérité et de la charité, à quoi, d'ailleurs, il s'y appliqua de tout son pouvoir.

On pratiqua tout d'abord la politique de douceur ; les Mores et même leurs anciens souverains, Boabdil et plusieurs de ses vassaux, purent résider dans le pays, y conservant leurs domaines privés. La charité de l'archevêque le faisait bénir par les Musulmans et même par leurs docteurs, avec lesquels il eut de courtoises controverses. Aussi les conversions se multiplièrent-elles; en un seul jour Talavera baptisa 3.000 Mores (de Circourt, *Histoire des Arabes d'Espagne sous la domination des chrétiens*, II, p. 26). Les souverains eux-mêmes ménageaient les susceptibilités des vaincus, sous l'influence de Talavera et du gouverneur de Grenade.

Il semble d'ailleurs que l'Inquisition elle-même se soit relâchée alors de ses rigueurs dans toute l'étendue de la monarchie espagnole. A plusieurs reprises, la dureté de sa répression avait été dénoncée à Rome et elle dut fournir des explications au pape Alexandre VI. Ces explications ne furent pas sans doute jugées suffisantes; car, si nous en croyons Llorente, peu suspect d'indulgence envers le Saint-

siège (I, p. 285), « Alexandre VI, fatigué des clameurs continuelles dont Torquemada était l'objet, voulut le dépouiller de la puissance dont il l'avait investi. Il n'en fut détourné que par des considérations politiques : il voulait ménager la cour d'Espagne. » Toutefois, il le dépouilla d'une partie de ses pouvoirs, en lui adjoignant comme grands inquisiteurs « avec pouvoirs égaux aux siens » quatre prélats, Ponce de Léon, archevêque de Messine, résidant en Espagne, Enneco Manrique, évêque de Cordoue, Sanchez de la Fuente, évêque d'Avila, et Alphonse Suarez, évêque de Mondognedo. Revenant même sur les décisions antérieures qui avaient organisé l'Inquisition, Alexandre VI enlevait au grand Inquisiteur Torquemada le jugement des appels à Rome en matière de foi, et les confiait à l'évêque d'Avila.

Mais la mort de Torquemada, le 16 septembre 1498, ramena les mesures de rigueur, en déterminant une réorganisation de l'Inquisition sous l'énergique impulsion de Ximénès.

Ximénès. — Humble religieux franciscain, ce personnage s'était tellement imposé, par son intelligence et son caractère, à la reine Isabelle, qu'elle l'avait choisi pour confesseur et l'avait fait monter sur le siège primatial de Tolède. Il avait réformé, avec la plus grande énergie, son Ordre, il réforma de la même manière son diocèse. Il résolut de restaurer et d'étendre encore plus l'action de l'Inquisition, quelque peu ébranlée pendant les dernières années de Torquemada.

Il commença par faire nommer par les souverains catholiques son propre frère, le Dominicain Deza, grand Inquisiteur; mais, sans doute poussé par lui, celui-ci n'accepta ces fonctions qu'à la condition de les exercer sans partage dans toute l'Espagne. Aussi le pape Alexandre VI ne se contenta pas de confirmer sa nomination (1er septembre 1498); l'année suivante, il étendit son autorité à tout l'Aragon. Bientôt après, un autre bref pontifical (25 nov. 1501) rendit à Deza tous les pouvoirs qui avaient été enlevés à Torquemada et même les renforça en lui attribuant (15 mai 1502) la connaissanee de tous les motifs de récusation allégués par les accusés et le pouvoir de faire juger par des subdélégués tous les appels apostoliques. (Llorente, IV, pp. 300-301).

Quoique archevêque de Tolède, Ximénès se fit adjoindre par le grand Inquisiteur à l'archevêque de Grenade Talavera dans l'œuvre de conversion des Mores. Mais son ardeur l'emporta plus loin que son charitable collègue. Il multiplia les mesures de protection et de faveur pour les nouveaux convertis; et ainsi put enregistrer, lui aussi, de nombreux néophytes; en un seul jour, le 18 décembre 1497, il en baptisa, par aspersion, quatre mille !

Ces conversions étaient trop nombreuses pour être sincères; elles étaient provoquées par des dons d'argent et surtout par « le désir de jouir de la liberté comme les vainqueurs ». D'autre part, les chefs religieux de l'Islam réagirent pour maintenir leurs coreligionnaires dans leur foi ; ils déclarèrent que la manière d'agir de Ximénès violait les garanties de liberté religieuse stipulées par la capitulation de 1492 ; de leur côté, un certain nombre de bons catholiques blâmaient les excès de zèle de l'archevêque. Ces résistances ne faisaient qu'irriter Ximénès : « Si l'on ne pouvait conduire doucement les Mores dans le chemin du salut, disait-il, il fallait les y pousser... Dans les affaires temporelles, les compromis sont bons quelquefois; dans les affaires de Dieu, ils sont toujours impies. D'ailleurs, ce n'est pas quand le mahométisme penche vers la ruine que nous devons mesurer nos coups ; il faut frapper aujourd'hui ». (Alvar Gomez, p. 29).

Animé de pareils sentiments, il fit à Grenade un immense bûcher de tous les livres arabes qu'il put y trouver. Cet autodafé annonçait les autres. Les Mores se révoltèrent sur plusieurs points de l'ancien royaume de Grenade. En 1499, 1500 et 1501, après des combats acharnés, surtout dans les monts des Alpujarras, ils furent cruellement réprimés.

Les souverains catholiques, sans doute sur le conseil de Ximénès, crurent nécessaire de changer de politique ; ils établirent l'Inquisition à Grenade, et prononcèrent le bannissement de tous les Mores qui ne se convertirent pas, tandis que ceux qui se faisaient chrétiens, les *Morisques*, étaient exposés, comme les Marranes juifs, aux procès et aux condamnations du Saint-Office. L'archevêque de Grenade lui-même faillit être victime de cette réaction. Suspect aux fanatiques, à cause de la charité qu'il avait témoignée aux Mores, il fut accusé d'être lui-même Marrane et poursuivi, au nom de Deza, par l'inquisiteur de Cordoue, avec l'assentiment de son ancien collaborateur Ximénès. Il ne dut son salut qu'à Jules II, qui évoqua la cause à lui et la fit juger par son nonce en Espagne, lequel prononça un non-lieu en 1507.

L'édit d'expulsion contre les Mores fidèles à leur religion ne fut pas appliqué dans les états de Ferdinand le Catholique ; les seigneurs, qui tiraient des ressources considérables de leurs vassaux mores, les prirent sous leur protection et intervinrent auprès du gouvernement royal pour leur maintenir leur liberté de conscience. Aux Cortès de Mouzon (1510), ils renouvelèrent une demande qui avait déjà été faite avec succès, en 1488, et ils obtinrent la promulgation par le roi d'un *fuero* garantissant aux Mores des royaumes d'Aragon et de Valence pleine et entière faculté d'y résider et d'y commercer en professant librement l'Islam.

Ce privilège fut si bien observé, sous Ferdinand et dans les premières années du règne de Charles-Quint, que lorsque les *comuneros* se soulevèrent, en 1520, les Mores combattirent vaillamment dans les armées royales, donnant ainsi une preuve non équivoque de leur loyalisme. Ils furent en revanche l'objet d'une haine particulière de la part des communes et du peuple ; le succès passager de la révolte eut pour effet la mort et l'expatriation de beaucoup d'entre eux et le baptême en masse des autres, au nombre de 16.000, dans le seul royaume de Valence.

Après avoir vaincu les comuneros, le gouvernement de Charles-Quint s'unit à eux pour achever la conversion des Mores. Il s'adressa au pape Clément VII pour obtenir d'être relevé du serment qu'il avait prêté d'observer fidèlement le fuero de Mouzon. Clément VII, qui était alors à la merci de l'empereur, finit par céder aux vives instances de l'ambassadeur espagnol, duc de Sessa ; et par une bulle du 12 mai 1524, il l'invita à travailler à la conversion des Mores, malgré le fuero de Mouzon, allant jusqu'à lui permettre de réduire en esclavage ceux qui lui résisteraient.

En même temps, il est vrai, il lui adressa un bref lui conseillant la modération. Charles-Quint n'en tint pas compte ; non seulement il considéra comme apostats les Mores convertis par la force, par les comuneros, et livra à l'Inquisition tous ceux qui revenaient à l'Islam ; mais encore, le 16 novembre 1524, il promulgua un édit abolissant, dans toute la monarchie espagnole réunie sous son sceptre, l'exercice du culte mahométan. Tous les Mo-

res qui refuseraient de se convertir devraient se réunir dans certains ports qui leur étaient indiqués, et de là être, le 31 décembre, déportés hors d'Espagne. Les délégués des Musulmans allèrent solliciter un délai de cinq ans ou tout au moins un adoucissement de l'édit. Reçus d'une manière inexorable, ils demandèrent l'intercession du grand Inquisiteur le cardinal Manrique, qui se montra humain à leur égard ; c'est Llorente lui-même qui le déclare (I, p. 433).

Sur une intervention de Manrique, l'empereur leur promit, le 16 janvier 1525, que, moyennant leur conversion, ils seraient traités comme les nouveaux chrétiens de Grenade et poursuivis seulement dans le cas d'une apostasie flagrante et constatée; une partie de leurs biens cultuels serait distribuée à leurs anciens chefs religieux, les alfaquis ; la langue arabe et leurs coutumes seraient tolérées pendant dix ans; leurs groupements particuliers continueraient à s'administrer eux-mêmes, sans contribuer aux dépenses municipales; pour tout le reste, ils seraient mis sur le pied d'égalité avec les vieux chrétiens (Llorente, I, 433 et suiv.).

Ces adoucissements, obtenus de Charles-Quint par le grand Inquisiteur, facilitèrent la capitulation des Mores, qui reçurent le baptême en masse, en Aragon, en Catalogne et dans le royaume de Valence.

L'unité religieuse était donc établie en Espagne, en même temps que l'unité nationale et la centralisation monarchique. Sous le sceptre de Charles-Quint, héritier des souverains catholiques Ferdinand et Isabelle, il n'y avait que des catholiques : les vieux chrétiens, descendants de ceux qui, au cours des sept derniers siècles, avaient reconquis la péninsule sur l'Islam, les Juifs convertis ou Marranes, les Mores convertis ou Morisques.

Il est possible que l'empereur-roi ait cédé à des motifs d'ordre religieux et cru servir Dieu en convertissant ainsi les infidèles, mais le mobile religieux ne fut pas le seul ; ses aïeux, Ferdinand et Isabelle, avaient été aussi pieux que lui, et cependant ils avaient traité différemment les hétérodoxes, tolérant les Maures à Grenade, pendant dix ans, et dans les états de Castille et d'Aragon toujours, et ne frappant que les faux convertis. Ces attitudes tolérantes ou intolérantes dépendirent en grande partie des conceptions politiques des souverains espagnols et des circonstances au milieu desquelles ils eurent à se débattre pour maintenir l'unité nationale, si précaire à ses débuts.

Vaincus en 1492, les Mores n'avaient pas abandonné tout espoir de revanche; réfugiés chez leurs frères du Maroc, ils préparaient des expéditions pour la reconquête de Grenade; entre eux et l'Espagne, la guerre était permanente, tantôt sournoise et tantôt déclarée. Pour contenir les mouvements offensifs de l'Islam qui se préparaient sans cesse en Afrique, la monarchie espagnole dut commencer, dès les règnes de Ferdinand et d'Isabelle, ces expéditions africaines qui se poursuivirent, pendant tout le xvie siècle, sous les règnes de Charles-Quint et de Philippe II. Les armées espagnoles occupèrent, sur la côte, Melilla en 1497, le peñon de Velez en 1508, Oran en 1509, Tenès, le peñon d'Alger, Bougie et Tripoli en 1510.

De leur côté, les Mores d'Afrique menaçaient à tout instant la sécurité intérieure de l'Espagne. Leurs expéditions de piraterie, qui allaient se poursuivre pendant trois siècles, infestant la Méditerranée, poussaient jusque dans l'intérieur des ports espagnols leurs coups de force; des bandits arabes terrorisaient l'ancien royaume de Grenade jusqu'aux portes de cette ville; et lentement, malgré ses lois, profitant des libertés laissées aux Morisques, les Mores expulsés s'infiltraient dans toute l'Andalousie. Enfin et surtout, malgré sa conversion apparente, l'élément morisque, toujours nombreux, riche et puissant, était en état de conspiration perpétuelle avec les Mores du Maroc ou ceux qui pénétraient en Espagne. Ainsi s'expliquent les nombreux soulèvements de Morisques, qui, aux moments critiques que traversa la monarchie, éclatèrent; le plus terrible fut celui qui, sous Philippe II, dura deux ans de 1567 à 1569, et eut pour conséquence la proscription générale des Morisques.

On s'était imaginé que le meilleur, le seul moyen d'assimiler l'élément arabe à l'unité espagnole, c'était de le convertir au christianisme, puisque c'était la religion musulmane, plus encore que la race et les conditions sociales, qui lui maintenait son caractère réfractaire. C'est cette pensée qui avait inspiré Charles-Quint, comme Isabelle et Ferdinand, quand ils avaient forcé les Mores vaincus de choisir entre le baptême et l'exil. C'est cette pensée qui avait dressé contre les Mores les comuneros en une aversion dans laquelle il est difficile de faire la part exacte du fanatisme ou du nationalisme. C'est encore cette pensée qui a fait approuver toutes ces mesures et même la répression inquisitoriale par des esprits distingués, imprégnés de l'esprit de la Renaissance et nullement fanatiques, tels que l'humaniste Pierre Martyr d'Anghiera, un ami de l archevêque de Grenade, Talavera.

Ainsi s'explique la faveur que rencontra l'Inquisition dans les milieux espagnols les plus divers, au xvie siècle. Chargé de rechercher les faux frères, c'est-à-dire les Marranes et les Morisques qui, sous les apparences de christianisme, gardaient leurs croyances juives et musulmanes et avec elles leurs rancunes, leurs désirs de vengeance et leur haine contre l'Espagne, le Saint-Office apparaissait aux Espagnols comme une institution nationale chargée de préserver le pays de ses ennemis les plus dangereux, ceux qui vivaient cachés en son sein.

Remarquons d'ailleurs qu'à plusieurs reprises, le Saint-Siège intervint pour modérer les mesures de rigueur de l'Inquisition et prendre sous sa protection les Morisques; c'est ce que nous relevons dans le catalogue des actes pontificaux que nous donne Llorente, cependant si partial contre l'Eglise. Le 2 décembre 1530, Clément VII donnait aux inquisiteurs le pouvoir d'absoudre *en secret* les crimes d'hérésie et d'apostasie, par conséquent en dehors de tout procès public et à ce titre infamant; le 15 juillet suivant, il ordonnait aux inquisiteurs de procéder en faveur des Morisques contre les seigneurs qui, en les surchargeant d'impôts, leur rendaient odieuse la religion chrétienne; le 2 août 1546, Paul III déclarait les Morisques de Grenade aptes à tous les emplois civils et à toutes les dignités ecclésiastiques; le 18 janvier 1556, Paul IV autorisait les confesseurs à absoudre secrètement les Morisques.

§ IV. L'Inquisition, la Réforme et la Renaissance. Procès d'Erasme. — Le protestantisme ne tarda pas à fournir un nouvel aliment à l'activité de l'Inquisition. Il pénétra de bonne heure en Espagne. Le roi d'Espagne étant en même temps empereur d'Allemagne et souverain des Pays-Bas, il y avait des communications fréquentes entre la péninsule et le monde germanique, berceau du luthéranisme. Les hauts fonctionnaires civils, les prélats de Castille, d'Aragon, de Valence et de Catalogne allaient souvent retrouver Charles-Quint dans les villes d'Allemagne où il séjournait ou au milieu des diètes qu'il

présidait; plusieurs furent témoins des discussions qu'y souleva le luthéranisme naissant; l'un d'eux, Alphonse Valdès, secrétaire de l'empereur-roi, fut même chargé par lui de discuter avec les délégués des protestants les termes de la Confession qu'ils présentèrent à la diète d'Augsbourg.

L'humanisme d'Allemagne et des Pays-Bas avait pénétré ainsi en Espagne, où les études de philologie grecque, hébraïque et latine, en honneur à Alcala et hautement protégées par le cardinal Ximénès, grand inquisiteur d'Espagne, lui avaient préparé les voies. Erasme fut très lu et exerça une grande influence sur toute l'Espagne intellectuelle et religieuse, dans les premières années du XVIe siècle.

En Espagne, comme dans les pays germaniques, en France et en Italie, l'humanisme fut souvent le véhicule du protestantisme, même lorsque ses représentants protestaient, comme Erasme, de leur fidélité au catholicisme, mais à plus forte raison lorsque, tombant tout à fait du côté où ils penchaient, ils finissaient par professer eux-mêmes les nouvelles doctrines. Ce fut le cas, en Espagne, de l'humaniste Jean de Valdès, frère d'Alphonse.

Enfin les relations d'affaires, qui étaient fort actives entre les royaumes espagnols, l'Italie et les pays rhénans, amenèrent, avec les marchandises, les livres de Luther et des premiers réformateurs. Le 25 juin 1524, Martin de Salinas, représentant de l'infant Ferdinand, frère de Charles-Quint, écrivait de Burgos à son maître : « Votre Altesse saura que de Flandre est venu un navire chargé de marchandises pour Valence; il portait plusieurs tonneaux de livres luthériens; pris par les Français, il a été depuis recouvré et envoyé à Saint-Sébastien. » Une autre lettre du même au même, datée de Madrid le 8 février 1525, mentionne un autre chargement de livres hérétiques porté sur un navire vénitien dans un port du royaume de Grenade; ainsi les provinces basques et le royaume de Grenade risquaient de devenir des foyers de propagande protestante.

Ce fut en effet de Valladolid, en communications avec les provinces basques, et de Séville, en communications avec les ports de l'Andalousie, que le protestantisme menaça de gagner toute l'Espagne (Menendez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, II. p. 315-316). On s'explique, dès lors, que, écrivant, le 21 mars 1521, aux gouverneurs de Castille, en l'absence de Charles-Quint, Léon X leur ait instamment recommandé d'empêcher l'introduction de livres luthériens en Espagne. Le grand Inquisiteur prit aussitôt ses mesures en conséquence. C'était alors Adrien Florent, évêque de Tortose; il avait succédé à Ximénès en 1516, et devait, en 1522, remplacer sur la chaire de saint Pierre Léon X, sous le nom d'Adrien VI. Prêtre pieux et zélé, humaniste chrétien, il connaissait les dangers que dans les pays du Rhin, d'où il était originaire, l'humanisme païen et le luthéranisme faisaient courir à la foi catholique ; mais d'autre part, curieux des choses intellectuelles et lettré, il n'avait nullement l'intention de proscrire les études et les lettres. Il essaya donc de concilier la défense de l'Eglise et les justes libertés de l'esprit.

La défense de l'Eglise était aussi celle de l'Espagne et de sa jeune monarchie, car les difficultés au milieu desquelles l'empereur Charles-Quint se débattait en Allemagne, en face de l'opposition des seigneurs protestants et de l'anarchie sociale déchaînée par le luthéranisme qui allait éclater dans les révoltes socialistes des anabaptistes de Münster, montraient bien le désastre qu'eût été pour la nation espagnole, récemment unifiée, l'introduction en son sein d'une puissance de division telle que le protestantisme. Le risque était même plus grand qu'en Allemagne, parce que les Juifs et les Mores, mal convertis et nullement assimilés, en auraient tiré parti pour se soulever; et leur exemple aurait été suivi par les seigneurs et les communes, désireux de reprendre les privilèges féodaux que leur avaient retirés les souverains catholiques et Ximénès.

Ce fut donc dans l'esprit qui avait fait établir, quarante ans auparavant, le Saint-Office qu'Adrien Florent, évêque de Tortose, et, après son élection comme souverain pontife, son successeur, le cardinal Manrique, archevêque de Séville, poursuivirent et firent détruire les livres luthériens. Mais le cas d'Erasme prouve qu'ils s'acquittèrent de cette tâche avec discernement et largeur d'esprit.

Humaniste facilement porté à mépriser le Moyen-Age et la scolastique, esprit critique et même railleur — on l'a appelé le Voltaire de la Renaissance, — Erasme n'avait pas ménagé, dans ses livres, ses attaques contre les abus de l'Eglise et contre l'Eglise elle-même ; car son naturel sceptique l'amenait parfois à traiter avec quelque désinvolture certaines croyances catholiques, si bien qu'il parut hésiter quelque temps entre l'Eglise catholique et Luther. Ses écrits furent très lus, en Espagne, non seulement parce que Rotterdam, son pays, faisait partie de la monarchie espagnole, mais surtout parce qu'une magnifique renaissance littéraire avait développé, en Espagne comme dans les Pays-Bas, cet humanisme et ces études de l'antiquité, dont Erasme était l'un des maîtres les plus renommés en Europe.

Ses préférences et ses hardiesses à l'égard de l'Eglise effrayèrent et scandalisèrent un certain nombre de prélats et de théologiens espagnols, qui dénoncèrent comme hérétiques la plupart de ses livres; et une vive controverse s'engagea entre partisans et adversaires de l'humaniste de Rotterdam. Or, parmi les défenseurs les plus décidés d'Erasme, figurait, à côté de l'archevêque de Tolède et de Maldonat, vicaire général de l'archevêché de Burgos, le grand Inquisiteur lui-même, le cardinal Manrique, archevêque de Séville.

Manrique fut obligé de recevoir la plainte de religieux qui accusaient Erasme, mais en attendant qu'elle fût examinée, il leur fit défense formelle de l'attaquer dans leurs sermons. Le 1er mars 1527, il présida, à Valladolid, une réunion pour l'examen de la dénonciation, et il l'inaugura en blâmant le religieux qui, malgré sa défense, avait dénoncé publiquement Erasme comme hérétique. Ses amis et lui firent remarquer que, bien loin de le condamner, les papes Léon X et Adrien VI (l'ancien inquisiteur) lui avaient témoigné leur faveur et donné des privilèges pour l'impression de ses œuvres, même de la plus attaquée, l'*Enchiridion*. Les religieux ayant persisté à demander justice, Manrique dut s'incliner ; il les engagea à formuler leurs griefs en articles précis. Mais après plusieurs péripéties, l'affaire fut arrêtée par une intervention de Charles-Quint, provoquée par l'archevêque de Tolède Fonseca et le grand Inquisiteur Manrique. C'est ce que reconnaissait Erasme lui-même, écrivant de Bâle à ce dernier, le 21 mars 1528 : « *Ago gratias Domino qui per tuam auctoritatem inconditos istorum tumultus mitigare dignatus est.* »

Erasme triompha bruyamment : tandis que ses adversaires avaient gardé leurs attaques en manuscrit, sans doute à la demande de l'Inquisition, lui publia contre eux une violente *Apologie*, qu'il dédia au grand Inquisiteur lui-même. La discussion menaçait de recommencer par sa faute ; pour y couper

court, Gattinara, chancelier de Charles-Quint, obtint du pape Clément VII un bref, imposant silence à tous les adversaires d'Erasme « sur tous les écrits où il combat Luther ». Cette restriction permettait la controverse sur tout le reste ; Manrique ne voulut pas le voir et, le bref reçu, il promulgua une défense générale d'attaquer Erasme.

La querelle recommença cependant. Un religieux franciscain, humaniste chrétien, Louis de Carvajal, lança une *Apologia monasticae religionis diluens nugas Erasmi* ; il était tellement sûr de la protection que l'Inquisition accordait à son adversaire, que, pour ne compromettre personne avec lui, il ne mit sur son livre aucune mention d'imprimeur. Erasme répondit violemment, accablant son accusateur de toutes ces injures que les hommes de la Renaissance employaient volontiers et copieusement. Il ne se contenta pas de paroles ; il déféra lui-même le livre de son adversaire à l'Inquisition par une lettre où il demandait, à son ami Manrique, le châtiment de l'imprimeur clandestin (31 mars 1530) « *Ad vestrae tamen Hispaniae tranquillitatem pertineret si clancularius ille typographus daret poenas, ne subinde peccet graviora, expertus felicem audaciam.* » Un esprit aussi libre qu'Erasme demandant le secours de l'Inquisition contre un religieux, voilà certes qui prouve que le fanatisme n'animait guère le grand Inquisiteur Manrique.

Tant qu'Erasme vécut, ses œuvres furent ainsi protégées par le Saint-Office espagnol. Ce fut seulement après sa mort (1536) et celle de Manrique (1538), que l'on reconnut le mal qu'avait fait à l'Eglise le scepticisme d'Erasme, et que l'Inquisition condamna ses écrits. Encore usa-t-elle de ménagements, ne proscrivant que le texte espagnol et permettant le texte latin expurgé. (Sur toute cette affaire, voir Menendez y Pelayo. *Historia de los heterodoxos españoles*, tome II, chap 1).

Cependant, plus le protestantisme se développait en Allemagne, y déchaînant la guerre civile et l'intervention étrangère, et plus l'Inquisition espagnole essayait, par sa vigilance et ses rigueurs, d'en préserver l'Espagne. Llorente signale de nombreuses condamnations qui frappèrent des protestants espagnols et étrangers, et plusieurs *autodafés* où ils furent brûlés. La répression s'accrut considérablement sous le règne de Philippe II, lorsque le roi, encore plus absolu que Charles-Quint, eut décrété la peine de mort contre les vendeurs et acheteurs de livres défendus (7 septembre 1558).

Il est à remarquer que c'est vers le même temps que l'Inquisition espagnole se rendit encore plus indépendante du Saint-Siège, de la hiérarchie de l'Eglise et même de l'épiscopat espagnol, dont elle ne craignait pas de citer les chefs devant son tribunal.

Le 10 mai, le Conseil du grand Inquisiteur, dont les membres étaient tous nommés par le roi, ordonna de ne tenir aucun compte de la venue de bulles pontificales portant dispenses de pénitences ; il prétendait ainsi interdire au Saint-Siège toute mesure de clémence adoucissant les rigueurs du Saint-Office. Le 28 septembre 1538, mourut Manrique, qui, dit Llorente, peu suspect d'indulgence à son égard, « mourut avec la réputation d'un ami et d'un bienfaiteur des pauvres » et doit « compter parmi les hommes illustres de son siècle... par cette vertu et d'autres qualités dignes de sa naissance » (op. cit., II, p. 76). Il ne fut remplacé qu'en septembre 1539 par Pardo de Tabera, archevêque de Tolède ; et ainsi, remarque Llorente, ce même Conseil, composé uniquement de fonctionnaires royaux, dirigea pendant un an tous les tribunaux de l'Inquisition.

En 1545, par une bulle datée du 1[er] avril, Paul III, voulant enrayer, dans la chrétienté tout entière, les progrès menaçants de l'hérésie, institua la Congrégation générale du Saint-Office (voir plus loin), chargée de veiller, dans le monde entier, aux intérêts de l'orthodoxie. Parmi les cardinaux qui la composaient, il eut soin de nommer deux Espagnols de l'Ordre des Prêcheurs, Jean Alvarez de Tolède, évêque de Burgos, fils du duc d'Albe, et Thomas Badia, maître du Sacré-Palais. Malgré cette précaution, le Saint-Office espagnol prit ombrage de cette création, qui menaçait l'autonomie de plus en plus grande qu'il s'était donnée, et fit faire au pape des représentations par l'empereur. Paul III dut déclarer formellement qu'il n'avait pas eu l'intention de rien changer à ce qui avait été établi, et que l'institution de l'Inquisition romaine était sans préjudice des droits dont jouissaient les autres inquisiteurs, existant déjà ou pouvant être ultérieurement établis en dehors des Etats de l'Eglise (Llorente, II, p. 78).

Llorente reconnaît plus loin que *le Saint-Office espagnol se considérait comme à peu près indépendant du Saint-Siège.* « Les inquisiteurs d'Espagne, écrit-il, sont opposés de fait à l'infaillibilité du Souverain pontife (qu'ils prônent théoriquement), et refusent de se soumettre aux décrets du pape, lorsqu'ils sont contraires à ce qu'ils ont résolu ou à l'intérêt de leur système particulier... Le parti que l'Inquisition a osé prendre, tantôt injustement tantôt avec raison, de soutenir son autorité contre tout autre pouvoir..., a été la principale cause des démêlés continuels qui ont divisé les deux puissances (spirituelle et temporelle). » (II, p 81-82). Llorente oublie d'ajouter que ce qui donnait à l'Inquisition l'audace de tenir tête au pape, c'était la direction que lui imprimait le chef nommé par le roi, mais surtout ce Conseil suprême sans lequel le grand Inquisiteur lui-même ne pouvait rien, et dont les membres ne tenaient leur nomination et leur pouvoir que du roi et du pouvoir civil.

Cette audace, le Saint-Office espagnol la montra lorsqu'il n'hésita pas à poursuivre jusqu'aux chefs de l'Eglise d'Espagne, même protégés contre lui par le Saint-Siège.

Procès de Carranza. L'Index espagnol. — Il osa s'attaquer au primat d'Espagne, Barthélemy Carranza, archevêque de Tolède, qui, par sa haute valeur intellectuelle, ses vertus et les missions de première importance qu'il avait remplies, jouissait d'une influence considérable dans toute l'Espagne, à la cour, et à la curie romaine. Religieux dominicain, il avait longtemps enseigné la scolastique et, en 1550, il avait été élu provincial de son Ordre. Il avait défendu l'orthodoxie catholique en Flandre et contribué à la rétablir en Angleterre, sous le règne de Marie Tudor, épouse de Philippe d'Espagne. Envoyé comme consulteur au concile de Trente, par Charles-Quint, il y avait parlé avec autorité et éloquence. Enfin, après avoir successivement refusé trois évêchés, il avait été nommé par Philippe II, en 1557, au premier siège d'Espagne, le siège primatial de Tolède. Sa haute valeur et sa rapide carrière lui avaient fait des envieux et des ennemis, et dès 1530 (il n'avait que 27 ans) il avait été dénoncé à l'Inquisition par des Franciscains comme un admirateur d'Erasme ; heureusement pour lui, l'Inquisiteur d'alors était Alphonse Manrique, l'ami d'Erasme ; l'affaire n'eut pas de suite.

Vingt ans plus tard, il écrit le traité *De residentia*, prêchant aux évêques le devoir de la résidence, que le Concile de Trente leur rappelait. Il se

et des ennemis mortels des grands prélats espagnols qui ne résidaient pas, et en particulier de Fernand de Valdès, qui était à la fois archevêque de Séville et grand Inquisiteur. En 1558, ils déférèrent au Saint-Office ses *Comentarios sobre el Catecismo cristiano* qu'il venait de publier en les dédiant au roi Philippe II. Ce livre fut examiné par deux théologiens renommés, dominicains comme Carranza, Melchior Cano et Dominique de Soto, qui censurèrent dans ces Commentaires, le premier 141 propositions, le second 91, comme entachées de protestantisme. En même temps, l'Inquisition et le roi d'Espagne écrivirent de longues lettres au pape Paul IV, lui signalant les progrès considérables que faisait le protestantisme en Espagne et lui demandant de les autoriser à prendre des mesures exceptionnelles contre tous les prélats qui inclineraient vers l'hérésie. Effrayé par le tableau qui lui était ainsi fait de l'Espagne, Paul IV donna cette permission, le 26 juin 1559; et le 22 août suivant, le primat fut arrêté à Torrelaguna et emprisonné à Valladolid.

Il ne tarda pas d'ailleurs à être vengé de ceux qui avaient donné matière à son procès; les deux religieux qui l'avaient censuré, Melchior Cano, évêque des Canaries, et Dominique de Soto furent poursuivis en même temps que lui par l'Inquisition et le second allait être emprisonné quand il mourut.

Plusieurs prélats, Guerrero, archevêque de Grenade, les évêques de Malaga, de Jaen, de Léon, d'Almeria, se déclarèrent pour Carranza et approuvèrent ses Commentaires; à leur tour, ils furent poursuivis. Pour corser encore le procès, le grand Inquisiteur fit examiner tous les manuscrits de Carranza que l'on put trouver, et même interrogea des témoins sur ses paroles. L'enquête dura longtemps : on en trouvera l'histoire, avec le résumé des dépositions, dans Llorente (tome III, chapitres 32, 33 et 34). La procédure durait toujours, lorsque le Concile de Trente reprit ses sessions. Se rappelant le grand rôle qu'y avait joué le primat de Tolède comme évêque et auparavant comme consulteur, les Pères résolurent d'arracher l'archevêque de Tolède à l'Inquisition espagnole.

Philippe II voulut prévenir leurs démarches. Le concile ayant annoncé l'intention d'établir un *index* général des livres défendus dans l'Eglise universelle, le roi d'Espagne lui fit savoir par son ambassadeur Fernandes de Quiñones, comte de Luna, « qu'il ne pouvait permettre que cette mesure s'étendît jusqu'à l'Espagne, qui avait un *index* et des règlements particuliers ». Le roi ajoutait que « quelques personnes (évidemment le grand Inquisiteur Valdès) soupçonnaient que le projet cachait des vues particulières en faveur de Carranza : ce qui l'avait déjà engagé à charger son ambassadeur ordinaire à Rome et le marquis de Pescara d'employer leurs efforts auprès du pape pour déjouer de pareils desseins, autant qu'on pourrait le faire avec prudence ». (Llorente, III, p. 266).

Le Concile ne se laissa pas décourager par cette fin de non-recevoir préventive, et après plusieurs démarches auprès des légats présidents de ses sessions, il demanda au pape Pie IV, pour l'honneur de l'épiscopat, d'arracher Carranza aux prisons du Saint-Office espagnol et de le faire venir à Rome pour y être jugé; ce que fit le pape par des lettres adressées à Philippe II et communiquées, avant leur expédition, au Concile. Le 15 août 1562, le roi d'Espagne envoya au pape une énergique protestation contre l'intervention du Concile, déclarant qu'il n'avait pas à s'occuper des affaires particulières de l'Espagne. Il ajoutait qu'il ne publierait pas les brefs que le pape venait de lui adresser et qu'il ordonnerait la continuation du procès devant le Saint-Office d'Espagne. Pie IV n'osa pas aller jusqu'à une rupture et laissa la procédure se poursuivre en Espagne, mais, pour rassurer le Concile, il lui fit savoir que, lorsqu'elle serait terminée, il l'examinerait à son tour en faisant venir Carranza à Rome.

Le Concile résolut alors d'examiner lui-même les livres du primat de Tolède; les commissaires désignés par lui reconnurent parfaitement catholique la doctrine des Commentaires; la Congrégation conciliaire de l'*Index* l'approuva, et décida que cette approbation serait notifiée à Carranza pour sa défense. Elle notifia cette démarche à saint Charles Borromée, archevêque de Milan et secrétaire d'Etat de son oncle le pape Pie IV. A la suite de ces démarches, les Commentaires de Carranza furent publiés à Rome avec l'autorisation du pape; et des scènes fort graves éclatèrent au sein du Concile entre les représentants de l'Espagne et la grande majorité des Pères.

Lorsque le Saint-Office eut terminé, en 1564, son information, l'affaire devait être évoquée à Rome, d'après la promesse faite par le pape au Concile; mais Philippe II s'y opposa, et toujours conciliant, Pie IV décida, dans le consistoire du 13 juillet 1565, d'envoyer en Espagne une commission pour y examiner l'enquête; il la composa de personnages de marque qui, dans la suite, devinrent tous papes : le cardinal Buoncompagni (Grégoire XIII), l'archevêque de Rossano Castagna (Urbain VII), l'auditeur de Rote Hippolyte Aldobrandini (Clément VIII), le procureur général des FF. Mineurs Félix Peretti (Sixte-Quint).

Philippe II reçut avec honneur la commission, mais quand elle voulut commencer ses travaux, il exigea qu'elle s'adjoignît les commissaires du Saint-Office espagnol, ce que refusa le légat Buoncompagni; et les envoyés pontificaux ne purent pas exécuter leur mandat. Le pape Pie V, qui fut élu le 17 janvier 1566, avait un caractère bien plus énergique que Pie IV; pour en finir avec cette affaire et ce conflit, qui traînaient depuis plusieurs années, il prit deux décisions qu'il appuya d'une menace d'excommunication contre Philippe II et d'une sentence d'interdit contre toute l'Espagne : le grand Inquisiteur d'Espagne, Valdès, fut révoqué de ses fonctions, et ordre fut donné au roi de faire partir pour Rome Carranza avec toutes les pièces du procès.

Le primat arriva à Rome le 28 mai 1567 et y reçut le traitement le plus honorable; mais son procès, qui y fut recommencé, se prolongea encore neuf ans, à cause des difficultés de toutes sortes que soulevaient, à tout instant, le procureur de l'Inquisition espagnole et Philippe II. En 1571, Pie V avait préparé une sentence définitive, acquittant l'inculpé des accusations portées par le Saint-Office contre sa personne. Quant à ses livres, elle ordonnait des corrections aux Commentaires du Catéchisme, expliquant dans un sens catholique les propositions censurées et le prohibant tant qu'elles ne seraient pas faites; il en était de même des autres ouvrages de Carranza.

Philippe II ne voulut pas admettre cette sentence qu'on lui avait communiquée avant de la publier, et il fit écrire contre l'archevêque de Tolède de nouveaux livres qu'il envoya au pape. Comme Pie V venait de mourir, ils furent reçus par son successeur Grégoire XIII (Buoncompagni), celui-là même qui, étant cardinal, avait présidé la Commission envoyée par Pie IV en Espagne. Le procès fut rouvert et finalement, le 14 avril 1576, intervint la sentence qui terminait un procès commencé 18 ans auparavant par le Saint Office et repris à Rome depuis neuf ans. Car-

ranza devait abjurer 16 propositions relevées dans son Commentaire, abandonner cinq ans l'administration de son diocèse, et pendant ce temps, vivre dans un couvent dominicain, et faire comme pénitence quelques exercices de piété, par exemple le pèlerinage aux sept basiliques romaines. Il venait d'achever ce pèlerinage par une messe célébrée à Saint-Jean de Latran lorsqu'il mourut, le 2 mai 1576. Le pape Grégoire XIII, qui n'avait cessé de l'honorer, et qui même, apprenant sa maladie, l'avait relevé de toutes ses pénitences, lui fit faire de splendides funérailles et lui érigea, dans l'église dominicaine de la Minerve, un magnifique tombeau, avec cette inscription élogieuse: « *Bartholomaeo de Carranza. Navarro, archiepiscopo Toletano*, Hispaniarum primati, viro genere, vita, *doctrina*, concione atque eleemosynis claro, magnis muneribus, a Carolo V et a Philippo II, Rege Catholico, sibi commissis, egregie functo, *animo in prosperis modesto et in adversis aequo*. Obiit anno 1576, die 2 maii, Athanasio et Antonino sacro, aetatis suae 73 ».

Nous avons tenu à raconter tout au long les incidents de ce long procès, non pas pour innocenter Carranza qui, condamné par le pape, a accepté en termes fort nobles, avant de mourir, la légitimité de sa condamnation. Qu'il nous suffise de dire que ses erreurs étaient de bonne foi et lui avaient été suggérées par sa longue fréquentation des hérétiques, avec lesquels il avait poursuivi de magnifiques controverses théologiques en Espagne, en Angleterre et en Flandre. Sans la haine du grand Inquisiteur Valdès et du roi d'Espagne, l'affaire aurait été vite terminée par l'esprit de soumission et l'amour de l'orthodoxie de ce saint religieux.

Ce procès est intéressant au plus haut degré, parce qu'il fait éclater le caractère qu'avait, dès son institution avec Torquemada, l'Inquisition espagnole. Cette institution mixte, puisque si son chef et ses commissaires étaient prêtres et religieux, son conseil suprême était nommé par le pouvoir civil, a toujours prétendu à une large autonomie à l'égard du Saint-Siège; et dans l'affaire de Carranza, nous l'avons vue s'affirmant d'une manière inlassable pendant 18 ans contre les délégués du pape, contre le Concile œcuménique de Trente, contre les juges pontificaux dirigés par un légat *a latere*, enfin contre le pape lui-même.

Par contre, dans cette longue querelle, nous l'avons toujours vue étroitement unie au roi, qui est son porte-parole, qui la défend contre la plus haute autorité de l'Eglise universelle et lui réserve le monopole de la défense de la foi dans sa patrie.

Le grand Inquisiteur Valdès et le roi ne faisaient vraiment qu'un. Ainsi, s'affirmait le caractère éminemment national de cette institution, au sein de l'Eglise catholique.

Nous avons constaté enfin la pression formidable qu'unis d'une manière inséparable, la monarchie espagnole et le Saint-Office exerçaient sur le Souverain Pontife. Successivement Paul IV et Pie IV durent céder devant leurs menaces et chercher des moyens termes et des conciliations pour prévenir avec la monarchie espagnole une rupture qui eût été funeste à l'Eglise alors que, dans le monde européen, Philippe II se faisait contre le protestantisme le champion de la catholicité. Si Pie V l'emporta, ce fut parce que son caractère intransigeant ne recula pas devant cette terrible éventualité; et ce fut toujours pour l'éviter que, tout en témoignant de son admiration pour Carranza, Grégoire XIII le condamna, non pas comme il l'aurait voulu, à une simple rétractation, mais à une suspension destinée à calmer et à rallier le roi d'Espagne.

Les péripéties du procès de Carranza nous ont aussi montré le fonctionnement régulier d'un nouveau rouage de l'Inquisition espagnole : son *Index* des livres défendus. L'ancienne Inquisition, celle qui avait été établie et organisée au XIIIe siècle, poursuivait les écrits comme les personnes, et les premiers inquisiteurs du XVIe siècle avaient prohibé et condamné au feu certains livres. Nous avons vu plus haut la controverse qui s'engagea autour de ceux d'Erasme ; le 7 avril 1521, le cardinal Adrien, grand inquisiteur, ordonnait de poursuivre tous les livres luthériens. En 1546, Charles-Quint demanda à l'université de Louvain de dresser la liste (*Index*) de tous les livres hérétiques qui s'imprimeraient dans les pays germaniques.

Le Saint-Office d'Espagne adopta cet index, et le fit imprimer pour son usage personnel à Valladolid et à Tolède, en 1551. Le grand inquisiteur Valdès le fit compléter par le catalogue des livres hérétiques publiés en Espagne; et ce travail, fait par les inquisiteurs Alonzo Perez et Valdotano, le secrétaire Alonzo de Léon et le fiscal Alonzo Ortiz, fut augmenté de la liste des éditions de la Bible publiées par les hérétiques. Enfin, en 1559, fut édité par les soins de Valdès un index général qui servit désormais de fond à tous les index que l'Inquisition espagnole publia au cours du XVIe et du XVIIe siècle, jusqu'à celui de 1790, dont l'édition de 1805 fut le dernier acte du Saint-Office contre les livres hérétiques (Menendez y Pelayo, op. cit., tome II, pp. 697-702).

Dans son œuvre, devenue classique, sur les hétérodoxes espagnols, M. Menendez y Pelayo, professeur à l'Université de Madrid, s'est demandé si le Saint-Office s'était montré fort rigoureux contre les livres et si son Index avait gêné sérieusement le développement de la pensée espagnole, des lettres et des sciences, dans les trois siècles où il fonctionna ; et il constate que, si un certain nombre d'écrits littéraires s'y trouvent, c'est souvent parce qu'ils étaient grossièrement immoraux. Plusieurs n'y figuraient que jusqu'à correction de certains passages ou expressions contraires à la vérité et même à l'élégance du style.

Si des humanistes du XVIe et du XVIIe siècle, dont les œuvres étaient fortement entachées de protestantisme, Erasme, Scaliger, Henri Estienne, Vossius s'y rencontrent, ce n'est pas le plus souvent, pour l'ensemble de leurs œuvres, mais pour telles d'entre elles, dont on souhaite la correction.

Enfin M. Menendez y Pelayo fait remarquer que l'Index espagnol ne porte pas mention d'un certain nombre de philosophes et savants qui furent cependant suspectés d'opinions téméraires ou erronées, en d'autres pays: Giordano Bruno, Descartes, Leibnitz, Hobbes, Spinoza, Copernic, Galilée et Newton.

L'Inquisition se montra plus sévère pour les écrits qui traitaient plus particulièrement de sujets religieux, théologiques et mystiques; et voilà pourquoi dans son Index nous trouvons, à côté de toutes les traductions de la Bible en langue vulgaire, les noms de grands théologiens, comme ceux de Carranza, du jésuite Mariana, de mystiques tels que Tauler, et même de saints tels que saint François Borgia, pour son *Œuvre du chrétien*, suspectée d'illuminisme !

Pour expliquer cette contradiction entre la tolérance accordée aux uns et la sévérité exercée envers les autres, il ne faut jamais perdre de vue le caractère particulier de l'Inquisition espagnole. Avant tout politique et pratique, elle accorde une faible attention aux débats purement intellectuels comme ceux que provoquèrent les systèmes de Descartes, Hobbes, Leibnitz et Spinoza, et aux systèmes purement scientifiques, tels que ceux de Newton et de

Galilée. Ce qui l'inquiétait surtout, c'étaient les écrits qui pouvaient troubler les âmes, comme les œuvres de certains mystiques, ou introduire en Espagne des hérésies qui déchiraient déjà par des factions politiques ou même des guerres civiles les pays étrangers.

Contre ceux-là, elle était impitoyable, parce que son protecteur et vrai chef, le roi, ses directeurs, ses conseillers et ses agents, désireux de maintenir l'unité politique de l'Espagne par l'unité religieuse, enfin l'opinion publique, considérant les hétérodoxes comme des étrangers et même des ennemis, tenaient pour un devoir national autant que religieux, de prévenir des schismes religieux pouvant facilement devenir des factions politiques.

§ V. **Procès extraordinaires; procès politiques.** — En donnant à l'Inquisition la mission de maintenir la tranquillité publique et le calme des esprits, les souverains espagnols élargirent dans des proportions considérables son rôle primitif, qui était de rechercher et de punir les Juifs faux chrétiens ou Marranes, et les Mores faux chrétiens ou Morisques. Le 22 août 1498, Ferdinand le Catholique, roi d'Aragon, chargeait le Saint-Office de réprimer les actes de sodomie (Llorente, IV, p. 297).

Dès 1527, commencèrent devant le Saint-Office les procès de sorcellerie et de magie qui envoyèrent au bûcher un nombre assez considérable de condamnés, au xvie et au xviie siècle. Les dépositions qui y furent reçues, et que Llorente résume dans son Histoire (tome III, pp. 431-463), nous prouvent que les réunions secrètes des sorciers n'étaient pas seulement remplies par des rites ridicules, nés de l'ignorance et de la superstition. L'immoralité la plus éhontée, les actes les plus révoltants se mêlaient aux pratiques les plus stupides; et en tous pays, ils seraient réprimés, même de nos jours, en dehors de toute préoccupation religieuse et confessionnelle. Les sorciers ne se contentaient pas de représenter le diable et des démons, de faire des parodies sacrilèges de la messe, de la confession et des autres sacrements de l'Eglise, de profaner des reliques et des objets sacrés, et de recevoir des offrandes considérables, arrachées par leurs grossières supercheries à la crédulité et à l'ignorance de leurs adeptes. Ils leur distribuaient en échange des poudres présentées comme l'œuvre du diable et pouvant nuire aux récoltes, aux provisions, aux animaux et même à la vie de leurs ennemis; et ces poudres étaient le plus souvent des poisons; c'est ainsi que beaucoup de sorciers furent convaincus d'homicide.

Enfin, le plus souvent, les réunions se terminaient, comme il arrivait alors dans un grand nombre de sociétés secrètes, par des actes d'hystérie et d'abominable luxure. Lorsque la parodie sacrilège de la messe est terminée, « le diable s'unit charnellement avec tous les hommes et toutes les femmes, et leur ordonne ensuite de l'imiter.

« Ce commerce finit par le mélange des sexes, sans distinction de mariage et de parenté. Les prosélytes du démon tiennent à honneur d'être appelés les premiers aux œuvres qui se font, et c'est le privilège du *roi* (des sorciers) d'avertir ses élus, comme celui de la *reine* (des sorcières) d'appeler les femmes qu'elle préfère. » (Llorente, III, p. 435).

Ces lignes nous en disent assez pour que nous nous fassions une idée des scènes de débauche bestiale qui se déroulaient dans ces réunions organisées par les sorciers.

On s'explique, dès lors, la rigueur avec laquelle l'Inquisition les poursuivit ; ne fallait-il pas en finir avec des pratiques qui démoralisaient des populations entières ? Le Saint-Office n'oublia pas cependant le caractère particulièrement délicat de ces sortes de procès, où le plus souvent étaient incriminées des personnes ignorantes et naïvement grossières, et où les dépositions pouvaient être dictées par des préjugés, des croyances superstitieuses et l'imagination mensongère de l'hystérie. Aussi plusieurs théologiens crurent-ils utile, au cours du xvie siècle, d'écrire des traités sur la sorcellerie, pour bien démêler les éléments assez divers que l'on réunissait sous cette appellation commune.

Dans celui qu'il composa à l'usage de l'Inquisition, le théologien Paul de Valence recommandait la plus grande prudence à ceux qui poursuivaient les sorciers. Ces procès, disait-il, demandaient beaucoup de discernement et de critique; il souhaitait pour leur conduite, des instructions particulières, et il concluait qu'il vaut mieux épargner un coupable que de frapper un innocent ou de le punir plus sévèrement qu'il ne le mérite. (Llorente, III, p. 460).

Dans son *Histoire de l'Inquisition*, Llorente énumère et même raconte plusieurs procès de sorcellerie, qui impressionnèrent vivement l'opinion et furent d'ailleurs accueillis par elle avec faveur : en 1527, le procès de 150 sorcières de Navarre, jugées à Estella et condamnées à des peines variées, dont les plus sévères furent l'emprisonnement pendant plusieurs années et 200 coups de fouet ; en 1536, celui des sorcières de Saragosse, dont plusieurs furent envoyées au bûcher par l'inquisition locale, malgré les défenses du grand Inquisiteur (II, p. 49); en 1610, celui des 29 sorciers de Logroño, desquels 11 furent condamnés à être livrés au bras séculier et 18 furent réconciliés après des pénitences variées. Le xviiie siècle vit encore en Espagne des procès de sorcellerie. Sous le règne de Philippe V, la prieure des Carmélites de Logroño fut poursuivie parce qu'elle avait fait, disait-on, avec le démon un pacte qui lui permettait d'opérer des miracles, et dans ce procès fut englobé Jean de la Vega, provincial des Carmes déchaussés, qui fut livré au bûcher le 31 octobre 1743 ; la même année, fut condamné comme « hypocrite et sorcier » Jean de Espejo, fondateur des Hospitaliers du Divin Pasteur.

Etendant encore plus la compétence du Saint-Office, les souverains espagnols finirent par déférer à ses jugements quiconque troublait ou semblait menacer la paix publique, soit qu'il fût en révolte, soit qu'il fit plus ou moins discrètement opposition à leur gouvernement, soit que, favori ou premier ministre la veille, il eût cessé de plaire. On peut dire que presque tous les procès politiques se déroulèrent ainsi devant l'Inquisition.

Dès 1507, Ferdinand d'Aragon déféra à l'inquisiteur de Logroño César Borgia, pour crime d'athéisme; mais ce n'était qu'un prétexte pour se débarrasser d'un homme gênant pour lui et pour la monarchie. En effet, après la mort du pape Alexandre VI, César, se souvenant qu'il était Espagnol, avait voulu se réfugier dans son pays d'origine et y jouer un rôle. « Indésirable » entre tous, il avait été arrêté à Naples par le gouverneur espagnol Gonsalve de Cordoue. Expédié sous bonne garde en Espagne pour y être retenu en prison, il s'était évadé, et il essayait d'enlever la Navarre à l'occupation aragonaise pour y rétablir Jean d'Albret, roi de Navarre, son beau-frère. En attendant de le vaincre dans la lutte engagée contre lui, Ferdinand le Catholique voulut le faire condamner par l'Inquisition, pour le rendre odieux à l'opinion publique et pouvoir se débarrasser de lui si quelque victoire le lui livrait ; la mort de César dans une escarmouche

mit fin à ce calcul, qui, sous le couvert d'une imputation d'athéisme, était purement politique (LLORENTE, III, p. 5).

On a voulu expliquer la mort mystérieuse de don Carlos, fils de Philippe II, par une condamnation de l'Inquisition, que le roi aurait sanctionnée. En réalité, ce prince fut jugé par une commission extraordinaire nommée spécialement pour son cas; et si le grand Inquisiteur Diego Espinosa, cardinal évêque de Siguenza, en fit partie, ce fut en sa qualité de président du Conseil de Castille et conseiller de la Couronne. Au contraire, ce fut bien l'Inquisition qui poursuivit le ministre Antonio Pérez.

Ce personnage avait acquis une grande influence sur Philippe II, en excitant sa jalousie contre son frère naturel, don Juan, le vainqueur de Lépante; mais à son tour, une intrigue amoureuse en fit le rival du roi, qui, craignant sa puissance, le fit arrêter. Antonio Pérez réussit à s'évader, et alla se réfugier en Aragon, dans le couvent des Dominicains de Calatayud. Il y était protégé non seulement par la puissante faction qui lui restait fidèle à la cour, mais aussi par le caractère sacré du lieu d'asile qui s'était ouvert devant lui, et encore plus par les franchises de l'Aragon, qu'il invoqua contre l'arbitraire royal.

Désireux d'en finir au plus vite avec un ennemi qu'il détestait et redoutait, Philippe II ne crut pas trouver de meilleur moyen de le perdre que de le faire juger par l'Inquisition, ce tribunal étant au-dessus de toutes les juridictions ordinaires et pouvant faire céder devant lui les privilèges de l'Aragon et imposer aux Dominicains, sous peine de les traiter eux-mêmes d'hérétiques, de lui livrer leur protégé. Le roi dénonça son ancien favori au Saint Office comme magicien et fauteur d'hérésie, puisqu'il avait voulu se réfugier en Béarn, terre hérétique, soumise à Jeanne d'Albret. Les griefs étaient peu sérieux et le conseil suprême de l'Inquisition ne consentit à ouvrir l'information que sur l'ordre formel du roi. Le grand Inquisiteur, le cardinal Quiroga, était soupçonné d'amitié pour Pérez; aussi Philippe II lui imposa-t-il le qualificateur qui devait instruire le procès et qui était son propre confesseur, Fray Diego de Chaves; et pour surveiller les scrupules qui pouvaient arrêter ce dernier dans l'œuvre de vengeance dont il devait être l'instrument, le roi lui adjoignit un de ses hommes à tout faire, Arenillas. Quiroga s'inclina devant cette volonté souveraine, et le procès commença. Menacés d'excommunication, les Dominicains livrèrent Antonio Pérez, qui fut enfermé dans les prisons du Saint-Office.

Déjà mécontent de la désinvolture avec laquelle Philippe II traitait ses libertés, l'Aragon se souleva à la nouvelle de l'arrestation d'Antonio Pérez, dans laquelle il voyait un nouvel attentat contre ses privilèges; conduits par leurs curés et par les nobles, les paysans s'emparèrent de Saragosse et mirent Pérez en liberté; celui-ci demanda aussitôt au peuple l'ouverture d'une instruction contre les inquisiteurs, coupables d'avoir violé les *fueros*, c'est-à-dire les privilèges de l'Aragon. Une seconde tentative pour s'emparer de la personne de Pérez déchaîna une nouvelle révolte, quatre mois après, le 24 septembre 1591, et fray Diego déclara que, pour en finir, « il fallait faire mourir Antonio Pérez par le moyen qui paraîtrait le plus expéditif ». Le roi envoya toute une armée pour s'emparer de Saragosse, qui se rendit sans combat, mais Antonio Pérez s'était enfui en Béarn, auprès de Catherine de Bourbon, sœur de Henri IV roi de France.

Le gouvernement royal, dès qu'il le sut, en profita pour exciter le sentiment religieux et patriotique des populations. Il fit savoir que Pérez préparait, d'accord avec les hérétiques de France, une expédition pour enlever la Navarre à l'Espagne et amener en Aragon, d'accord avec les Mores, une invasion qui aurait pour premier résultat le massacre de la population catholique. L'opinion ainsi retournée, la répression commença. L'Inquisition fit le procès de tous ceux qui avaient favorisé Pérez en fomentant ou en dirigeant les insurrections.

Elle condamna au feu six inculpés, et 73 autres à diverses peines. Ce fut aux acclamations enthousiastes de la foule que l'autodafé fut célébré et le bûcher allumé. Le procès de Pérez fut aussitôt repris. Comme l'accusation de magie et de sorcellerie était sans consistance, l'Inquisition chercha à prouver que l'ancien ministre était un Marrane, descendant de Juifs, et peut-être lui-même Juif dissimulé. Enfin, on releva dans ses conversations passées des propos qui sentaient l'hérésie et marquaient une sympathie pour les hérétiques, en particulier pour Henri, roi de Navarre et le duc de Vendôme; et le 7 septembre 1592, le Saint-Office condamna Antonio Pérez à être brûlé en effigie, par contumace, comme « hérétique formel, huguenot convaincu et impénitent obstiné ». Ses biens étaient confisqués et ses enfants et petits-enfants voués, comme lui, à l'infamie. Pérez mourut en France; après sa mort, ses fils obtinrent de l'Inquisition l'annulation du procès imposé aux juges de 1592 par l'autorité royale, et la réhabilitation de leur père (7 avril 1615). Cette réhabilitation, comme les divers incidents du procès, montrent bien que la cause de Pérez avait été uniquement politique et n'avait été jugée par l'Inquisition que pour des raisons d'opportunité gouvernementale. (FORNERON, *Histoire de Philippe II*, t. III, chap. II, tome IV, chap. II; LLORENTE, t. III, chap. XXXV.)

§ VI. **Déclin et suppression de l'Inquisition espagnole.** — Quoique l'Inquisition n'existât pas en France, la dynastie des Bourbons se garda bien de la supprimer en Espagne lorsque, avec Philippe V, elle prit dans ce pays, la succession de la Maison d'Autriche. On savait en France quel excellent instrument de règne était pour la monarchie ce redoutable tribunal. Dans son testament (article 8), Charles II avait fait un devoir à son successeur de maintenir le Saint-Office; Louis XIV s'accorda avec le feu roi pour donner le même conseil au nouveau roi son petit-fils. Les instructions rédigées en son nom par M. de Beauvillier recommandaient à Philippe V de respecter profondément une institution si révérée en Espagne et de se contenter d'en tempérer et surveiller les actes (HIPPEAU, II, p. 521); il la lui présentait comme fort utile « pour maintenir la tranquillité de son royaume » (LLORENTE, IV, p. 29).

A vrai dire, dès son avènement, Philippe V avait exilé à Séville le cardinal Mendoza, grand Inquisiteur; mais c'était uniquement parce qu'il devait cette haute fonction à la faveur de la veuve de Charles II, la reine douairière Marie-Anne de Neubourg, qui avait été toujours à la tête du parti autrichien contre le parti français. Cette disgrâce était la conséquence naturelle du succès définitif de ce dernier par l'accession au trône de Philippe V; et elle est une nouvelle preuve du caractère essentiellement politique de l'Inquisition. (SAINT-SIMON, *La cour d'Espagne à l'avènement de Philippe V. Œuvres*, VIII, p. 531).

Ce qui prouve que le nouveau roi voulait conserver l'Inquisition parce qu'il voyait en elle un puissant moyen de consolider son pouvoir, c'est qu'il

voulut le soustraire tout à fait à l'influence du Saint-Siège, pour en faire une institution exclusivement monarchique et espagnole. Lorsque le pape Clément XI se plaignit que, sans son consentement, le grand Inquisiteur eût été ainsi destitué brusquement, le gouvernement de Philippe V le trouva fort étrange. C'est ce que rappelait en ces termes, dans ses instructions à l'ambassadeur de France à Madrid, le secrétaire d'Etat aux affaires étrangères, le marquis de Torcy (27 avril 1704) : « Lorsque le Pape se plaignit de la conduite que le Roi d'Espagne avait tenue sans sa participation à l'égard du grand Inquisiteur, cette prétention de la cour de Rome parut nouvelle à Madrid. On prétendit que, quoique le Pape donne des bulles, *l'Inquisiteur général ne dépendait en aucune façon de Sa Sainteté et que le Roi catholique était maître de le destituer.* »

Ce conflit dura plusieurs années; et ces instructions de Torcy recommandaient à l'ambassadeur Gramont de l'apaiser en modérant le régalisme de Philippe V, sans, cependant, le combattre ou paraître le désapprouver. « Il est de l'intérêt du Roi d'Espagne de laisser à ses tribunaux le soin de soutenir ses droits contre les entreprises de cette cour (romaine). Il ne doit interposer son autorité que pour empêcher ses officiers d'aigrir ses différends. Il est de sa prudence de conserver, dans les conjonctures présentes, une bonne union avec le chef de l'Eglise. » (*Recueil des instructions données aux ambassadeurs et ministres de France en Espagne*, tome II, pp. 124-125).

Après quatre ans de négociations, l'incident fut clos par la nomination par le roi et la confirmation par le pape du nouvel Inquisiteur général, Vidal Marin, évêque de Ceuta (mars 1705). La disgrâce de Mendoza avait été pour l'Inquisition un sérieux avertissement d'avoir à travailler contre le parti autrichien pour la consolidation de l'autorité de Philippe V ; ainsi le comprit Marin. Par un décret du Saint-Office, publié en 1707, il obligea, sous peine de péché mortel et d'excommunication réservée, tout Espagnol à dénoncer quiconque prétendrait nul le serment de fidélité prêté à Philippe V, et tous les confesseurs à signaler les cas de ce genre parvenus à leur connaissance. Cette mesure était tellement exorbitante que son exécution se heurta à l'opinion publique, surtout en Aragon ; les inquisiteurs régionaux n'osèrent pas l'appliquer: cependant, en juillet 1709, un procès inquisitorial fut fait à un Franciscain de Murcie, accusé d'avoir nié à ses pénitents que le serment de fidélité les engageât à jamais envers le roi. (Llorente, IV, p. 30).

Si au contraire le Saint-Office essayait de défendre l'Eglise contre des entreprises régaliennes qui devaient s'accentuer de plus en plus au xviiie siècle, grâce aux légistes de la monarchie absolue, le gouvernement royal s'empressait de réprimer ces tentatives.

Philippe V et les conseillers que lui avait donnés Louis XIV avaient apporté en Espagne les « maximes de l'Eglise gallicane », c'est-à-dire cet ensemble de doctrines et de coutumes qui entravaient la juridiction du Saint-Siège, même dans les questions spirituelles, sur l'Eglise de France, en plaçant cette dernière sous l'influence de l'Etat ; et ils s'efforcèrent d'aggraver encore la mainmise du pouvoir temporel sur le spirituel, à laquelle avaient déjà tant travaillé Ferdinand et Isabelle, et leurs successeurs de la Maison d'Autriche.

En 1713, le procureur fiscal du Conseil de Castille, Macanaz, s'était inspiré du livre que venait de publier pour défendre et renforcer les maximes régaliennes du gallicanisme l'avocat général du Parlement de Paris, Denis Talon ; et pour accentuer en Espagne l'autorité royale en face de l'Eglise, il avait écrit un Mémoire qu'il avait fait distribuer à tous les membres du Conseil. La plupart en furent scandalisés, et l'un d'eux déféra cet écrit au grand Inquisiteur. Le Saint-Office examina le Mémoire, mais n'osant pas s'attaquer à un personnage officiel, bien vu en cour, il se contenta de condamner les ouvrages dont Macanaz s'était inspiré, « comme renfermant des propositions scandaleuses, téméraires, erronées, blasphématoires, injurieuses aux sacrés Conciles, au Saint-Siège et même schismatiques et hérétiques ».

Philippe V punit très durement ceux qui avaient pris part directement ou indirectement à ce jugement. Louis Curiel, auteur d'un violent mémoire contre Macanaz, fut révoqué de ses fonctions de conseiller et relégué à Segura de la Lierra; un Dominicain, qui avait aidé Curiel, fut exilé; les inquisiteurs reçurent une sévère réprimande et l'ordre de révoquer immédiatement leur sentence : le cardinal del Giudice, grand Inquisiteur, fut rappelé de Versailles, où Philippe V l'avait envoyé, et confiné à Bayonne.

Louis XIV lui-même crut nécessaire de rappeler à la modération son petit-fils et ceux qui le conseillaient, la princesse des Ursins et Orry, ennemis déclarés de l'Inquisition. « Plus l'autorité de l'Inquisition s'est étendue en Espagne, écrivait-il le 17 septembre 1714, à Philippe V, plus la prudence est nécessaire pour l'attaquer et ce n'est que lorsque les temps sont tranquilles qu'on peut songer à la renfermer dans ses justes bornes. » (Baudrillart. *Philippe V et la Cour de France*, t. I, p. 597).

Ce fut en tout temps que les Bourbons « renfermèrent l'Inquisition dans ses justes bornes »; et à leurs yeux ces justes bornes, c'était le service du pouvoir royal contre tous les perturbateurs, religieux ou politiques, d'accord avec le Saint-Siège, et le cas échéant contre lui.

Philippe V donna cet exemple à ses successeurs en soutenant, à la suite de cet incident, une lutte de plusieurs années contre la papauté. Non content d'avoir relégué à Bayonne le cardinal del Giudice, il exigea sa démission en 1716, malgré les protestations du pape, et il ne revint à des dispositions conciliantes que lorsqu'il passa de l'influence de la princesse des Ursins sous celle de son confesseur, le P. Daubenton, de sa seconde femme Elisabeth Farnèse et d'Albéroni.

Sous Ferdinand VI, successeur de Philippe V, un nouvel incident montra l'esprit d'indépendance et de révolte qui animait l'Inquisition espagnole contre le Saint-Siège, quand l'autorité royale semblait en cause. A la suite de polémiques assez vives entre Jésuites et Augustins, le Saint-Office d'Espagne avait inscrit dans son Index plusieurs livres du cardinal Noris, membre de l'Inquisition romaine, bibliothécaire du Vatican et l'un des membres les plus respectés de la Curie. Par un bref adressé au grand Inquisiteur en 1748, le pape Benoît XIV s'étonna d'une pareille sentence, qui condamnait comme jansénistes des œuvres trois fois approuvées à Rome; et il lui ordonna de les retirer de son Index

L'Inquisiteur Perez de Prado n'en fit rien, se contentant d'écrire au pape que sa Majesté était saisie de l'affaire et qu'il répondrait à Sa Sainteté ce que lui ordonnerait son souverain. Ainsi, dans une question d'ordre théologique, le grand Inquisiteur opposait à l'autorité du Saint-Siège celle du Roi. Benoît XIV ayant annulé, de son autorité suprême, la décision du Saint-Office, le grand Inquisiteur lui écrivit « que l'affaire étant portée devant le roi, il

n'avait plus qu'à attendre la décision de son maître. Il laissa entendre également que sa qualité de chef de l'Inquisition espagnole lui imposait le devoir de sauvegarder les privilèges de la monarchie, acquis jadis en retour de grands services rendus à la papauté » (ROUSSEAU, *Règne de Charles III*, tome I, p. 145).

Dans cette résistance, le grand Inquisiteur était soutenu par le confesseur du roi, le jésuite Rabago, qui mit en avant contre le Saint Siège toutes les prétentions régaliennes de la monarchie espagnole. « La réputation de la monarchie espagnole, disait-il, avait plus d'importance que celle d'un cardinal; les sentences de l'Inquisition espagnole n'avaient rien à voir avec les sentiments de l'Inquisition romaine, puisqu'elle lui était antérieure et nullement soumise à sa juridiction. Le roi la défendrait d'ailleurs contre toute atteinte, au nom de ses droits régaliens, et parce que, en dehors du cas où le pape parle *ex cathedra* et pour tout ce qui concerne la discipline et le gouvernement, l'*Inquisition espagnole est indépendante du Saint-Siège.* » (ROUSSEAU, *ibid.*, p. 148). Ce ne fut que le 28 janvier 1758, après dix ans de discussion, que le Saint-Office céda et effaça de son Index les œuvres de Noris. Ainsi se renouvelait, après deux siècles, et dans de plus modestes proportions, le conflit qui, déjà sous Philippe II, à propos de Carranza, avait dressé l'Inquisition espagnole contre le Saint-Siège.

Très jaloux de son autorité souveraine, pénétré des principes qui allaient donner naissance au joséphisme, Charles III, plus que tout autre souverain, voulut faire de l'Inquisition l'instrument aveugle et docile de ses volontés. Il se réserva la nomination des qualificateurs, c'est-à-dire des membres du Saint-Office qui instruisaient les affaires portées devant lui. S'interposant d'une manière absolue entre le Saint-Siège et l'Inquisition, il fit défense formelle à cette dernière d'exécuter un ordre de Rome sans visa préalable du Conseil de Castille, même s'il s'agissait de livres prohibés. Son ministre, d'Aranda, lui suggéra l'idée de nommer lui même tous les juges du Saint-Office, et le roi ne la rejeta que pour des raisons d'économie. L'Inquisiteur, ayant engagé un procès sans la permission royale, fut aussitôt banni à douze heures de Madrid, et il ne revint qu'après avoir fait des excuses que le roi accepta en ces termes hautains : « L'Inquisiteur général m'a demandé pardon et je le lui ai accordé; j'accepte maintenant les remerciements du tribunal; je le protégerai toujours, mais *qu'il n'oublie pas cette menace de ma colère en face d'un semblant de désobéissance.* » (DESDEVISES DU DEZERT, *L'Espagne de l'Ancien Régime. La Société*, pp. 101-102).

L'Inquisition d'Espagne était dans la plus profonde décadence lorsque survint la Révolution qui l'emporta. Aussitôt après la proclamation de Joseph comme roi d'Espagne, Napoléon Iᵉʳ l'abolit par décret du 4 décembre 1808. Elle fut rétablie par Ferdinand VII, dès sa restauration sur le trône de sa dynastie, et elle fut mise par lui en pleine activité pour punir un certain nombre de ses sujets qui s'étaient ralliés au régime napoléonien. Lorsque Riego souleva l'Espagne contre l'absolutisme de Ferdinand VII et rétablit la Constitution libérale de 1812, l'un des premiers actes des Cortès de Cadix fut d'abolir l'Inquisition en 1820; cette seconde suppression fut définitive.

III. — L'INQUISITION ROMAINE

La papauté avait montré au XVᵉ siècle une tolérance vraiment excessive envers la libre pensée de la Renaissance. Cette indulgence des Souverains Pontifes et des gouvernements avait laissé dormir l'Inquisition. Elle existait toujours en Italie, telle qu'elle avait été constituée dans la première moitié du XIIIᵉ siècle, avec ses tribunaux épiscopaux et ses inquisiteurs, nommés le plus souvent par les chefs de l'ordre des Prêcheurs et quelquefois par le pape lui-même. Dans la première moitié, il y en avait à Brescia et à Crémone, à Bergame, à Novare, dans le marquisat de Saluces, à Casal, à Mantoue, à Alexandrie, à Verceil, à Asti, à Bologne et à Milan. Mais au-dessus de ces inquisiteurs affectés à une ville ou à un diocèse, il n'y avait pas d'inquisiteur général, coordonnant leur action et réchauffant leur zèle comme en Espagne, et d'autre part, les inquisitions épiscopale, dominicaine, papale ne concertant pas leurs efforts, se neutralisaient quand elles ne se heurtaient pas dans des conflits inévitables. C'est ce qui expliquerait la décadence de l'Inquisition en Italie et à Rome, inévitable même si les complaisances des papes et des gouvernements à l'égard des hardiesses de pensée de l'humanisme ne l'avaient pas énervée.

Les progrès foudroyants de la Réforme en Allemagne et des doctrines de plus en plus subversives, fruit tout naturel d'une Renaissance de plus en plus païenne, tirèrent brusquement les papes de leur quiétude et leur montrèrent la nécessité urgente de prendre énergiquement en main la cause de l'orthodoxie. Dès 1520, Léon X prenait des mesures contre les livres et les prédicateurs qui propageaient le luthéranisme à Venise et à Milan (PASTOR, *Hist. des Papes*, t. X, p. 223). En juillet 1528, Clément VII stimulait le zèle de l'évêque et de l'inquisiteur de Brescia contre l'hérésie de Luther et leur demandait des poursuites contre le Carme Giambattista Pallavicini. Deux ans plus tard (15 janvier 1530), s'adressant au Maître général des Prêcheurs, Paolo Butigella, il lui ordonnait de réveiller le zèle de tous les inquisiteurs de son ordre pour arrêter les progrès menaçants des docteurs hérétiques venus d'Allemagne. En 1532, Pierre Caraffa, nonce à Venise, signalait au pape les progrès considérables qu'avait faits l'hérésie dans cette ville et la nécessité d'en réprimer sévèrement les propagateurs: « Les hérétiques, disait-il, doivent être traités comme des hérétiques; c'est une humiliation pour le pape de leur écrire, de les flatter ou de se laisser arracher des grâces par de telles gens » ; et il demandait l'envoi d'un inquisiteur pontifical énergique.

Devant les progrès considérables que faisait l'hérésie, Caraffa comprit que des inquisiteurs même énergiques ne réussiraient pas à l'arrêter, tant que leur action ne serait pas centralisée. Il fallait avant tout réformer l'institution même de l'Inquisition, en mettant à sa tête une direction unique, sous l'autorité directe du Saint-Siège. C'est la pensée qui inspira l'idée d'une Inquisition romaine et universelle.

Sous l'influence de Caraffa, devenu cardinal et l'un des conseillers les plus influents du pape, Paul III, par sa bulle *Licet ab initio* du 21 juillet 1542, institua une Congrégation générale ou *Suprema* de l'Inquisition ou Saint-Office. Elle se composait de deux cardinaux dominicains, Jean Alvarez de Tolède, du titre de Saint-Sixte, et Thomas Badia, du titre de Saint-Silvestre du Champ de Mars, de Pierre Caraffa fondateur de l'ordre des Théatins, du titre de Saint-Clément, de Pierre-Paul Parisio, du titre de Sainte-Balbine, de Barthélemy Guidiccione, du titre de Saint-Césaire et de Denis Lanterio, Servite, du titre de Saint-Marcel. Le pape s'en réservait la présidence, pour montrer qu'elle était sous la direction immédiate du Saint-Siège.

Lui donnant juridiction entière sur le monde en-

tier, il lui attribuait la nomination, la destitution, et la direction de tous les inquisiteurs, en tout pays, enlevant ainsi au Maître général des Prêcheurs la prérogative qu'il exerçait depuis le XIIIe siècle, de nommer la plupart des juges de la foi. L'agent général de la Congrégation était le commissaire du Saint-Office, qui, à commencer par le premier, Théophile de Tropea, fut choisi dans l'ordre dominicain. Ce qui est un indice de la part prépondérante qu'eut Caraffa dans l'institution de l'Inquisition romaine, c'est qu'il désigna lui-même Théophile pour cette charge si importante (MORTIER, *Histoire des Maîtres généraux de l'ordre des Prêcheurs*, t. V, pp. 404 et suiv.). Cinq théologiens, chargés d'étudier les causes soumises à la Congrégation, lui furent adjoints avec le titre de Consulteurs; trois d'entre eux étaient dominicains, et parmi eux le Maître général, François Roméo de Castiglione et le maître du Sacré Palais, Barthélemy Spina. (Depuis, le maître général des Prêcheurs et le maître de Sacré Palais, toujours dominicain, font partie de droit de cette Congrégation.) A peine instituée, l'Inquisition montra une grande activité, sous l'énergique impulsion de celui qui en fut l'âme, le cardinal Caraffa. « Il faut travailler avant tout à punir les grands, quand ils sont hérétiques, disait-il, parce que le salut de la classe inférieure dépend de leur punition. » Et parmi les grands, il s'attaqua d'abord aux membres du haut clergé, dont quelques-uns se laissaient gagner à l'hérésie, au plus grand scandale des fidèles.

L'ordre nouvellement créé des Capucins donnait au Saint-Siège des inquiétudes à cause de la faveur que rencontraient auprès de plusieurs de ses religieux les doctrines luthériennes. Elles s'aggravèrent considérablement lorsque le Vicaire général des Capucins, Bernardin de Sienne Ochino, fut lui-même suspect d'hérésie. C'était le prédicateur le plus éloquent qui eût paru dans la péninsule depuis Savonarole; ses sermons à Rome et à Naples avaient attiré aux pieds de sa chaire les foules, les esprits les plus élevés et les princes. Il s'était laissé gagner à l'hérésie par le célèbre Espagnol Valdès, qui tenait à Naples un cercle d'humanistes sympathiques à la Réforme, et aussi par la fille de Louis XII, Renée de France duchesse de Ferrare, qui déjà était protestante. L'Inquisition fit appeler Ochino à Rome, et tout d'abord il sembla vouloir s'y rendre; mais, informé du procès qui l'y attendait, il s'enfuit en Suisse auprès de Calvin, faisant ainsi éclater aux yeux de tous son apostasie (août 1542) (PASTOR, *Geschichte der Papaepiste*, V, pp. 340 et suiv.). A la suite de la défection de leur chef, plusieurs Capucins, suspects d'hérésie, furent arrêtés et emprisonnés par l'Inquisition.

L'ordre des Augustins dut être aussi expurgé. L'un de ses religieux, Pierre Martyr Vermigli, était un ami d'Ochino. Orateur lui aussi, il avait prêché à Brescia, Mantoue, Bergame, Pise, Venise et Rome. Prieur de Saint-Pierre *ad Aram* de Naples, il avait fait partie, comme Ochino, du cercle de Valdès; devenu prieur du couvent de Lucques, il avait tellement propagé dans cette ville les doctrines luthériennes, que le culte des saints y fut aboli. Menacé par l'Inquisition, il s'enfuit d'Italie et, passant ouvertement à l'hérésie, devint professeur d'hébreu à l'Université de Strasbourg. Deux ans après, l'Inquisition cita devant elle un autre humaniste de l'école de Valdès, Pierre Carnesecchi, qui fut relâché, et l'Espagnol Jayme Enziñas, qui fut livré au bras séculier. Avec les hommes, elle poursuivait les écrits; par un décret du 12 juillet 1543, elle avait sévèrement prohibé la diffusion des livres hérétiques à Rome, à Ferrare et à Bologne (CANTU, *Eretici d'Italia*, II. p. 391), menaçant d'excommunication, de 1.000 ducats d'amende, de confiscation des volumes, de bannissement perpétuel, les libraires qui vendraient des livres suspects d'hérésie.

En même temps qu'il mettait ainsi en mouvement le Saint-Office de Rome, le cardinal Caraffa réveillait les organisations inquisitoriales tombées depuis longtemps en léthargie, en les plaçant sous l'autorité et la surveillance de celle de Rome. Nommé lui-même archevêque de Naples, il établit l'Inquisition dans cette ville et dans tout le royaume, profitant de l'aversion qu'avaient manifestée les Napolitains contre l'Inquisition espagnole, pour le soumettre à la Congrégation universelle du Saint-Office. En 1549, était établi de la même manière le tribunal de la foi de Milan, dont l'un des premiers actes fut d'instrumenter contre les protestants de Locarno. (PASTOR, *op. cit.*, V, p. 714). Le 22 avril 1547, l'Inquisition romaine écrivait aux *Savii sull'eresia* de Venise pour leur signaler les progrès que faisaient dans la ville les Anabaptistes et, l'année suivante, le Conseil des Dix ordonna aux recteurs de Padoue, Trévise, Udine, Feltre, Cividale, Capo d'Istria, Adria, Chioggia, Vicence, Bergame et Brescia de poursuivre l'hérésie, ce qui valut les félicitations de Paul III au doge et au sénat (8 juin 1549).

Avec les livres, l'Inquisition surveillait les prédications, car elle ne voulait pas voir se renouveler celles que Vermigli et Ochino avaient promenées dans toute l'Italie. Le 30 mars 1543, elle envoya des instructions à ce sujet aux Ermites de Saint-Augustin, aux Franciscains conventuels, aux Chanoines réguliers de Latran, aux Dominicains des provinces lombarde et romaine, et quelque temps après, à la Congrégation bénédictine du Mont-Cassin.

Cette répression ne s'arrêtait devant aucune considération personnelle. L'un des prélats qui avaient joué un très grand rôle dans la diplomatie pontificale était évidemment Pierre-Paul Vergerio, évêque de Capo d'Istria, qui avait été nonce en Allemagne sous Clément VII, en 1530, et sous Paul III, en 1535 et en 1541. Il y avait si bien servi la cause du Saint-Siège contre Luther et dans la question du Concile général projeté, qu'il était à la veille de devenir cardinal. Mais ses tentatives de conciliation avec les protestants l'avaient trop incliné de leur côté; indulgent envers certaines de leurs doctrines, il fut suspect au Saint-Office, qui le fit poursuivre et l'obligea à quitter sa ville épiscopale. Menacé d'un procès, il se retira en Suisse, puis auprès du duc de Wurtemberg à Tubingen, où il fit profession publique de protestantisme.

Le successeur de Paul III, Jules III (1550-1555), malgré ses tendances mondaines, montra la même faveur à l'Inquisition romaine et à celui qui en était l'âme, le cardinal Caraffa. Il s'appliqua à défendre contre toute atteinte la juridiction entière et universelle, dans le monde entier, qu'avait donnée son prédécesseur à la « *Sancta Romana et universalis Inquisitionis Congregatio* ». Le gouvernement vénitien ayant voulu adjoindre à ses commissaires des juges laïques, à l'exemple de l'Espagne, Jules III publia, le vendredi saint 1551, une bulle « *contra seculares intromittentes se cognitioni haeresis* » (RAYNALDI, *Annales ecclesiastici*, XV, p. 400). Les grands inquisiteurs lui ayant signalé les progrès qu'avaient fait faire au protestantisme, dans le duché de Ferrare, la tolérance du duc Hercule et la connivence de la duchesse Renée de France, le pape nomma l'évêque de Casal et le dominicain Jérôme de Lodi commissaires généraux dans cette principauté pour y travailler, au nom du Saint-Office, à l'extirpation de l'hérésie; et bientôt après, il prit des mesures semblables pour la Toscane (*Ibid.*, p. 492).

Le 3 juin 1550, il faisait brûler publiquement à Rome des livres hérétiques et, en 1553, il approuvait des décrets du Saint-Office ordonnant de confisquer et de brûler les livres talmudiques et exhortant les évêques, les princes et les inquisiteurs de tous pays à en faire autant.

Assurée de son appui, l'Inquisition ouvrit une instruction judiciaire contre Thomas Planta, évêque de Coire, et Vittore Soranzo, évêque de Bergame ; elle se termina pour l'un et l'autre par un non-lieu. Les journaux de Rome de ce temps-là nous signalent plusieurs cérémonies d'abjuration, faites par suite de jugements du Saint-Office. Le 6 juin 1552, sept luthériens abjurent à Sainte-Marie-de-la-Minerve; 16 autres à la même église, le 4 novembre suivant. Les condamnations à mort toutefois furent très peu nombreuses. Comme, en Allemagne, on en exagérait singulièrement le nombre, l'apostat Vergerio, écrivant à Calvin, crut nécessaire de rendre hommage à la vérité en déclarant que, malgré tout, en Italie, la répression était légère : « Diceres quotidie centum comburi. Et non est ita, *ne unus quidem*, tametsi *levis quaedam persecutio paucis in locis* oborta sit. » (Calvini *Opera*, XIV, p. 636, dans le *Corpus Reformatorum*).

Deux faits donnèrent une recrudescence d'activité à l'Inquisition romaine et universelle. Le premier fut, après juin 1551, la nomination du dominicain Michel Ghislieri comme commissaire du Saint-Office, à la place de son confrère Théophile de Tropea qui venait de mourir.

Ce religieux, qui devait être plus tard pape sous le nom de Pie V et être canonisé peu de temps après sa mort, avait fait preuve d'un grand zèle contre les hérétiques. Austère et même dur pour lui-même, il l'était aussi pour les ennemis de la foi. Il l'avait montré dans ses fonctions d'inquisiteur de Côme, que le Saint-Office lui avait données entre 1545 et 1547. Il avait lancé l'excommunication contre le vicaire général et les chanoines de Côme, qui avaient, malgré lui, voulu laisser passer en Suisse des livres hérétiques ; puis, il les avait cités à Rome devant le Saint-Office, qui les avait condamnés. A Bergame, l'évêque distribuait lui-même des livres hérétiques ; Michel Ghislieri le fit arrêter au nom du Saint-Office, et conduire à Rome où il fut condamné à la déposition (Mortier, *Histoire des Maîtres généraux*, t. V, pp. 411 et suiv.).

Sous l'action combinée du cardinal Caraffa et de Ghislieri, de nouvelles enquêtes furent faites dans les congrégations et les collèges ; 16 religieux pénétrés de luthéranisme furent découverts chez les Servites et plusieurs clercs du Collège des Espagnols de Bologne furent poursuivis pour cause d'hérésie en 1553. L'Inquisition fut mise en pleine activité dans le duché d'Urbin, le diocèse de Lucques, le Milanais et le royaume de Naples (Pastor, *op. cit.*, VI, pp. 163 et suiv.).

Bien qu'active, cette répression ne fut pas plus sanglante que celle qui s'exerçait à Rome, et elle se borna à la destruction de livres hérétiques et à de nombreuses abjurations ; c'est ce que déclare Philippson, historien qui émaille ses récits de réflexions contre l'Église: « En décembre 1551, on célébra dans la capitale de la Toscane un grand *auto di fede*; vingt-deux hérétiques y jouèrent un rôle, mais seulement pour abjurer leurs erreurs ; on ne brûla que leurs livres et leurs écrits... A Sienne, on ne brûla que quelques pauvres sorcières; les hérétiques purent abjurer sans subir aucun châtiment, ou s'enfuir. » L'auteur met cette douceur au compte des gouvernements de Sienne et de Florence, oubliant que, d'après son propre témoignage, c'est l'Inquisition romaine elle-même qui réprimait l'hérésie dans ces deux villes (Philippson, *La Contre-Révolution religieuse au XVI[e] siècle*, p. 232).

Plus que la nomination de Ghislieri commissaire-général du Saint-Office, l'élévation du grand Inquisiteur, le cardinal Caraffa, au Souverain pontificat, sous le nom de Paul IV (1555), donna à l'Inquisition « romaine et universelle » une recrudescence d'activité et de puissance. Malgré ses 79 ans, le nouveau pape avait conservé toute son énergie, qu'il poussait parfois jusqu'à la violence. Dès son avènement, il compléta par de nouvelles nominations la Congrégation du Saint-Office et annonça l'intention d'en présider lui-même les travaux tous les jeudis, cette affaire primant ce jour-là toutes les autres (*Relazioni degli ambasciatori Veneti. Navagero*, p. 382). Il accorda les plus grandes faveurs à tous les membres du Saint-Office, mais surtout à son commissaire-général Ghislieri, qu'il créa bientôt cardinal. Il étendit considérablement la compétence de ce tribunal de la foi. Le Comte Orsini de Pitigliano lui fut déféré parce que sa maîtresse était juive; étaient aussi rendus justiciables du Saint-Office ceux qui n'observaient pas les prescriptions du Carême, les blasphémateurs, les sodomites, les simoniaques, les pères, mères et frères qui vivaient de la prostitution de leurs filles ou de leurs sœurs. Ainsi ce ne furent pas seulement les hérétiques, qui risquèrent la peine de mort, mais aussi et le plus souvent des personnes coupables de crimes de droit commun. Les *Avvisi di Roma* de ce pontificat nous mentionnent, le 24 juillet 1557, toute une congrégation de l'Inquisition consacrée à la question de la simonie ; celle du 21 août suivant ordonna l'emprisonnement de deux personnes coupables de ce crime.

Pendant les dernières années du pontificat de Paul IV, l'activité de l'Inquisition redoubla. Le 11 février 1559, les *Avvisi* mentionnent un autodafé à Rome. « Cette semaine, disent-ils, on a brûlé quatre personnes, la première vive (c'était pour cause d'hérésie), les trois autres l'ont été après leur mort, la première se livrait aux incantations et à toutes sortes de scélératesses, la seconde avait sept femmes vivantes et les vendait à celui-ci ou à celui-là, la troisième était un hérétique d'au delà des monts. » Le mois suivant, le cardinal Ghislieri, grand Inquisiteur, félicitait le tribunal de Naples de son zèle et ordonnait à l'inquisiteur napolitain Jérôme de Gênes de faire un autodafé de livres condamnés ; pour l'y encourager, il signalait ceux qui se multipliaient dans toute l'Italie: « Ne prêtez pas l'oreille aux mensonges qui se disent. Milan se conduit vaillamment, ayant imprimé et publié l'Index. A Venise, le samedi saint, on a brûlé en public plus de 10.000 et peut-être 12.000 volumes et l'inquisiteur en prépare de nouveaux tas. Florence, il est vrai, est mal pourvue d'inquisiteurs, mais le duc est plein de zèle et accorde tout son appui au Saint-Office. »

« Ces jours derniers, écrit l'avis du 8 avril 1559. Sa Sainteté a publié une bulle tout à fait terrible, *molto terribile*, contre les hérétiques, les suspects d'hérésie et les schismatiques; elle ne fait aucune exception de personne, de quelque rang et de quelque dignité qu'elle soit. » Une preuve de cette rigueur qui ne s'arrêtait devant aucune grandeur, fut le procès alors intenté à l'un des personnages les plus considérables de la Curie, le cardinal Morone.

Depuis plusieurs années, la ville de Modène était infectée d'hérésie. Quelques mois à peine après son avènement, Paul IV écrivit au duc Hercule d'Este pour s'en plaindre et ordonner l'arrestation et le transfert à Bologne de quatre personnes, parmi lesquelles se trouvait un ancien conservateur

de la Cité, le comte Louis Castelvetro et le prévôt de la cathédrale Valentin. Le duc les laissa s'enfuir en Suisse, et le Saint-Office romain condamna à mort par contumace Castelvetro. Paul IV rendait responsable de cet état de choses l'ancien évêque de Modène, le cardinal Morone, qu'il soupçonnait de pactiser avec l'hérésie ou tout au moins de la tolérer.

Ancien nonce et légat en Allemagne, où tout récemment encore il avait contribué à la conclusion, entre protestants et catholiques, de la paix d'Augsbourg (1555), ancien légat du Saint-Siège au concile de Trente, protecteur de l'ordre nouveau des Jésuites, Morone était l'un des membre les plus considérés du Sacré Collège. Dès son avènement, Paul IV fit faire une enquête à son sujet, à Modène et en d'autres villes, et brusquement, sans même qu'un procès eût été engagé, il le fit arrêter et emprisonner au château Saint-Ange le 31 mai 1557. Le lendemain, il annonça cette grave mesure aux cardinaux réunis en consistoire, et leur déclara l'avoir prise pour empêcher le diable de placer quelque jour un hérétique sur le siège de Saint Pierre. L'instruction de l'affaire était confiée au cardinal grand Inquisiteur Ghislieri, assisté des cardinaux Rebiba, Reumano et Rosario, et le jugement réservé au Sacré Collège. Le procès se poursuivit jusqu'à la mort de Paul IV (18 août 1559), et pendant deux ans et demi, Morone fut retenu en captivité. (Pastor, *op. cit.*, VI, pp. 530 et suiv.)

Son successeur sur le siège de Modène, Gilles Foscarari, fut arrêté et poursuivi à son tour. Les charges relevées contre lui furent faibles et après sept mois de captivité, il fut remis en liberté; mais son procès durait encore en 1559.

Jusqu'alors les papes avaient témoigné une grande tolérance aux Juifs de leurs états, et en Espagne et en Portugal ils avaient protégé les chrétiens d'origine juive ou Marranes contre les rigueurs de l'Inquisition. Paul IV inaugura contre eux une politique toute différente; une bulle du 14 juillet 1555 édicta une série de mesures restrictives de la liberté des Juifs; à Rome et dans les principales villes des états pontificaux, il les enferma dans des quartiers spéciaux. Le 30 avril 1556, l'Inquisition s'occupa des Marranes, ordonnant de poursuivre comme apostats ceux d'entre eux qui, chrétiens seulement extérieurement, gardaient secrètement la foi et les pratiques judaïques. Un haut commissaire envoyé à Ancône, où ils étaient nombreux, en fit brûler 12 selon les uns, 24 selon les autres, et en envoya 42 aux galères.

Enfin, à l'exemple de l'Inquisition espagnole, l'Inquisition romaine organisa l'Index des mauvais livres, qui devaient être détruits et qui faisaient soupçonner d'hérésie quiconque les publiait, les détenait ou les lisait. Ce fut en septembre 1557 que le Saint-Office arrêta la première liste ou Index des livres hérétiques qui devaient être brûlés; on y trouvait toutes les œuvres d'Erasme et des livres qui ne traitaient pas de questions théologiques, mais étaient immoraux, tels que les *Facéties* de Pogge. La première édition de cet Index, faite par Antoine Bladus, ne fut pas publiée. En février 1558, une commission de cardinaux fut créée au sein de l'Inquisition, pour s'occuper spécialement de l'Index, et le 21 décembre 1558, parut un bref pontifical interdisant de lire les livres ainsi condamnés, n'exceptant de cette défense que les inquisiteurs généraux et les cardinaux qui auraient reçu du pape une dispense personnelle; le 14 avril 1559, tous les livres hébraïques furent mis à l'Index (Pastor, *op. cit.*, VI, pp. 519-523).

Après avoir aussi solidement organisé à Rome l'Inquisition et l'Index, Paul IV, assisté du cardinal Ghislieri, voulut en étendre l'activité sur l'Italie tout entière. A l'occasion du procès de Morone et des hérétiques modénais, il l'imposa aux états du duc de Modène, Hercule d'Este; le 31 mars 1556, le gouvernement de Lucques l'accepta et les 4, 15 et 25 juin suivants, l'évêque de cette ville, par commission de Rome, ordonna du haut de la chaire de Saint-Martin à plusieurs hérétiques « d'aller se constituer prisonniers à Rome, sur l'ordre des quatre cardinaux inquisiteurs, sous peine de mort et de confiscation ». Le protestantisme ayant fait à Milan des progrès inquiétants, Paul IV ordonna au cardinal Madrucc, lieutenant en Lombardie du roi d'Espagne Philippe II, d'y établir l'Inquisition; ce qui fut fait en 1559; elle avait pour siège le couvent de Saint-Eustorge, puis celui de Sainte Marie-des-Grâces, et le premier Inquisiteur général pour le duché de Milan fut le Dominicain Jean-Baptiste de Crémone (*Ibid.*, VI, pp. 523-524). Nous avons vu plus haut comment, d'un commun accord, l'Espagne et le Saint-Siège établirent l'Inquisition à Naples, malgré la guerre qui opposa Paul IV à Philippe II pendant presque tout son pontificat.

La mort de Paul IV, le 18 août 1559, amena à Rome une violente réaction contre son gouvernement et ses favoris. Le peuple de Rome mit en pièces la statue qui lui avait été érigée sur le Capitole, en jeta la tête dans le Tibre et se porta menaçant devant le couvent dominicain de la Minerve, principal siège de l'ordre qui fournissait à l'Inquisition ses plus actifs auxiliaires. Des manifestations semblables eurent lieu dans plusieurs villes de l'Etat pontifical, et l'un des suspects que Ghislieri surveillait, Carnesecchi, écrivait à la princesse Julie de Gonzague : « Votre Excellence aura entendu que la Sainte Inquisition a subi la même mort que celle qu'elle avait coutume d'infliger aux autres. » (Philippson, *La Contre-Révolution religieuse au XVIe siècle*, p. 207). Les cardinaux mirent en liberté Morone, pour qu'il pût prendre part avec eux au conclave, et le pape qu'ils choisirent, Pie IV (Médicis), avait fait une opposition discrète à l'ancien pontificat. Sa première mesure fut grave : il disgracia les trois neveux de son prédécesseur, fit exécuter deux d'entre eux, dont un cardinal, sur le pont du château Saint-Ange, et laissa le troisième mourir en prison.

Il arrêta au contraire le procès de Morone, auquel il rendit toutes ses dignités et toute son influence, et déclara que rien dans son passé ne légitimait le procès qui lui avait été fait mais, au contraire, qu'il avait toujours servi avec succès la cause catholique (Pallavicini, *Istoria del concilio di Trento*, XIV, 15-2). Tandis que Morone devenait le conseiller écouté de Pie IV, son juge de la veille, le grand Inquisiteur Ghislieri, était éloigné de la Curie par sa nomination à l'évêché de Mondovi, en Piémont (1560). L'opinion publique prêtait au nouveau pape l'intention de rendre la connaissance des causes d'hérésie aux évêques, et à Rome de limiter l'Inquisition aux questions concernant directement la foi, en lui enlevant toutes celles qui intéresseraient la morale ou la discipline ecclésiastique, telles que la sodomie, la simonie et le blasphème (Pastor, *op. cit.*, VII, p. 506).

Mais cette réaction fut de courte durée. Devant les progrès que faisait le protestantisme, surtout en France, même dans les rangs du haut clergé, Pie IV fut obligé de revenir aux mesures de défense qu'avaient édictées ses prédécesseurs et que venait d'approuver le Concile de Trente; et de ces mesures, la plus énergique était l'établissement de l'Inquisition « romaine et universelle », doublée de l'Index C'est ce qui explique le retour à Rome du grand In-

quisiteur Ghislieri, après sa réconciliation avec Morone, et la faveur que lui témoigna le neveu et secrétaire d'Etat de Pie IV, le saint cardinal Charles Borromée. Avec le retour du cardinal Ghislieri, l'Inquisition romaine reprit toute son activité. Elle fut confirmée dans toutes ses attributions par une nouvelle constitution apostolique promulguée par Pie IV, le 11 octobre 1562 (*Bullarium Romanum*, IV, p. 11, pp. 149-150). Dans cette lettre adressée au cardinal Ghislieri, grand Inquisiteur (*summo inquisitori*), et aux autres membres de la Congrégation du Saint-Office (*cardinalibus super Officio Sanctae Inquisitionis haereticae pravitatis in Alma Urbe et tota Christiana Republica deputatis*), le pape racontait la création de cette institution par Paul III, son développement sous ses successeurs, et son ferme désir de l'accroître lui-même, pour lui faire rendre d'autant plus de services qu'elle procéderait plus directement de l'autorité apostolique. Il donnait aux inquisiteurs le droit de poursuivre et de condamner non seulement à Rome et en Italie, mais dans le monde entier, en vertu d'une députation permanente du Saint-Siège, les luthériens, zwingliens, calvinistes, anabaptistes, sectateurs publics et cachés de toute hérésie, apostats déclarés et secrets ; la condamnation des évêques, archevêques, primats et cardinaux était réservée au Souverain Pontife. Il leur laissait la nomination et faculté de révocation du procureur fiscal et de tous les officiers de leur tribunal, ainsi que le droit de requérir l'aide du bras séculier pour l'exécution de leurs sentences et le pouvoir d'absoudre les coupables repentants. Ils pouvaient envoyer des commissaires dans toute la chrétienté en leur déléguant toute l'autorité qu'ils tenaient eux-mêmes du Saint-Siège.

Les dix cardinaux auxquels était adressée cette lettre et qui formaient la Congrégation de l'Inquisition étaient les cardinaux-évêques Carpi, Madruzzo et Truchsess et les cardinaux-prêtres Puteo, Scotti, Rebiba, Reumano, Ghislieri, Dolera et Savelli.

Ainsi réorganisée, l'Inquisition ne tarda pas à reprendre sous Pie IV l'activité qu'elle avait eue sous Paul IV. Au début de 1563, le pape lui-même attira son attention sur un certain nombre d'évêques et de dignitaires ecclésiastiques de France, qui inclinaient vers le calvinisme et pactisaient avec lui : Jean de Chaumont, archevêque d'Aix, qui devait plus tard se marier; Antoine Caracciolo, évêque de Troyes, qui allait indifféremment parler au prêche huguenot où dans sa cathédrale; Jean de Montluc, frère du maréchal et évêque de Valence, qui, au colloque de Poissy, s'était vanté, avec le cardinal de Châtillon, frère de Coligny, de célébrer la Cène « à la mode de Genève » ; l'évêque de Chartres, Guillart, et Louis d'Albret, évêque de Lescar, qui faisaient prêcher dans leurs cathédrales des moines apostats ; enfin François de Noailles, évêque de Dax, Régin, évêque d'Oloron et Jean de Saint-Gelais, évêque d'Uzès.

Au nom de la Sainte Inquisition romaine et *universelle*, Ghislieri somma ces huit évêques de se « disculper » dans les six mois, près le Saint-Office, du soupçon d'hérésie, sous menace d'excommunication, de suspense et de privation de tout bénéfice : ce qui amena un conflit de l'Inquisition non seulement avec eux, mais aussi avec Catherine de Médicis, régente de France pendant la minorité de Charles IX.

La reine déclara ne pas reconnaître la juridiction de l'Inquisition, contraire « aux franchises et libertés de l'Eglise gallicane ». Ghislieri n'en poursuivit pas moins l'instruction, et le 22 octobre 1563, il demanda au pape en consistoire de prononcer la déposition de Caracciolo, d'Albret et de Montluc, convaincus d'hérésie, et la suspense de trois autres évêques tant qu'ils n'auraient pas prouvé leur repentir (Degert, *Procès de huit évêques français*). Le gouvernement français ayant de nouveau protesté, l'affaire fut arrêtée jusqu'à la mort de Pie IV, qui se produisit le 9 décembre 1565. Un mois après, le 11 janvier 1566, c'était le grand Inquisiteur lui-même qui succédait à Pie IV sous le nom de Pie V. Il remit en vigueur tous les procès inquisitoriaux engagés par lui-même sous son prédécesseur ; c'est ainsi que le 11 décembre 1566 il promulgua la sentence qui avait été portée par Pie IV contre les évêques français convaincus d'hérésie calviniste. Deux d'entre eux ne figuraient pas sur la nouvelle sentence, Noailles, évêque de Dax, qui dut sans doute son pardon à sa qualité d'ambassadeur de Charles IX auprès du pape, et Caracciolo qui, sans attendre la condamnation définitive, avait abandonné son évêché (Roserot de Melin, *Antonio Caracciolo*, p. 353).

Avec Pie V, c'était en quelque sorte l'Inquisition elle-même qui montait sur la chaire de Saint-Pierre. Le nouveau pape, se considérant toujours comme son chef immédiat, travailla personnellement à son organisation définitive et accentua son activité. Dès son avènement, il lui construisit le palais qu'elle occupe encore de nos jours à côté de Saint-Pierre du Vatican, et l'inscription qu'il fit graver sur sa façade (1569) était tout un programme : *Pius V. P. M. Congregationis S. Inquisitionis domum hanc qua haereticae pravitatis sectatores cautius coercerentur a fundamentis in augmentum catholicae religionis erexit.* Tandis que les murs de ce tribunal s'élevaient rapidement, le pape armait les juges de nouveaux pouvoirs. Dans un *motu proprio* du 21 décembre 1566, il rappelait qu'ayant lui-même exercé longtemps les fonctions de grand Inquisiteur, il connaissait les obstacles qui empêchaient une prompte et efficace répression de l'hérésie, et il se déclarait fermement décidé à les supprimer. En conséquence, après avoir confirmé la constitution de Paul IV, il révoquait toute mesure contraire à la juridiction et à la procédure inquisitoriale et donnait au Saint-Office romain et universel le soin de reviser lui-même toutes les causes d'hérésie et toutes les sentences prononcées à leur occasion, fussent-elles déjà approuvées par le Saint-Siège. Le 1er avril 1569, il publia une nouvelle constitution qui frappait des peines les plus sévères quiconque mettrait obstacle à l'action des inquisiteurs, pillerait leurs biens et enfoncerait les portes de leurs prisons ; il déclarait hérétiques tous ceux qui intercéderaient pour les coupables de pareils délits (*Bullarium Romanum*, VII, p. 60).

Pie V était persuadé que l'Eglise ne pouvait vaincre l'hérésie menaçante, que par une répression énergique et rapide : « Plus vous usez de douceur envers elle, écrivait-il, le 27 juin 1566, à Catherine de Médicis, et plus son audace s'accroît. » Aussi, sous son pontificat, les procès se multiplièrent-ils, et avec eux les autodafés, promulguant avec la plus grande solennité des peines variées. Le premier de ce pontificat eut lieu le 23 juin 1556 à Sainte-Marie de la Minerve à Rome, en présence de 24 cardinaux et d'une foule considérable. Sur 14 accusés, sept furent condamnés à la fustigation et aux galères pour faux serments ; quatre hérétiques eurent le même sort, et furent promenés de la Minerve au Capitole, portant des croix rouges sur leurs habits ; un seul fut condamné à mort, décapité, puis brûlé parce que, plusieurs fois relaps, il s'était fait circoncire pour épouser une juive, étant déjà marié; son hérésie se compliquait de bigamie (Pastor, *Geschichte der Paepste*, VIII, p. 634). Des autodafés semblables se succédèrent deux ou trois fois par an. Rares furent les peines capitales, et encore faut-il remarquer que ceux

qui y furent condamnés ne furent brûlés qu'après la décapitation. Le plus souvent, les inquisiteurs prononçaient, pour des temps variés, les peines de l'incarcération ou des galères.

Les condamnés appartenaient à toutes les catégories, plusieurs à l'Eglise; ces derniers était punis le plus sévèrement. Parmi eux, signalons l'ancien secrétaire de Clément VII, Pierre Carnesecchi, que, n'étant encore que commissaire général du Saint-Office, Pie V avait déjà poursuivi pour hérésie une quinzaine d'années auparavant. Convaincu d'avoir plusieurs fois renié sa religion, il fut décapité, n'ayant pas voulu par des aveux obtenir une grâce que sollicitaient pour lui Catherine de Médicis et le duc de Toscane et qui aurait été accordée. (*Journal de Cornelio de Fermo*, cité par Pastor, VIII, p. 636).

Ajoutons que, parmi les condamnés, figurèrent parfois des auteurs de dénonciations calomnieuses contre des accusés qui furent acquittés. Il est enfin à remarquer que les condamnés, qui furent au nombre de deux cents environ dans ces autodafés de Pie V, n'étaient pas tous romains; ils venaient des diverses régions de l'Etat pontifical et même de pays étrangers : un de Naples, le 22 juin 1567, 5 de Bologne et un maître d'école de Modène, le 21 septembre suivant, 9 de San Genesio dans la Marche d'Ancône, le 9 mai 1568. Enfin plusieurs étaient frappés pour des crimes de droit commun, comme les quatre faux témoins « *qui deposuerant falsum contra inquisitos* » et furent pour cela envoyés, le 30 novembre 1568, aux galères, ou comme celui qui fut pendu, sur le pont Saint-Ange « *propter sodomiam.* » (*Journal de Cornelio de Fermo*).

La ville de l'Etat pontifical qui fournit peut-être le plus d'accusés au Saint-Office fut Faenza; l'hérésie y avait pénétré grâce aux prédications d'un servite et de l'évêque, qui fut poursuivi pour sa négligence. Pie V voulut couper court à ses progrès; il envoya dans les diocèses de Faenza, Ravenne, Imola, Forli, Cervia, Césène, Bertinoro et Sarsina un haut commissaire de l'Inquisition, Angelo Gazini de Lugo, qui se montra fort actif et reçut en récompense, le 20 novembre 1570, l'évêché de Polignano dans les Pouilles (Pastor, *op. cit.*, VIII, p. 228).

Pie V activa l'Inquisition dans les autres Etats italiens : à Venise, à Gênes, à Milan, à Mantoue, à Lucques. Malgré les relations fort importantes que Gênes entretenait avec les Suisses protestants, il se fit livrer par cette république l'un des propagateurs les plus dangereux du protestantisme dans l'Italie du Nord, Bartoccio, qui fut jugé et condamné à Rome par le Saint-Office. Sous l'impulsion du cardinal Facchinetti (plus tard Innocent IX), 82 procès inquisitoriaux furent engagés à Venise, pendant les six ans du pontificat de Pie V, tandis qu'il n'y en avait eu que 41 sous Pie IV (*Ibid.*, p. 230).

En même temps qu'il réprimait ainsi l'hérésie, Pie V faisait la chasse aux livres qui la propageaient et pour cela, il organisait la Congrégation de l'Index.

Nous renverrons pour cette question à l'article Index, *que l'on complétera par l'article* Curie romaine, *col. 872 à 863, pour la législation du Saint-Office.*

Voir d'ailleurs les articles Bruno (Giordano), Galilée, Quiétisme, Savonarole..., *pour divers épisodes particuliers.*

Jean Guiraud.

SAINTS. — Le culte des Saints, cher au christianisme dès ses origines, est souvent reproché au catholicisme moderne, comme une excroissance morbide, entachée de nouveauté d'abord, et puis de superstition. On trouvera le reproche formulé avec plus ou moins de mesure, par E. Lucius, *Die Anfaenge des Heiligenkultes* (posthume), Tübingen, 1904; P. Saintyves, *Les Saints, successeurs des dieux*, Paris, 1907; Salomon Reinach, *Orpheus*, etc. C'est au nom de l'adoration en esprit et vérité, qu'on dénonce dans le culte des Saints, soit une revanche du polythéisme, soit l'exhibition d'un grossier fétichisme. Ces reproches ont été rencontrés ci-dessus, notamment dans les articles Mariolatrie, Martyre, Prière, Reliques. On ne reprendra point ici les réponses déjà faites ; mais on se propose d'apporter quelques éclaircissements sur des points particuliers.

I. — *Béatification et Canonisation.*
II. — *Les Martyrologes. — Les Acta Sanctorum.*
III. — *La Communion des Saints.*

I. Béatification et Canonisation. — Si l'on veut porter sur ces matières délicates un jugement équitable, il importe souverainement de ne pas perdre de vue la discrétion, la prudence, la maturité, avec laquelle procède l'Eglise, quand il s'agit d'honorer publiquement les Saints. Le vaste ouvrage du cardinal Prosper Lambertini — depuis pape Benoit XIV, — codifiant une procédure séculaire, offre à cet égard des précisions édifiantes. Nous y relèverons quelques traits et engagerons le lecteur à consulter l'ouvrage lui-même, *De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione Libri* IV, authore Prospero de Lambertinis, S. R. E. Cardinali tit. S. Crucis in Hierusalem, Anconae primum episcopo, postea archiepiscopo Bononiae, 1734-1738, 4 fol.

Le livre I pose les principes généraux dont s'inspire l'Eglise en matière de béatification et de canonisation. Dès la première page, il fait justice de calomnies dont tous les siècles ont redit l'écho et qui représentent les Saints comme les successeurs des anciens dieux, élevés par le fanatisme populaire sur les autels que le christianisme avait renversés. Ces calomnies montrent une méconnaissance totale de l'esprit qui anima le christianisme naissant et qui dirigea sa croissance. Une tradition, recueillie par Tertullien, *Apol.*, v, *P. L.*, I, 290-1, et par Eusèbe, *H. E.*, II, II, *P. G.*, XX, 140-1, veut que le Christ lui-même ait failli, dès le lendemain de sa passion, trouver place dans le panthéon romain : Pilate, ému de tout ce qu'il entendait raconter sur le supplicié mystérieux, aurait consigné les rumeurs populaires dans un rapport officiel, et Tibère en personne aurait pris l'initiative d'une proposition d'apothéose, qui d'ailleurs aurait été rejetée par le sénat. D'autres initiatives impériales, au siècle suivant, n'obtinrent pas plus de succès : sur celle d'Alexandre Sévère, renouvelée d'Hadrien, voir Lampride, *Alexandre Sévère*, XLIII. Il n'entrait pas dans les desseins de la Providence, que le Fils de Dieu fût confondu, même un instant, dans la foule de ces faux dieux qu'il venait abattre; et ses adorateurs ne songeaient pas à réclamer pour lui un partage, qui eût été un affront. Mais, quoi qu'il en soit du Maître lui-même, ses disciples n'ont-ils pas reçu des hommages qui forment le pendant exact des hommages décernés aux héros païens ? Nullement, pour qui s'attache à l'esprit du culte chrétien, non à telles formules ou à tels gestes extérieurs. Les apothéoses païennes furent d'évidentes supercheries (1). Il pouvait bien se rencontrer des témoins pour jurer qu'ils avaient vu monter au ciel Romulus et Auguste ; parfois même on prit l'ingénieuse précaution de lâcher au bon

(1) Supercheries qui étaient en réalité des actes politiques. Nous renverrons à l'article Etat (Culte d'), au tome I de ce Dictionnaire.

moment un aigle, qui paraissait s'envoler du bûcher et figurait l'âme du défunt. Ces inventions politiques avaient leur place marquée dans un programme de gouvernement; si la foule put s'y laisser prendre, les auteurs de la mise en scène ne s'y trompaient pas. Rien de semblable dans les hommages sincères rendus par les chrétiens à leurs grands morts, non pas certes comme à des dieux, mais comme à des amis du seul vrai Dieu. La vraie différence était marquée, avec toute la fermeté possible, par la tradition des Pères; on n'a que l'embarras du choix entre les témoignages.

Saint AUGUSTIN sait que les martyrs ne sont pas des dieux. *Civ. Dei*, XXII, x, *P. L.*, XLI, 772 : *Nobis martyres non sunt dii, quia unum eundemque Deum et nostrum scimus et martyrum*. Il constate l'imprécision de la langue latine, qui rend volontiers par un seul mot, *cultus*, l'hommage qu'on rend à Dieu et celui qu'on rend aux serviteurs de Dieu ; mais il n'est pas dupe de cette synonymie et rencontre dans la langue grecque un terme pour rendre, sans nulle équivoque, l'idée de l'hommage qu'on réserve à Dieu seul, λατρεία. *C. D.*, X, 1, 2, 278.

Saint CYRILLE D'ALEXANDRIE dit pareillement, *Contra Iulianum*, VI, *P. G.*, LXXVI, 812 : « Nous ne tenons pas les saints martyrs pour des dieux, nous ne leur rendons pas un culte d'adoration (λατρευτικῶς), mais d'égard et d'honneur (σχετικῶς καὶ τιμητικῶς)... Je le répète, nous ne tenons pas les saints martyrs pour des dieux, mais nous leur témoignons toute sorte de respect, nous honorons leurs tombeaux à cause de leur courage éclatant, leur accordant comme prix et comme récompense une mémoire impérissable ».

THÉODORET ne parle pas autrement des anges. *Graecarum affectionum curatio*, *Serm.* III, *De Angelis*, *P. G.*, LXXXIII, 889 D : « Nous ne les appelons pas dieux, nous ne leur rendons pas d'honneurs divins, nous ne partageons point entre le vrai Dieu et ces anges l'adoration divine ; nous les tenons pour supérieurs aux hommes, mais pour nos compagnons dans le service de Dieu ». — Et des martyrs. *Ibid.*, VIII, *De martyribus*, 1018 C : « Que nous reprochez-vous, alors que vous divinisez tant de morts, à nous qui nous abstenons de diviniser les martyrs, mais les honorons comme témoins et affectueux serviteurs de Dieu ?... » *Ib.*, 1020 D : « Nous n'offrons ni sacrifices, ni libations aux martyrs, mais nous leur rendons hommage comme à des hommes, divins et amis de Dieu. »

Saint EPIPHANE, sur le culte de la sainte Vierge, s'exprime ainsi, *H.*, LXXIX, 4, *P. G.*, XLII, 745 C : « Le corps de Marie fut saint ; il n'était pas Dieu. La Vierge était Vierge et comblée d'honneur, mais elle n'a pas été proposée à notre adoration : elle adorait Celui qui naquit d'elle selon la chair, venu du ciel et du sein de son Père... » *Ib.*, 7, 749 D : Le Verbe a pris chair de la sainte Vierge, mais la Vierge n'était point objet d'adoration ; il n'a pas voulu en faire une divinité ; il ne nous a pas invités à offrir des sacrifices à son nom... Il faut honorer Marie ; mais il faut adorer le Père, le Fils et le Saint-Esprit ; quant à Marie, nul ne doit l'adorer. » Etc. (BENOIT XIV, *De servorum Dei beatificatione et canonizatione*. I, 1).

Intervention de l'autorité pontificale. — L'élan spontané des foules chrétiennes, honorant le souvenir de leurs grands hommes, fut souvent encouragé par l'autorité des évêques. Un jour vint où ces initiatives locales durent être consacrées, puis contenues et réglées, par l'intervention personnelle du Pontife Romain. Parmi les cultes locaux directement encouragés par Rome, Benoît XIV cite, dès le IVe siècle, celui de saint Vigile, évêque de Trente, I, VII, 2, p. 52 A ; au Ve siècle, celui de saint Jean Chrysostome, honoré par le pape Innocent Ier, I, VII, 3-6, p. 52-54 ; au commencement du VIIe siècle, celui de Saint Maur, disciple de saint Benoît, honoré par le pape Boniface III ; I, VII, p. 54 B ; et bien d'autres. On pourrait sans beaucoup de peine, grossir cette liste. Au XIIe siècle, les interventions pontificales dans ce domaine se multiplient : l'empereur Henri est canonisé par le pape Eugène III ; VIII, 17, p. 68 B ; Edouard III d'Angleterre, Thomas Becket, Bernard de Clairvaux, par le pape Alexandre III, I, IX ; Bruno de Segni par Lucius III ; d'autres par Clément III, Célestin III, Innocent III, Honorius III.

Le pontificat d'Alexandre III marque un changement notable dans les revendications du Saint-Siège. Jusqu'au XIIe siècle, on avait vu souvent les restes mortels de saints personnages élevés sur les autels par l'autorité privée des évêques. Cette liberté, source possible d'abus et d'erreurs, prit fin, quand Alexandre revendiqua expressément toute initiative en matière de canonisation. Innocent III, Grégoire IX, affirmèrent de plus en plus la prérogative pontificale. D'ailleurs une tolérance fut accordée aux cultes locaux déjà en possession d'une prescription centenaire. Le terme normal de cette tolérance est l'année 1534, antérieure d'un siècle à la nouvelle discipline inaugurée en 1634 par les décrets d'Urbain VIII.

Il résulte de cet exposé que le terme de *béatification* s'applique, suivant les temps, à des mesures différentes. Jusqu'au temps d'Alexandre III, il désigne souvent un culte de fait, plus ou moins expressément approuvé par l'Ordinaire local. Après cette date, il implique un acte au moins rétrospectif de l'autorité pontificale : acte qui comporte certaines restrictions soit quant au temps, soit quant au lieu du culte, soit quant à la plénitude de l'approbation.

Au contraire, un décret de *Canonisation* est un jugement définitif et irréformable sur la sainteté d'un personnage proposé par l'autorité pontificale aux hommages de toute l'Eglise. Jugement infaillible, de sa nature. Qu'il puisse avoir ce caractère, Benoît XIV l'établit par plusieurs raisons : 1° Le Souverain Pontife ne peut engager l'Eglise dans l'erreur quant à la règle des mœurs, en proposant à sa vénération, par un acte de pleine autorité apostolique, un pécheur. C'est le sentiment de saint THOMAS, *Quodlib.*, IX, q. 7, a. 16 : *In Ecclesia non potest esse error damnabilis : sed hic esset error damnabilis, si veneraretur tanquam Sanctus qui fuit peccator ; quia aliqui scientes peccata eius, crederent hoc esse falsum..., et si ita contigerit, possent ad errorem perduci : ergo Ecclesia in talibus errare non potest.* — 2° L'assistance du Saint Esprit doit nécessairement préserver l'Eglise d'erreur en matière si grave. — 3° Le culte des Saints est une profession active de notre foi ; dans cette profession, l'Eglise ne peut errer. — 4° *A posteriori*, l'on constate que les objections, soulevées contre les canonisations proprement dites, ne sont pas insolubles.

Qu'on n'objecte pas ici la présence de certains noms dans le Martyrologe romain, où des erreurs ont pu être signalées, et parfois ont été corrigées. La présence d'un nom dans le Martyrologe romain n'est pas un indice certain de canonisation, sinon pour la période moderne, dont on peut fixer le début au temps d'Alexandre III (1159-1181). Pour la période antérieure, la présence d'un nom n'est pas un indice de canonisation formelle, ni même « équipollente ». La question, souvent présentée à la Sacrée Congré-

gation des Rites, depuis sa création par Sixte Quint (Constitution du 22 janvier 1587), n'a jamais été résolue affirmativement. Telle est la déclaration expresse de Benoît XIV, parfaitement qualifié par trente ans de services comme avocat consistorial, puis comme promoteur de la foi, pour rendre un témoignage éclairé touchant la tradition de la curie romaine. I, XLIII, 14, p. 394.

Ici une difficulté surgit; Benoît XIV l'examine sous toutes ses faces. L'infaillibilité de l'Eglise a pour objet propre l'enseignement de la Foi, c'est-à-dire le contenu de la révélation divine. Cependant la gloire de tel ou tel serviteur de Dieu dans le ciel n'appartient pas, manifestement, au dépôt de la doctrine révélée. Dès lors, comment peut-elle être l'objet d'un enseignement infaillible?

La réponse de Benoît XIV tient compte des différences de langage qui subsistent entre théologiens, par ailleurs d'accord sur le fond des choses. Tous les théologiens catholiques s'accordent à dire qu'on ne peut, sans témérité, révoquer en doute l'infaillibilité du Pontife romain dans les décrets de canonisation, ni la gloire de tel saint canonisé; mais tous ne s'accordent pas à condamner ce doute comme une hérésie proprement dite. Au reste, la plupart d'entre eux enseignent que l'objet de l'infaillibilité pontificale déborde le domaine de la révélation divine; que l'infaillibilité du Pontife romain dans les décrets de canonisation et la gloire de tel saint canonisé appartiennent à l'enseignement de la Foi, non pas directement et immédiatement, mais indirectement et par voie de conséquence. L'objet matériel de la Foi s'étend à de telles vérités, selon la pensée de saint THOMAS, *Quodlib.*, IX, a. 16; et IIa IIae q. I a. 1: *Sic in fide si consideremus formalem rationem objecti, nihil est aliud quam Veritas prima... Si vero consideremus materialiter ea quibus fides assentit, non solum est ipse Deus, sed etiam multa alia; quae tamen sub assensu fidei non cadunt nisi secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum, prout sc. per aliquos Divinitatis effectus homo adiuvatur ad tendendum in divinam fruitionem.* Telle est la conception à laquelle se rallie Benoît XIV, I, XLV, 28, p. 419-420. Elle ne demande qu'à être lue aujourd'hui à la lumière de la définition du Concile du Vatican, touchant l'infaillibilité du Pontife romain. La formule usitée dans les décrets de canonisation est, par elle-même, assez significative : *Ad honorem sanctae et individuae Trinitatis, ad exaltationem fidei catholicae et christianae, et religionis augmentum, auctoritate DNIC, beatorum Apostolorum Petri et Pauli ac nostra, matura deliberatione praehabita et divina ope saepius implorata, ac de venerabilium Fratrum nostrorum SRE cardinalium, patriarcharum, archiepiscoporum et episcoporum in Urbe existentium consilio, Beatum N. sanctum esse decernimus et definimus ac Sanctorum catalogo adscribimus, statuentes ab Ecclesia universali illius memoriam quolibet anno die eius natali... pia devotione recoli debere. In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Amen.*

Les Décrets d'Urbain VIII. — Dans son livre II, Benoît XIV s'attache à la procédure nouvelle, mise en vigueur par les Décrets d'URBAIN VIII, 5 juillet 1634; procédure qui consacre le rôle des Ordinaires dans l'examen des causes de béatification, mais l'encadre et le soumet à l'activité centrale de la Sacrée Congrégation des Rites, instituée par Sixte V en 1587. On a parfois rattaché l'origine de ces Décrets à une cause particulière : Urbain VIII avait dû prohiber le culte rendu par le peuple de Venise à la dépouille mortelle du trop fameux Paolo Sarpi, ce « Luthérien en coule » : on a supposé que de cette prohibition sortit toute une législation. Benoît XIV estime que c'est là grossir l'importance de l'incident relatif à Paolo Sarpi : l'acte législatif d'Urbain VIII a son histoire, dont on peut suivre le progrès depuis les jours de Clément VIII et de Paul V, il se rattache à tout un ensemble de faits et de pratiques, réprouvées par Urbain VIII dès l'année 1625. Les Décrets de 1634 prohibent trois actes de culte envers les serviteurs de Dieu non encore béatifiés ni canonisés : 1° l'exposition d'images avec auréoles, rayons ou gloires ; 2° la publication d'écrits concernant leurs vertus, leur martyre, leurs révélations, leurs miracles ; sauf autorisation de l'Ordinaire et protestation que l'auteur soumet le tout au jugement du Saint-Siège ; 3° l'exposition de tableaux votifs, et les lumières allumées autour des images. II, XI.

Une cause introduite devant la Congrégation des Rites requiert normalement une déclaration *de non cultu*, faute de laquelle on ne saurait passer outre. D'ailleurs, la législation d'Urbain VIII prévoit des exceptions, en faveur de Serviteurs de Dieu honorés d'un culte immémorial, autorisé par les écrits des Pères ou des saints personnages, par une tradition éclairée, par l'approbation tacite du Siège apostolique ou des évêques. La vaste expérience de Benoît XIV lui fournit abondance d'exemples pour commenter, selon la pratique du Saint Siège, le sens du *casus exceptus*, II, XVII-XXIV.

Une autre condition requise, pour la poursuite d'une cause, est l'examen officiel de tous les écrits doctrinaux du Serviteur de Dieu. Après cet examen seulement, on pourra solliciter et obtenir la signature pontificale saisissant de la cause la Sacrée Congrégation : *Signatura Commissionis*, II, XXXV, sqq.

L'instruction d'une cause comporte essentiellement des procès, accomplis par l'autorité de l'Ordinaire, *super fama Sanctitatis, Virtutum et Miraculorum*; ou *super fama Martyrii atque Miraculorum*. Puis des procès, accomplis par autorité apostolique, *super fama Sanctitatis in genere*, ou *super Virtutibus in specie : super Martyrio, super Miraculis in specie.*

A la fin du l. II, Benoît XIV traite de l'audition des témoins.

Le l. III est spécialement consacré au procès *De Virtutibus*.

Le l. IV se subdivise en deux parties. La première concerne le procès *De Miraculis* ; la deuxième, les conséquences de la béatification ou de la canonisation : concession de l'office ou de la Messe; insertion au Martyrologe; culte des Reliques.

L'impression qui se dégage de cette lecture est une impression de respect pour l'institution qui applique au discernement de la vertu héroïque des règles si traditionnelles et si exactes. Les précautions prises, quant à la qualité des témoins et à la critique des témoignages, doivent exclure toute supercherie; l'accueil fait aux explosions de l'enthousiasme populaire, surtout en matière de miracle, doit exclure l'entraînement irréfléchi.

Pour la procédure actuellement en vigueur dans les causes de béatification et de canonisation, voir le récent *Codex Iuris Canonici*, can. 1999-2141. — Pour les décrets récents, consulter l'*Annuaire Pontifical catholique* (éditions de la *Bonne Presse*).

Avant de quitter ce terrain, nous jetterons très rapidement un regard, d'abord sur le christianisme non catholique, puis sur les religions non chrétiennes.

1. *Le christianisme non catholique.* — Parmi les Eglises chrétiennes, l'Eglise russe a manifesté quelques velléités d'entrer dans la voie où l'Eglise catholique marche depuis bien des siècles, en décernant à

d'illustres morts des honneurs qui rappellent ceux de notre canonisation. Cette histoire est racontée dans le livre érudit et confus du professeur E. Gobulinskij, *Histoire de la canonisation des saints dans l'Eglise russe* (Moscou, 1903, en russe). Nous le lisons à travers un article substantiel du R. P. P. Peeters, *Analecta Bollandiana*, t. XXXIII, p. 380-420 (1914).

L'auteur divise les faits en quatre périodes. La première, depuis l'origine du christianisme russe jusqu'au premier synode de Macaire (1547): c'est la période préhistorique. Deuxième période: les conciles tenus par le patriarche Macaire en 1547 et 1549, lesquels passent pour avoir régularisé le culte des saints dans l'Eglise russe, par une sorte de canonisation en masse. Troisième période: depuis le concile de 1549 jusqu'à l'institution du Saint Synode par Pierre le Grand, en 1721. Les saints de cette période sont répartis en deux groupes: les uns, pour qui la date de canonisation est connue, au nombre de 56; les autres, pour qui la date de canonisation est ignorée, au nombre de 146. Quatrième période: après l'institution du Saint-Synode, 1721. Une section spéciale présente à part les saints de la région de Kiev.

La première conclusion qui ressort de cette loyale enquête, c'est l'extrême difficulté, ou plutôt l'impossibilité pratique, d'un départ exact entre les diverses catégories de « morts honorés », soit qu'il s'agisse de canonisations populaires et locales, soit qu'il s'agisse de ratifications officielles, plus ou moins dûment constatées. Pour les uns, on chante la *panikhida*, qui est une sorte d'*obit*; pour les autres, le *molebny*, qui équivaut à un *Te Deum*. Mais il serait illusoire d'introduire ici des catégories tranchées, comme seraient par exemple celles de « vénérables » et de « saints ».

Une deuxième conclusion, c'est l'anarchie profonde à laquelle, depuis des siècles, fut livrée la liturgie byzantine, en matière d'hagiographie. On en prendra quelque idée par les lignes suivantes, traduites de Gobulinskij (p. 227; Peeters., p. 402):

La confection des listes des saints était abandonnée par le pouvoir ecclésiastique aux typographes chargés d'imprimer les livres, et à ceux qui avaient le soin de les corriger (aux rédacteurs qui les préparaient pour l'impression): typographes et correcteurs, d'une part, ne savaient pas assez exactement dans quelle classe de saints, les universels ou les locaux, les différents saints étaient rangés par leur canonisation; d'autre part et surtout, ils donnaient beaucoup trop libre jeu à leur appréciation et à leur caprice personnel.

La Réforme de Pierre le Grand, en remettant au Saint-Synode l'administration des choses religieuses, endigua le mouvement des canonisations populaires et introduisit dans le culte un élément de régularité. Depuis deux siècles, on n'a enregistré que six canonisations:

1° Dimitri, évêque de Rostov, † 28 oct. 1709, canonisé 27 avril 1757.

2° Innocent, premier évêque d'Irkoutsk, † 26 nov. 1731, canonisé 1er déc. 1804.

3° Métrophane, évêque de Voronèze, † 23 nov. 1703, canonisé 25 juin 1832.

4° Tykhon, évêque de Voronèze, † 13 août 1783, canonisé 20 juin 1861, à l'occasion du couronnement de l'empereur Alexandre.

5° Théodose Uglitsky, archevêque de Tchernigov, † 5 fév. 1696, canonisé par « définition » du Saint-Synode, les 26 juin et 5 juillet 1896, lors du couronnement de l'empereur Nicolas II.

6° Le P. Séraphin, moine de Sarov dans le gouvernement de Koursk (né 19 juillet 1759, † 2 janv. 1833), canonisé, sur rapport du Saint Synode en date du 26 janvier 1903, par oukase du tsar Nicolas II, 29 janvier 1903. — Sur ce dernier personnage, voir Peeters, *Analecta Bollandiana*, t. XXXVIII (1920), p. 172-176.

Les cinq premiers, tous évêques, jouissaient d'un renom de thaumaturges, et l'on assure que leurs restes mortels furent trouvés sans corruption. Le P. Séraphin passait, de son vivant, pour un guérisseur d'âmes. Après sa mort, on raconta l'histoire de nombreux malades guéris sur son tombeau. Mais son corps n'avait point échappé à la corruption, et ce fait, tardivement constaté, faillit entraver la procédure. Le Saint-Synode passa outre, et l'oukase impérial fixa à l'anniversaire du 19 juillet l'ostension solennelle des reliques du thaumaturge de Sarov.

L'intention d'imiter l'Eglise romaine, dans les enquêtes préliminaires à la canonisation et dans le décret qui la consomme, est visible, et constitue un hommage à la sagesse exemplaire du contrôle usité, depuis des siècles, dans cette Eglise.

Ailleurs, on procède avec plus de désinvolture.

La Chambre du Clergé (*House of Clergy*) de l'Eglise anglicane agita en juillet 1924 la question de l'introduction de nouveaux saints au calendrier liturgique: rien de plus curieux que son éclectisme. Voici les principaux noms proposés: John Wesley (1703-1791); John Keble (1792-1866); Florence Nightingale (1823-1910); John Wycliffe (1324-1384); l'archevêque Laud (1573-1645); Tertullien (160-240 ?); l'archevêque Parker (1504-1575); Catherine de Sienne (1347-1380); l'archevêque Cranmer (1489-1556); le roi Charles Ier (1600-1649); le roi Henry VI (1421-1471). — Voir J. Wadoux, dans la *Documentation Catholique*, 23 mai 1925. — La mémoire de Charles Ier est depuis longtemps honorée par une sorte de canonisation populaire. Dès le règne de son fils, un service religieux fut célébré annuellement à la date du 30 janvier; le 30 janvier 1926, la statue de Charles Ier à Whitehall était ornée de verdure et de fleurs, avec une banderolle portant ces mots: *Sante Carole martyr beate ora pro nobis.*

Le problème général de la sainteté hors de l'Eglise catholique a été posé naguère et discuté sur un exemple concret, dans les *Recherches de Science religieuse*, t. XII (1922), p. 1-29): *Le Sadhu Sundar Singh et le problème de la sainteté hors de l'Eglise catholique*, par L. de Grandmaison. Nous ne pouvons nous engager ici dans le détail de cette suggestive étude. Mais la question principale qu'elle soulève et la solution qu'elle suggère méritent de retenir l'attention.

Nous avons fait allusion naguère à des miracles observés hors de l'Eglise catholique. L'hypothèse peut paraître troublante, et l'on se récriera: Quoi, le miracle n'est-il pas le sceau de la vérité divine? D'où cet impérieux dilemme: ou les prétendus miracles observés hors de l'Eglise catholique ne sont pas de vrais miracles, ou l'Eglise n'a pas le monopole de la vérité divine.

Pour impérieux qu'il soit, le dilemme paraît simplifier outre mesure les éléments de la question. Il suppose en effet que le sceau divin du miracle tombe sur tous les faits et gestes de la personne ou de la société en faveur de laquelle il est supposé se produire. Cette supposition n'est pas nécessaire. Une personne baptisée, une société qui possède le baptême et l'eucharistie — c'est le cas de l'Eglise russe orthodoxe, — se trouve, de par sa relation au Christ, dans une situation privilégiée. Le miracle lui sera-t-il refusé toujours? Cela n'est pas évident. On lit dans l'article cité, p. 22-23:

Les seules limitations imposées aux dons divins sont celles que nous suggéreront deux principes théologiques très assurés. Le premier revendique pour l'Eglise catholique, à

l'exclusion de toute autre, la plénitude des dons divins promis par Dieu aux fidèles de la Nouvelle Alliance et par le Christ à ses disciples. Sur cette terre sacrée tombe et sur elle seule ordinairement, l'effusion des grâces qui rendent agréable à Dieu. L'épouse véritable a, seule, la disposition de tous les biens de son Epoux. Il suit de ces thèses, qu'il suffit ici de rappeler. que les dons suprêmes de la libéralité divine, hors de l'Eglise, garderont toujours — si nombreux qu'ils puissent être absolument — un caractère d'exception, de privilège et de condescendance extraordinaire : *Nam et catelli edunt de micis quae cadunt de mensa dominorum suorum* (*Matt.* xv, 27).

Le second principe exige que la splendeur de ces dons se manifeste dans des conditions qui n'autorisent pas les parties erronées de la croyance des amis de Dieu ainsi gratifiés, ou qui [ne] tendent d'elles-mêmes à fermer, devant eux ou devant d'autres, la route de la vérité intégrale... (texte rectifié par l'auteur.)

Il suffit d'ouvrir ces horizons, dont on entrevoit l'ampleur, pour indiquer dans quelle voie on peut chercher la réponse à l'objection proposée, sans qu'il y ait lieu de récuser le fait du miracle, ou de la vertu héroïque, hors de l'Eglise. Le lecteur désireux d'approfondir lira tout l'article des *Recherches de Science Religieuse*.

2. *Religions non chrétiennes*. — Dans les religions non chrétiennes, le parallélisme du rite chrétien de la canonisation se laisse beaucoup plus difficilement poursuivre. D'ailleurs, il n'en est aucune — ou presque aucune — qui n'honore ses grands hommes, selon son propre génie.

Les Juifs s'appellent fils d'Abraham et gardent jalousement la mémoire des anciens patriarches : Jacob, Moïse ; du roi David ; des prophètes Isaïe, Jérémie, Daniel...; des martyrs tels que Zacharie. Ils gardent aussi, consigné dans des martyrologes locaux, le souvenir de leurs anciennes et multiples tribulations. Citons le *Midrash des dix martyrs*, dont le principal héros est le fameux Aqiba ben Joseph (50-130). Pour une période plus récente, le *Mémorial de Nuremberg*, commencé en 1296 par Isac ben Samuel de Meiningen, publié de nos jours (Berlin, 1898). On trouvera des textes en abondance chez Edmond Fleg, *Anthologie juive*, 2 vol., Paris, 1923. Voir également ci-dessus, l'art. Juifs et Chrétiens.

L'Islamisme n'est pas seulement tout entier suspendu à la pensée de Mahomet ; il a, de nos jours surtout, une tendance à multiplier les cultes locaux autour du tombeau de quelque antique saint (*wali*) ou martyr (*shahid*). Les nombreuses confréries musulmanes se réclament généralement d'une telle origine. Le *wali* est considéré comme un ami de Dieu, investi de pouvoirs miraculeux, avant et après sa mort. Un exemple typique de canonisation populaire est étudié dans le monumental ouvrage de Louis Massignon, *Al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad le 26 mars 922*. Paris, 2 in-8. Noter que les jurisconsultes musulmans sont loin de s'accorder sur la procédure de canonisation. Voir, dans cet ouvrage, t. I, p. 359. Sur l'esprit de l'Islam, consulter, dans ce Dictionnaire, les articles Islamisme et ses sectes, et Mahomet.

Les Sémites ont leurs héros, que la légende dispute à l'histoire. A première vue, le culte babylonien se distingue par une quasi-adoration de la force : la sainteté des rois paraît s'affirmer surtout par l'énergique déploiement de la volonté dans l'exercice du pouvoir suprême. Le caractère plus moral de certains textes, tel le code d'Hammourabi, corrige cette impression. Voir les articles Babylone et Bible, et Sémitiques (Religions).

L'Egypte, prosternée devant ses rois et les divinisant tous, avec moins de discernement que Babylone, porte du moins dans ce culte plus d'égard à la force intellectuelle qu'à la force brutale. Voir ci-dessus, dans l'article Egypte, la section relative à la religion égyptienne, surtout col. 1321-1331.

La Grèce pratiqua, comme on le sait, le culte des héros, qui s'épanouit dans le mythe, à l'époque homérique. Voir ci-dessus Grecs (Religion des), col. 400 sqq.

L'Inde bouddhique n'est plus guère qu'un souvenir, si l'on excepte le Népal et Ceylan. Mais, hors de l'Inde, le bouddhisme demeure fidèle au culte du Bouddha et de ses premiers disciples, sans se préoccuper beaucoup de retrouver dans la légende un élément historique. Voir ci-dessus Inde (Religions de l'), col. 654 sqq., 687 sqq. L'existence de martyrs bouddhiques, mis à mort par les brahmes, n'appartient réellement pas à l'histoire.

La Perse mazdéenne voit dans Zoroastre l'apôtre du bien universel, non un ascète ni un serviteur de Dieu, mû par une pensée religieuse. Mais que savons-nous sur Zoroastre? Sur ce personnage mystérieux et la théologie abstraite qu'on rattache à son nom, théologie que n'échauffe aucun rayon d'amour, voir Iran (Religion de l').

La Chine voit dans Confucius le dernier venu et le plus fameux des sages, un bienfaiteur de l'espèce humaine, sans connexion spéciale avec la divinité. Voir art. Chine, col. 514-5.

Le shintoïsme japonais ne connaît pas précisément de saints, mais compte par myriades les héros ou plutôt les dieux. Voir art. Japon, col. 1200-1.

En général, sur la notion de sainteté dans les diverses religions, voir *Christus*, manuel d'histoire des Religions. — *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (Hastings), art. *Saints*, t. XI, p. 49-82 (1920).

II. **Les Martyrologes.** — Les noms des Saints honorés par l'Eglise figurent au Martyrologe. Ce terme désigna primitivement la liste des martyrs d'une Eglise ; par la suite, il fut étendu à divers recueils, de provenance disparate et d'autorité inégale.

Il y a les martyrologes *locaux*, renfermant les anniversaires de martyrs propres à une Eglise — *natalicia, depositiones martyrum* ; — telle la *Depositio martyrum* de l'Eglise romaine, dès le IIIe siècle ; plus tard aussi les anniversaires des évêques demeurés en vénération, et consignés primitivement dans la *Depositio episcoporum*. Le calendrier philocalien de l'année 354 montre déjà ces deux listes rédigées parallèlement pour l'Eglise romaine. Voir *P. L.*, XIII. D'autres souvenirs encore vinrent ultérieurement enrichir les martyrologes locaux : anniversaires des grands ascètes, dédicaces d'églises ou translations de reliques. Entre Eglises sœurs ou voisines, des échanges devaient se produire : dès le IVe siècle, Rome avait accueilli dans son calendrier des saints de l'Afrique romaine ; au VIe siècle, Carthage, de son côté, honorait des saints de Rome.

Il y a les martyrologes *généraux*, résultant de la fusion méthodique des martyrologes locaux. Comme type de ces martyrologes, citons le *Martyrologe* dit *hiéronymien* qui, au cours du cinquième siècle, groupa les éléments d'un martyrologe général des Eglises d'Orient, d'un martyrologe local de l'Eglise de Rome, d'un martyrologe général d'Italie, d'un martyrologe général d'Afrique, et devait s'enrichir ultérieurement par l'apport des martyrologes de Gaule. Document hautement vénérable, mais hérissé de fautes innombrables par l'inconscience des rédacteurs et la maladresse des copistes. Edité avec des soins infinis par G.-B. de Rossi et L. Duchesne (*Acta Sanctorum novembris*, t. II, 1894), il nous livre, sur la tradition des Eglises, des données sin-

gulièrement précieuses, mais pose devant la sagacité du lecteur une foule de problèmes insolubles. Voir H. Delehaye, *Le témoignage des Martyrologes*, dans *Analecta Bollandiana* t. XXVI, 1907, p. 99, résumant ces observations sous une forme pittoresque :

Le martyrologe hiéronymien est pour nous comme un vaste champ de ruines, couvert autrefois de palais et de tombeaux. Les tremblements de terre ont secoué les églises sur leurs bases et bouleversé les monuments; les barbares ont retourné les débris, dissipé les matériaux, fouillé les sépultures ; la négligence des générations nouvelles a achevé l'œuvre de destruction. Le touriste jette à peine un regard sur ce spectacle de désolation ; l'archéologue ne se laisse arracher qu'avec peine à la contemplation de l'amas informe de décombres qui pour lui recouvre tout un passé. Et il s'arme courageusement de la pioche avec le vague espoir de le faire revivre, avec la certitude de faire sortir du sol des restes d'un haut prix, un nom, une date, un fait nouveau, qui éclairent tout un ensemble. On fouillera longtemps encore le sol aride de l'hiéronymien, et si l'on ne peut se promettre de relever des temples et des portiques, on en retirera beaucoup de débris d'une valeur incontestable.

Sur un exemple particulier, on pourra prendre quelque idée des surprises et des erreurs auxquelles s'expose le chercheur, en s'aventurant sans guide et sans préparation à travers ce champ de ruines. H. Delehaye, *Saint Expédit et le Martyrologe Hiéronymien*, *Anal. Boll.*, XXV, 1906, p. 90-98.

Consulter par ailleurs G.-B. de Rossi et L. Duchesne, *Les sources du Martyrologe Hiéronymien*, Rome, 1885 ; H. Achelis, *Die Martyrologien; ihre Geschichte und ihr Wert*, Berlin, 1900.

Les martyrologes mentionnés ci-dessus n'étaient guère que des listes de noms, disposées selon l'ordre du calendrier. Plus tard, on s'occupa de les enrichir par des emprunts à diverses sources hagiographiques ou littéraires : passions de martyrs, vies de saints personnages, histoires ecclésiastiques. Telle est l'origine des martyrologes *historiques*.

Le travail de Bède (✝ 735) qui, au commencement du VIIIe siècle, compila son précieux Martyrologe, est à la base de toute cette littérature. Dans le cadre d'un martyrologe préexistant, Bède fit entrer divers éléments puisés dans une cinquantaine de Passions et dans une douzaine d'auteurs ecclésiastiques. Nommons parmi ces auteurs : saint Cyprien, Eusèbe-Rufin, saint Jérôme, Gennade, saint Augustin, Possidius biographe de saint Augustin, Paulin biographe de saint Ambroise, saint Prosper, saint Grégoire le Grand, le *Liber Pontificalis*, le Martyrologe hiéronymien. Bède ne s'était point préoccupé d'assigner à tous les jours de l'année un souvenir. Le désir de combler cette lacune inspira des rédacteurs anonymes, qui distribuèrent, plus ou moins arbitrairement, entre les jours dépourvus d'anniversaires, le butin par eux recueilli, soit dans le Martyrologe hiéronymien, soit ailleurs. Ce travail, accompli dès le premier tiers du IXe siècle, passa aux mains de divers reviseurs, parmi lesquels il convient de nommer : Florus, diacre de Lyon, particulièrement versé dans la connaissance de l'ancienne littérature chrétienne; Adon, évêque de Vienne, longtemps en possession d'une réputation usurpée, mais dont la contribution semble avoir été particulièrement néfaste, car il existe de fortes raisons de croire qu'il ne recula point devant un faux, pour accréditer ses remaniements arbitraires; Usuard, moine de Saint-Germain-des-Prés, qui résuma l'œuvre d'Adon vers 875, et dont l'œuvre, très répandue au moyen âge, est à la base de notre Martyrologe romain. — Voir Dom H. Quentin, O.S.B., *Les Martyrologes historiques du Moyen-âge*, Paris, 1908.

Des Martyrologes historiques, il faut rapprocher les *Synaxaires* grecs ; voir *Analecta Bollandiana*, t. XIV, 1895, p. 396-434 : *Le Synaxaire de Sirmond* ; H. Delehaye, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae, Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*, 1902.

La première édition du *Martyrologe romain* parut à Rome en 1583, sous ce titre : *Martyrologium Romanum ad novam Kalendarii rationem et ecclesiasticae historiae veritatem restitutum, Gregorii XIII Pont. Max. iussu editum.* Elle ne porte aucune approbation. Une nouvelle édition, parue en 1584, reçut l'approbation pontificale et fut imposée à l'Eglise universelle. En 1586, Baronius mettait au jour une édition revue, avec des *Notationes* et une *Tractatio de Martyrologio Romano.* De nouvelles révisions eurent lieu sous Urbain VIII en 1630 et sous Benoît XIV en 1748. La Bulle de Benoit XIV, adressée à Jean V, roi de Portugal, et placée en tête de la récente édition, expliquait la portée des modifications introduites dans le texte ; depuis lors, ce texte est resté immuable quant à la substance, sauf les additions requises par les canonisations récentes. En 1902, Léon XIII institua une commission historicoliturgique pour la révision du Martyrologe de Benoît XIV. Une édition parut en 1910, retouchée sur quelques points (voir au 22 juin, à propos de saint Paulin de Nole, la mention du transfert de ses reliques, par autorité de Pie X). L'édition *typique* fut publiée en 1914 sous les auspices de Benoit XV. Si l'on ne veut se méprendre entièrement sur son caractère, il importe de ne pas perdre de vue la différence entre le vieux fonds procédant des Martyrologes historiques et ne prétendant pas à plus d'autorité que n'en peuvent avoir des martyrologes eux-mêmes, et les insertions opérées par ordre pontifical, au fur et à mesure des canonisations, où l'Eglise engage son autorité doctrinale. L'édition de 1922, dite *prima post typicam*, n'a pas réalisé les espérances qu'on avait pu concevoir. Sur les *desiderata* provoqués par cette publication, voir Dom H. Quentin, *Analecta Bollandiana*, t. XLII, 1924, p. 387-406.

Le nom de *saint* (ἅγιος, *sanctus*), après avoir traduit, dans la langue chrétienne, l'idée assez peu définie de quelque spéciale appartenance à Dieu, évolua vers un sens précis et technique, résumant tous les titres qui désignent à la vénération des fidèles les martyrs d'abord, puis d'autres personnages éminents par leurs vertus. Un saint est proprement un personnage en possession d'un culte homologué par l'Eglise. Dans le cas de saints canonisés, le culte naît de la canonisation même. Dans les autres cas, la preuve du culte reste à faire ; elle résultera de divers indices : célébration ancienne de la fête, témoignage du martyrologe local, panégyriques, actes de martyrs, érections de tombeaux, dédicaces de basiliques, invocation par les fidèles. Pour les personnages entrés au martyrologe par voie de témoignage littéraire et non de tradition liturgique, ces critères feront défaut ; pour les autres même, ils pourront offrir certaines difficultés d'interprétation, dont le détail nous entraînerait trop loin. Voir, à ce sujet, H. Delehaye, *Sanctus*, dans *Analecta Bollandiana*, t. XXVIII, 1909, p. 145-200. De plus, H. Thurston, article *Saints and Martyrs (christian)*, dans *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (1920).

Les rédacteurs de Martyrologes historiques ne pouvaient prétendre à aucune infaillibilité. Le développement légendaire qui, dès le IIe et le IIIe siècle, avait produit des Actes apocryphes d'Apôtres (*Acta Petri, Pauli, Ioannis, Thomae*, etc...) donne une idée des difficultés qu'ils rencontraient, dès qu'ils voulaient faire œuvre littéraire ; et les confusions commises dès le IVe siècle par saint Grégoire de Nazianze (*Or.*

xxiv) entre l'illustre mémoire de Cyprien de Carthage et la légende de Cyprien d'Antioche, donnent un échantillon des erreurs possibles. Voir *Analecta Bollandiana*, t. XXXIX, 191, p. 314-332. Le nom de Jean Népomucène (Saint ; voir cet article) a pu de même couvrir des souvenirs relatifs à divers personnages, sans détriment pour la réalité historique du personnage canonisé.

Mais pour généraliser de telles observations, il faudrait avoir des raisons positives.

On a parfois supposé trop facilement que l'emploi de l'épithète *sanctus*, dans les inscriptions et dédicaces païennes, a pu donner lieu de confondre les dieux de l'Olympe avec les héros chrétiens, et d'admettre dans les colonnes du Martyrologe toute une population exotique ; de ce fait, supposé gratuitement, on a voulu tirer un argument triomphant en faveur de la thèse qui présente les saints comme les successeurs des anciens dieux. Construire un pareil système est facile ; mais il faudrait l'étayer de faits dûment constatés. Il n'en existe pas. Un seul paraît résister quelque peu à la discussion : c'est la mention, rencontrée dans tel manuscrit du Martyrologe hiéronymien, d'un certain saint Silvain, honoré à Livroux au territoire de Bourges, à la date du 22 septembre. La leçon propre à ce manuscrit peut suggérer que la fête naquit d'une ancienne dédicace au dieu Silvain. Et c'est tout. Il n'y a pas, dans une observation aussi précaire, de quoi fonder une théorie. Notons par ailleurs que l'Eglise honore en divers lieux plusieurs saints Silvain, parfaitement authentiques. Voir H. Delehaye, *Sanctus Silvanus*, dans *Analecta Bollandiana*, t. XXV, 1906, p. 158-162.

Une bizarre aventure a pu introduire dans les éditions de saint Jean Damascène et dans le Martyrologe romain les héros d'un roman bouddhique, nullement désignés pour un tel honneur. Les origines de cette légende remontent au sixième ou au septième siècle ; si elle a jamais servi de fondement à un culte, ce serait là, tout au plus, un accident local et de faible conséquence. Le fait, aujourd'hui très connu, mérite d'être signalé, pour aider à mesurer la distance qui sépare le culte vivant des saints honorés par l'Eglise et la tradition littéraire des Martyrologes. Voir J. Van den Gheyn, art. *Barlaam et Josaphat*, dans *Dict. de Théolog. Cath.* (1905) ; A. d'Alès, *L'Apologie d'Aristide et le roman de Barlaam et Josaphat*, *R.Q.H.*, t. CI (1924), p. 354-9.

Noter de tels accidents n'est pas déprécier la liturgie de l'Eglise, mais dégager de toute contingence l'élément de Foi, contenu dans le culte des saints, et parfaitement reconnaissable dans toute la trame de nos Martyrologes ; avant tout, le caractère profondément humain, moral et sérieux, de ce culte, essentiel au vrai christianisme. Comme il naît du culte rendu à Dieu même et tend à honorer Dieu dans la personne de ses vrais amis, il forme l'antithèse exacte des aberrations païennes, qui prostituaient à la créature l'hommage dû au Créateur.

Les Acta Sanctorum. — Nous traiterons ici, par manière d'appendice, des *Acta Sanctorum*, publication monumentale à laquelle l'illustre Société des Bollandistes a attaché son nom. Rien ne montre mieux, que cette œuvre méthodique et savante, les pensées dont s'inspire l'Eglise catholique dans le culte des Saints. Nous empruntons les principales données à l'ouvrage du R. P. H. Delehaye : *A travers trois siècles. L'œuvre des Bollandistes* (1615-1915). Bruxelles, 1920.

Par delà Jean Bolland, dont le nom demeure indissolublement lié à l'entreprise des *Acta Sanctorum*, la justice veut qu'on remonte jusqu'à Héribert Roswey, qui avait ouvert la voie.

En 1603, le P. Olivier Manare, originaire de Tournai, envoyé par le P. Claude Aquaviva, général de la Compagnie de Jésus, visitait les maisons de la province belge. Un jeune religieux l'entretint des recherches qu'il poursuivait, depuis une douzaine d'années, dans les bibliothèques de Belgique, sur la vie des saints, et lui exposa l'opportunité d'entreprendre une collection hagiographique. Il lui remit à ce sujet un mémoire, qui obtint l'approbation d'Aquaviva.

Héribert Roswey, né à Utrecht le 21 janvier 1569, jésuite en 1588, avait été reçu maître ès arts à l'Université de Douai en 1591. Dès lors il avait commencé, à travers les bibliothèques, la chasse aux manuscrits. L'enseignement le retint à Saint-Omer jusqu'en 1606. Fixé alors à Anvers, il traça le plan de sa future publication dans un petit volume, intitulé : *Fasti sanctorum quorum vitae in belgicis bibliothecis manuscriptae.* Les manuscrits hagiographiques par lui découverts s'élevaient au chiffre de 1.300 ; de la plupart il s'était procuré des copies. Quant à l'œuvre projetée, elle était de proportions grandioses, ne devant pas comprendre moins de 18 volumes in-folio, dont 3 de préliminaires et 3 de compléments ou de tables.

Le projet ne rencontra pas que des encouragements. Le futur cardinal Bellarmin, qui avait enseigné à Louvain, écrivait, le 7 mars 1608 : à quoi bon un tel effort ? que de temps il faudra, et que d'argent ? Et puis, n'y a-t-il pas, dans ce fatras hagiographique, beaucoup de pages négligeables, moins propres à édifier les fidèles qu'à rendre la religion ridicule ? Mais la ténacité flamande ne reculait pas devant l'objection. A travers mille occupations qui le tiraient en divers sens, Roswey sut réaliser une partie au moins du plan qu'il avait conçu. En 1613, il mettait au jour son édition du Martyrologe d'Adon ; en 1616, ses *Vitae Patrum*, où il fait revivre l'épopée monastique de l'Egypte et de la Syrie, et qui demeurent son meilleur titre de gloire. La pierre fondamentale des *Acta Sanctorum* était posée. Le 5 octobre 1629, Roswey expirait, d'une maladie contagieuse, contractée au chevet d'un mourant.

Son héritage littéraire fut remis aux mains d'un homme digne de le recueillir, le P. Jean Bollandus, alors préfet des études au collège de Malines et déjà connu dans le monde savant par son application à l'étude de l'antiquité. Invité à mettre en valeur les trésors amassés par Roswey, Bollandus se montra prêt à entrer dans cette voie, mais crut devoir marquer les conditions nécessaires : on le laisserait libre de son plan ; on mettrait à sa disposition exclusive les livres utilisés par l'éditeur des *Vitae Patrum*. En 1630, il quittait Malines pour s'installer à Anvers et se consacrer tout entier à l'œuvre.

Entre ses mains, le programme primitif allait encore s'élargir. Il décida de ne pas restreindre la collection aux saints dont on possède les *Actes* proprement dits. Il adopta une disposition extrêmement nette : le dossier de chaque saint formerait un tout. Il engagea, de toutes parts, une vaste correspondance. Bientôt l'on put prévoir qu'il succomberait à la tâche ; il fallut lui donner un assistant ; pour la réalisation de ce projet, Antoine de Winghe, abbé de Liessies, qui avait été pour Roswey un ami de la première heure, constitua un fonds de 800 florins.

A une juste appréciation des conditions requises par toute coopération intellectuelle, Bollandus joignait le don de comprendre les hommes et de se les attacher. La Providence lui ménagea d'admirables collaborateurs, en la personne des PP. Godefroid Henschenius et Daniel Papebroch ; l'un et l'autre formés, de bonne heure, à son école. Les générations de Bollandistes qui, depuis près de trois siècles, se pas-

sent de main en main le flambeau de l'hagiographie, comptent plus d'un nom illustre; on n'y rencontre par de groupe mieux fondu, plus puissant, que celui de ces trois grands hommes : Bollandus (1596-1665); Henschenius (1601-1681); Papebroch (1628-1714).

La coopération entre Bollandus et Henschenius commença dès l'année 1635. Elle aboutit en 1643 à la publication des deux énormes in-folio comprenant les *Acta Sanctorum* de janvier. Ce fut un événement. Bonne part des éloges devaient, dans l'œuvre indistincte, aller au travail personnel d'Henschenius; Bollandus voulut qu'on lui rendît pleine justice, et décida qu'à l'avenir les articles seraient signés des initiales de leurs auteurs respectifs. La modestie d'Henschenius se défendit, et l'anonymat fut gardé jusqu'à l'achèvement des volumes de mars.

En 1658, parurent les trois volumes de février. Le pape Alexandre VII qui, durant sa nonciature à Bruxelles, avait connu Bollandus, voulut le voir à Rome. Bollandus s'excusa sur l'état de sa santé, et fit partir à sa place Henschenius et Papebroch. Le voyage avait par ailleurs bien d'autres buts; il durera 29 mois (22 juillet 1660-21 décembre 1662) et marque une date dans l'existence de la société bollandienne. C'est la première de ces expéditions mémorables entreprises par les hagiographes pour la chasse aux manuscrits et la conquête d'utiles relations.

Expédition préparée de longue main. Quatre mois avaient été employés à dresser l'index alphabétique des pièces déjà représentées dans les collections bollandistes; index dont les hagiographes ne se séparaient pas, le portant sur leur dos, avec bien d'autres colis, même au passage des montagnes. Bollandus accompagna les voyageurs jusqu'à Cologne, et leur fit promettre d'écrire souvent. Ils n'y manquèrent pas; au cours de ces 29 mois, plus de 140 lettres furent adressées à Anvers.

Le journal de route, tenu à jour par Papebroch, nous renseigne sur l'itinéraire suivi : Coblence, Mayence, Worms, Spire, Francfort, Asschaffenbourg, Wurzbourg, Bamberg, Nuremberg, Eichstädt, Ingolstadt, Augsbourg, Munich, Inspruck, Trente jalonnent la route. Partout l'accueil empressé témoigna du prestige qui s'attachait dès lors au nom de Bollandus. A Trente, on perdit huit jours, à cause d'une crue de l'Adige. Puis on traversa Vérone, Vicence, Padoue, Venise, Ferrare, Bologne, Imola, Faenza, Ravenne, Forli, Césène, Rimini, Pesaro, Fano, Sinigaglia, Ancône, Osimo, Lorette, Recanati, Macerata, Tolentino, Foligno, Assise, Pérouse, Spolète; partout visitant les hommes de lettres, fouillant les bibliothèques. Rome les retint du 23 décembre 1660 au 3 octobre 1661. Durant ces neuf mois, la faveur d'Alexandre VII les entoura; toutes les excommunications qui attachaient à leurs rayons les volumes précieux des bibliothèques italiennes furent levées en leur faveur; Holstenius, préfet de la Vaticane, leur rendit toutes sortes de bons offices. Tout à coup ce protecteur et cet ami fut enlevé par la mort; Allatius, qui lui succéda, crut devoir se montrer extrêmement méticuleux. Il fallut recourir au Pape pour vaincre ses scrupules. Papebroch souffrit de ces procédés; mais en déplorant la tyrannie du bibliothécaire, ne laisse pas de rendre hommage au mérite du savant.

Après un riche butin non seulement à la Vaticane, mais à la Vallicellane, ouverte largement par les Pères de l'Oratoire, à la bibliothèque de la reine de Suède, puis à Grotta-Ferrata, au Mont-Cassin, à Naples, il fallut repartir, laissant force ouvrage aux copistes. Le copiste grec travaillera plus de sept ans. Pour mener à bonne fin leur tâche, les hagiographes s'étaient interdit toutes visites aux monuments de Rome.

Le retour se fit par Viterbe, Sienne, Florence qui retint les voyageurs quatre mois entiers, Pistoie, Lucques, Gênes, Milan, où l'Ambrosienne faillit leur refuser le droit de copie, Novare, Verceil, Turin. Et puis la France. Chambéry, Grenoble, la Grande Chartreuse, Tournon, Vienne, Lyon, Mâcon, Cluny, Citeaux, Dijon, Auxerre, Pontigny, Sens, Paris, où le P. Labbe se constitua guide des Bollandistes, les PP. Cossart et Vavasseur firent les honneurs de la bibliothèque du Collège de Clermont. La bibliothèque du chancelier Séguier s'ouvrit devant eux; le dominicain Combéfis leur rendit de signalés services. Après trois mois à Paris, on regagnait la Belgique par Rouen, Jumièges, Fontenelle, Le Bec, Eu, Abbeville, Arras, Saint-Vaast.

Cet épisode nous a retenu longtemps : il nous semble caractéristique. Rentrant au musée bollandien, chargés de dépouilles opimes, les deux pèlerins de l'hagiographie avaient donné un exemple qui ne sera point perdu.

Pour une raison très différente, un autre de ces voyages mérite d'être rappelé. C'est celui que fit, de 1697 à 1700, le bollandiste Janninck, envoyé à Rome pour défendre l'honneur de sa Société. Voici à quelle occasion.

Le P. Daniel Papebroch, homme de critique incisive et de franc parler, avait publié, en tête du tome II des *Acta Sanctorum* d'avril, son célèbre *Propylaeum antiquarium circa veri et falsi discrimen in vetustis membranis*, qui est un magistral traité de critique diplomatique. L'ouvrage n'était pas parfait; il provoqua sur quelques points la contradiction de Mabillon, à qui Papebroch, avec une bonne grâce empressée, rendit les armes. Ce fut alors, entre les deux illustres religieux, un assaut de courtoisie et d'humilité: Mabillon déclarant qu'il tiendrait à plus grand honneur d'avoir écrit la rétractation de Papebroch que son propre traité *De re diplomatica*. Mais d'autres juges, qui n'étaient pas Mabillon, intervinrent pour souligner, cette fois, dans le *Propylaeum maii*, certaines propositions malsonnantes. Le livre fut mis à l'index par l'Inquisition espagnole, et avec lui toute la collection des *Acta Sanctorum*, de mars à mai. Tandis que Papebroch tentait vainement de savoir quelles hérésies lui étaient imputées en Espagne, ses ennemis travaillaient à faire confirmer la sentence par l'Inquisition romaine. Ils n'y parvinrent jamais; toutefois le *Propylaeum maii* fut atteint le 22 décembre 1700 par une condamnation de l'Index. La censure ne devait être rapportée qu'après deux siècles, dans le nouveau catalogue de l'Index publié sous Léon XIII, en 1900. Quant à la sentence espagnole, elle fut retirée dès 1715, six mois après la mort de Papebroch. Le P. Cassani, professeur à Madrid et qualificateur du Saint-Office, avait travaillé neuf ans à cette réhabilitation.

La publication des *Acta Sanctorum* avait été conduite jusqu'au mois d'octobre, quand la Compagnie de Jésus fut supprimée en 1773. L'œuvre des Bollandistes ne fut pas entraînée immédiatement dans cette ruine; elle vécut encore vingt ans, d'une vie ralentie, pour achever de mourir dans les guerres de la Révolution française.

L'année 1837 a vu sa résurrection, et au cours du dernier siècle ses fastes ont enregistré plus d'un glorieux souvenir, avec les noms des PP. Victor De Buck et Charles De Smedt, pour ne citer que des morts. L'œuvre s'est faite plus large, les enquêtes plus profondes, la méthode plus sévère; l'esprit demeure ce qu'il fut dès le commencement. Quand on pénètre aujourd'hui dans cette bibliothèque du col-

lège Saint-Michel, à Bruxelles, qui a recueilli tant de débris précieux, groupé dans un ordre parfait tant de réponses, préparé tant de conquêtes nouvelles, poussé jusqu'au 10e jour de novembre l'imposante collection des *Acta Sanctorum*, on éprouve une impression de respect, et l'on croit sentir l'âme des vieux saints planer dans le sanctuaire où leur gloire est l'objet d'un culte si pieux et si éclairé. A toucher ces reliques, et l'image de Bollandus, et le siège de Papebroch, on revit des jours lointains qui furent des jours de foi et d'ardent labeur. Et la parole de l'Ecriture monte naturellement aux lèvres : *Locus in quo stas terra sancta est.*

III. **La communion des Saints.** — La communion des Saints, fondement d'un commerce affectueux entre les chrétiens qui vivent sur terre et ceux qui sont morts dans la paix de Dieu, est un dogme de notre foi. Consciente de la solidarité surnaturelle qui relie les uns et les autres, l'Eglise de la terre se tourne avec confiance vers l'Eglise du ciel, pour éprouver le bienfait de cette solidarité; les croyants cherchent, dans la gloire, où ils espèrent parvenir avec le secours de la grâce divine, des modèles et des intercesseurs. Leur attitude n'a évidemment aucun sens pour ceux qui rejettent en bloc toute croyance surnaturelle ; à ceux-là, nous n'avons rien à dire, sinon qu'ils feraient bien de reviser le fondement de leur incrédulité, ou plutôt d'ouvrir une âme docile aux sollicitations de la doctrine révélée. Mais des âmes nourries d'Evangile se font quelquefois du dogme de la Communion des Saints une idée fausse, ou n'estiment point à leur juste prix les ressources qu'il nous offre pour atteindre notre fin. A ceux-là, nous devons présenter le dogme, sinon dans toute son ampleur, du moins en ce qui touche les relations de l'Eglise militante avec l'Eglise triomphante. Des perspectives plus larges ont été ouvertes à diverses pages de ce Dictionnaire, notamment aux articles Rédemption, Prière. Pour les conséquences spéciales du dogme à l'égard de l'Eglise souffrante, voir les articles Purgatoire, Indulgences.

Dans l'*Encyclopédie des Sciences Religieuses*, de F. Lichtenberger, art. *Communion des Saints* (1878), A. Viguié écrit :

Un des articles du symbole des Apôtres, dont l'importance dogmatique grandit surtout en Occident. Dans la formation progressive du symbole des Apôtres, cet article est le plus récent. On ne le rencontre pas avant le cinquième siècle (voir mon rapport sur le symbole des Apôtres, et surtout l'étude complète et substantielle de M. Michel Nicolas, *Le Symbole des Apôtres*, Paris, Michel Lévy, 1867)... Cet article... ne pouvait pas d'ailleurs venir avant cette époque, puisque l'idée qu'il exprime prend naissance seulement au cinquième siècle. Au cinquième siècle, en effet, il se fait un revirement complet dans la notion des rapports existant entre les saints, les martyrs glorifiés, et les chrétiens vivant sur la terre. Pendant les quatre premiers siècles, les docteurs de l'Eglise enseignent qu'il faut prier pour les martyrs, les saints, en vue de la rémission des fautes qu'ils auraient pu commettre... A partir du cinquième siècle, au contraire, de semblables prières semblent une injure. Il ne faut pas prier pour eux, mais bien se recommander à leurs prières, à leur intercession, comme à l'intercession des anges. Augustin dit : *Injuria est pro martyre orare, cujus nos debemus orationibus commendari* (*Sermo* 117). A partir de ce moment, l'idée de la communion et de l'intercession des saints devint générale et prit place au symbole comme article de foi. Primitivement l'idée ne manque ni de grandeur ni de poésie, elle exprime l'union organique et vivante de toutes les âmes, qui dans les cieux et sur la terre, ont été pénétrées de Jésus-Christ. Mais insensiblement elle tourne à l'idée catholique et purement mécanique de l'intercession des saints... L'Eglise romaine et l'Eglise protestante ont suivi leur tendance naturelle, l'une en matérialisant de plus en plus l'idée de la Communion des Saints, l'autre en la spiritualisant.

Nous ne prétendons pas relever toutes les erreurs contenues dans ce jugement. Rien de moins exact que la présentation de l'enseignement officiel de l'Eglise au IVe siècle, d'après laquelle on aurait alors prié Dieu pour les martyrs !

Très différent est le jugement porté sur le dogme de la « Communion des Saints » par nombre de protestants, parmi lesquels nous aimons à compter un éminent théologien de la confession anglicane, H.-B. Swete († 1917). Dans un volume paru peu avant sa mort sous ce titre : *The Holy Catholic Church. The Communion of Saints*, London, 1915, 2e éd., 1919, il rend hommage à la pensée profondément religieuse qui s'épanouit dans cet article du Symbole, et s'il ne rejoint pas sur tous les points les positions catholiques, du moins y reconnaît-il quelque bien.

Nous étudierons successivement :

1. Les fondements scripturaires du dogme.
2. Le développement patristique.
3. La pénétration de la formule *Communio Sanctorum* dans le Symbole.

1. *Fondements scripturaires du dogme.* — Le dogme de la *Communion des Saints* a son fondement en Dieu même, qui appelle et attire tous les hommes à l'unité de la vie en Dieu. Le Christ dit à son Père, dans sa prière sacerdotale, *Io.*, xvii, 9.19-21 : « Je ne prie pas pour le monde, mais pour ceux que vous m'avez donnés, parce qu'ils sont vôtres... Et je me sacrifie pour eux, afin qu'eux aussi soient consacrés dans la vérité. Je ne prie pas pour eux seulement, mais encore pour ceux qui, par leur parole, croiront en moi, afin que tous soient un, comme vous, Père, êtes en moi, et moi en vous, afin qu'eux aussi soient un en nous... » Il propose la condition de cette unité en Dieu, *Io.*, xiv, 13-17, 23 : « Ce que vous demanderez en mon nom, je le ferai, afin que le Père soit glorifié dans le Fils. Si vous me demandez quelque chose en mon nom, je le ferai. Si vous m'aimez, gardez mes commandements. Et je prierai le Père, et il vous donnera un autre Consolateur, pour qu'il soit avec vous à jamais, l'Esprit de vérité, que le monde ne peut recevoir, parce qu'il ne le voit point et ne le connaît point ; mais vous le connaissez, parce qu'il est avec vous; il sera en vous... Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera et nous viendrons à lui et nous ferons en lui notre demeure. » Il en explique l'économie, sous la figure de la vigne mystique, *Io.*, xv, 1-5 : « Je suis la vraie vigne, et mon Père est le vigneron. Tout sarment en moi qui ne porte pas de fruit, le Père le retranche ; et tout sarment qui porte du fruit, il l'émonde, afin qu'il porte plus de fruit. Déjà vous êtes purs, à cause de la parole que je vous ai dite : Demeurez en moi, et moi en vous. Comme le sarment ne peut pas porter de fruit de lui-même, s'il ne demeure dans la vigne, ainsi vous, si vous ne demeurez en moi. Je suis la vigne, vous les sarments ; celui qui demeure en moi et moi en lui, celui-là porte beaucoup de fruit: sans moi, vous ne pouvez rien faire. »

Saint Paul a repris les mêmes enseignements, sous la figure du Christ mystique, dont les fidèles sont les membres. *Rom.*, xii, 4-5 : « De même que dans un seul corps nous avons plusieurs membres, et que ces membres n'ont pas tous la même fonction, ainsi, tous tant que nous sommes, formons un seul corps dans le Christ, et chacun pour sa part

est membre des autres. » Ailleurs, avec référence concrète aux Sacrements de l'Eglise, I *Cor.*, x, 16-17 : « Le calice de bénédiction que nous bénissons, n'est-il pas une communion au sang du Christ ? Le pain que nous rompons, n'est-il pas une participation au corps du Christ ? » xii, 12-27 : « Comme le corps est un et a plusieurs membres, et les membres du corps, tous tant qu'ils sont, ne forment qu'un seul corps, ainsi le Christ : car tous nous avons été baptisés en un seul Esprit, pour former un seul corps, Juifs ou Gentils, esclaves ou libres. Et tous nous avons été abreuvés d'un seul Esprit. Car le corps n'est pas un seul membre, mais plusieurs. Si le pied dit : « Je ne suis pas la main, donc je ne suis pas du corps », il n'en est pas moins du corps Si l'oreille dit : « Je ne suis pas l'œil, donc je ne suis pas du corps », elle n'en est pas moins du corps... Dieu a placé les membres, chacun avec sa fonction, dans le corps, comme il a voulu... Si un membre souffre, tous les membres souffrent avec lui ; si un corps est glorifié, tous les membres se réjouissent avec lui. Or vous êtes le corps du Christ, et ses membres, chacun pour sa part... » *Eph.*, iv, 7-16 : « A chacun de nous la grâce a été donnée, selon la mesure du don du Christ. C'est pourquoi il est écrit : « Il est monté en haut, emmenant captive la captivité, il a accordé des dons aux hommes... Il a fait les uns apôtres, les autres prophètes, les autres évangélistes, les autres pasteurs et docteurs, en vue de l'achèvement des saints, pour l'œuvre du ministère, pour l'édification du corps du Christ, jusqu'à ce que nous parvenions tous à l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu, à l'homme parfait, à la mesure de la stature parfaite du Christ, afin que nous ne soyons plus des enfants, flottants et ballottés à tout vent de doctrine, par la légèreté des hommes, par leur fourberie habile à tromper ; mais que, confessant la vérité dans la charité, nous croissions de toute manière en Lui qui est le chef, le Christ. Par lui tout le corps, uni et accordé par les liens de tous les membres qui se prêtent un mutuel concours, collabore pour sa part à la naissance de l'organisme, pour l'édification dans la charité. » *Col.*, i, 19-20 : « Il a plu [à Dieu] de faire habiter en lui toute plénitude ; de réconcilier par Lui toutes choses avec Lui-même, pacifiant par le sang de sa croix la terre et le ciel. » ii, 19 ; iii, 15, etc...

Saint Pierre donne une expression singulièrement forte à l'activité salvifique du Christ, II *Pet.*, i, 3,4 : « Sa divine puissance nous a tout donné pour la vie et la piété, en nous faisant connaître Celui qui nous appela par sa propre gloire et sa propre vertu, par là nous mettant en possession de précieuses et incomparables promesses, pour nous rendre participants de la nature divine... »

La participation de la nature divine, accordée à tous ceux qui s'approprient le fruit de la Rédemption, voilà le fondement de la Communion des Saints. Quiconque tient la Rédemption du Christ pour un bien objectif, doit être préparé à comprendre qu'il s'agit d'une réalité très haute et très certaine. Entre tous les participants de la nature divine, la grâce sanctifiante forme un lien puissant et sacré

L'alliance de mots *κοινωνία τῶν ἁγίων* ne se rencontre pas, toute formée, dans le NT. Mais les éléments préexistent, et certaines de leurs acceptions confinent au sens que l'évolution de la pensée chrétienne attache à l'expression : *Communion des Saints.*

Le mot *κοινωνία* — (non étranger à l'AT., voir *Sap.*, viii, 8), — se rencontre dans le NT. 19 fois, *Act.*, ii, 42 ; *Rom.*, xv, 26 ; I *Cor.*, i, 9 ; x. 16 (*bis*) ; II *Cor.*, vi, 14 ; viii, 4 ; ix, 13 ; xiii, 13 ; *Gal.*, ii, 9 ; *Phil.*, i, 5 ; ii, 1 ; iii, 10 ; *Philem.*, 6 ; *Hb.*, xiii, 16 ; I *Io.*, i, 3 (*bis*) 6. 7. Sans nous attarder à classer les diverses acceptions, notons que celle de *participation commune* y est très marquée ; par exemple, I *Cor.*, x, 16, relatif à la communion eucharistique : *τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ ; τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστιν ;*

Les mots *οἱ ἅγιοι*, très fréquents dans les écrits apostoliques, n'impliquent — cela va sans dire — aucune sorte de canonisation, mais désignent les fidèles, avec spéciale référence à la sainteté qui doit être la règle de leur vie. Voir *Act.*, ix, 13. 32. 41 ; xxvi, 10 ; *Rom.*, i, 7 ; viii, 27, xii, 13 ; xv, 25. 26. 31 ; xvi, 2. 15 ; I *Cor.*, i, 2 ; vi, 1. 2 ; xiv, 33 ; xvi, 1. 15 ; II *Cor.*, i, 1 ; viii. 4 ; ix, 1. 12 ; xiii, 12 ; *Eph.*, i, 1. 15. 18 ; ii, 19 ; iii, 8. 18 ; iv, 12 ; v, 3 ; vi, 18, etc ; *Ap.*, v, 8 ; viii, 3. 4 ; xiii, 7. 10 ; xiv, 12 ; xvii. 6 ; xix, 8 ; xx, 9. Ces derniers textes montrent la terre et le ciel unis dans une même prière.

L'idée de solidarité, qui est au fond de la communion des Saints, s'éclaire bien par le rapprochement de textes tels que II *Cor.*, vi, 14.15 : *Τίς κοινωνία φωτὶ πρὸς σκότος ; τίς δὲ συμφώνησις Χριστοῦ πρὸς Βελίαρ ; ἢ τίς μερὶς πιστῷ μετὰ ἀπίστου ;...* — De cette solidarité, une relation commune à Dieu est le fondement et la mesure. La mort même ne peut la rompre, selon la doctrine de l'Apôtre, *Rom.*, viii, 38. 39.

2. *Développement patristique.* — L'idée de solidarité chrétienne, amorcée en maint endroit du NT., devait trouver une expression chez les Pères les plus anciens. Nous ne pouvons que planter quelques jalons dans un champ immense.

Saint Clément de Rome invite, avec insistance, les fidèles à lever les yeux vers le ciel, pour y contempler les héros de l'AT. et du NT., qui les y ont précédés, et leur montrent la voie. I *Cor.*, v. ix-xii. lv etc .. L'intercession des morts pour les vivants est une donnée plutôt rare dans l'Ecriture. Pourtant, l'on se rappelle la vision de Judas Macchabée, II *Mac.*, xv, 12-16. Il a vu le grand prêtre Onias, les mains étendues, priant pour toute la nation des Juifs. Il a vu paraître, aux côtés d'Onias, un autre personnage vénérable, et Onias lui a dit : « Celui-ci est l'ami de ses frères, qui prie beaucoup pour le peuple et pour la ville sainte, Jérémie, le prophète de Dieu. » Et Jérémie lui a mis en mains une épée d'or, pour briser les ennemis d'Israel. On se rappelle encore les peintures de l'Apocalypse, vi, 9-11 : « Quand l'Agneau ouvrit le cinquième sceau, je vis sous l'autel les âmes de ceux qui avaient été égorgés pour la parole de Dieu et pour le témoignage qu'ils gardaient. Et ils crièrent d'une voix forte : « Jusqu'à quand, Seigneur saint et véridique, tarderez-vous à faire justice et à venger notre sang de ceux qui habitent la terre ? » Et à chacun d'eux fut donnée une robe blanche, et il leur fut dit de se tenir en repos quelque temps encore, jusqu'à ce que fût complet le nombre de leurs compagnons de service et de leurs frères, qui devaient être mis à mort comme eux. » Les Alexandrins furent les premiers à reprendre et à développer ces enseignements.

Clément d'Alexandrie montre dans l'Eglise du ciel un idéal auquel doit se conformer l'Eglise de la terre, *Strom.*, IV, viii, *P.G.*, VIII, 1277 B. Il montre le gnostique occupé de saintes pensées, l'âme toujours pure pour la prière, priant avec les anges et déjà l'un d'entre eux, vivant sous leur sainte garde ; même quand il converse seul avec Dieu, environné par le chœur des saints anges. *Strom.*, VII, xii, *P.G.*, IX, 508 C : *Μετ' ἀγγέλων εὔχεται, ὡς ἂν ἤδη καὶ ἰσάγγελος, οὐδὲ ἔξω ποτὲ τῆς ἁγίας φρουρᾶς γίνεται, κἂν μόνος εὔχηται, τὸν τῶν ἁγίων χορὸν συνιστάμενον ἔχει.*

ORIGÈNE ouvre plus largement les mêmes horizons, et s'y meut avec une prédilection marquée.

De Oratione, XI, *P. G.*, XI, 448B-452B, après avoir parlé de l'intercession du Christ :

Le Grand Prêtre n'est pas seul à prier avec ceux qui prient bien, mais en outre les anges qui, au ciel, se réjouissent sur un pécheur qui fait pénitence, plus que sur quatre vingt dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de pénitence (*Luc.*, XV, 7); et encore les âmes des saints qui sont morts. La preuve en est que Raphael offrit à Dieu un culte raisonnable pour Tobie et Sara (*Tob.*, III, 24; XII, 12, 15. 8)... La preuve en est encore que Jérémie intervint pour le peuple et la ville sainte, selon les livres des Macchabées (II *Mac.*, XV, 13-14)... Impossible de croire, quand la science se montre présentement aux saints comme dans un miroir et en énigme, mais au ciel se révèle face à face, qu'il n'en soit pas de même des autres vertus, alors que les apprêts de cette vie atteignent leur plein achèvement. Or l'une des plus excellentes vertus, selon la parole divine, est la charité envers le prochain, qu'on doit attribuer aux saints morts envers ceux qui peinent en cette vie, beaucoup plus qu'à ceux qui sont exposés à la faiblesse humaine et associés à de durs combats; car là s'applique encore cette loi (I *Cor.*, XII, 26; XI, 28)... Imaginons un médecin soucieux de la justice, à qui un malade demande la santé; sachant les remèdes propres à guérir le mal pour lequel on l'implore. Evidemment, il sera porté à guérir celui qui l'implore, d'autant qu'il présumera sans doute que telle est la volonté de Dieu, qui a exaucé la prière du malade pour sa guérison. Ou bien, imaginons un homme abondamment pourvu des choses nécessaires à la vie et disposé à en faire part; qu'il entende la prière d'un pauvre qui implore Dieu pour ses nécessités. Evidemment il accomplira la prière du pauvre, se faisant le ministre de la volonté du Père (céleste), qui, au temps de la prière, aura amené vers le nécessiteux un bienfaiteur capable de l'assister et disposé à satisfaire son besoin. Eh bien! comme il y a lieu de croire que rien de tout cela n'arrive par hasard, car celui qui a compté tous les cheveux de la tête des saints (*Mt.*, X, 31) amène au temps de la prière le ministre de ses bienfaits, disposé à exaucer la prière confiante; ainsi doit-on supposer que les anges, inspecteurs et serviteurs pour Dieu, assistent parfois ceux qui prient, pour conspirer à l'effet de la prière...

De même XXXI, 553.

Exhort. ad Martyr., XXX. *P. G.*, XI, 601 AB : De même que les ministres de l'autel, selon la Loi de Moïse, semblaient procurer par le sang des taureaux et des boucs la rémission des péchés (aux enfants d'Israël), ainsi les âmes de ceux qui ont expiré sous la hache pour le nom de Jésus, ne sont pas en vain ministres de l'autel céleste, pour procurer la rémission des péchés à ceux qui prient.

Contra Celsum, VIII, LXIV, *P. G.*, XI, 1612C-1613A : Il nous faut donc gagner la bienveillance du Dieu tout-puissant et implorer ses faveurs; on gagne sa bienveillance par la piété, par toute vertu. Veut-on, après la bienveillance de Dieu, en gagner d'autres encore, il faut considérer que, comme les mouvements du corps sont accompagnés par les mouvements de son ombre, ainsi la bienveillance de Dieu attire la bienveillance de tous les amis de Dieu, anges, âmes, esprits. Car ils connaissent ceux qui sont dignes de la bienveillance divine; et non seulement eux-mêmes leur deviennent bienveillants, mais ils assistent ceux qui veulent servir Dieu, leur gagnent sa bienveillance, appuient leurs prières et leurs demandes : j'oserais dire que les hommes fermement résolus à bien faire et priant Dieu, sont, sans même l'avoir demandé, appuyés dans leurs prières par d'innombrables puissances célestes, qui font écho à notre race mortelle et, pour ainsi dire, lui prêtent main-forte, voyant les démons armés et acharnés pour la perte de ceux-là surtout qui se consacrent à Dieu...

In Cant., III, *P. G.*, XIII, 160 A : On peut bien dire que tous les saints disparus de cette vie ayant encore la charité pour ceux qui demeurent en ce monde, s'intéressent à leur salut et les assistent de leur prière et de leur intervention auprès de Dieu.

TERTULLIEN parle, à maintes reprises, de *communicatio* (*cum Ecclesia*). *Apol.*, XXXIX, sur les assemblées chrétiennes : *Iudicatur magno cum pondere, ut apud certos de Dei conspectu, summumque futuri iudicii praeiudicium est, si quis ita deliquerit, ut a communicatione orationis et conventus et omnis sancti commercii relegetur.* — *De Baptismo*, XV : *Haeretici nullum habent consortium nostrae disciplinae, quos extraneos utique testatur ipsa ademptio communicationis.* — *De praescr. haeret.*, XLIII : *Ubi metus in Deum, ibi... adlectio explorata et communicatio deliberata...* — *De Pudicitia*, III : *Adsistit pro foribus (Ecclesiae), et de notae suae exemplo ceteros admonet, et lacrimas fratrum sibi quoque advocat, et redit plus utique negotiata, compassionem sc., quam communicationem.* — Voir A. D'ALÈS, *L'Edit de Calliste*, p. 176.376, Paris, 1914.

La *Passio S. Perpetuae*, — document carthaginois de l'année 203, vraisemblablement attribuable à Tertullien lui-même, — fait allusion, dans son prologue, à la communion des saints, avec une surprenante précision dans les termes : *Quod audivimus et contrectavimus annuntiamus et vobis, fratres et filioli : ut et vos, qui interfuistis, rememoremini gloriae Domini, et qui nunc cognoscitis per auditum, communionem habeatis cum sanctis martyribus et per illos cum Domino Iesu Christo...* — *P. L.*, III, 16; *Texts and Studies*, I, 2, p. 62. Cambridge, 1891.

Saint CYPRIEN, s'il ne parle pas expressément de *communio sanctorum*, parle en revanche de *communio malorum*, comme d'un danger et d'une faute, *Ep.*, LXIX, 9, p. 758 : *Participes poenis destinari, nisi se a communione malorum separaverint,... poenas statim pro impia communione persolveret.* Cf. *ibid.*, 6.

Il parle couramment de *communicatio*, par où il sous-entend la communion eucharistique et exprime directement la communion avec l'Eglise. *Laps.*, XV XVI. XXXIII; *Epp.*, XV, I; XVI, 2; XVII, 2; XIX, 2; LV, 17. 19; LVII, 4; LXVIII, I, etc. Il escompte l'intercession des martyrs et des saints auprès de Dieu; mais, comme autour de lui la croyance à la réversibilité des mérites engendrait parfois la présomption, il s'applique à prévenir l'illusion; *Laps.*, XVII, p. 249 : *Dominus orandus est, Dominus nostra satisfactione placandus est... Credimus quidem posse apud Iudicem plurimum martyrum merita et opera iustorum; sed cum iudicii dies venerit.* Voir notre *Théologie de saint Cyprien*, p. 285.290.

FIRMILIEN écrit, *Ep.*, LXXV, 24 : *Communio ecclesiasticae unitatis.*

Il n'est donc pas nécessaire de dépasser le IIIe siècle, pour rencontrer de multiples allusions à la communion des saints et des alliances de mots qui amorcent la formule du dogme. Au IVe siècle, les allusions surabondent, soit chez les Pères Grecs soit chez les Pères Latins. Le lecteur en quête d'une documentation complète pourra consulter J. P. KIRSCH, *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Alterthum*, c. III. Mainz, 1900; ou encore deux bons articles du *Dict. de Théol. Cath.*, Aspect dogmatique et historique, par P. BERNARD; Monuments de l'antiquité chrétienne, par R. S. BOUR (1908); G. RABEAU, *Le culte des Saints dans l'Afrique chrétienne*, d'après les inscriptions et les monuments figurés, Paris, 1903. Nous produirons seulement quelques textes de Pères grecs et de saint Augustin.

Saint CYRILLE DE JÉRUSALEM constate que l'Eglise, en offrant le saint sacrifice, a coutume d'invoquer les saints de Dieu. *Cat.*, XXIII (*Mystagog.*, V), 9, *P. G.*, XXXIII, 1116 B : « Ensuite, nous faisons encore mémoire des défunts, à commencer par les patriarches les prophètes, les apôtres, les martyrs : afin que Dieu, par leurs prières et leurs intercessions, accueille notre demande. Puis, nous prions encore pour les es saints pères et évêques, et en un mot pour tous nos défunts : persuadés que leurs âmes,

pour qui se fait la demande, recevront grand bien de la sainte et redoutable victime, présente (sur l'autel). » Ce passage distingue très nettement les intercesseurs, de ceux qui ont encore besoin d'intercession.

Saint Basile se plait à montrer dans le Saint Esprit le principe de toutes les opérations divines pour le salut et de l'unité vitale dans l'Eglise. *De Spir. S.*, xxvi, 61, *P. G.*, XXXII, 180-1 : « Tous les membres constituent le corps du Christ dans l'unité de l'Esprit; et tous doivent procurer les uns aux autres le bienfait des charismes divins... Comme les parties dans le tout, nous sommes un dans l'Esprit; car tous nous avons été baptisés dans un seul corps, en un seul Esprit. » — Cette unité embrasse la cité céleste, *Hom. in Ps.*, xlv, 4, *P. G.*, XXIX, 422 C : « Le fleuve divin arrose toute la Cité de Dieu, je veux dire l'Eglise de ceux qui habitent le ciel. Toute créature, depuis les puissances supraterrestres jusqu'aux âmes humaines, constitue la cité que réjouit le flot de l'Esprit. On appelle cité un ensemble d'édifices, régi par des lois. A la Jérusalem d'en haut, cité céleste, s'adapte cette définition de la cité. Là est l'ensemble des premiers-nés, inscrits dans les cieux : édifice immuable, de par la conduite des saints, et régi par la loi céleste. »

Saint Grégoire de Nysse donne la formule exacte des hommages dus aux saints, dans son deuxième panégyrique de S. Etienne, *P. G.*, XLVI, 732 C : « Nous qui avons le bonheur de célébrer la mémoire de ces grands hommes, rendons-leur grâces, non pas autant que nous le devons — cela ne se peut, — mais autant que nous le pouvons : ils s'en contentent. Les saints attendent de nous ces hommages, non pas pour en tirer quelque bien, mais pour nous faire part de leurs bienfaits. »

Saint Augustin écrit, au sujet des hérétiques Patripassiens, *Serm.*, lii, 3, 6, *P. L.*, XXXVIII, 357 : *Removit istos Ecclesia catholica a communione sanctorum, ne aliquem deciperent, ut separati litigarent.* — Beaucoup plus souvent, il parle de *communio sacramentorum*, comme étant, de droit, le partage des amis de Dieu, mais étant, de fait, provisoirement accordée à plusieurs qui n'auront point part à la gloire des saints. *Civ. Dei*, I, xxxv, *P. L.*, XLI, 56 : *Dei civitas habet secum, quandiu peregrinatur in mundo, connexos communione sacramentorum, nec secum futuros in aeterna sorte sanctorum. Serm.*, ccxiv, ii, *P. L.*, XXXVIII, 1071 : *Ecclesia Dei vivi, columna et firmamentum veritatis, malos in fine separandos, a quibus interim discedit disparilitate morum, tolerat in communione sacramentorum.* Comparer *Ep.*, cxli, 5, *P. L.*, XXXIII, 579 : *Communio malorum non maculat aliquem participatione sacramentorum, sed consensione factorum. Retract.*, II, xvii, *P. L.*, XXXII, 637 : *In tribus libris contra Epistolam Parmeniani Donatistarum Carthaginensis episcopi successorisque Donati, quaestio magna versatur et solvitur : utrum in unitate et eorundem communione sacramentorum mali contaminent bonos. Serm.*, cxvii, 4, 6, *P. L.*, XXXVIII, 665, il expose la doctrine arienne, et poursuit : *Hoc respuit fides, respuunt aures catholicae; anathematur, extra est qui hoc sapit, non pertinet ad participationem societatemque sanctorum.* Ailleurs, il cite le décret d'un conciliabule donatiste, tenu au plus tard en 393 : *In Ps.*, xxxvi, *Enarr.*, 20, *P. L.* XXXVI, 379 : *Decrevimus omnes sacerdotes Dei, praesente Spiritu sancto, hunc eundem Primianum, primo quod super vivos episcopos alios subrogarit; quod incestos cum sanctorum communione miscuerit*, etc. . — Parmi les innombrables allusions d'Augustin luimême à la vraie communion des saints, l'une des plus remarquables se lit, *Enchirid.*, lvi, 15, *P. L.*, *XL*, 258. Nous détacherons quelques lignes : *Quidquid de homine Christo dictum est, ad unitatem personae Unigeniti pertinet. Rectus itaque confessionis ordo poscebat ut Trinitati subiungeretur Ecclesia, tanquam habitatori domus sua et Deo templum suum et conditori civitas sua. Quae tota hic accipienda est, non solum ex parte qua peregrinatur in terris, a solis ortu usque ad occasum laudans nomen Domini et post captivitatem vetustatis cantans canticum novum, verum etiam ex illa quae in caelis semper, ex quo condita est, cohaesit Deo, nec ullum malum sui casus experta est. Haec in sanctis angelis beata perstitit, et suae parti peregrinanti sicut oportet opitulatur; quia utraque una erit consortio aeternitatis, et nunc una est vinculo caritatis, quae tota instituta est ad colendum unum Deum...*

3. *Pénétration du Sanctorum Communionem dans le Symbole des Apôtres.* — Les considérations précédentes laissent ouverte la question de l'introduction des mots *Sanctorum Communionem* au Symbole. A quelle date et sous quelles influences s'est faite cette introduction? Il faut probablement désespérer de donner une réponse de tous points satisfaisante. Essayons de faire quelques pas vers la vérité.

On a déjà rencontré le *Sanctorum Communionem* dans un texte donatiste, non postérieur à l'année 393. Il reparaît dans un autre texte, donatiste, la lettre adressée par les évêques de la secte lors de la conférence de Carthage (411), au tribun Fl. Marcellinus, 3.4.7., *P. L.*, XLIII, 835-7.

Si Apostoli in Ecclesia zizania, i.e. filios diaboli pullulantes in sanctorum communione dimittendos esse didicissent, nunquam Simonem, Erastum, Filetum, Alexandrum, Deman, Hermogenem ceterosque consimiles Ecclesiae liminibus eiecissent. ...Iubentur polluti e medio sanctorum, sacerdotum diligentia separari... tanquam pisces mali, a sanctorum consortio separantur... Contra haec et alia, quibus Ecclesia Dei a contaminatione permistorum immundorum defenditur, clarum est adversarios qua conscientia patrocinantes erroribus malos nolint a bonorum communione discerni... Inveniuntur iidem prophetae a malorum communione se abstinuisse.,. daemoniorum communioni misceri.

Parmi les textes catholiques, l'un des plus anciens sûrement est ce texte d'un concile de Nîmes, 394, c. i, que nous reproduisons d'après Dom G. Morin, *R. H. L. R.*, t. IX (1904), p. 223, — sauf particularités orthographiques :

In primis quia multi de ultimis Orientis partibus venientes presbyteros et diaconos se esse confingunt, ignota cum suscriptione epistolia ignorantibus se ingerentes, qui dum specie fidelium sumptum stipemque captantur, sanctorum communione speciem simulatae religionis imprimunt : placuit nobis, si qui fuerint eiusmodi, si tamen communis Ecclesiae causa non fuerit, ad ministerium altaris non admittantur.

Mais ce texte ne provient pas d'un symbole. Parmi les symboles catholiques, le témoin le plus ancien du *Sanctorum Communionem* pourrait être le symbole édité par Dom G. Morin, d'après quatre mss., sous ce titre : *De Fide sancti Hieronymi Presbyteri; Anecdota Maredsolana*, III. 3, p. 199 (1903); cf. *Rev. Bénéd.*, 1904, p. 1-9. L'éditeur de cette pièce très curieuse n'ose l'identifier avec le symbole que saint Jérôme (*Ep.*, xvii, 4) atteste avoir adressé, avant 377, à saint Cyrille de Jérusalem. Mais sa provenance hiéronymienne est plausible, et son antiquité hautement vraisemblable, selon d'excellents juges (Harnack, Kattenbusch, Swete). Voir *R. H. L. R.*, 1904, p. 227.

A la fin du ive siècle, peut appartenir également l'*Explanatio Symboli* de Niceta de Remesiana, évê-

que en Dacie, publiée pour la première fois par Caspari, *Kirchenhistorische Anecdota*, t. I, p. 355-7.

On y lit :

In hac una Ecclesia credo te communionem consecuturum esse sanctorum. Scito unam hanc esse Ecclesiam catholicam in omni orbe terrae constitutam, cuius communionem debes firmiter retinere. Sunt quidem et aliae pseudo-ecclesiae, sed nihil tibi commune cum illis...

On remarquera ici un trait fort intéressant : l'orientation particulière du texte vers la communion en perspective avec les saints dans la gloire, terme normal de la communion conservée en terre avec l'Eglise.

Après le milieu du vᵉ siècle, on rencontre *Sanctorum Communionem* dans une série de symboles gallicans. Tel celui de Fauste de Riez, d'après Caspari, *Anecdota*, p. 338 :

Credamus et sanctorum communionem; sed sanctos non tam pro Dei parte quam pro Dei honore veneremur.

Tels probablement aussi les symboles constituant les sermons pseudoaugustiniens ccxl à ccxliv de l'appendice bénédictin.

Serm., ccxl, 1, *P. L.*, XXXIX, 2189 : *Sanctorum communionem: quia dona Sancti Spiritus licet in hac vita diversa sint in singulis, in aeternitate tamen erunt communia in universis : ut quod quisque sanctorum minus habuit in se, hoc in aliena virtute participet.*

ccxli, 4, 2191 : *Credentes ergo sanctum Ecclesiam catholicam, sanctorum habentes communionem, quia ubi est fides sancta, ibi est et sancta communio, credere vos quoque in corpore resurrectionem et remissionem peccatorum oportet.*

ccxlii, 4, 2193 : *Sanctorum communionem : i. e., cum illis sanctis qui in hac quam suscepimus fide defuncti sunt, societate et spei communione teneamur.*

ccxliii, 4, 2194 ; ccxliv, 1, 2195.

Puis le symbole de saint Césaire d'Arles (503-543) V. Hahn, *Bibliothek der Symbole*, p. 72.

De Gaule, le *Sanctorum Communionem* passa dans les Iles Britanniques. On le retrouve au viiᵉ siècle dans l'antiphonaire de Bangor ; au viiiᵉ, dans le *Book of Deer*. A Rome, il semble avoir pris pied sous le pape Nicolas Iᵉʳ (858-867), avec la forme gallicane du Symbole ; mais son acceptation ne devint générale qu'à la fin du xiiᵉ siècle, Swete, *op. cit.*, p. 160.

Parmi les témoins de cette acception générale, citons saint Bernard, *Tract. de Caritate*, xxxiii, 101, *P. L.*, CLXXXIV, 533 C. On trouvera la doctrine, sans le mot, chez Pierre Lombard, IV d., 45, 7, *P. L.*, CXCII, 950.

Ces textes, et ceux qu'on y pourrait joindre, présentent pour la plupart l'acception des mots *Communio Sanctorum* à laquelle nous a habitués la récitation du Symbole, c'est-à-dire que le mot *Sanctorum* est un masculin, et qu'il s'agit, mot à mot, de « communion avec les saints ». Néanmoins, une autre acception n'est pas sans exemple, où *sanctorum* est un neutre, et où il s'agit, mot à mot, de « communion aux choses saintes ». Les deux acceptions ne se contredisent nullement, et il n'est pas toujours facile d'opter entre deux.

Yves de Chartres autorise l'une et l'autre, *Serm.*, xxiii, *De Symb. Ap.*, *P. L.*, CLXII, 606 C.: *Sanctorum communionem, i. e. ecclesiasticorum sacramentorum veritatem, cui communicaverunt sancti, qui in unitate fidei de hac vita migraverunt.* De même, et plus nettement, Abélard, *Expositio Symb. Ap.*, *P. L.*, LXXVIII, 629-630: *Sanctorum communionem, h. e., illam quo sancti efficiuntur vel in sanctitate confirmantur, divini sc. sacramenti participatione; vel communem Ecclesiae fidem, sive caritatis unionem. Possumus et sanctorum dicere neutraliter, i. e. sanctificati panis et vini in sacramentum altaris.* Une version franco-normande du *Credo*, citée par Heurtley, *Harmonia Symbolia*, p. 93, porte : « la communion des saintes choses ». Th. Zahn montre pour cette acception une prédilection marquée *Das Apostolische Symbolum*, p. 90-93, Leipzig, 1893.

L'auteur de l'art. *Communion des saints*, dans le *Dict. de Théol. cath.*, col. 446, retrouve ce sens chez saint Thomas. « C'est au neutre du mot *sanctorum* que s'arrête le docteur angélique ». Je ne puis partager cet avis. Le texte du docteur angélique réunit bien les deux idées, et l'on trouve dans son texte un neutre, mais c'est *bonorum*, non *sanctorum* ; une formule brève, pour résumer sa pensée, serait: *Communicatio bonorum inter sanctos.* Voici le texte:

S. Thomas, *Opusc.*, vii, *In Symbolum Apostolorum. Art.* 10. *Sanctorum communionem, remissionem peccatorum* :

Sicut in corpore naturali operatio unius membri cedit in bonum totius corporis, ita in corpore spirituali, sc. Ecclesia. Et quia omnes fideles sunt unum corpus, bonum unius alteri communicatur. Apostolus, Rom., 12,5 : *Singuli autem alter alterius membra. Unde et inter alia credenda quae tradiderunt Apostoli, est quod communio bonorum sit in Ecclesia ; et hoc est quod dicitur : Sanctorum communionem. Inter alia vero membra Ecclesiae, principale membrum est Christus, qui est caput. Eph.*, 1,22 : *Ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam, quae est corpus ipsius. Bonum ergo Christi communicatur omnibus Christianis, sicut virtus capitis omnibus membris ; et haec communicatio fit per sacramenta Ecclesiae, in quibus operatur virtus passionis Christi, quae operatur ad conferendum gratiam in remissionem peccatorum...*

Sciendum est etiam quod non solum virtus passionis Christi communicatur nobis, sed etiam meritum vitae Christi ; et quiquid boni fecerunt omnes sancti, communicutur in caritate existentibus, quia omnes unum sunt. Ps. 118, 63 : *Particeps ego sum omnium timentium te. Et inde est quod qui in caritate vivit, particeps est omnis boni quod fit in toto mundo, sed tamen specialius illi pro quibus specialius fit aliquod bonum : nam unus potest satisfacere pro alio, sicut patet in beneficiis ad quae plures congregationes admittunt aliquos. Sic ergo per hanc communionem consequimur duo : unum sc., quod meritum Christi communicatur omnibus; aliud, quod bonum unius communicatur alteri, unde excommunicati, per hoc quod sunt extra Ecclesiam, perdunt partem omnium bonorum quae fiunt; quod est maius damnum quam damnum alicuius rei temporalis.*

Le *Catéchisme du Concile de Trente* dit pareillement I, x, 24 :... *Omnium enim sacramentorum fructus ad universos fideles pertinet : quibus sacramentis, veluti sacris vinculis, Christo connectuntur et copulantur, et maxime omnium baptismo, quo, tanquam ianua, in Ecclesiam ingrediuntur. Hac autem sanctorum communione, sacramentorum communionem intelligi debere, Patres in Symbolo significant illis verbis : Confiteor unum baptisma...*

Arrêtons ici l'audition des témoignages, et recueillons les conclusions d'ensemble qui paraissent s'en dégager, quant à la période primitive.

L'accord semble fait aujourd'hui sur la réalité de la pénétration du *Sanctorum Communionem* dans certains symboles catholiques, non pas seulement au déclin du vᵉ siècle, mais dès le début du même siècle ou la fin du siècle précédent. Et l'on conteste de moins en moins que cette formule exprimait une doctrine traditionnelle. Ce que l'on discute encore,

c'est le lieu et la cause prochaine de cette pénétration. Sans passer en revue toutes les hypothèses, notons quelques-unes des plus caractéristiques.

En 1893, M. Harnack rattachait l'adoption du *Sanctorum Communionem* au développement du culte des saints et à la réaction contre l'hérésie de Vigilantius. Il attribuait à Niceta de Remesiana un rôle prépondérant dans cet épisode : le *Sanctorum Communionem*, introduit par lui au symbole, sous une influence orientale, aurait rayonné de Dacie en Gaule, puis sur tout l'Occident. *Das Apostolische Glaubensbekenntniss*, p. 31, sqq.

En 1894, H.-B. Swete soulignait l'importance du *Sanctorum Communionem* dans la littérature donatiste du IVe siècle, où il apparaît comme un mot d'ordre contre l'Eglise catholique. Il admettait qu'au déclin du Ve siècle, l'Eglise reprit à son compte ce vocable usurpé ; il plaçait le centre de rayonnement en Gaule, autour de Fauste de Riez, *The Apostles Creed* [2], p. 82-88. En 1915, après la découverte de la *Fides Hieronymi* par Dom Morin, il retouchait le système quant à la date, et plaçait l'origine du mouvement toujours en Gaule, vers l'an 400. *The Communion of Saints* [2], p. 158 sqq.

En 1904, Dom G. Morin remontait plus haut encore, jusqu'aux controverses déchaînées au IIIe siècle autour de Novatien. Dans la *Fides Hieronymi*, par lui récemment découverte, il croyait reconnaître l'influence d'un symbole arménien antérieurement édité par Caspari (1869), et dont il faisait remonter la genèse jusqu'à l'antique Firmilien de Césarée. Par saint Basile et par saint Cyrille de Jérusalem, la tradition arménienne aurait agi sur saint Jérôme, sur Nicéta, et sur toute la tradition occidentale. *R. H. L.R.*, 1904, p. 226-235.

Il est plus facile de signaler, dans ces divers systèmes, des points faibles, que d'en proposer un nouveau, qui les remplace avec avantage. Le lien par lequel on a voulu rattacher le *Sanctorum Communionem*, soit à la réaction contre Vigilantius (voir ci-dessus, art. Reliques, col. 926), soit à la réaction contre Novatien, paraîtra sans doute bien fragile ; surtout le lien avec Novatien ; d'autant que le document arménien, dont on a cru pouvoir faire état, n'est pas même daté à quelques siècles près. On estimera peut-être que les antécédents donatistes méritent plus de considération. Du moins est-il incontestable que, dès le IVe siècle, la secte parlait de *sanctorum communionem*, comme d'une chose qui n'appartenait qu'à elle. Que des controversistes catholiques se soient avisés de lui arracher ce mot, capable d'un sens très beau et très pur, cela se comprend aisément. L'histoire des hérésies fournirait divers exemples semblables. Mais où la revendication se serait-elle produite ? Pas dans l'Afrique latine, berceau du donatisme; car ni saint Augustin, ni les héritiers de son esprit ne prononcent ces mots au symbole. Pas non plus à Rome, où on ne les prononce pas davantage, et où on ne commencera de les prononcer, nous l'avons vu, qu'au déclin du IXe siècle, lorsqu'ils y reviendront d'au delà des monts. Nous sommes donc orientés, soit vers la Gaule, soit vers la péninsule des Balkans. Le nom de Nicéta, souvent mentionné dans cette controverse, renferme peut-être le mot de l'énigme. Mais tout ce qui touche à Nicéta et au christianisme balkanique demeure enveloppé de grandes obscurités, même après les recherches de M. A.-E. Burn et de M. J. Zeiller. L'hypothèse d'une initiative anonyme se produisant dans la Gaule méridionale, un peu avant l'année 400, peut se réclamer, nous l'avons vu, d'un canon conciliaire de Nîmes, 394. Elle n'exclurait pas toute connexion avec les frasques de Vigilantius. Elle a séduit Mgr Kirsch, auteur d'une vaste enquête sur *La Doctrine de la Communion des saints dans l'antiquité chrétienne*, et, plus récemment, le Professeur Swete. C'est l'hypothèse déjà présentée dans ce dictionnaire par M. l'abbé Vacandard, à l'article Apôtres (Symbole des), t. I, col. 287. Nous n'en savons pas de meilleure.

Mais l'antiquité du dogme de la Communion des Saints, n'étant pas liée à l'antiquité de la formule, ne dépend pas de cette hypothèse, ni d'aucune autre ; elle appartient à l'histoire des premiers siècles chrétiens. Telle est la conclusion sur laquelle il convient d'insister avant tout. Nous croyons que les pages précédentes l'éclairent suffisamment.

Bibliographie. — C. P. Caspari, *Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel*, Christiania, 1866.1869.1875.1872. — Aug. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Apostol. Kirche*, Breslau, 1917 . — Ad. Harnack, *Das Apostolische Glaubensbekenntniss*, Berlin 1893. — Th. Zahn, *Das Apostolische Symbolum* [2], Erlangen und Leipzig, 1893. — F. Kattenbusch, *Das Apostolische Symbol*, Leipzig, 1894. — H.-B. Swete, *The Apostles Creed : its relation to primitive Christianity* [2]; Cambridge 1894. — *The Holy Catholic Church; the Communion of Saints*, London, 1919. — A.-E. Burn, *An Introduction to the Creeds and to the Te Deum*, London, 1899. — J.-P. Kirsch, *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im Christl. Alterthum*, Mainz, 1900. — Dom G. Morin, *Sanctorum Communionem*, dans *Rev. d'Hist. et de Litt. Religieuses*, t. IX, p. 209-235 (1904). — Art. *Communion des Saints*, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, par P. Bernard et R.-S. Bour (1908). — Voir d'ailleurs ci-dessus, *Apôtres (Symbole des)* par M. l'abbé Vacandard. — Enfin, nous recevons : *Sanctus*, par le R. P. Delehaye, Bruxelles, 1927.

A. d'Alès.

SALUT DES INFIDÈLES. — *Position de la question.*

Ire *Réponse. — L'Evangélisation d'outre-tombe.*

a) Arguments scripturaires. — *b*) Les Pères. — *c*) Renaissance dans le protestantisme moderne. — Critique.

IIe *Réponse. — Renvoi aux limbes.*

1) L'hérésie de Pélage.

2) Les apologistes catholiques, du XVIe au XIXe siècle. — Digression sur un point de doctrine thomiste.

3) S. E. le Cardinal Billot.

— Critique.

IIIe *Réponse. — Tradition dogmatique de l'Eglise catholique.*

A. *Universalité de l'appel à la Béatitude surnaturelle.*

1) Documents scripturaires.

2) Documents patristiques. — Le cas de Socrate. — Saint Augustin et saint Jean Damascène.

3) Documents ecclésiastiques.

L'axiome scolastique : *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam.*

B. *Baptême de désir. Adaptation au cas de l'infidèle adulte.*

a) Doctrine de l'Epître aux Hébreux, XI, 6.

b) Doctrine de saint Augustin.

c) Doctrine de saint Thomas.

d) Doctrine des théologiens modernes.

Synthèse.

Bibliographie.

Position de la question.

Le présent article ne veut être qu'un appendice des articles PRÉDESTINATION, PROVIDENCE, qui ont posé en termes généraux et largement discuté le problème du salut éternel des hommes. Il se renfermera dans une considération particulièrement délicate, celle du sort réservé au grand nombre d'hommes adultes qui, depuis la prédication de l'Evangile, demeurent en dehors des voies normales du salut; soit qu'ils ignorent totalement la révélation chrétienne (pays non encore évangélisés), soit qu'ils la méconnaissent invinciblement (pays atteints par l'Evangile). Le problème du salut des infidèles, presque contemporain de l'humanité pécheresse, est discuté de nos jours avec une possession de la tradition ecclésiastique et des connaissances ethnographiques, dont le moyen âge était dépourvu. Il s'agit ici, non des infidèles *positifs* qui, atteints par la prédication évangélique, l'ont repoussée, pour leur dam; mais des seuls infidèles *négatifs*, pour qui cette prédication est simplement comme n'existant pas; ils vivent et meurent étrangers à toute confession chrétienne.

Ces infidèles n'en sont pas moins, selon l'intention divine (I *Tim*., II, 4-6), appelés à la vision éternelle de Dieu; et au jour du jugement, ils devront se trouver soit à droite, avec ceux qui prendront possession du royaume, soit à gauche, avec ceux qui s'en verront exclus à jamais. Comment donc se vérifie, de leur point de vue particulier, la volonté salvifique de Dieu? Les Pères ont pu, de bonne foi, peu après les temps apostoliques, écarter comme irréelle l'hypothèse d'un infidèle placé hors de toute portée de la prédication chrétienne; cf. ci-dessus, t. III, col. 266; les scolastiques ont pu l'écarter; nous ne le pouvons plus. La découverte de l'Amérique, où des populations nombreuses ont vécu, pendant des siècles, en dehors de toute lumière évangélique, imposa déjà cette hypothèse aux théologiens du XVI[e] siècle; à ceux du XX[e], elle se représente avec un surcroît de précision, soit qu'ils jettent les yeux sur un planisphère des religions, soit qu'ils s'enfoncent dans les arcanes de la préhistoire. Mais l'objection est vieille comme le christianisme.

A chacune de ses conquêtes, le Christianisme rencontre devant lui, différemment exprimée, la même objection. « Jésus-Christ est tout près de nous, disaient Celse et Porphyre: Comment Dieu s'est-il si longtemps soucié si peu du salut du genre humain ? » Le roi des Frisons. Radbod, uniquement parce que saint Wulfran ne peut lui assurer le salut de ses aïeux, refuse de devenir chrétien. Les Japonais, prêts à recevoir le baptême, demandaient à saint François Xavier pourquoi ils avaient reçu l'Evangile les derniers de toutes les nations ; ils se lamentaient sur ce qu'il était advenu de leurs enfants, de leurs parents, de leurs ancêtres. De même, actuellement, l'une des objections les plus graves que rencontrent les missionnaires, c'est l'interrogation anxieuse de celui qu'ils évangélisent, quand il songe à la destinée de son père. — Dans la Profession de foi du vicaire savoyard. Jean Jacques Rousseau insiste à plaisir sur un tel argument En somme, il envenime par ses déclamations passionnées et aussi complique par ses sophismes la question préalable, à laquelle doit s'attendre une religion comme le Christianisme, qui revendique exclusivement pour elle seule les promesses de la vie éternelle (L. CAPÉRAN, *Le problème du salut des infidèles; Essai théologique*, p. IV, Paris, 1912).

Les réponses apportées à cette objection, ou à cette question, peuvent se ramener à trois, dont l'examen fera l'objet du présent article.

I[re] Réponse : *L'évangélisation d'outre-tombe.*
II[e] Réponse : *Renvoi aux limbes.*
III[e] Réponse : *Tradition dogmatique de l'Eglise catholique.*

I[re] RÉPONSE

L'ÉVANGÉLISATION D'OUTRE-TOMBE

Cette réponse consiste à déplacer la décision du sort éternel de l'homme et à la rejeter hors des limites de la vie présente. La conjecture s'appuie sur quelques textes de l'Ecriture, interprétés en dépit de la tradition ecclésiastique. Elle a tenté un petit nombre de Pères, tels Hermas, Clément d'Alexandrie, Origène. Plus près de nous, elle a été largement reprise dans des cercles protestants. En voici les considérants :

a) *Arguments scripturaires*. — On s'autorise de *Mt*., XII, 32 « (Le blasphème du Saint Esprit) ne sera remis ni dans ce siècle ni dans le siècle à venir. » — D'où l'on croit pouvoir conclure, par opposition, que certains péchés seront effectivement remis dans le siècle à venir.

On s'autorise encore de I *Pet*., III, 18-20 : « Le Christ est mort une fois pour [nos] péchés, juste pour des injustes, afin de nous amener à Dieu, mis à mort selon la chair, mais rendu à la vie selon l'esprit. Dans le même esprit encore, il est allé prêcher aux esprits captifs, qui avaient été incrédules quand la longanimité de Dieu temporisait, aux jours de Noé durant la construction de l'arche, où un petit nombre, huit personnes (seulement), furent sauvées à travers l'eau. » Et, encore, IV, 6 : « Si l'Evangile a été prêché aux morts, ç'a été pour que, jugés selon les hommes dans la chair, ils vécussent selon Dieu dans l'esprit. » — D'où l'on croit pouvoir conclure que l'âme du Christ descendit aux enfers pour évangéliser les infidèles et les amener à la foi. Et pourquoi cette évangélisation et cette conversion posthume seraient-elles restreintes aux générations disparues avant la venue du Christ ?

b) *Les Pères*. — Quelques-uns ont développé la théorie d'une conversion et d'un baptême outre-tombe. HERMAS fait dire au Pasteur, *Sim*., IX, 16 :

Ces hommes (figurés par des pierres tirées de l'abîme et introduites dans les murs de la tour fondée sur les eaux, qu'est l'Eglise) devaient monter à travers l'eau pour recevoir la vie : autrement ils ne pouvaient entrer dans le royaume de Dieu, sans être dépouillés de la mort inhérente à leur première existence. Donc eux aussi, bien que morts, reçurent le sceau du Fils de Dieu et entrèrent dans le royaume de Dieu. Car, avant de porter le nom du Fils de Dieu, l homme est mort; en recevant le sceau, il dépose la mort et revêt la vie. Or le sceau, c est l'eau [du baptême]. On descend mort dans l'eau et l'on remonte vivant. Ces hommes, eux aussi, entendirent la prédication du sceau et en profitèrent pour entrer dans le royaume de Dieu... Les apôtres et les docteurs, après avoir prêché le nom du Fils de Dieu, après s'être endormis dans la puissance et la foi du Fils de Dieu, prêchèrent à ceux qui s'étaient endormis avant eux et leur donnèrent le sceau, objet de leur prédication. Ils descendirent donc dans l'eau avec eux et en remontèrent, mais eux descendirent vivants et remontèrent vivants; au contraire, ceux qui s'était endormis avant eux, étaient descendus morts et remontèrent vivants. Donc, par le ministère des [apôtres et des docteurs], ils reçurent la vie et connurent le nom du Fils de Dieu; aussi remontèrent-ils avec eux et furent adaptés à l'édifice de la tour; ils y furent enchâssés sans avoir besoin de taille, car ils s'étaient endormis dans la justice et dans une grande pureté; il ne leur manquait que le sceau...

CLÉMENT d'ALEXANDRIE reprend cette idée, *Strom*., VI, VI, *P.G*., IX, 269, éd. Staehlin, t, II, p. 454, après avoir cité *Job*, XXVIII, 22 :

« L'Hadès dit à la mort : Nous n'avons pas vu ses traits, mais nous avons entendu sa voix ». Ce n'est point le lieu qui prend ainsi la parole, mais ceux qui étaient dans l'Hadès. qui s'étaient livrés à la mort, comme qui se jetterait d'un vaisseau dans la mer. Ceux-là donc entendent la puissance et la voix de Dieu. En effet, quel homme de sens

supposerait que les âmes justes et les coupables sont sous une même condamnation, imputant une injustice à la Providence ? L'Écriture ne dit-elle pas clairement que le Seigneur a évangélisé les victimes du déluge, ou plutôt les captifs retenus en prison et dans la geôle ? On a déjà vu... que les Apôtres, à la suite du Seigneur, évangélisèrent même les habitants de l'Hadès : sans doute fallait-il que, là comme sur terre, les meilleurs des disciples imitassent le Maître, afin que, comme il avait converti les fils des Hébreux, eux convertissent les Gentils : ceux-là ayant vécu dans la justice selon la Loi, ceux-ci dans la justice selon la philosophie, non point parfaitement, mais à travers bien des fautes. Ainsi le voulait le dessein divin : ceux qui s'étaient distingués par leur justice, qui avaient mené une vie meilleure et fait pénitence de leurs fautes, bien qu'ayant confessé Dieu en un autre lieu, devaient appartenir au Dieu tout-puissant et être sauvés chacun selon ses lumières...

ORIGÈNE y revient à son tour, sans égard pour les railleries de Celse, *C. Cels.*, II, XLIII, *P. G.*, XI, 864 C — 885 A, éd. Koetschau, p. 168.

Vous ne vous aviserez pas, dit Celse, de dire que, n'ayant pu se faire croire ici-bas, [le Christ] s'en alla dans l'Hadès faire des croyants. — Malgré qu'en ait Celse, nous disons que, vivant dans son corps, [le Christ] sut faire bon nombre de croyants, assez pour qu'on ait voulu l'en punir ; et que son âme, dépouillée de son corps, fréquenta les âmes dépouillées de leurs corps, convertissant celles qui voulaient se convertir à lui ou que, pour des raisons de lui connues, il savait plus capables de conversion.— Voir encore *In Io.*, II, XXX, *P. G.*, XIV, 181 B; *In Reg.*, *H.*, II, *P. G.*, XII, 1020-1025.

Après quelques apocryphes — *Evangile de Pierre*, XLI-XLII; *Actes de Paul*, XXVII-XXIX, éd. Vouaux, p. 199-205, — on peut citer divers écrits des Pères, où se rencontre quelque trace de cette idée : saint JUSTIN, *Dial.*, LXXII, 4, *P. G.*, VI, 645 B (d'après un prétendu oracle de Jérémie qu'on retrouve, sous le nom d'Isaïe ou de Jérémie, chez saint IRÉNÉE, *H.*, III, XX, 4, *P. G.*, VIII, 945 A; IV, XXII, 1, 1046 C; IV XXVII, 2, 1058 B; IV, XXXIII, 12, 1081 B; V, XXXI, 1, 1208 C); saint HIPPOLYTE, *De Christo et Antichristo*, XLV-XXVI, *P. G.*, X, 764 B; 748 D ; saint GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Or.*, XLV, 24, *P. G.*, XXXVI, 657 A; saint MAXIME LE CONFESSEUR, *Quaestion. ad Thalass.*, VII, *P. G*, XC, 283 AC; ANASTASE LE SINAÏTE, *Q.* CXI, *P. G.*, LXXXIX, 764 C (conversion de Platon); PSEUDO-DAMASCÈNE, *De iis qui in fide dormierunt*, XVI, *P. G.*, XCV, 264; ŒCUMENIUS, *In I Pt.*, III, 19, *P. G*, CXIX, 556 C ; THÉOPHYLACTE, *In I Pt.*, III, 19, *P. G.*, CXXV, 1232 ; NICÉTAS D'HÉRACLÉE, *sur l'Or.* XLV *de saint Grégoire de Naz.*, *P. G.*, CXXVII, 1399 D ; — parmi les Pères latins, saint HILAIRE, *In Ps.*, CXVIII, 11, 3, *P. L.*, IX, 572-3; AMBROSIASTER, *In Eph.*, IV, 8, 9, *P. L.*, XVII, 386-7; *In Rom.*, X, 7, *ib.*, 143 B ; saint JÉRÔME, *In Eph.*, IV, 10, *P. L.*, XXVI, 499 BC; JEAN DIACRE, *Vita S. Gregorii Magni*, XLIV, *P. L.*, LXXV, 105-6 (délivrance de Trajan; Cf. GASTON PARIS, *La légende de Trajan*; *Bibl. des Hautes Etudes*, fasc. 35, 1878). Mais ce sont là traces sporadiques, non tradition ferme.

Cf. L. CAPÉRAN, *Le problème du salut des infidèles; Essai Historique*, p. 84-103; 160-169; *Essai théologique*, p. 3-4 Paris, 1912.

c) *Renaissance dans le protestantisme moderne.* — Sauf des traces de plus en plus rares et fugitives, la réponse alexandrine à la question du salut des infidèles s'évanouit peu à peu ; elle a, depuis bien des siècles, disparu de la pensée catholique. Une renaissance lui était réservée, de nos jours, dans quelques cercles protestants.

En réaction décidée contre la dureté des premiers Réformateurs qui, avec Luther et Calvin, damnaient sans rémission tous les infidèles, plusieurs, pour faire justice à la volonté salvifique de Dieu, ont repris, en l'élargissant, l'idée d'une évangélisation d'outre-tombe. Parmi les initiateurs de ce mouvement, on peut nommer J. L. KOENIG, *Die Lehre von Christi Hoellenfahrt*, Frankfurt am Mein, 1842 ; E. GUEDER, *Die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Todten*, Bern, 1853 ; et l'évêque danois MARTENSEN, *Dogmatique chrétienne* (éd. danoise, 1849 ; trad. fr. par G. Ducros, p. 484, Paris, 1879); E. REUSS, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, t. II, p. 590, Strasbourg-Paris, 1852. Cette idée obtint un large succès en Allemagne, en Angleterre, en Suisse, en France, en Amérique. Voir E. PETAVEL-OLLIFF, *Le problème de l'immortalité*, t. II, p. 366, Paris, 1892 ; J. MONNIER, *La descente aux enfers*, p. 289, Paris, 1904 ; P. BONIFAS, *Histoire des dogmes de l'Eglise chrétienne*, t. I, p. 353, Paris, 1886 (posthume); A. GRÉTILLAT, *Exposé de théologie systématique*, t. IV, p. 549, Paris 1890; J. BOVON, *Théologie du NT.*, t. II, p. 464-472, Lausanne, 1894 ; *Dogmatique chrétienne*, t. II, p. 444, Lausanne, 1896 ; F. GODET, *Comment. sur la Ie Ep. aux Cor.*, t. II, p. 363, Neuchâtel, 1887 ; DECOPPET, *Les grands problèmes de l'au-delà*[7], p. 214-5, Paris.

En même temps qu'elle s'oppose aux premiers Réformateurs, une telle idée offre un aspect positif; aussi ne saurait-elle trouver grâce devant le protestantisme libéral, qui donne congé à tous les dogmes. Voir, à cet égard, A. SABATIER, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, p. 50, Paris, 1897 ; E. MÉNÉGOZ, *Publications diverses sur le fidéisme*, t. II, p. 193, Paris, 1909. La croyance à une évangélisation d'outre-tombe représente, dans la dogmatique protestante, une *via media*, d'ailleurs très peu définie. — Voir L. CAPÉRAN, *Essai Hist.*, p. 492-503 ; *Essai Théol.*, p. 5.

CRITIQUE DE CETTE Ire RÉPONSE. — Nous reprendrons l'examen des textes scripturaires invoqués, de la tradition des Pères, enfin de l'enseignement catholique, en contraste avec la nouveauté protestante.

a) *Les textes scripturaires.* — Le texte évangélique, *Mt.*, XII, 32, ne renferme pas ce qu'on a voulu en tirer. En disant que le blasphème du Saint-Esprit ne sera remis ni dans le siècle présent ni dans le siècle à venir, le Christ, n'affirmait rien touchant la possibilité d'une rémission dans le siècle à venir, et les textes parallèles (*Mc.*, III, 29 ; *Lc.*, XII, 10) présentent le blasphème du Saint-Esprit comme irrémissible, sans plus. Voir, le commentaire donné dans ce Dictionnaire, t. III, 1758-1760. La seule perspective que ce texte laisse ouverte, pour le siècle à venir, est celle d'une liquidation de la peine temporelle due pour des fautes déjà pardonnées : c'est le PURGATOIRE (voir ce mot).

Les textes de saint Pierre, I *Pet.*, III, 18-20; IV, 6, énoncent un dogme de notre foi, la descente de l'âme du Christ aux enfers, autrement dit aux limbes des justes, où lui-même porta le message de la Rédemption. Ils mentionnent, à titre d'exemple, une catégorie spéciale de détenus : ceux qui manquèrent de foi aux jours de Noé et expièrent leur incrédulité par une mort temporelle, mais ne semblent pas, pour autant, exclus du bienfait de la pénitence et du pardon. Ils ne font aucune allusion à une œuvre de conversion entreprise par le Christ aux enfers, mais supposent que ceux qui reçoivent son message ont satisfait selon la chair à la justice divine ; ensuite de quoi ils seront glorifiés selon l'esprit. Ces versets, d'ailleurs difficiles et obscurs, n'offrent pas de quoi fonder une théorie du salut, assez démentie par les enseignements les plus clairs du NT.

b) *La tradition des Pères.* — Cette tradition s'est, dans l'ensemble, détournée de la voie ouverte par Hermas et les Alexandrins, en déclarant cette voie

fermée pour l'orthodoxie. Saint Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, xiv, 19, *P. G.*, XXXIII, 848, montre les anciens patriarches, Moïse, Abraham, Isaac, Jacob, David, Samuel, Isaïe, enfin Jean-Baptiste, accourant au-devant du Rédempteur et le félicitant de son triomphe sur la mort. Il n'insinue pas autre chose. Saint Jean Chrysostome proteste énergiquement contre toute confusion entre le temps de l'épreuve, qui est celui de la vie présente, et le temps de la justice. *In Mt.*, *Hom.*, xxxvi, 3, *P. G.*, LVII, 416 :

La vie présente est le temps de bien agir ; après la fin, place au jugement et au châtiment. Dans l'Hadès, dit [le Psalmiste] vi, 6), qui vous confessera? Comment furent brisées les portes d'airain et broyés les verrous de fer ? Par son corps. Alors, pour la première fois, il apparut corps immortel, dissipant la tyrannie de la mort. Au reste, on voit ici la puissance de la mort détruite, non pas les péchés de ceux qui étaient morts avant sa venue, effacés. Autrement, s'il a délivré de la géhenne tous ceux qui l'avaient précédé, comment peut-il dire : « Plus tolérable sera le sort de la terre de Sodome et de Gomorrhe » (*Luc.*, xi, 12) ?

Dans le même temps, Philastre de Brescia range parmi les hérétiques ceux qui prétendent que le Seigneur, descendant aux enfers, a mis tous les morts en demeure de confesser sa divinité, en leur proposant le salut. Il leur oppose la parole du Psalmiste (vi, 6) et de l'Apôtre (*Rom.*, ii, 12) et du Seigneur même (*Mt.*, xi, 22-24). Il rappelle que tout homme est destiné à la mort, et puis au jugement (*Hb.*, ix, 27). Il détaille la loi de ce jugement d'après l'Ecriture, et en montre l'application dans ceux-là même qui furent surpris par le déluge, selon saint Pierre (I *Pet.*, iii, 20). *Liber de Haeresibus*, cxxv, *P. L.*, XII, 1250-2.

Saint Augustin, interrogé par Evodius sur le même texte de saint Pierre, confesse humblement ses hésitations, *Ep.*, clxiv, 2, 4-5, *P. L.*, XXXIII, 710-11 : *Verum quinam isti* [*quos Christus liberavit*], *temerarium est definire. Si enim omnes omnino dixerimus tunc esse liberatos qui illic inventi sunt, quis non gratuletur, si hoc possimus ostendere ?...* Il souhaiterait particulièrement pouvoir garantir le salut de ces grands esprits du paganisme, qu'on admire et qu'on aime. Mais il s'arrête hésitant, devant la pensée des jugements divins, et il se demande : *Primum, qua auctoritate firmetur ista sententia. Quod enim scriptum est in morte Christi, solutis doloribus inferni* (*Act.*, ii, 24), *vel ad ipsum potest intellegi pertinere, quod eos hactenus solverit, h. e. irritos fecerit, ne ab eis ipse teneretur, praesertim quia sequitur, in quibus impossibile erat teneri eum.* Il écrit que le Christ a vaincu les douleurs de l'enfer, et cela sans doute doit s'entendre d'abord de son triomphe personnel. Si l'on veut en faire en outre l'application à ceux qu'il a délivrés, il faut la faire avec discrétion : *non in omnibus, sed in quibusdam accipi potest, quos ille dignos ista liberatione indicabat ; ut neque frustra illuc descendisse existimetur, nulli eorum profuturus qui ibi tenebantur inclusi, nec tamen sit consequens ut quod divina quibusdam misericordia iustitiaque concessit, omnibus concessum esse putandum sit.*

Saint Grégoire le Grand se prononce dans le même sens avec beaucoup plus d'énergie, car il s'agit de déraciner une erreur très pernicieuse. Il écrit, *Ep.*, VII, xv, *M. G. H.*, t. I, 458-9, *P. L.*, LXXVII, 869 B-870 C, *Georgio presbytero et Theodoro diacono Ecclesiae CPtanae... Post discessum vestrum, dilectisimis filiis meis diaconibus narrantibus, agnovi quod dilectio vestra dixisset Omnipotentem Dominum Salvatorem nostrum Iesum Christum ad inferos descendentem, omnes qui illic eum Deum confiterentur salvasse atque a poenis debitis liberasse. De qua re volo ut vestra caritas longe aliter sentiat. Descendens quippe ad inferos solos illos per suam gratiam liberavit, qui eum et venturum esse crediderunt et praecepta eius vivendo tenuerunt...* Après avoir cité l'Ecriture, le Pape mentionne encore le sentiment de Philastre et celui de saint Augustin. Il conclut : *Haec itaque omnia pertractantes, nihil aliud teneatis nisi quod vera fides per catholicam Ecclesiam docet : quia descendens ad inferos Dominus illos solummodo ab inferni claustris eripuit, quos viventes in carne per suam gratiam in fide et bona operatione salvavit. Quod enim per Evangelium dicit : Cum exaltatus fuero a terra, omnia traham ad me ipsum* (*Io.*, xii, 32), *omnia videlicet electa. Nam trahi ad Deum post mortem non potuit qui se a Deo male vivendo separavit.*

Tel fut effectivement le sens de l'Eglise, et telle fut l'interprétation donnée au texte de saint Pierre par ses principaux interprètes, entre lesquels nous nommerons encore saint Cyrille d'Alexandrie, *P. G.*, LXXIV, 1013-1018 ; le moine Job, ap. Photius, *Bibl.*, *Cod.* ccxxii, 38, *P. G.*, CIII, 804 BC ; saint Jean Damascène, *F. O.*, III, xxix, *P. G.*, XCIV, 1101.

Les rêveries origénistes touchant les multiples épreuves des âmes et les possibilités de réhabilitation disparaissent de la tradition ecclésiatique au vi^e^ siècle. Voir art. Origénisme, passim, notamment col. 1243, 9°. — Sur l'hérésie des *miséricordieux*, insurgés contre les peines de l'enfer et combattus par saint Augustin, voir Achille Lehaut, *L'éternité des peines de l'enfer dans saint Augustin*, Paris, 1912.

c) *L'enseignement catholique.* — L'enseignement catholique s'est expliqué depuis longtemps, avec une entière clarté, sur l'œuvre de délivrance accomplie par le Christ, aux enfers, et sur le caractère irréformable de la sentence rendue sur chaque âme au sortir de cette vie. Voir *Catech. Rom.*, I, v, 7 ; vii, 3. 4, éd. Tornac., 1890, p. 51.65. Le *schema* de la Constitution sur les principaux mystères de foi, préparé pour le Concile du Vatican, portait, c. v, n. 6 (*Coll. Lacensis*, t. VII, 564) : *Ut enimvero qui in hac gratia decedunt, vitam aeternam, quae est iustitiae corona, certo consequentur : ita, qui ea privati moriuntur, ad illam nunquam perventuri sunt. Post mortem enim, quae est viae nostrae terminus, mox ad Dei tribunal sistimur, ut referat unusquisque propria corporis prout gessit, sive bonum sive malum* (II *Cor.*, v, 10), *neque ullus post hanc mortalem vitam relinquitur locus paenitentiae ad iustificationem.*

Tel moraliste original, au xixe siècle, s'est avisé d'une distinction entre les grands pécheurs, qui demeurent impardonnables, et les moindres pécheurs, qui pourraient espérer une rémission après la mort. J. B. Hirscher, *Die christliche Moral* [2], t. I, dernier chapitre : *Die jenseitigen Vorkehrungen zur Realisierung des Reiches Gottes*, Tübingen, 1851. De pareilles tentatives sont condamnées d'avance. Voir la réplique vigoureuse du P. J. Kleutgen, *Die Theologie der Vorzeit*, t. II, p. 428.442. Münster, 1854.

En général, sur le salut outre-tombe, voir S. Harent, S. I., dans le *Dict. de Théol. cath.*, art. *Infidèles* (*Salut des*) (1923), col. 1736-1740.

IIe Réponse

Renvoi aux Limbes

Cette réponse consiste à supprimer ou à éluder la question, en supposant que l'appel impérieux à la béatitude surnaturelle n'a pas son effet pour tous les infidèles. Cela peut se faire de diverses manières.

1) La manière la plus radicale est l'hérésie de Pélage, qui nie l'élévation de la nature humaine à l'ordre surnaturel, la chute et le péché d'origine. Pélage conservait le nom de grâce, mais au sens le plus général, sans établir une distinction bien tranchée entre les dons divins, désignant par ce nom, soit le don de la nature même, soit les secours extérieurs renfermés dans la doctrine et les exemples du Christ. Il attribuait à la nature même le principe du mérite et du salut. Voir, sur les vertus des païens, et les vertus en général, sa lettre à la vierge Démétriade, *inter Epp. August.*, *Append.*, *Ep.*, XVII, 3.8. 11, *P. L.*, XXXIII, 1100-1; 1104-5; 1107. Par ailleurs, il conservait le baptême, non comme moyen nécessaire au salut, mais comme condition posée par Dieu pour l'entrée au royaume des cieux, distinguée par lui de la vie éternelle; voir saint AUGUSTIN, *Serm.*, CCXCIV, 2-3, *P. L.*, XXXVIII, 1336-7. Conséquemment, il représentait la condition des infidèles, qui ont pratiqué la vertu, comme un juste milieu entre la vie des chrétiens vertueux et celle des païens pécheurs, aboutissant aussi à un sort intermédiaire. Cette conception s'autorisa parfois du texte de Notre-Seigneur en saint Jean, XIV, 2 : *In domo Patri mei mansiones multae sunt;* comme si la demeure du Père céleste s'étendait plus loin que le royaume des cieux. Saint Augustin, qui, à ses débuts, n'était pas en garde contre toute conception de ce genre (*De lib. arb.*, III, XXIII, 66, *P. L.*, XXXII, 1303-4; vers l'année 388), en vint, par réaction contre l'hérésie de Pélage, à nier toute espèce de milieu entre le salut et la pleine damnation (*De pecc. mer. et rem.*, I, XXVIII, 55, *P. L.*, XLIV, 140, année 412; *De Civ. Dei*, XXI, XXV, 1, *P. L.*, XLI, 741 ; voir en outre ses énergiques remontrances à Vincentius Victor, *De anima et eius origine*, II, X, 14, *P. L.*, XLIV, 503 ; III, XI, 15, 518). L'hérésie de Pélage tombe sous les anathèmes de l'Eglise, Conc. de Milève (416) sous Innocent I[er]; de Carthage (418) sous Zosime; II[e] Concile d'Orange (529) sous Boniface II. Elle a été renouvelée par ZWINGLE, prenant sur ce point, comme sur tant d'autres, le contrepied de Luther et de Calvin. Les objections qu'elle soulève paraîtront insolubles, si l'on ne commence par admettre, avec saint Augustin, que l'humanité déchue est, de plein droit, une *massa damnata*, et que toutes les grâces du salut sont pur don de la libéralité divine. Il faut remonter à saint Paul, *Rom.*, V, 12-21 ; I *Cor.*, XV, 21-22. — Voir art. PRÉDESTINATION, col. 206 sqq.

2) Une conception spécieuse et diversement nuancée admet en principe toute la doctrine ecclésiastique sur la grâce, mais poursuit une conciliation difficile entre cette doctrine et l'instinct d'équité qui appelle une récompense pour les actes bons selon la nature, encore que dénués de mérite surnaturel. Saint AUGUSTIN, en lutte contre l'hérésie pélagienne, écartait simplement ces revendications, en niant que les actes de la nature pussent être dits simplement bons. Il ne niait pas pour autant les vertus des infidèles, mais y dénonçait une double tare : d'abord les intentions obliques, par où souvent ces actes sont positivement détournés de Dieu: *De Civ. Dei*, XIX, XXV, *P. L.*, XLI, 656 ; XXI, XVI, 730 ; *In Ps.*, XXXI, *Enarr.*, II, 4, *P. L*, XXXVI, 259; *C. Iulian.*, IV, III, 17, *P. L.*, XLIV, 746; puis, en tous cas, le défaut de rectitude surnaturelle, car il n'appartient qu'à la charité d'orienter vers Dieu la conduite de l'homme : *De nupt. et concup.*, I, III-IV, 4-5, *P. L.*, XLIV, 415-6 ; *C. Iulian.*, IV, III, 17-25, *P. L.*, XLIV, 745-751. L'attitude polémique de saint Augustin ne lui a pas permis de donner ici pleine satisfaction à la raison ; d'ailleurs lui-même, dans un autre courant de pensées, a parfois tenu un autre langage. Ainsi *Ep.*, CLXIV, 4, *Ad Evodium*, *P. L.*, XXXIII, 710. On comprend aisément que nombre de penseurs aient cherché à suppléer sur ce point son enseignement. D'où leurs efforts pour élargir le limbe des enfants, en vue d'y accueillir les infidèles vertueux.

Les premières années du XVI[e] siècle ont vu plusieurs de ces tentatives. L'abbé TRITHÈME († 1516) dédiait à l'empereur Maximilien son ouvrage : *Curiositas regia. Octo quaestiones a Maximiliano J. Caesare Joanni Trithemio propositae, et ab eodem pie et solide solutae*, *q.* 2, p. 8, ed. Duaci, 1621. Le Français Claude SEYSSEL († 1520), archevêque de Turin, publiait *De Divina Providentia Tractatus*, Paris, 1520; voir *Tr.* 2, art. 2 et 3. Ces auteurs savent que les infidèles sont irrémissiblement exclus de la vision béatifique ; mais ils s'ingénient à leur trouver des compensations, qui apparaissent fort grandes pour la nature. Voir CAPÉRAN, *E. H.*, p. 220-225.

Sans admettre formellement l'hypothèse d'une ignorance invincible touchant l'existence de Dieu, le Cardinal SFONDRATI la discute, et y voit un bienfait de la Providence pour les âmes qu'elle préserverait du péché. *Nodus Praedestinationis dissolutus*, Pars I, § II, 11, p. 152, Romae, 1696.

L'ironie de VOLTAIRE (*Epître à Uranie*) et les sophismes déclamatoires de ROUSSEAU (*Emile*, profession de foi du vicaire savoyard) renouvelèrent l'objection tirée du sort des infidèles; nombre d'apologistes, au XVIII[e] et au XIX[e] siècles, recoururent à l'affirmation des limbes pour adultes. Ainsi N. BERGIER (1718-1790), *Le déisme réfuté par lui-même*, ou *Examen en forme de lettres des principes d'incrédulité répandus dans les divers ouvrages de Rousseau* [3], Paris, 1766 ; F. X. DE FELLER, ancien jésuite (1735-1802), *Entretien de M. de Voltaire et de M. P***, docteur en Sorbonne*, Strasbourg, 1772 ; G. DE MALEVILLE, *Examen approfondi des difficultés de M. Rousseau de Genève contre le christianisme catholique*, Paris, 1769; F. DE PARTZ DE PRESSY (1712-1789), évêque de Boulogne, *Instruction pastorale sur l'Incarnation*, 3[e] *Instr.*, éd. Migne, t. I; Cardinal G. DE LA LUZERNE, (1738-1821), évêque de Langres, *Instr. past. sur la Révélation*, 21. 2[e] éd., Paris, 1802 ; J. A. DUVOISIN (1744-1813), évêque de Nantes, *Essai sur la Tolérance* [4], Paris, 1805; J. A. EMERY (1732-1811), supérieur général de Saint-Sulpice, *Observations sur la Lettre d'un théologien adressée à M. Duvoisin, évêque de Nantes*, dans les *Annales littéraires et morales*, t. IV, Paris, 1806; A. MUZZARELLI (1749-1813), ancien jésuite, *Opuscules théologiques*, t. I, Avignon, 1842; FRAYSSINOUS, év. d'Hermopolis (1765-1841), *Défense du Christianisme*, ou *Conférences sur la Religion* [2], t. III, Paris, 1825; F. LENOIR, collaborateur de Bergier dans le *Dictionnaire de Théologie*, éd. Migne, *Encycl. Théol.*, t. LVII; M. ACTORIE, *De l'origine et de la réparation du mal*, Paris, 1852 ; J. BALMÈS (1810-1848), *Mélanges religieux*, *philosophiques*, *politiques et littéraires*, trad. J. Bareille, Paris, 1854 ; ST. GEORGE MIVART, *The happiness in Hell*, dans *The Nineteenth Century*, déc. 1892 ; abbé P. DE BROGLIE, *Conférences sur la vie surnaturelle*, Paris, 1878, et *Cours d'Histoire des Religions*, V[e] et VI[e] leçons, cf. *Ann. de Phil. chrétienne*, 1881 ; docteur P. BRESAU, *Ann. de phil. chr.*, 1883 ; GOTTFRIED DE GRAUN, *Institutiones Theologiae dogmaticae specialis R. P. Alberti a Bulsano recognitae*, t. III, p, 996, Innsbruck, 1893-6; BONOMELLI, év. de Crémone, *Foglie autunnali*, Milan. 1906.

La grande difficulté qu'éprouvent tous ces auteurs est d'accorder la conception des limbes pour adultes avec la faiblesse congénitale de la nature entraînée au péché, selon la doctrine de l'Eglise. Voir les ca-

nons du IIe Concile d'Orange, 529, *D. B.*, 174-200 (144-169). Si telle est la condition des fidèles, combien plus celle des infidèles, à qui l'on ne saurait, en thèse générale, faire crédit d'une plus grande innocence? Deux points doivent rester hors de discussion : 1° La grâce sanctifiante ne peut être acquise par un adulte, sans un acte de foi ; 2° vient-elle à être perdue après le baptême, elle ne peut être récupérée que par la foi et la pénitence.

Digression sur un point de doctrine thomiste. — La difficulté, très grande de toute manière, s'aggrave si l'on admet, avec saint Thomas, que le premier acte posé par un enfant qui s'éveille à la vie morale, consiste à délibérer pratiquement sur sa fin dernière. D'où une double hypothèse : ou bien cet enfant — supposé infidèle — s'attachera à Dieu, et il sera justifié par un acte d'amour ; ou bien il se détournera de Dieu, auquel cas il péchera mortellement et contractera la malice d'un péché mortel, aggravant la déchéance héréditaire de la nature. D'où encore cette conséquence : le péché originel ne se rencontre jamais dans l'âme avec le seul péché véniel. Et donc, tous les adultes qui se présentent au baptême, ont déjà été justifiés, ou bien y apportent des péchés mortels, en plus du péché originel. On ne peut nier que telle soit la pensée ferme de saint Thomas; voir Ia IIae q. 89 a. 6; *In* II *d.*, 28 a. 2 ad 2um; d. 42, q. 1 a. 5 ad 7um; *In* IV *d.*, 45 q. 1 a. 3 ad 3um; *De Verit.*, q. XXIV a. 12 ad 2um ; *De Ver.*, q. XXVIII a. 3 ad 4um; *De Malo*, q. V a. 2 ad 8um; q. VII a. 10 ad 8um.

On voit immédiatement le contrecoup de cette doctrine dans la question présente : elle limite le nombre des adultes admissibles aux limbes des enfants, à ceux-là seulement qui n'auront jamais connu cette alternative entre la justification immédiate et le péché mortel immédiat; c'est-à-dire aux seuls adultes d'âge et non de raison.

Cette doctrine, incontestablement thomiste, s'impose-t-elle à l'assentiment du théologien catholique? Nous ne le prétendons pas, et les commentateurs les plus exacts du maître s'accordent à dire qu'on ne saurait la prouver par l'Ecriture ni par la Tradition ecclésiastique. Néanmoins, elle est, parce que thomiste, en possession d'une réelle autorité extrinsèque, et sa répercussion dans la question présente nous invite à la considérer.

L'affirmation, posée en termes généraux par saint Thomas, devra paraître suggérée par la raison théologique, dans une hypothèse restreinte : celle d'un enfant pour qui le premier éveil de la responsabilité morale coïncide avec l'instant de la mort. En faisant intervenir l'universelle volonté salvifique de Dieu, on ne trouve pas d'autre issue que le recours à une grâce d'illumination surnaturelle, rendant actuellement possible la foi et la justification. Car, d'une part, cet enfant n'a point démérité; d'autre part, il se trouve mis en face d'une option impérieuse, d'où dépend son éternité. Il reste que Dieu fasse lui-même immédiatement toute la préparation de l'âme. Voir S. Harent, S. I., art. *Salut des Infidèles*, dans *D. T. C.* (1923), col. 1893.

Dès que l'on quitte cette hypothèse extrême, les objections se présentent, très fortes, à considérer soit la gravité d'une telle option, proposée à tous, soit les conditions requises pour l'une et l'autre alternative. Les documents de foi ne renferment rien d'explicite sur le fait d'une telle mise en demeure, et la conscience humaine est loin d'en rendre clairement témoignage. L'acte de charité justifiante présuppose l'acte de foi, et donc la révélation des vérités nécessaires au salut. Où voit-on que Dieu se soit engagé à fournir cette révélation à tous ceux que n'atteint pas la prédication extérieure? Et où voit-on que l'acte de cette raison et de cette volonté qui s'éveille auront toujours la fermeté nécessaire pour l'acte qui justifie? D'autre part, le péché mortel suppose pleine advertence et plein consentement. Où voit-on que l'attrait du bien créé, l'emportant sur l'attrait de Dieu, ne provoquera jamais une simple velléité, mais toujours une de ces adhésions fermes qui engagent le sort éternel de l'âme ?

En présence de ces objections, l'on ne s'étonnera pas de trouver la tradition hésitante, même dans l'école thomiste.

Capreolus († 1444), argumentant contre Duns Scot, *In II d.*, 40 q. 1 a. 1 concl. 2, se prononce *iuxta imaginationem S. Thomae*. Cette expression ne renferme aucune épigramme — est-il besoin de le dire, — mais marque ce que que l'opinion du saint docteur présente de hardi, au jugement du *princeps thomistarum*. Le même Capreolus, argumentant contre Durand, *In IV d.*, 16 q. 1 a. 1 concl. 3, déclare « manifestement fausses » les raisons contraires de Durand, mais néglige de s'expliquer en détail.

Cajetan († 1534), commentant *ex professo* le texte de saint Thomas, Ia IIae, q. 89 a. 6, admet que l'enfant sera justifié par l'amour du « bien honnête », conçu comme il peut l'être par un enfant. Enoncé bien incomplet, qui demande à être expliqué et corrigé par la doctrine du même théologien, revendiquant expressément la foi stricte pour toute justification d'adulte. In IIam IIae q. 10 a. 4.

Dom. Soto († 1560) rapporte l'opinion de saint Thomas, sans y donner une adhésion ferme. *De natura et gratia*, II, XII, p. 92 B-95 A, Lugduni, 1581. Ailleurs, il la déclare « non dénuée de fondement », *De iustitia et iure*, II, III, 10. Lui aussi insiste sur la nécessité de la foi.

Melchior Cano († 1560), très dur pour qui admettrait la possibilité d'une justification sans la foi stricte, s'exprime ainsi : *Deinde illa opinio D. Thomae... probabilis quidem est... Deinde argumentum, quo D. Thomas utitur illa opinione suadenda, consentaneum et congruum est, non demonstrativum...* — *Relectio de sacramentis in genere*, pars II, ed. Bassani 1776, p. 342 A.

Barth. Medina († 1581) s'attache à dégager la pensée de saint Thomas de commentaires qui la compromettent, et, sous le bénéfice de ses propres explications, la déclare « très probable ».

Bannez († 1604) traite la question *ex professo*, In IIam II q. 10 a. 1. Il insiste sur le devoir qu'a tout homme de se tourner vers Dieu selon ses lumières, et sur la diversité de ces lumières. A l'enfant qui correspond à la grâce, lors du premier éveil de sa raison, il ose promettre une illumination et une justification immédiate : ceci est pour lui l'objet d'une « pieuse croyance ».

Les maîtres de l'école dominicaine, Jean de saint Thomas, Gonet, Billuart..., s'écartent généralement assez peu des lignes tracées par les maîtres plus anciens.

De nos jours, tel montre plus de décision à soutenir sans réserve la pensée de saint Thomas. Ainsi le R. P. Hugueny, *Rev. Thom.*, t. XIII, p. 656 (1905).

Hors même de l'école dominicaine, cette pensée rallie des adhésions décidées. Il faut citer avant tout les Carmes de Salamanque, *De vitiis et peccatis*, *Disp.* XX, *De incompossibilitate peccati venialis cum solo originali*; — puis les Bénédictins, Cardinal d'Aguirre († 1699). *S. Anselmi Theologia* ; Paul Mezger, († 1702), *Theologia scholastica secundum viam et doctrinam D. Thomae;* — dans la Compagnie de Jésus, le Card. de Lugo († 1660), *De Incarn.*, *Disp.* V s. 6, qui tient la thèse pour commune.

Mais jamais cette thèse ne fit l'unanimité dans l'École. Saint Bonaventure lui était contraire, *In* II d., 42 a. 2 q. 2 concl. ad 4m. Pierre d'Aragon (✝ 1595), des Ermites de Saint Augustin, fait des réserves sur l'incompatibilité du péché véniel avec le péché originel seul. In IIam IIae q. 2 a. 3 ad 1um, p. 79, Venise, 1625. Suarez (✝ 1617) présente une critique en règle, *De vitiis et peccatis, Disp.* II S. 8, ed. Paris, 1856, t. IV, p. 539-542. Plus près de nous, Schiffini, S. I., *De gratia divina, Disp.* V S. 5, Friburgi, 1901. Le R. P. B. Beraza rencontre cette doctrine; il se trouve impuissant à la soutenir, et conclut, *Tract. de gratia Christi*, n. 434, p. 397, Bilbao, 1916: *Doctores catholici de hac doctrina varie loquuntur. Plures enim, clausis mentis oculis, toto corde illam amplectuntur; alii suis commentariis illam obscurare videntur; alii ei aperte contradicunt; alii denique, quos et nos sequimur, summa cum reverentia suo auctori illam relinquunt.* Le Cardinal Billot la rencontre aussi, *Etudes*, t. CLXV, p. 516 sqq., 5-20 déc. 1920. Il ne se prononce pas.

De ces discussions, une double conclusion se dégage; il semble qu'elle ne puisse être contestée. D'abord, saint Thomas n'est pas porté à charger le programme de la foi indispensable à la justification, puisqu'il suppose que ce programme est proposé à tout homme qui vient en ce monde, en l'instant de son éveil à la vie morale. D'autre part, saint Thomas affirme les prévenances universelles de la grâce, hors desquelles on ne peut concevoir ni la foi ni la justification. Tout son enseignement doit être considéré dans la lumière de cette double conclusion.

Sur ce point de doctrine thomiste, consulter la dissertation des Salmanticences, *De vitiis et peccatis*, XX, ed. Paris, 1877, t. VIII, p. 490-521; et d'autre part l'enquête historique du R. P. Harent S. I., *Infidèles (Salut des)*, dans *D. T. C.*, 1923, col. 1863-1894, auquel nous avons fait plus d'un emprunt.

3) La théorie des limbes pour adultes vient d'être reprise par son Eminence le Cardinal Billot, dans une série d'articles publiés sous ce titre: *La Providence de Dieu et le nombre infini d'hommes hors de la voie normale du salut. Etudes*, 1° t. CLXI, p. 129-149 (20 oct. 1919): Position de la question; 2° t. CLXII, p. 129-152 (20 janv. 1920): Les enfants morts sans baptême; 3° t. CLXIII, p. 5-32 (5 avril 1920): Compléments de la question; 4° t. CLXIV, p. 385-404 (20 août 1920): Les infidèles, adultes d'âge, non de raison et de conscience; 5° t. CLXV, p. 515-535 (5-20 déc. 1920): La question de fait; 6° t. CLXVII, p. 257-279 (5 mai 1921): Suite; 7° t. CLXIX, p. 385-407 (20 nov. 1921): La tradition des théologiens; 8° t. CLXXII, p. 513-535 (5 sept. 1922): Résumé et conclusion de la question; 9° t. CLXXVI, p. 385-408 (20 août 1923): Explication préliminaire sur le dogme des peines éternelles.

L'exposition du Cardinal Billot est plus théologique et plus cohérente que celle de la plupart des auteurs mentionnés sous 2). L'éminentissime auteur ne songe point à ouvrir les limbes aux « bons païens », pour prix de leurs vertus naturelles, et ne perd jamais de vue l'unique sens de la destinée humaine, terminée en fait à la béatitude surnaturelle. Mais il insiste beaucoup sur les présupposés essentiels de l'acte moral, et du péché mortel en particulier. Parmi ces présupposés, figure la notion suffisamment distincte de Dieu législateur. Cette notion n'est point innée à l'homme, mais exige chez le grand nombre, pour se développer, le concours de l'éducation. Beaucoup d'hommes plongés dans les ténèbres du paganisme, investis par toutes sortes d'erreurs qui défigurent l'idée de Dieu, demeurent à jamais privés du minimum de lumière requis pour la vie morale, et donc, même à l'âge adulte, n'accèdent jamais au seuil de la vie morale et demeurent, de plein droit, assimilables à des enfants. Des idées semblables avaient été plus d'une fois émises (voir par exemple Actorie et Balmès, sup.); mais jamais déduites avec cette rigueur de logique. Voir l'article 5°, notamment la conclusion, p. 535.

Critique. — Nous nous attacherons particulièrement à la théorie du Cardinal Billot, comme à la forme la plus théologique et la plus plausible donnée à la conception des limbes pour adultes. Les objections que nous croyons devoir présenter s'appliquent beaucoup plus gravement aux théories précédemment indiquées.

La très grande difficulté inhérente à la thèse du Cardinal Billot, c'est son énorme extension. Tout le monde accordera volontiers que les idiots de naissance — ceux que la théologie morale désigne comme *perpetuo amentes* — sont de plein droit assimilables aux enfants. Mais les hommes dits civilisés? Affirmer que, « au sein même des civilisations les plus brillantes, comme furent celles de Rome, d'Athènes, de Babylone et tant d'autres, il n'y avait plus, pour la grande masse, possibilité aucune d'arriver à la notion du vrai Dieu et de la loi; que c'était donc l'ignorance invincible, avec toutes les conséquences qui s'ensuivent, au point de vue de la responsabilité morale et des sanctions de la vie future » (p. 535), — c'est certainement heurter le sentiment commun de l'humanité pensante, qui suppose que les peuples cultivés, fussent-ils païens, ont accédé au seuil de la vie morale.

C'est encore heurter les arguments traditionnels sur lesquels se fonde, à cet égard, le sentiment commun des fidèles, à commencer par les deux arguments scripturaires, *Sap.*, XIII et *Rom.*, I. Il paraît ressortir clairement de ces textes, lus à la lumière de la tradition exégétique, que, si les sages de ce monde sont les premiers visés, tous les païens en prennent, chacun selon la mesure. *Sap.*, XIII, 1: Μάταιοι μὲν γὰρ πάντες ἄνθρωποι φύσει, οἷς παρῆν Θεοῦ ἀγνωσία. — *Rom.*, I. 18: Ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ Θεοῦ ἀπ' οὐρανοῦ ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων. — Saint Paul ne s'arrête point à faire deux parts dans l'humanité ignorante de Dieu. Et sa prédication vise sûrement des adultes.

Par ailleurs, il reste vrai que, par le fait du péché originel, l'homme est collectivement, au point de vue du développement spirituel, « un avorton », selon le mot que le Cardinal prononce une fois (*ib.*, p. 524), mais dont il s'interdit d'abuser. Ce mot est plein d'une effrayante vérité, qu'il faut bien reconnaître, si l'on réfléchit à l'énorme proportion des enfants irrémédiablement déchus de la béatitude surnaturelle, par le seul malheur de leur origine. En dehors des infidèles proprement dits, quels ravages faits dans les rangs de l'humanité par le crime de l'infanticide! Cette considération, qui s'impose, n'est pas pour encourager les vues optimistes sur le grand nombre relatif des élus. Dans quelle mesure convient-il d'y recourir encore, pour élargir la proportion des adultes d'âge, non de raison et de conscience? Nous serions fort en peine de le dire; trop d'éléments nous échappent dans l'appréciation de la psychologie des foules. Mais il nous semble que cette considération est la plus forte de celles qui militent en faveur de l'aboutissement de nombreux infidèles aux limbes des enfants. De toute manière, on ne peut se dissimuler que les limbes des enfants accueillent une très grande proportion de l'humanité.

IIIe Réponse

Tradition dogmatique de l'Église catholique

Cette dernière réponse est fournie par la tradition dogmatique de l'Eglise catholique, attentive à maintenir l'universalité de l'appel à la *béatitude surnaturelle*, et demandant au principe du *baptême de désir* le secret de sa réalisation pour les infidèles adultes.

A. — L'universalité de l'appel à la béatitude surnaturelle a été longuement discutée à l'article Prédestination. Il suffira de grouper ici quelques documents.

1) *Documents scripturaires.* — Les appels de la grâce divine dans l'A. T. ne comportent pas d'exception. *Is.*, LV, 1 : *Omnes sitientes, venite ad aquas...*, et beaucoup de textes semblables, montrent l'aspect positif de la doctrine. L'aspect négatif se rencontre par exemple, *Os.*, XIII, 9 : *Perditio tua, Israel*; *tantummodo in me auxilium tuum.* Le Seigneur donne à entendre qu'Israël est seul cause de sa perte ; en s'appuyant sur le Seigneur, il serait sauvé.

Le N.T. manifeste plus clairement le dessein miséricordieux réalisé par la venue du Christ. Les appels du Sauveur sont pressants et universels : *Mt.*, XI, 27 : *Venite ad me omnes qui laborati estis et onerati estis, et ego reficiam vos...*; XXVIII, 19 : *Euntes docete omnes gentes...* — *Jo.*, VII, 37 : *Si quis sitit, veniat ad me et bibat...*; VIII, 12 : *Ego sum lux mundi*; *qui sequitur me, non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae.* Etc. — Dans les *Actes des Apôtres*, X, l'épisode du centurion Corneille montre l'opération de la grâce dans une âme étrangère à la Loi de Moïse, et l'intention expresse de Dieu, qui ne fait point acception de personnes, mais dans toute nation agrée ceux qui le craignent et pratiquent la justice. Saint Pierre a eu besoin d'être converti par l'Esprit saint à cette vérité, mais il la proclame sans réticence, 34, 35 : *In veritate comperi quia non est personarum acceptor Deus, sed in omni gente qui timet eum et operatur iustitiam, acceptus est illi.*

Saint Paul a marqué en théorie l'universalité de la Rédemption du Christ et son parallélisme à l'universalité de la chute, *Rom.*, V, 18; I *Cor.*, XV, 22. Il ne s'en tient pas à cette vue théorique, mais poursuit en détail la réalisation du plan divin, en invitant les fidèles à prier, selon l'intention du Sauveur, pour le salut de tous les hommes, I *Tim.*, II, 3-7 :

> Cela est bon et agréable devant notre Dieu Sauveur, qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité. Car il y a un seul Dieu, et aussi un seul Médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme Jésus Christ, qui s'est donné comme rançon pour tous. C'est là un fait attesté en son temps, en vue de quoi j'ai été établi prédicateur et apôtre..., docteur des nations dans la foi et la vérité.

Déjà il écrivait aux Romains, III, 29; X, 12 :

> Dieu est-il seulement le Dieu des Juifs? N'est-il pas aussi le Dieu des Gentils? Oui, certes, il est aussi le Dieu des Gentils... Pas de distinction entre Juif et Gentil : le même [Christ] est Seigneur de tous, riche envers tous ceux qui l'invoquent.

Beaucoup de Pères ont cru reconnaître dans *Ap.*, VII, 9, les infidèles qui ont correspondu à la grâce et sont parvenus au ciel.

La conciliation de l'appel adressé à tous avec la restriction du salut à une élite (*multi vocati, pauci electi*, *Mt.*, XX, 16) constitue le mystère de la prédestination (*Rom.*, XI, 33). Proclamer le mystère est la grande préoccupation de saint Augustin; il distingue des appelés — *vocati* —, qui sont tous les hommes, les *vocati secundum propositum*, qui sont les seuls prédestinés; mais ne pousse pas plus loin l'analyse.

Sur son exégèse de I *Tim.*, II, 4, voir ci-dessus, art. Prédestination, col. 213. Tel de ses disciples soulignera davantage l'universalité de l'appel ; ainsi l'auteur anonyme du *De vocatione omnium gentium*, I, II, *P. L.*, LI, 687 : .. *Quod de salvatione omnium hominum in eodem Scripturarum corpore reperitur, nulla contraria argumentatione temerandum est, ut quanto hoc ipsum difficiliore intellectu capitur, tanto fide laudabiliore credatur...* (*Mt.*, XXVIII, 18-20; *Mc.*, XVI, 15-16). *Numquid in hac praeceptione ullarum nationum ullorumve hominum facta discretio est? Neminem merito excepit, neminem genere separavit, neminem conditione distinxit. Ad omnes prorsus homines missum est Evangelium Christi...* Mais il était réservé à saint Jean Damascène de projeter dans la région du mystère quelques clartés rationnelles, en vulgarisant la distinction entre la volonté antécédente ou conditionnelle, par laquelle Dieu propose le salut à tous les hommes, et la volonté conséquente ou absolue, par laquelle il prédestine ses élus. *De Fid. orth.*, II, XXIX, XXX. *P. G.*, XCIV, 968-976. — Voir ci-dessus, art. Prédestination, col. 205-230.

Saint Thomas opère la fusion de la doctrine augustinienne sur la Prédestination avec la distinction damascénienne des deux volontés, antécédente et conséquente. Il affirme cette distinction à maintes reprises, v. g. *In* I *Tim.*, II, 4, lect. 1; *In* I *d.*, 46 q. 1 a. 1; 47 q. 1 a. 1 ; *De Verit.*, q. XXIII, art. 2; Ia q. 19 a. 6; q. 23 a. 4 ad 3.

2) *Documents patristiques.* — Dans leur jugement sur cette élite du paganisme que représentent les philosophes, les premiers Pères de l'Eglise se partagent en deux camps. Les Grecs, à l'exception de Tatien et d'Hermias, estiment la sagesse humaine, comme un rayon d'en haut. Les Latins jugent moins favorablement les philosophes. Minucius Félix voit en eux surtout des plagiaires. Tertullien dresse contre eux un violent réquisitoire, et les accuse d'avoir exploité l'Ecriture sainte contre la vérité. Voir notre *Théologie de Tertullien*, p. 158.202. 425-9. Paris, 1905.

Le personnage de Socrate a, plus que tout autre, retenu l'attention. Saint Justin voit en lui un témoin du Verbe et un martyr de la vérité. I *Ap.*, V, *P. G.*, VI, 336 B : « Quand Socrate, jugeant selon la droite raison et à bon escient l'œuvre des démons, s'efforça de faire la lumière et de détourner les hommes des démons, ceux-ci excitèrent contre lui les hommes adonnés au mal; ils le firent condamner à mort comme athée et impie, prétendant qu'il introduisait de nouveaux dieux. Ils en usent de même envers nous. » Ib., XLVI, 397 C : « Le Christ est Premier-né de Dieu : voilà ce qu'on nous a enseigné, ce que nous avons proclamé touchant le Verbe, à qui tout le genre humain eut part. Ceux qui vécurent avec le Verbe sont chrétiens, quand même ils passèrent pour athées, comme, parmi les Grecs, Socrate, Héraclite et leurs semblables ; chez les barbares, Abraham, Ananias, Azarias, Misaël, Héli et bien d'autres, dont il serait trop long de citer les actes ou les noms..., » II *Ap.*, VIII, 457 : « Les stoïciens, professant une morale correcte, comme parfois aussi les poètes, grâce à la semence du Verbe innée à tout le genre humain, ont été poursuivis par la haine et mis à mort. Nous savons qu'il en fut de même d'Héraclite, de Musonius en notre temps, d'autres encore. Je le répète, tous ceux qui jamais s'appliquèrent à vivre selon le Verbe et à fuir le mal, ont été livrés à la haine par les démons. Rien d'étonnant si ceux qui non seulement participent au Verbe, mais connaissent et contemplent la plénitude du Verbe, qu'est le Christ, sont livrés à la haine par les démons qu'ils confondent... »

Selon Clément d'Alexandrie, *Protr.*, 1, *P. G.*, VIII, 61 C, « le Verbe n'a pas attendu son Incarnation pour se communiquer aux hommes : de tout temps, il eut pitié d'eux ; maintenant il est venu se montrer à eux et les sauver ». Origène tient le même langage, *C. Cels.*, IV, vii, *P. G.*, XI, 1037. Malgré son imprécision, un tel langage constitue sûrement une présomption très forte en faveur de la croyance de ces Pères au salut de Socrate et autres sages de l'antiquité. — Cf. Capéran, *E. H.*, p. 61-63.

3) *Documents ecclésiastiques.* — L'Eglise a constamment repoussé les doctrines décourageantes et remis sous les yeux des fidèles le salut offert par le Christ à tous les hommes.

Concile d'Arles 475, anath. 6, Mansi, VII, 1009 B : Anathème à qui dira que le Christ n'est pas mort pour tous et ne veut pas le salut de tous.

IIe Concile d'Orange, 529, canon 26, *D. B.*, 200 (169) : « Nous croyons encore, selon la foi catholique, qu'après avoir reçu la grâce par le baptême, tous les baptisés, avec le secours et la coopération du Christ, peuvent et doivent, s'ils veulent travailler fidèlement, accomplir tout ce qui est requis pour le salut de l'âme. Qu'il y ait des hommes prédestinés au mal par la puissance divine, non seulement nous ne le croyons pas, mais, si quelques-uns veulent croire une chose aussi abominable, nous leur disons anathème avec horreur. Nous professons encore cette croyance salutaire, qu'en toute œuvre bonne ce n'est pas nous qui commençons et sommes ultérieurement aidés par la miséricorde de Dieu, mais que c'est lui qui, sans aucun mérite précédent de notre part, nous inspire le premier la foi et son amour, pour nous faire rechercher fidèlement le sacrement du baptême et, après le baptême, accomplir, avec son aide, son bon plaisir... »

Concile de Quierzy, 853, can. 3 et 4, *D. B.*, 318-9 (281-2) : « Le Dieu tout-puissant veut que tous les hommes sans exception soient sauvés, encore que tous ne soient pas sauvés. Que quelques-uns se sauvent, c'est un don du Dieu Sauveur ; que quelques-uns périssent, c'est la faute de ceux qui périssent. — Comme il n'est, ne fut, ni ne sera aucun homme dont Jésus Christ Notre Seigneur n'ait pris la nature, de même il n'est, ne fut, ni ne sera aucun homme pour qui il n'ait souffert ; encore que tous ne soient pas rachetés par le mystère de sa passion. Que tous ne soient pas rachetés par le mystère de sa passion, cela ne tient pas à la grandeur ou à la quantité de la rançon, mais au fait des infidèles et de ceux qui ne croient pas de cette foi qui opère par la charité (*Gal.*, v, 6) ; car le breuvage du salut humain, composé de notre faiblesse et de la vertu divine, est capable de guérir tous les hommes ; mais qui ne le boit pas, n'en éprouve pas le bienfait. »

Concile de Trente, s. vi (13 janv. 1547), ch. ii, *D. B*, 804 (686) : « Nul, même justifié, ne doit se croire exempt de l'observation des commandements ; nul ne doit proférer cette parole téméraire et interdite par les Pères sous peine d'anathème, que « l'observation des préceptes divins est impossible à l'homme justifié » : Dieu ne commande pas l'impossible, mais en commandant il invite l'homme à faire ce qu'il peut, à demander ce qu'il ne peut pas, et il l'aide pour qu'il puisse... » — Cf., *ibid.*, can. 18-22.

Innocent X, condamnation de la 5e proposition de Jansénius (31 mai 1653), *D. B.*, 1906 (970) : « Il faut être semipélagien pour dire que le Christ est mort ou a versé son sang pour tous les hommes sans exception » (proposition hérétique).

Alexandre VIII, Prop. condamnées par le Saint-Office (7 déc. 1690), 5, 6, *D. B.*, 1295.6 (1162-3) ; « Les païens, les juifs et autres personnes semblables ne reçoivent aucune influence de Jésus-Christ ; d'où l'on doit conclure qu'en eux la volonté est nue et désarmée, sans aucune grâce suffisante ». — « La grâce suffisante n'est pas tant utile que dommageable à notre condition présente ; aussi avons-nous lieu de faire cette prière : « De la grâce suffisante délivrez-nous, Seigneur ».

Clément XI, Prop. de Quesnel, condamnées (Constt. *Unigenitus*, 8 sept. 1713), 26. 27. 29 (*D. B.*, 1376. 7. 9) : « Aucune grâce n'est donnée que par la foi ». — « La foi est la première grâce et la source de toutes les autres ». — « Aucune grâce n'est accordée hors de l'Eglise ». — Cette condamnation ne se comprendrait pas, si la grâce *remote sufficiens* pour la foi n'était proposée aux infidèles.

Pie VI, Prop. du Synode janséniste de Pistoie, condamnée (Constt. *Auctorem fidei*, 28 août 1794) 22, *D. B.*, 1522 (1385) : « La proposition insinuant que la foi « qui ouvre la série des grâces et qui constitue le premier appel au salut et à l'Eglise », est proprement l'excellente vertu de foi, par où les hommes sont dénommés et sont réellement fidèles ; comme si la priorité n'appartenait pas à cette grâce qui prévient et la volonté et la foi ; — suspecte d'hérésie et sentant l'hérésie, déjà condamnée en Quesnel, erronée.

Léon XIII, Encycl. *Annum sacrum* (25 mai 1899) : *Eius persona geritur a nobis qui venit salvum facere quod perierat, quique totius humani generis saluti addixit sanguinem suum.* — Le Souverain Pontife s'autorise du fait rédempteur, pour consacrer au Sacré Cœur de Jésus le genre humain tout entier.

Un axiome scolastique. — L'universalité de la volonté salvifique antécédente à l'égard des adultes est un point de doctrine catholique. Comment ce point de doctrine se traduit-il en fait ? La pensée des docteurs s'exprime communément par l'axiome : *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam.* Mais cet axiome est susceptible de diverses interprétations, qu'il faut distinguer ; ce que nous ferons en termes d'école.

1re *Interprétation.* — *Facienti quod in se est* [*viribus naturae*] *Deus non denegat gratiam* [*propter meritum naturae*]. — C'est-à-dire que l'homme, usant bien des ressources de sa nature, a un titre positif au don de la grâce et du salut. Conception naturaliste, en quoi consiste proprement l'hérésie pélagienne. Elle est à exclure simplement.

Saint Augustin, avant l'année 396, avait écrit, *De divers. quaest.* lxxxiii, q. 68, 5, *P. L.*, xl 73 : *Parum est velle, nisi Deus misereatur : sed Deus non miseretur, qui ad pacem vocat, nisi voluntas praecesserit.* Trente ans plus tard, averti par la controverse pélagienne, il sentit le besoin de se corriger, et nota dans ses *Rétractations*, *I*, xxvi, *P. L.*, XXXII, 628, que cette volonté de l'homme, requise pour le pardon divin, doit s'entendre de la pénitence, mais que la pénitence elle-même est le fruit d'une grâce prévenante.

2e *Interprétation.* — *Facienti quod in se est* [*viribus gratiae*] *Deus non denegat gratiam* [*ulteriorem, ita ut tandem perveniat ad iustificationem et salutem*]. — C'est-à-dire que Dieu, après avoir prévenu l'homme de sa grâce, ne demande qu'à parfaire son œuvre, et qu'après l'avoir conduit jusqu'à la justification, il ne l'abandonne pas, si l'homme n'abandonne pas Dieu (mot de saint Augustin, *De nat. et grat.*, xxvi, 29, *P. L.*, XLIV, 261, repris par le Conc. de Trente, sess. vi, c. ii, *D. B.*, 804). Cette conception est excellente, et familière tant aux Pères qu'aux scolastiques. On la trouve chez saint Thomas, Ia IIae q. 109 a. 6 et ad 2m ; q. 112 a. 3 ; IIa IIae q.

24 a. 3 ad 1^m; *In* II *d.*, 28 q. 1 a. 4; *De Verit.*, q. xxiv a. 14 et 15; *Quodlib.* 1 a. 7.

Nombre d'excellents auteurs s'en tiennent à cette interprétation et ne croient pas utile d'en connaître d'autre. Ce sont d'abord des thomistes, depuis Dom. Soto, *De natura et gratia*, II, III, p. 105 v, ed. Paris, 1549, jusqu'au R. P. E. Hugon, *Hors de l'Église, point de salut*, Paris, 1907; d'autres encore : Bellarmin, *Controv.*, De gratia et libero arbitrio, VI, VI, ed. Colon., 1919, t. IV, 776-9; card. Billot, *De gratia Christi*, th. XII, p. 197-204.

D'autres estiment qu'il n'est pas superflu de la supplémenter, si l'on veut épuiser le sens de l'axiome, tel qu'il ressort de l'usage des Pères et des scolastiques. Car la distinction entre la nature et la grâce n'est pas toujours explicite dans leurs écrits et ne semble pas toujours présente à leur pensée. L'universalité de la volonté salvifique garantit d'abord que tout homme sera prévenu des secours indispensables; et elle ouvre des perspectives plus larges sur la miséricorde du Créateur. D'où :

3e *Interprétation.* — *Facienti quod in se est* [*viribus quascumque habet*] *Deus non denegat gratiam* [*praevenientem et adiuvantem*]. — C'est-à-dire que Dieu vient toujours libéralement au secours de l'homme déchu. Selon la conception familière à saint Augustin, *praeparatur voluntas a Domino.* Le refus de la grâce prévenante peut seul mettre un terme aux avances divines. Les œuvres de la nature ne seront jamais un titre positif au don de la grâce, mais elles peuvent constituer une disposition négative, en ce sens que la grâce a, pour ainsi dire, moins d'effort à faire pour dompter une nature moins viciée ou plus docile. Saint Paul ouvrait la porte à une telle conception, en parlant des « Gentils qui pratiquent la loi naturelle..., qui montrent l'œuvre de la loi gravée dans leurs cœurs » (*Rom.*, II, 14-15). Beaucoup de Pères sont entrés dans cette voie, surtout avant l'apparition du péril pélagien. Voir notamment saint Athanase, *C. Gentes*, xxx, *P. G.*, XXV, 60 C-61 A; saint Cyrille de Jérusalem, *Procatech.*, 17, *P. G.*, XXXIII, 364.5; *Catech.*, I, 3, *ib.* 372-3; saint Grégoire de Nazianze, *Or.*, XVIII, 6, *P. G.*, XXXV, 992C; *Or.*, XXXII, 22, 23, *P. G.*, XXXVI, 200-1; saint Jean Chrysostome, *In Gen.*, *Hom.*, XLII, 1, *P. G.*, LIV, 385-6; saint Isidore de Péluse, *Ep.*, V, 459, *P. G.*, LXXVIII, 1593 AB; saint Jérôme, *Ep.*, LX, 10, *P. L.*, XXII, 594; Anonyme *De voc. gent.*, II, VII, 18-19, *P. G.*, LI, 706; Alger de Liège († 1131), *Libellus de libero arbitrio*, V, *P. L.*, CLXXX, 972 C; saint Bernard († 1153), *Serm.*, XVII, 1, *P. L.*, CLXXXIII, 583; Alexandre de Halès, *Summ.*, III, q. 61 m. 5 a. 3, ed. Venet., 1575, t. III, p. 262 R. A.

Saint Thomas donne de la même doctrine une formule très précise, III *C. G.*, 160 : « Licet aliquis per motum liberi arbitrii divinam gratiam nec promereri nec acquirere possit, potest tamen seipsum impedire ne eam recipiat : dicitur enim de quibusdam : *Dixerunt Deo : Recede a nobis, et scientiam viarum tuarum nolumus* (*Iob*, XXI, 14); et : *Ipsi fuerunt rebelles lumini* (*Iob*, XXIV, 13). Et cum hoc sit in potestate liberi arbitrii, impedire divinae gratiae receptionem vel non impedire, non immerito in culpam imputatur ei qui impedimentum praestat gratiae receptioni. Deus enim, quantum in se est, paratus est omnibus gratiam dare : *omnes enim homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire* (I *Tim.*, II, 4). Sed sole mundum illuminante, in culpam imputatur ei qui oculos claudit, si ex hoc aliquod malum sequatur, licet videre non possit nisi lumine solis praeveniatur. »

Cette doctrine de saint Thomas déborde les assertions de la Somme Théologique, rencontrées ci-dessus. Là, saint Thomas s'attachait à la motion divine comme principe universel du salut, pour tous ceux qui sont sauvés; il montre ici la motion divine s'étendant à tous sans exception et poursuivant le salut de tous, en sorte que l'homme, s'il vient à se perdre, sera vraiment l'auteur de sa perte. Cette orientation, particulièrement marquée dans la Somme contre les Gentils, achève de situer l'homme au regard de la volonté divine salvifique. Elle répond à un large courant de pensée chrétienne.

Il ne serait pas exact de dire, avec Lessius, *De Gratia efficaci*, C. x, Antverpiae, 1610, que les anciens scolastiques, depuis le XIIIe siècle, ont, à très peu d'exceptions près, entendu l'axiome *Facienti...*, de l'effort que fait l'homme par les forces de la nature. La tradition scolastique met au contraire l'accent sur les forces de la grâce. Mais l'énoncé du problème, qui ne comporte aucun discernement exprès de la nature et de la grâce, autorise à considérer l'activité de l'homme comme un bloc. Le bloc peut opposer à la grâce une telle inertie que toute l'œuvre du salut en soit paralysée. Toujours est-il que la grâce ne demande qu'à faire son œuvre, sous la seule condition que la nature s'y prête. Une telle situation n'invite pas tant à dissocier la nature et la grâce, qu'à les hiérarchiser. Ainsi procèdent de nombreux théologiens, d'ailleurs séparés entre eux par des différences très appréciables. Voir notamment Molina, *Concordia*, *q.* XIV a. 13 d. 10, ed. Paris, 1876, p. 43; Suarez, *De Gratia*, IV, VII, 10, ed. Paris, 1857, t. VIII, p. 322; Saint François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, I, XVIII; Ripalda, *De ente supernaturali*, C. I, Disp. XX, 1, 2, ed. Lugduni 1663, t. I, p. 152 A (trop systématique); Buccerroni, *Commentarius de auxilio sufficienti infidelibus dato et de theologico axiomate* : « *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam.* », Lovani, 1884; Palmieri, *De Gratia actuali*, th. 34, Galopiae, 1885; L. Capéran, *E. T.*, ch. III, p. 32-51 (s'en tiendrait volontiers à la 2e interprétation); B. Beraza, *Tractatus de Gratia Christi*, p. 354-363, Bilbao, 1916; Van der Meersch, *Tractatus de divina gratia*[2], p. 138-141, Brugis, 1924.

B. — **Le principe du Baptême de désir** a été justifié à l'article *Initiation chrétienne*, t. II, 818-823, et rappelé à l'article Prédestination, t. IV, 266. Mais son application au cas de l'infidèle présente une obscurité spéciale. Car le premier présupposé du baptême de désir est la foi, et la voie normale de la foi est l'audition de la parole apostolique, selon saint Paul, *Rom.*, x, 17 : *Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi.* D'où la nécessité d'éclaircissements sur les suppléances possibles de la prédication apostolique. Le point délicat est évidemment celui-ci : quel minimum de données positives comporte la foi requise pour l'acte de charité qui justifie ?

a) L'*Épître aux Hébreux* nous livre, avec toute la clarté possible, la doctrine fondamentale, XI, 1. 6 : « La foi est la substance des choses qu'on espère, la garantie des réalités qu'on ne voit pas... Sans la foi, impossible de plaire à Dieu. Pour approcher de Dieu, il faut croire qu'il existe et qu'il est rémunérateur à ceux qui le cherchent. » Doctrine aussitôt confirmée par l'exemple des patriarches, qui crurent en Dieu et en ses promesses. Pas de foi salvifique, sans l'adhésion à ces deux articles : Dieu et sa Providence surnaturelle. Ce programme vaut pour toute l'économie divine, sans distinction d'Ancien et de Nouveau Testament. Impossible d'y satisfaire, soit par le simple désir de la foi, soit par une adhésion sentimentale vide de toute croyance positive, soit

enfin par une vue purement théorique des attributs divins, puisée dans la contemplation des choses créées.

Le désir de la foi n'est qu'une impuissante velléité, insuffisante pour étreindre Dieu. Qu'on n'invoque pas ici la parité avec le désir du sacrement, car cette parité n'existe pas. Quand l'accomplissement du rite extérieur est matériellement impossible, Dieu veut bien accorder au sacrement *in voto* la valeur du sacrement *in re*, sous bénéfice de l'acte de charité qui réalise le plein contact de l'âme avec Dieu. Mais l'acte intérieur, provoqué par la grâce, ne trouve son achèvement qu'en atteignant Dieu ; or il ne l'atteint que par une foi réelle ; Dieu ne se contente pas de l'acte de foi *in voto*.

L'adhésion sentimentale, vide de toute croyance positive, est une invention moderne, sans attache dans la tradition chrétienne. Il faut laisser au protestantisme libéral la chimère d'une foi sans dogme, condamnée par le protestantisme orthodoxe comme par le catholicisme. Cf. A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la Religion*, d'après la psychologie et l'histoire, Paris, 1897; *Les Religions d'autorité et la Religion de l'esprit*, Paris, 1904; P. Ménégoz, *Publications diverses sur le Fidéisme*. — A l'encontre, les documents de Pie X, Décret *Lamentabili*, Encyclique *Pascendi* (1907).

La contemplation des choses créées peut mettre sur le chemin de la foi, non conduire jusqu'à la foi proprement dite, qui incline la raison de l'homme devant l'enseignement de Dieu. Saint Jean, vi, 45 : *Omnis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me.* Saint Thomas, IIa IIae, q. 2 a. 3 : *Ad hoc quod homo perveniat ad perfectam visionem beatitudinis, praeexigitur quod credat Deo tanquam discipulus magistro docenti.* — Proposition condamnée par Innocent XI, Décret du Saint-Office, 2 mars 1679, n. 23, *D. B.*, 1173 (1040) : *Fides late dicta ex testimonio creaturarum similive motivo ad iustificationem sufficit.* — Le croyant est essentiellement un être enseigné.

Et voilà précisément qui pose en termes aigus le cas de l'infidèle : *Fides ex auditu.* Il ne peut croire que sur la parole de Dieu. Comment donc croira-t-il, si la parole de Dieu n'arrive pas jusqu'à lui ?

b) Notons d'abord que la difficulté n'est point spéciale à la révélation chrétienne et à l'ère chrétienne. Même avant la venue du Christ, la foi au Dieu rémunérateur fut nécessaire pour le salut, et elle n'était pas proposée aux seuls enfants d'Israël. Saint Augustin le dit expressément, en notant que les Juifs n'ont jamais poussé l'exclusivisme jusqu'à croire réprouvés de Dieu tous les hommes qui n'étaient pas nés de leur race et n'avaient pas reçu la révélation de Moïse ; il apporte comme exemple Job l'Iduméen, loué par l'Écriture comme n'ayant pas son égal en justice parmi les hommes de son temps. *Civ. Dei*, XVIII, xlvii, *P. L.*, XLI, 609 :

Nec ipsos Iudaeos existimo audere contendere neminem pertinuisse ad Deum praeter Israelitas, ex quo propago Israel esse coepit, reprobato eius fratre maiore. Populus enim revera, qui proprie Dei populus diceretur, nullus alius fuit ; homines autem quosdam non terrena sed caelesti societate ad veros Israelitas supernae cives patriae pertinentes etiam in aliis gentibus fuisse, negare non possunt : quia, si negant, facillime convincuntur de sancto et mirabili viro Iob, qui nec indigena nec proselytus, i. e. advena populi Israel fuit, sed ex gente Idumaea genus ducens, ibi ortus, ibidem mortuus est ; qui divino sic laudatur eloquio ut, quod ad iustitiam pietatemque attinet, nullus ei homo suorum temporum coaequetur (*cf. Iob*, i, 8; *Ez.*, xiv, 20).

Donc Job, et ceux qui lui ressemblèrent, conçurent, par des voies connues de Dieu, la foi nécessaire au salut, y compris la foi au Dieu rémunérateur.

Or, pour l'homme déchu, la foi au Dieu rémunérateur implique la foi au Médiateur et Rédempteur. Nul ne le sait mieux que saint Augustin, très convaincu de cette vérité que la foi, diversement accommodée aux besoins des générations humaines, resta une dans son fond. *Tempora variata sunt, non fides*, selon une formule chère au saint docteur, *In Io.*, *Tr.*, xlv, 9, *P. L.*, XXXV, 1722 ; *In Ps.*, l, *Enarr.*, 17, *P. L.*, XXXVI, 596 ; *Ep.*, cii, 2, 12, *P. L.*, XXXIII, 374 ; clxxxvii, 10, 34, 845 ; cxc, 2, 6, 858 ; *Serm.*, xix, 3, *P. L.*, XXXVIII, 133-4 ; *Conf.*, X, xliii, 68, *P. L.*, XXXII, 868 ; *C. Faust.*, XIX, xiv-xv, *P. L.*, XLII, 355-356 ; *In Io.*, *Tr.*, cix, 2, *P. L.*, XXXV, 1918 ; *De pecc. or.*, xxiv, 28, *P. L.*, XLIV, 398. (Capéran, *E. H.*, p. 120).

c) A son tour, saint Thomas explique ces exigences de l'unique foi, diverses selon les temps, et y ajoute des précisions qui ne laissent pas de soulever, à première vue, des questions embarrassantes. Il se demande, IIa IIae, q. 2 a. 7, *Utrum explicite credere mysterium Incarnationis Christi sit de necessitate salutis apud omnes.* Nous suivrons pas à pas sa réponse.

Appartient proprement et essentiellement à l'objet de la foi, dit saint Thomas, ce qui est nécessaire à l'homme pour atteindre la béatitude. Or la voie qui mène les hommes à la béatitude, est le mystère de l'Incarnation et de la Passion du Christ, selon *Act.*, iv, 12 : *Non est aliud nomen sub caelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri.* C'est pourquoi le mystère de l'Incarnation du Christ a dû, de tous temps, être cru par tous ; mais diversement selon les temps et les personnes. Avant la chute, l'homme eut la foi explicite à l'Incarnation du Christ, selon qu'elle était ordonnée à la consommation de la gloire, mais non selon qu'elle était ordonnée à la rédemption du péché par la passion et la résurrection du Christ, car l'homme ignorait le péché à venir. La prévision de l'Incarnation du Christ paraît impliquée dans ces paroles d'Adam, *Gen.*, ii, 24 : *Propter hoc relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae.* Sur quoi l'Apôtre note, *Eph.*, v, 32 : *Sacramentum magnum est in Christo et Ecclesia.* Ce sacrement (mystère) n'a pas dû être ignoré du premier homme. — Après le péché, le mystère de l'Incarnation fut objet de foi explicite, non seulement quant au fait de l'Incarnation, mais quant à la passion et à la résurrection, par où le genre humain est racheté du péché et de la mort : autrement, les Israélites n'auraient pas offert, avant la Loi et sous la Loi, des sacrifices figuratifs de la passion du Christ ; sacrifices dont le sens était connu explicitement des personnages les plus éclairés (*maiores*) ; la foule (*minores*) croyait, sous le voile de ces sacrifices, à leur signification touchant le Christ à venir, qu'elle connaissait sous le voile. Leur connaissance était d'autant plus distincte qu'ils touchaient de plus près au Christ. — Après la révélation de la grâce, tous — *maiores* et *minores* — doivent avoir une foi explicite aux mystères du Christ, surtout de ceux qui sont dans l'Église objet de solennité commune et d'enseignement public, tels que les articles de l'Incarnation. Quant aux autres considérations subtiles touchant les articles de l'Incarnation, les fidèles sont tenus de les croire plus ou moins explicitement, selon qu'il convient à leur condition ou à leur office respectif.

Ainsi parle saint Thomas.

Donc, sous la loi de grâce, il exige de tous la croyance explicite à l'Incarnation, à la mort san-

glante, à la résurrection du Christ. D'ailleurs, il subordonne cette exigence à l'hypothèse d'une propagation universelle de l'Evangile; et il prévoit aussitôt le cas d'un adulte qui n'aurait pas été touché par cette propagation. *Ibid.*, ad 3m, après avoir cité *Job*, XIX, 25, qu'il entend du Messie, selon la lettre de la Vulgate, après avoir fait appel au témoignage de la *Sibylle*, avec S. AUGUSTIN, *C. Faust.*, XIII, XV, *P.L.*, XLII, 290, il cite encore un récit conservé dans la *Chronographie* de THÉOPHANE, ad ann. 773, *P. G.*, CVIII, 917 B : « Au temps de Constantin Auguste et d'Irène sa mère, on découvrit un sépulcre dans lequel reposait un homme ayant sur la poitrine une lame d'or où on lisait : *Le Christ* naîtra d'une Vierge. Je crois en lui. Soleil, au temps d'Irène et de Constantin, tu me reverras. » Et il poursuit : « Si des hommes ont été sauvés sans avoir reçu la révélation, ils ne furent pourtant point sauvés sans la foi au Médiateur; car, à défaut de la foi explicite, ils eurent la foi implicite en la divine Providence, croyant que Dieu est le libérateur des hommes, selon les modes qui lui plaisent, et selon la révélation de la vérité faite à quelques-uns par l'Esprit. »

La critique de saint Thomas est sans doute en défaut : le texte de *Job*, XIX, 25 ne se rapporte pas directement au Christ selon le sens littéral; les passages messianiques des *Oracles sibyllins* procèdent d'interpolations chrétiennes; enfin, la narration de Théophane, touchant une découverte faite au temps de l'empereur Constantin VI (780-797), fils d'Iréne, est loin d'inspirer pleine confiance. Mais sur le terrain de l'intuition théologique, saint Thomas reprend tous ses avantages. Le principe de la foi implicite au Rédempteur, suffisante pour le salut, est un trait de lumière, qui permettra de raccorder la pensée des anciens scolastiques à celle des théologiens modernes, mieux instruits touchant la portée réelle de l'évangélisation. On retrouve d'ailleurs ce principe largement développé, *De Ver.*, q. XIV a. 11 : *Post peccatum usque ad tempus gratiae, maiores tenebantur habere fidem de Redemptore explicite, minores vero implicite, vel in fide Patriarcharum et Prophetarum, vel in divina Providentia*; *tempore vero gratiae, omnes, maiores et minores, de Trinitate et Redemptore tenentur explicitam fidem habere, non tamen omnia credibilia circa Trinitatem vel Redemptorem minores explicite credere tenentur, sed soli maiores. Minores autem tenentur explicite credere generales articulos, ut Deum esse trinum, Filium Dei esse incarnatum et mortuum et resurrexisse, et alia huius modi, de quibus Ecclesia festa facit.*

d) La doctrine de saint Thomas régna telle quelle dans l'Ecole, jusqu'au jour où la découverte du Nouveau monde mit à l'ordre du jour la question du salut des infidèles. Parmi les théologiens qui, au XVIe siècle, abordèrent franchement la difficulté, il faut nommer au premier rang DOMINIQUE SOTO, O.P. († 1560), et ANDRÉ VEGA, O.S.F. († vers 1570), tous deux anciens théologiens du Concile de Trente.

SOTO, *De natura et gratia*, Venetiis, 1547, cherche à élaborer une théorie du salut fondée sur une connaissance naturelle de Dieu, L. II, c. XI. p. 139. Malgré les restrictions et les nuances dont il l'enveloppait, la théorie, vivement combattue, ne tarda point à paraître insoutenable à son auteur. Il la retira dans une nouvelle édition, parue deux ans après la première, Parisiis, 1549, p. 143.

VEGA, *Tridentini decreti de iustificatione expositio et defensio*, Venetiis 1548, osa revendiquer pour le Nouveau monde les conditions de salut qui suffisaient pour l'Ancien monde avant l'Evangile. L. VI, c. XIX, p. 64. C'était affirmer la suffisance de la croyance implicite au Rédempteur. Il alla même plus loin, et parut admettre, à titre d'exception sans doute, la possibilité de la justification sans aucun acte de foi explicite, fût-ce en l'existence de Dieu. *Ib.*, c., XX, p. 65.

Soto fut désavoué par le Dominicain MELCHIOR CANO, dans une *Relectio de Sacramentis, habita in Academia Salmanticensi* (1547), *pars* II, *De necessitate fidei Christi ad salutem.* Vega fut désavoué par le Franciscain MIGUEL MEDINA, *De recta in Deum fide*, IV, IX, p. 136 A, Venetiis, 1564. Malgré les justes démentis infligés à ces deux illustres théologiens, la question par eux soulevée demeurait à l'ordre du jour, et l'on marchait vers une solution qui, pour une part, est due à leur initiative.

Cano mêlait, d'ailleurs, à d'utiles revendications des inventions malheureuses. Dans sa *Relectio* (nous citons l'éd. de Bassano, 1776), il fait d'abord justice de la foi puisée dans la contemplation de la nature : 1a *Concl.*, p. 377 B, fin : *Erroneum est, atque adeo forsitan haereticum asserere quemquam adultum sine actu fidei per solam naturae cognitionem iustificari; nam et sacri Doctores unanimi consensu reclamant et arcanae litterae contra pugnant.* Ceci est la partie durable de l'ouvrage. Mais plus loin, il s'avise d'une distinction bizarre entre la foi nécessaire pour la justification et la foi nécessaire pour le salut éternel, 3a *Concl.*, 3, resp. ad 1m, p. 341 B : *Non esse eandem rationem, etiam Evangelio promulgato, de remissione peccatorum et aeterna finalique salute. Non enim omnia quae ad hanc consequendam exiguntur, ad illam alteram sunt necessaria.* Il admet que la foi explicite de l'Evangile est requise pour le salut éternel, qu'elle ne l'est pas pour la justification. Ceci est la partie caduque. La tradition catholique tout entière proteste contre cette disjonction entre la grâce et la gloire, et n'exige, pour donner droit à celle-ci, rien d'autre que la possession de celle-là.

PAYVA DE ANDRADA, S. I., *Orthodoxarum explicationum libri* X, Venetiis 1564, s'étant montré favorable au salut de quelques païens (L. III, p. 116-121), MARTIN CHEMNITZ accusa le jésuite — et le Concile de Trente — de pélagianisme. *Examen Concilii Tridentini*, Ia p., p. 119. Francofurti ad M., 1578. La « foi implicite » est le « mystère d'iniquité » qui s'agitait à Trente.

A la fin du XVIe siècle et au cours du XVIIe, les théologiens optent diversement, au gré de leurs préférences. SUAREZ († 1617) propose une formule de transaction. Il se refuse à croire que la Loi nouvelle ait rétréci la voie du salut ouverte sous le règne de la Loi ancienne; par ailleurs, il estime que la croyance explicite au Rédempteur est, en principe, nécessaire sous la Loi nouvelle, non pas sans doute *in re*, mais *in voto.* Il écarte nettement la disjonction proposée par Cano entre les deux degrés du salut. *De Fide*, *Disp.* XII, s. 4 n. 18, ed. Paris, 1858, t. XII, p. 357 A : *Dicendum est fidem explicitam Christi, per se loquendo, esse necessariam omnibus et singulis in statu Legis evangelicae, ad utramque salutem. Unde etiam dici potest medium necessarium, quamvis non semper in re, sed vel in re vel in voto.* RIPALDA († 1648) essaye d'expliquer la genèse de la foi salvifique en partant du témoignage des créatures et faisant intervenir à point nommé une illumination surnaturelle. Il estime d'ailleurs que tout acte moralement bon présuppose une grâce prévenante surnaturelle. *De ente supernaturali*, *Disp.* XX, s. 1.3, ed. Lugdun., 1663, t. I, pp. 150-156. Ce système de la *fides lata* est combattu par LUGO († 1660) qui, à l'origine de la justification, même de cette *aurora fidei* qui provoque la prière, requiert une grâce prévenante, et, avant l'heure de la justification, la foi stricte. *Tract. de virtute fidei infusae*, *Disp.* XII, s. 1-4, Paris, 1868, t. I, p. 385 sqq.

Divers essais de synthèse apparaissent. L'ouvrage de Fr. Collins, *De animabus Paganorum libri* V, Mediolani, 1622-1623, est surtout une fantaisie littéraire, où l'auteur prononce librement des sentences de béatification et de damnation. Dans l'ensemble, il se montre dur aux païens. La Mothe le Vayer, dans son ouvrage dédié au cardinal de Richelieu, *De la vertu des Payens*, Paris, 1642, montre beaucoup plus d'indulgence; il ose croire que la « plupart » des païens eurent une foi suffisante pour le salut. Ces deux auteurs s'accordent à rejeter la doctrine de Seyssel sur les limbes pour adultes. La Mothe excite l'indignation d'Arnauld, qui le réfute dans son écrit (posthume), *De la nécessité de la foy en Jésus-Christ pour être sauvé*, Paris, 1701, 2 in-8. Contre La Mothe, théologien d'occasion, Arnauld avait la partie belle; d'ailleurs il poussa les choses à l'extrême, en damnant sans rémission les infidèles en général et les Américains en particulier.

Dès lors, la thèse de la foi implicite au Rédempteur suffisante pour le salut — selon la pensée de Soto et de Vega, — avait en somme cause gagnée. Les idées de Baïus *De virtutibus impiorum* étaient classées, depuis la Bulle de saint Pie V (1er oct. 1567); — proposition condamnée sous le n. 25 : *Omnia opera infidelium sunt peccata et philosophorum virtutes sunt vitia*; — 35 : *Omne quod agit peccator vel servus peccati, peccatum est. D.B.*, 1025 (905); 1035 (915). Elles reparaissaient encore sous des plumes jansénistes, et Alexandre VIII condamnait (7 déc. 1690) cette proposition, n. 8 : *Necesse est infidelem in omni opere peccare. D. B.*, 1298 (1165). Mais cet esprit allait s'atténuant, malgré des explosions passagères, comme celle provoquée en 1700 par l'affaire des « Mémoires de la Chine ».

Les missionnaires d'Extrême-Orient s'étaient trouvés, dès le temps de saint François-Xavier, en face de questions délicates, relatives au culte national et aux honneurs rendus aux ancêtres. En 1674, des doutes furent soumis au Saint-Siège, qui ordonna une enquête. L'ouvrage du P. Le Comte, S. I, *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*, qui présentait sous un jour favorable les traditions religieuses des Chinois, fournit à la Sorbonne l'occasion d'intervenir. Le 18 oct. 1700, parut une *Censure de la Faculté de Théologie de Paris*, conçue en termes fort sévères. Le sorbonniste Coulau prit sur lui de faire paraître un mémoire où il maintenait le point de vue des missionnaires : *Judicium unius e Societate Sorbonica doctoris, de propositionibus quibusdam circa antiquam Sinarum religionem ad sacram Facultatem Parisiensem delatis*, in-4°, 126 p. Ellies du Pin répliqua dans sa *Défense de la censure de la Faculté de Théologie de Paris* (1701). Bossuet, dans plusieurs Mémoires à M. de Brisacier, supérieur des Missions étrangères, essaya de tenir la balance égale entre jésuites et jansénistes.

L'*Histoire du Peuple de Dieu depuis son origine jusqu'à la naissance du Messie*, par le P. Berruyer, S. I. (Paris, 1728), qui renouvelait en termes fuyants l'enseignement de Ripalda sur la « foi large », fut censurée par l'Index.

A travers ces discussions et ces réprobations, se fait de plus en plus jour la parfaite légitimité, au regard de la tradition, de l'opinion qui tient la foi implicite au Rédempteur pour suffisante au salut. Nous citerons un seul auteur, parfaitement représentatif.

Le Cardinal Billot, étudiant l'objet de la foi nécessaire au salut, part naturellement du texte de *Heb.*, xi, 6 et en dégage les enseignements essentiels : il faut croire explicitement à l'existence de Dieu et à sa Providence surnaturelle. Dans cette croyance, la Trinité divine et l'Incarnation sont impliquées en fait; mais la croyance explicite à ces mystères n'a pas toujours été de nécessité de salut, et donc ne l'est pas encore aujourd'hui. *Tract. de virtut. inf.*, t. I², Romae, 1905, thes. xix, p. 336 :

« Nunc autem utrum duobus praedictis annumeranda etiam sint mysteria Trinitatis et Incarnationis, controversia est inter theologos, in verbis forte magis consistens quam in re ipsa. Quidquid sit, non videtur admittenda necessitas medii, cum ad conversionem in Deum finem supernaturalem absolute sufficiens sit notitia explicita duorum articulorum fundamentalium. — Accedit quod media quae non sunt positivae institutionis, et per votum suppleri nequeunt, semper eadem fuerunt omni tempore et pro omnibus hominibus. Sed in v. t. non exigebatur ab omnibus explicita fides horum mysteriorum quae nondum erant sat clare propalata; unde communiter auctores dicunt quod a solis maioribus habebatur. — Denique non obstant textus Scripturae in quibus sermo est de absoluta necessitate fidei Christi, seu fidei in Christum, quia quacumque hypothesi facta, supernaturalis fides in praesenti ordine providentiae semper erit fides Christi et fides in Christum, quatenus semper ex meritis Christi datur et semper habet pro obiecto Christum ut principaliter inclusum in viis illis a Deo praeparatis, quas utique credit quisquis fide explicita tenet quod Deus *inquirentibus se remunerator sit.* »

Comment cette manière de voir ne constitue pas, au regard de la tradition catholique, une révolution, mais une légitime expansion, c'est ce qu'il nous reste à montrer.

Synthèse. — On n'a pas oublié que saint Augustin reconnaît la permanence de la religion chrétienne, identique à elle-même à travers les siècles. *Civ. Dei*, VII, xxxii, *P.L.*, XLI, 221 : *Hoc mysterium vitae aeternae iam inde ab exordio generis humani per quaedam signa et sacramenta temporibus congrua, quibus oportuit, per angelos praedicatum est. Retr.*, I, xiii, 3, *P. L.*, XXXII, 603 : *Res ipsa quae nunc christiana religio nuncupatur, erat apud antiquos, nec defuit ab initio generis humani, quousque ipse Christus veniret in carne, unde vera religio, quae iam erat, coepit appellari christiana.* Saint Thomas n'est pas moins net sur la permanence de l'unique foi et la diversité de ses exigences. Voir les textes, IIa IIae, q.2 a.7; *De Ver.*, q. xiv a.11, analysés ou reproduits ci-dessus. L'objet de la foi est Dieu même, à posséder un jour par l'effet d'une gratuite disposition de la Providence ; objet immuable dans son fonds ; mais le programme du catéchiste est subordonné aux indications positives données d'en haut, selon les temps et selon les capacités respectives des personnes.

Saint Thomas a tracé le programme du catéchiste, IIa IIae q. 1 a.6, en recherchant *Utrum credibilia sint per certos articulos distinguenda*, et a.8, *Utrum articuli fidei convenienter enumerentur.* A la première question il répond que l'objet de la science du salut, comme l'objet de toute autre science, a besoin d'être convenablement divisé pour être proposé à l'esprit. A la seconde, il répond que la vision de Dieu, où l'homme doit trouver sa béatitude éternelle, détermine l'objet de sa croyance présente : Dieu d'abord ; puis l'humanité du Médiateur divin : à ces deux chefs, se rapportent tous les articles du symbole. Plus loin, q. 2 a.8, saint Thomas recherche *utrum explicite credere Trinitatem sit de necessitate salutis.* La réponse est affirmative : la foi à la Trinité est renfermée dans la foi à l'Incarnation ; or le chrétien doit croire à l'Incarnation. Saint Thomas ne s'est point départi du point de vue catéchétique.

Du point de vue catéchétique, relève aussi la sentence du Saint-Office rendue sous Innocent XI (2 mars 1679) et portant condamnation de la proposition suivante, n. 64, *D.B.*, 1274 : *Absolutionis capax est homo quantumvis laboret ignorantia fidei et etiamsi per negligentiam, etiam culpabilem, nesciat mysterium sanctissimae Trinitatis et Incarnationis D.N.I.C.* Du même point de vue procèdent encore diverses instructions données à des missionnaires. *S.C.S. Off.*, 25 ian. 1703, Quebec ; 10 mai 1703, Quebec ; 3 aug. 1860, Tche-Kiang ; 30 mart. 1898. (Textes dans F. M. Cappello, *Tractatus canonicomoralis de Sacramentis*, vol. I, §§ 157.158.156, Taurinorum Augustae, 1921). Le catéchiste et le missionnaire, qui doivent former un chrétien et pourvoir au salut d'une âme, rempliront ponctuellement leur programme et ne négligeront rien de ce qui est prescrit. C'est l'application d'une règle universelle en matière de sacrements (Prop. condamnée par Innocent XI, 2 mars 1679, n. 1, *D.B.*, 1151 [1018]).

Mais on ne saurait juger par là de ce que Dieu fait dans l'âme ; et nul ne distingue mieux ces deux points de vue que le Docteur angélique. Nous avons signalé ci-dessus sa doctrine touchant l'option proposée à l'enfant au seuil de la vie morale, entre une conversion vers Dieu qui le justifiera, et une aversion de Dieu qui grèvera sa conscience d'un péché mortel. Cette conversion vers Dieu suppose une illumination intérieure sur tout l'essentiel de la foi, suffisante pour engendrer l'amour (*Gal.*, v, 6).

Comment se produit cette illumination chez l'homme adulte séquestré de la prédication évangélique, mais d'ailleurs docile à la voix de sa conscience ? Saint Thomas ne recule pas, au besoin, devant la perspective d'un miracle. *De Ver.*, q. xiv a. 11 ad 1m : *Non sequitur inconveniens, posito quod quilibet teneatur aliquid explicite credere, si in silvis vel inter bruta animalia nutriatur : hoc enim ad divinam Providentiam pertinet ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem, dummodo ex parte eius non impediatur. Si enim aliquis taliter nutritus ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissime est tenendum quod ei Deus vel per internam inspirationem revelaret ea quae sunt ad credendum necessaria, vel aliquem fidei praedicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium.*

Saint Thomas écrivait ces lignes vers 1256-9, selon la chronologie communément admise. Il s'était exprimé en termes semblables dès 1254-5, dans le Commentaire sur les Sentences, *In III d.*, 25 q. 2, a. 1, sol. 1, ad 1 et 2. Il devait y revenir vers 1269-1270, dans la Somme Théologique, IIa IIae, q. 2, a. 5-8, et encore très ouvertement, tout à la fin de sa vie, vers 1272-3, selon l'opinion commune, dans le commentaire *In Rom.*, c. x, lect. 3. — Notons cependant que l'on a cru observer, dans les textes de la IIa IIae, quelque hésitation ; pour en rendre compte, on a jugé plausible de recourir à une considération particulière : vers ce temps-là, l'Occident acquit des lumières nouvelles sur l'inachèvement de la prédication évangélique, grâce aux relations de certains voyageurs : Asselin, O. P., envoyé en Chine par Innocent IV, 1245-8 ; Jean de Plan Carpin, O. M., et Rubruquis, O. M., ayant séjourné à la Cour du grand Khan vers 1256 ; Marco Polo, à Pékin en 1268 ; sous l'influence de ces lumières nouvelles, saint Thomas aurait pris le parti de se retrancher plus décidément derrière le principe augustinien, qui présente l'ensemble du genre humain comme une *massa damnata*. Voir J. de Guibert, S. I., *Les doublets de saint Thomas d'Aquin*, p. 80-89, Paris, 1926. Cette conjecture intéressante serait mise en échec par les conclusions communément admises touchant la date du Commentaire sur saint Paul. Toujours est-il que le principe posé *De Ver.*, q. xvi, a. 11, ad. 1m n'a jamais été ouvertement rétracté.

Ces dernières considérations ne suggèrent certes pas que, selon la pensée du Docteur angélique, le programme de la foi nécessaire pour la conversion vers Dieu doive être matériellement très chargé. Elles invitent à disjoindre absolument, du point de vue de la catéchèse officielle, le point de vue de cette pédagogie surnaturelle qui reste le secret de Dieu. Que les moyens de cette pédagogie surnaturelle puissent comporter une extrême diversité, tout le suggère : vestiges de la révélation primitive, échos de la révélation mosaïque ou de la révélation chrétienne répercutés inconsciemment par les milieux infidèles, prédication muette de l'exemple ou de la charité active : autant de moyens, sans compter le miracle proprement dit, dont Dieu peut user à l'occasion, pour suppléer au défaut de l'apostolat direct. Y faire appel, n'est pas rompre avec la tradition, mais au contraire reconnaître la fidélité de Dieu, qui, mieux que le scribe de l'Evangile (*Mat.*, xiii, 52), peut tirer de son trésor des choses nouvelles et des choses anciennes, pour le salut de ses enfants.

Bibliographie. — Outre les deux livres de M. l'abbé Louis Capéran sur *Le problème du salut des Infidèles, Essai Historique* et *Essai Théologique* (Paris, 1912), voir l'article du R. P. Harent, S. J., *Infidèles (Salut des)*, dans le *Dict. de Théol. Cath.*, col. 1726-1930 (1923). On y trouvera l'indication de tous les travaux antérieurs.

A. d'Alès.

SAPIENTIAUX (LIVRES).

I. Les Livres

1. **Noms et nombre**. — Dans la liturgie catholique le nom générique de *Liber Sapientiae* (Livre de la Sagesse) est donné à chacun des livres saints, qui, dans la Bible, portent leurs noms propres de *Proverbes*, *Ecclésiaste*, *Sagesse de Salomon*, et *Ecclésiastique*[1]. Ce n'est pas à tort. Car tous ces livres appartiennent à cette branche particulière de la littérature hébraïque (Ancien Testament), qu'on est convenu d'appeler *sapientiale*, d'après le sujet, autour

1. Nous citons les saints livres toujours d'après Crampon, *La sainte Bible*, 1923, sauf indication contraire. Pour la numérotation des Psaumes, voir tome III, col. 475, note 1.

duquel elle tourne presque exclusivement : la sagesse (*sapientia*), comme nous l'aurons à expliquer plus loin. On pourrait de même, pour le sujet aussi bien que pour le style, la rapprocher de la *poésie gnomique* des littératures classiques. Aussi dans la Bible catholique ces quatre livres font-ils corps. Il s'y insère juste au milieu, entre l'Ecclésiaste et la Sagesse proprement dite, le *Cantique des Cantiques*, qu'on peut rattacher à ce genre de littérature par les leçons morales qui s'en dégagent. Sauf cela, le Cantique est à ranger proprement dans la littérature ou poésie *lyrique*.

Le Cantique des Cantiques entrerait de plain pied dans la littérature sapientiale, si l'interprétation était vraie qu'en ont proposée quelques rares savants. Il est certain (et c'était opinion jadis universellement reconnue), que, sous ce poème à l'apparence érotique, se cache une allégorie, un sens d'un ordre plus relevé. Les amours d'un jeune homme (généralement identifié à Salomon) et d'une jeune fille, symbolisent d'autres amours tout à fait spirituelles. Or un exégète allemand d'il y a un siècle, Erm. Frid. Charles ROSENMUELLER, dans ses *Scholia in Vetus Testam.* IXe partie, vol. 2 (Leipzig, 1830), gardant pour le jeune homme du Cantique le personnage réel du Salomon historique, a cru reconnaître dans la jeune fille la figure idéale de la Sagesse. En effet il nous est dit dans le livre qui porte le propre nom de la Sagesse, en un beau passage mis sur les lèvres de Salomon lui-même, que ce sage roi fut épris de la Sagesse, qu'il la demanda pour épouse, qu'il l'emmena chez lui (*Sag.*, VII, 2. 9. 18), tout comme le jeune homme du Cantique fait sienne celle qui a ravi son cœur (*Cant.*, II, 9).

D'une façon semblable, déjà au moyen âge et à la renaissance, des savants juifs avaient vu dans l'épouse du Cantique la philosophie. Ces explications forcées n'eurent guère d'adhérents et ne survécurent pas longtemps à leurs auteurs.

Pourtant elles viennent d'être renouvelées. Un pasteur suisse, Gottfried Kuhn, en comparant de près le *Cantique* et l'*Ecclésiaste*, dans le nom énigmatique de celui-ci (en hébreu *Qohéleth*, participe féminin du verbe *qahal*), trouve personnifiée la Sagesse, qui s'adresse au grand public, tandis que dans la *Sulamite*, nom de la jeune fille du Cantique (VII. 1), il voit la sagesse plus intime, réservée à l'élite (*Erklärung des Buches Koheleth*, Giessen, 1926, p. 4 ; *Erklärung des Hohen Liedes*, Leipzig, 1926). C'est une hypothèse, qui repose sur des bases bien fragiles. Nous ne pouvons rien en tirer pour notre sujet ; le Cantique reste entièrement en dehors du cadre de notre étude. Il a d'ailleurs été l'objet, dans ce dictionnaire, d'un article distinct.

Par contre, on ne saurait négliger, dans une étude d'ensemble sur la sagesse juive, le livre de Job, quoique assez souvent on le laisse en dehors. Il a tous les droits à être rangé parmi les livres sapientiaux, moins à cause de l'hymne à la Sagesse, qui en forme le chap. XXVIII (authentique sans doute, mais discuté ; voir ci-dessous), que parce que dans tout le livre, surtout dans le poème (chap. III-XLI), on traite à fond une des plus graves questions, qui occupaient les sages : D'où vient le malheur ? — Ainsi, aux cinq livres précédemment nommés (on les trouve dans les anciens canons latins, groupés sous le titre de « Cinq livres de Salomon »), ajoutant le livre de Job, nous pouvons compter dans notre Bible *six* livres sapientiaux, nombre que, par exemple, l'Eglise grecque a reconnu et consacré par un terme forgé exprès : ἑξασόφιον [1], *les six* (livres) *sapientiaux*.

Toutefois l'énumération n'est pas encore complète. Il est dans le livre (deutérocanonique) de Baruch un morceau remarquable (III, 9-IV, 4), celui-là même qui ravissait un jour le brave La Fontaine, d'après l'anecdote bien connue. Ce morceau se détache franchement de tout le reste du livre ; c'est un éloge enthousiaste de cette Sagesse, qui était patrimoine exclusif de la nation juive.

Ce n'est pas tout. Dans le recueil, presque tout lyrique, des Psaumes, ou Psautier, mainte pièce, par son argument et son allure, demanderait à être classée avec les livres que nous venons d'énumérer. Tels, par exemple, les Psaumes, qui traitent la question, grave entre toutes, du rapport du mal physique au mal moral, autrement dit, du châtiment des méchants et du prix des justes (*Ps.*, XXXVII, XXXIX, XLIX, LXXIII, XC) ; tels aussi les psaumes à sujet moral (I, XVIII, C, CXI, CXII, CXXVI) ou la méditation philosophique qui forme le *Ps.* CXXXVIII (comparer *Prov.*, XXX, 1-6). Nous en avons dit le suffisant au tome III, col. 483-486 ; 492 suiv. Ici il nous faut d'abord passer en revue les livres sapientiaux proprement dits, pour en faire ressortir les points qui peuvent nous aider à mieux comprendre la nature ou la portée de leur enseignement.

2. **Job.** — On a dit suffisamment plus haut (tome II, col. 1541-1544) tout ce qui touche au sujet et au caractère divin du livre de Job. Ici nous n'avons plus à faire qu'une remarque, importante pour préciser la position de la Sagesse vis-à-vis de la religion et de la nationalité juive. Quoique l'auteur soit un Hébreu (tome II, col. 1542), les personnages du petit drame ou dialogue, et son protagoniste lui-même, ne sont pas des Hébreux. Job est vanté comme « le plus grand de tous les fils de l'Orient », nom que la Bible donne à des tribus arabes ou araméennes, établies à l'Est de la Palestine et souvent ennemies du peuple d'Israël (*Juges*, VI-VIII). Ce sont ces mêmes fils de l'Orient, dont la Bible elle-même reconnaît la renommée en fait de sagesse (I *Rois*, V, 10 ; Vulgate, III *Rois*, IV, 30).

La patrie de Job, quoiqu'elle ne puisse être précisée avec certitude, est sans doute à placer à la lisière du désert syro-arabique, et à mettre en étroite connexion avec l'Idumée (comparer *Lam.*, IV, 21), pépinière d'hommes sages (*Jér.*, XLIX, 7 ; *Bar.*, III, 22) [1].

Le premier des trois amis de Job (II, 11), Eliphaz, était de Théman, ville certainement iduméenne (comp. *Gen.*, XXXVI, 34 ; *Ez.*, XXV, 13) ; les deux autres venaient peut-être de pays araméens ; de même Eliu, le jeune homme qui intervient inattendu à la fin de la dispute (XXXII, 2), était araméen. Tous ces hommes sont des monothéistes, mais enfin ils sont étrangers à la race d'Israël, ignorent la loi de Moïse ; et pourtant ils sont mis en scène par l'auteur hébreu comme des sages, auxquels on confie une des plus graves questions que la sagesse ait à se poser. C'est que la sagesse, telle que la concevaient les Hébreux eux-mêmes, quoique connexe avec la religion, peut néanmoins être indépendante de la révélation ; elle s'appuie plutôt sur la raison et sur l'observation, sauf à briller du plus vif éclat si à la raison s'ajoute la révélation, et si à l'observation s'allie une loi divine. Mais de ceci nous aurons à parler plus loin.

3. **Proverbes.** — Le livre des Proverbes, qui tient une place éminente ou même la première place

1. On le lit comme titre dans des manuscrits de la Septante, par exemple Paris Nat. Coislin 4 fol. 433 ; dans des listes de livres canoniques (voir *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, XXIII, [1902], p. 200) ; dans des inventaires de bibliothèque (*Byzant. Zeitschrift*, I [1892], p. 519, ligne 9). Il a passé même en copte, en abyssin et en arabe ; voir *Revue biblique*, 1901, p. 165, 167, 169 note 4. Serait-il à reconnaître aussi dans le titre étrange de *Senobia* que portent nos livres dans un vieux catalogue de la bibliothèque de Cluny, écrit entre 1158 et 1161 ? Voir L. DELISLE, *Cabinet des manuscrits* II, 459 ss., *Inventaire des manuscrits de la Bibl. Nat.*, p. 364 fin.

1. Voir P. DHORME, *Le pays de Job* dans *Revue biblique*, 1911, pp. 102-107.

parmi les livres sapientiaux, se donne lui-même comme un livre composite, aussi clairement que possible; il réunit à lui seul presque toutes les formes de ce genre littéraire spécial, qu'est le sapiential; il en montre presque toute l'évolution, depuis la forme la plus ancienne et primitive jusqu'à la plus évoluée. Il se divise nettement en *neuf* parties qui se distinguent tout à la fois par leur auteur, par leur sujet et par la forme poétique. Ce sont : (1) I-IX; (2) X, I-XXII, 16; (3) XXII, 17-XXIV, 22; (4) XXIV, 23-34; (5) XXV-XXIX; (6) XXX, I-14; (7) XXX, 15-33; (8) XXXI, 1-9; (9) XXXI, 10-31.

Nous allons les faire passer sous les yeux du lecteur et les caractériser brièvement, groupées d'après leurs auteurs et dans un ordre à la fois logique et chronologique.

Au centre du livre se détachent d'abord deux sections qui, dans des titres spéciaux, portent tout particulièrement le nom de *Salomon*; ce sont les parties (2) et (5), soit ch. X, I-XXII, 16 et ch. XXV-XXIX. C'est d'après ces deux sections, de beaucoup les plus longues et les plus variées, que tout le livre prend ordinairement, dans les copies manuscrites et imprimées de la Bible, le nom de *Proverbes de Salomon*. Leur sujet est des plus variés; ce sont des principes de vie morale, énoncés sous forme d'aphorismes, chacun en un vers de deux stiques parallèles, tels que, par exemple, les trois premiers (X, 1-3) :

Le fils sage fait la joie de son père,
et le fils insensé le chagrin de sa mère.

Les trésors acquis par le crime ne profitent pas,
mais la justice délivre de la mort.

Yahweh ne laisse pas le juste souffrir de la faim,
mais il repousse la convoitise du méchant.

Le ton en est, comme on le voit par ces exemples, celui de l'observation objective; parfois c'est de la pure peinture de mœurs, par exemple :

Le travailleur travaille pour lui,
car sa bouche l'y excite (XVI, 26).

Mauvais, mauvais, dit l'acheteur,
et en s'en allant, il se félicite (XX, 14).

La porte tourne sur ses gonds ;
ainsi le paresseux sur sa couche.
Le paresseux met sa main dans le plat,
et il a de la peine à la porter à sa bouche (XXVI, 14. 15).

L'exhortation y est rare, comme

Recommande tes œuvres à Yahweh,
et tes projets réussiront (XVI, 3).

Ces maximes se suivent sans aucun ordre apparent. En y regardant de près, on dirait que, dans la disposition de ces aphorismes indépendants l'un de l'autre, on a eu un certain égard à la forme du parallélisme des stiques; car il est aisé d'observer que, dans les chap. X-XV, on a presque toujours le parallélisme appelé *antithétique*, c.-à-d. par opposition, par exemple :

Le sacrifice des méchants est en horreur à Yahweh,
mais la prière des hommes droits lui plaît (XV, 8).

Dans les chap. suivants (XVI-XXII, 16) au contraire, on ne rencontre que du parallélisme *synonyme* ou *progressif*, tel que :

L'orgueil précède la ruine
et la fierté précède la chute (XVI, 18).

Le cœur du sage donne la sagesse à sa bouche
et sur ses lèvres accroît le savoir (XVI, 23).

On équipe le cheval pour le jour du combat,
mais de Yahweh dépend la victoire (XXI, 31).

Le deuxième recueil salomonien (chap. XXV-XXIX) a ceci de particulier, que les simples comparaisons y abondent :

Comme l'oiseau qui erre loin de son nid,
ainsi l'homme qui erre loin de son lieu (XXVII, 8).

L'huile et le parfum réjouissent le cœur;
telle la douceur d'un ami, dont le conseil vient du cœur (XXVII, 9).

Une gouttière continue dans un jour de pluie
et une femme querelleuse se ressemblent (XXVII, 15).

C'est, paraît-il, la forme primitive du dicton sentencieux, de la maxime morale (*machal*, proprement *comparaison*, est devenu le mot technique du *proverbe* ou sentence morale, d'où le titre même du livre, *Michlé* en hébreu, *Proverbia* en latin; voir *Dict. de la Bible*, V, 779).

En outre, dans ce même recueil, les maximes sont groupées souvent d'après leurs sujets, comme on peut le voir dans la traduction de Crampon, 2e édition.

Entre ces deux recueils salomoniens, se placent deux autres petites collections, (3) et (4), qui, dans le texte même, sont rapportées à des *sages* anonymes; leur sujet est ce qui concerne les rapports avec le prochain, leur ton celui de l'exhortation paternelle, leur forme le quatrain (deux vers ou quatre stiques) en parallélisme synonyme. Exemple :

Ne déplace pas la borne antique
et n'entre pas dans le champ des orphelins ;
car leur vengeur [Dieu] est puissant,
il défendra leur cause contre toi (XXIII, 10. 11).

Mon fils, si ton cœur est sage,
mon cœur, à moi aussi, sera dans la joie;
mes entrailles tressailleront d'allégresse,
quand tes lèvres diront ce qui est droit (XXIII, 15. 16).

Les quatre dernières sections peuvent être considérées comme des appendices aux recueils salomoniens. Ce sont :

(6) XXX, 1-14. « *Les paroles d'Agur, fils de Jakê* », ainsi que porte leur titre; leur sujet principal est la transcendance de Dieu et l'*aurea mediocritas*, ou la vie éloignée en même temps de la richesse et de la mendicité.

(7) XXX, 15-33. Peu de critiques considèrent ce petit morceau comme une section distincte de la précédente; mais la place qu'il a dans la Septante (où nos neuf sections se suivent dans l'ordre 1. 2. 3. 6. 4. 7. 8. 5. 9.), et ses caractères particuliers nous y obligent. Il groupe des choses remarquables au nombre de quatre et il les dispose en une espèce de climax, sous la forme: *Trois choses* (ont telle propriété) et *quatre* (tout de même). Exemple:

Il y a trois choses qui me dépassent,
et même quatre que je ne comprends pas :
la trace de l'aigle dans les cieux,
la trace du serpent sur le rocher,
la trace du navire au milieu de la mer,
et la trace de l'homme chez la jeune fille (XXX, 18-19).

Un dicton de ce style à sept membres (*Six choses... et sept*) se trouve dans VI, 16-19.

(8) XXXI, 1-9. « *Paroles du roi Lamuel* » (titre) : ce sont des avertissements à un jeune prince.

(9) XXXI, 10-31. Éloge de la femme forte. Ce dernier morceau est composé en vers acrostiches, alphabétiques, c.-à-d. que le premier verset commence par la première lettre de l'alphabet, le deuxième par la deuxième, et ainsi de suite. C'est un genre très goûté, paraît-il, par les anciens Hébreux, nombre de psaumes et presque toutes les Lamenta-

tions de Jérémie sont composés de la sorte. Les trois sections précédentes (6-8) sont en strophes de différentes mesures.

Enfin la première section (I-IX) a été préposée à tout le recueil en guise d'introduction. En effet, elle contient des invitations générales à l'étude et à la pratique de la sagesse, et si elle descend à des points particuliers, c'est surtout pour détourner les jeunes gens de la femme étrangère (de mauvaise vie). La pensée se déroule dans d'amples et majestueuses périodes, on dirait de grandes strophes d'une dizaine de versets environ, et prend le ton paternel de l'éducation au foyer domestique. Ainsi :

Ecoutez, mes fils, l'instruction d'un père,
et soyez attentifs, pour apprendre l'intelligence ;
car je vous donne une bonne doctrine ;
n'abandonnez pas mon enseignement.
Moi aussi j'ai été un fils pour mon père,
un fils tendre et unique auprès de ma mère.
Il m'instruisait et il me disait :
« Que ton cœur retienne mes paroles,
observe mes préceptes, et tu vivras » etc. (IV, 1-4).

D'après l'opinion jadis commune et aujourd'hui encore préférée par les savants catholiques, l'auteur de cette introduction (I-IX) serait encore Salomon. On s'appuie généralement sur la claire affirmation du premier verset, espèce de titre : *Proverbes de Salomon, fils de David roi d'Israël*, etc. Mais, comme le fait bien ressortir la 2e édition de Crampon, tout le prologue I, 1-7 pourrait bien se rapporter à tout le livre dans son ensemble, attribué en bloc à Salomon parce que Salomon en est le principal auteur, tout comme le Psautier est appelé par le Concile de Trente *Psalterium davidicum*, parce que David est le plus remarquable et le plus fécond des auteurs de psaumes. Cela n'importerait pas que Salomon soit aussi l'auteur de la section immédiatement suivante (I, 8-IX, 18), de même que les sections 3e et 4e, enchâssées entre deux recueils salomoniens, ne sont pas de Salomon. D'autre part, le style de cette première partie est tout à fait différent de celui des recueils salomoniens; sa langue a de frappantes accointances avec celle du livre de Job, les longs développements contre la « femme étrangère », dont nous parlions tout à l'heure, au temps de Salomon auraient été une satire contre ce roi voluptueux (I *Rois*, XI, 1-8), plutôt que la peinture des mœurs de ce temps là.

Il est donc plus prudent d'abandonner l'origine salomonienne de cette première partie du livre. Mais ceci fait, nous sommes d'autant plus en droit de soutenir, que Salomon est vraiment l'auteur des deux recueils X-XXII 16 et XXV-XXIX. Aucune raison décisive n'a pu être opposée; et d'autre part, l'archaïsme de la forme poétique, et parfois de la langue elle-même, joint à ce que raconte le livre sacré des Rois du talent de Salomon (I *Rois*, V, 10-12), nous offre une base très solide pour affirmer que, dans les deux recueils tout à l'heure mentionnés, il est parvenu jusqu'à nous une partie notable de ces « trois mille maximes » (hébr. *maschal*) que « prononça » le plus sage des rois d'Israël. Il est probable que ces maximes furent d'abord transmises oralement et plus tard seulement recueillies par écrit dans des livres. En effet le texte lui-même nous dit que la deuxième série des maximes salomoniennes (XXV-XXIX) a été « recueillie » par les gens d'Ezéchias, roi de Juda (XXV, 1). Comparer à ce propos II *Chron.*, XXIX, 30, d'où l'on peut conclure qu'Ezéchias déploya pareille activité littéraire par rapport aux psaumes (livres 2e et 3e, ou collection élohistique du Psautier; voir vol. III, col. 475 s.). On ne pourrait soutenir que dans cette façon de transmission nul élément étranger ne se soit glissé dans l'œuvre de Salomon, nulle retouche n'en ait changé le texte. Les doublets qu'on remarque dans XXV-XXIX par rapport à X-XXII (par exemple XII, 11=XXVIII, 19; XIX, 1=XXVIII, 6; XXII, 3=XXVII, 12), avec leurs variantes parfois notables, sont là pour témoigner le contraire. Mais tout ceci ne nous donne aucun droit de nier, que la plus grande partie des deux recueils soit l'œuvre authentique de Salomon, et par conséquent c'est bien avec raison que tout le livre porte le nom illustre du sage fils de David.

Deux autres auteurs sont nommés dans le texte même des Proverbes : *Agur* fils de Jaké (XXX, 1) et un roi *Lamuel* (XXXI, 1). Il est bien vrai que ces deux personnages, inconnus par ailleurs, sont déguisés dans la version grecque des Septante et dans la Vulgate. La Septante, prenant ces noms comme des mots ordinaires, traduit XXX, 1 : « Crains mes paroles, mon fils »; et XXXI, 1 : « Mes paroles ont été prononcées par Dieu ; oracle d'un roi, que sa mère instruisit ». Saint Jérôme à son tour dans XXX, I, vit des noms allégoriques, faisant allusion à Salomon, et traduisit : « Paroles de celui qui assemble (comparer ce qui sera dit tout à l'heure sur le titre de l'Ecclésiaste), fils de celui qui vomit » (comparer Psaume XLIV, 2 dans la Vulgate). Beaucoup de modernes, au contraire, considèrent comme un nom propre le mot *massa*, traduit par Crampon « sentence » ; ce serait la patrie de ces deux sages. En effet *Massa* est nommée dans la Genèse XXV, 14 parmi les villes habitées par des Ismaélites, descendants d'Abraham, situées au delà du Jourdain. D'après cette opinion, il faudrait traduire XXX, 1 « Paroles d'Agur fils de Jaké, de Massa » ou « le masséen »; et XXXI, 1 « Paroles de Lamuel, roi de Massa ». Si cela était certain, il faudrait dire, ou que ces deux sages appartenaient à la population juive répandue dans les régions orientales, ou qu'ils étaient convertis au culte du vrai Dieu, du Dieu d'Israël. Agur reconnaît expressément Yahweh pour son Dieu (XXX, 9). En tout cas, l'inspiration de leurs petits poèmes est sauvegardée, même s'ils n'appartenaient pas par le sang à la descendance de Jacob. On en conclurait que l'action du Saint-Esprit s'étendait plus loin que la loi mosaïque, comme nous l'avons déjà vu dans Job.

4. **L'Ecclésiaste** est sans doute le plus extraordinaire des livres de l'Ancien Testament. Sa langue n'est pas l'hébreu classique, l'hébreu des autres livres; c'est l'hébreu plus récent, l'hébreu presque de la Michna ou code rabbinique du IIe siècle après J. C. Les idées, les doctrines de l'Ecclésiaste ont souvent l'apparence de celles qu'on s'attendrait le moins à trouver dans un livre inspiré par Dieu. Son nom lui-même reste encore une énigme pour l'exégèse scientifique. *Ecclésiaste* est la traduction grecque étymologique du nom hébreu *Qohéleth*, sous lequel se cache l'auteur (I, 2, 12; XII, 8-10). *Qoheleth*, de la racine *qahal*=convoquer une assemblée (en grec *ecclesia*) signifierait « orateur dans une assemblée ». A cause de ce nom d'Ecclésiaste, on a cru longtemps que notre petit livre (il ne compte que douze chapitres, en tout 222 versets) n'est qu'un sermon adressé au peuple par Salomon. Mais il n'a rien du ton et du style oratoire, et il suffirait de comparer l'Ecclésiaste avec le Deutéronome (la loi exposée en de vrais sermons), pour comprendre toute la distance qui sépare l'entretien philosophique de la pièce oratoire. Car l'Ecclésiaste, en somme, est bel et bien un entretien philosophique, tel que la *diatribé* (causerie) de certaines écoles grecques, ou, si l'on veut, une composition libre, comparable aux *Pensées*, que connaît aussi la littérature moderne. De l'entretien, il a l'allure abandonnée, les va-et-vient, les alternances de pour et contre ; des pensées il a souvent le manque de liaison et de suite. C'est ce qui fait, soit la difficulté d'en donner une analyse précise et ordonnée, soit la source de tant d'objections à l'unité et à la doctrine de ce curieux livret.

En effet, appliquant à l'Ecclésiaste la méthode critique employée à chercher les sources et à déterminer la composition d'autres livres de la Bible, on a cru pouvoir y distinguer plusieurs couches : d'abord un fond, qui prêche la vanité de toute chose, l'inutilité de la vie et de l'effort, l'égalité du sort des bons et des méchants : c'est l'œuvre de Qohéleth ; puis nombre d'additions introduites postérieurement çà et là, pour corriger ou atténuer ce que les idées de Qohéleth paraissent avoir d'outré ou de fautif; ou bien pour agrémenter par des sentences en vers la sombre prose du premier auteur ; enfin l'épilogue (xii, 8-fin) qui parle de l'activité de Qohéleth, serait l'œuvre d'un rédacteur distinct. Ainsi, entre autres, encore récemment, E. Podechard, *L'Ecclésiaste* (Paris 1912), chez qui l'on trouvera ce système exposé et soutenu avec force et talent.

Mais il est une objection fatale à cette dissection : c'est que la langue et le style des prétendues additions (excepté en partie l'épilogue) ont absolument les mêmes caractères, tout à fait uniques dans la Bible (nous l'avons dit), que le fond du livre, l'œuvre authentique de Qohéleth. Seules certaines parties poétiques, en sentences ou *machals* semblables aux recueils salomoniens des Proverbes (voir ci-dessus), tranchent, par leur concision et vigueur, sur la prose terne et prolixe du fond. Mais parmi ces îlots en vers, il y en a plusieurs, que les critiques eux-mêmes ne songent pas à contester à Qohéleth : voir, par ex., i, 8, 15, 18 ; ii, 2 ; iv, 6, etc.

Aussi l'argument philologique est-il nettement favorable à l'unité d'auteur. Pour les idées, les divergences de doctrine, voire les contradictions, qu'on prétend y découvrir et qu'on exagère pour les besoins de la cause, tout peut s'expliquer par les différences de point de vue et de l'impression du moment. Voir A. Condamin, *Etudes sur l'Ecclésiaste*, dans *Revue biblique*, 1899, p. 502-509. Songerait-on à répartir entre deux auteurs différents ces deux versets qui se suivent? *Prov.*, xxvi, 4-5 :

Ne réponds pas à l'insensé selon sa folie,
de peur de lui ressembler toi-même.
Réponds à l'insensé selon sa folie,
de peur qu'il ne se regarde comme sage.

A coup sûr, les contradictions de l'Ecclésiaste ne sont pas plus crues que cela, ni d'un genre bien différent.

L'Ecclésiaste est donc d'un seul auteur ; c'est la thèse, qui rallie encore aujourd'hui la grande majorité des critiques, même protestants. Mais qui est-il, cet auteur? Des premiers mots ou titre du livre, *Paroles de l'Ecclésiaste, fils de David, roi dans Jérusalem*, on a conclu dans l'antiquité et au moyen-âge, que l'auteur n'est autre que Salomon. Il y avait difficulté à trouver place, dans la vie de ce roi, pour un tel livre, et on ne s'entendait plus sur le motif ou l'occasion qu'aurait eu Salomon de l'écrire. Dans les temps modernes, à cause surtout des qualités littéraires, que nous avons esquissées plus haut, l'opinion d'une origine beaucoup plus récente, disons du iiie siècle avant J. C., avancée dès le xviie siècle par Grotius, a gagné terrain de plus en plus parmi les savants. Aujourd'hui encore des catholiques, même conservateurs, s'y sont ralliés, tels (pour ne nommer que les plus récents) E. Podechard (*L'Ecclésiaste*, Paris 1912, p. 119), P. Joüon (*Le Cantique des cantiques*, Paris 1909, p. 83), E. Tobac (*Les cinq livres de Salomon*, Bruxelles 1926, p. 50-54), Kaulen-Hoberg (*Einleitung in die Heilige Schrift*, Fribourg 1913, 2, p. 172 suiv.), J. Calès (dans *Recherches de sc. rel.*, v, 1914, p. 281), A. Hudal (*Kurzgefasste Einleitung in die heil. Buecher des A. T.*, Graz 1925, p. 155), A. Allgeier (*Das Buch des Predigers*, Bonn 1925, p. 2), H. Hoepfl (*Introductionis in s. utriusque Testam. libros Compendium*, 2e éd. 1925, vol. 2, p. 222 suiv.). Ce dernier, Consulteur de la Commission biblique et Qualificateur du Saint Office, après avoir brièvement réfuté les explications données encore récemment par des catholiques en faveur de l'origine salomonienne de l'Ecclésiaste, conclut très justement : « Timeo ne talia argumenta ansam praebeant scientiam catholicam deridendi » (p. 224). Le moins qu'on puisse faire, c'est d'admettre, avec le P. Hetzenauer (*Theologia Biblica*, Friburgi 1908, p. 218) par exemple, que le livre, composé par Salomon, a été plus tard complètement refondu, au moins pour la langue et le style; ce serait, dans la Bible, un cas unique d'une retouche si profonde; mais en somme cela serait possible, et cette hypothèse (car ce n'est rien de plus) expliquerait en partie les difficultés soulevées par la critique.

Dans la thèse contraire (que Salomon ne soit pas auteur de l'Ecclésiaste) on se heurte au témoignage de l'auteur lui-même : « Moi l'Ecclésiaste, j'ai été roi d'Israël à Jérusalem... j'ai accumulé et amassé de la sagesse plus que tous ceux qui ont été avant moi à Jérusalem... j'exécutai de grands ouvrages, je me bâtis des maisons... je m'amassai aussi de l'argent et de l'or et les richesses des rois et des provinces... je devins grand et je l'emportai sur tous ceux qui étaient avant moi dans Jérusalem » (*Ecclé.*, i, 12. 16; ii, 4. 8. 9.). A qui pourrait-on rapporter ces traits, si ce n'est à Salomon, dont le règne et les travaux sont décrits dans le Ier livre des Rois, presque dans les mêmes termes? A cette difficulté, on répond assez ordinairement, qu'ici l'auteur, par une fiction littéraire qui n'est nullement un faux, revêt la personne de Salomon et parle, pour ainsi dire, en son nom. C'est une réponse probable, qui ferait de l'Ecclésiaste le pendant exact de la Sagesse; car il est bien certain, que dans ce dernier livre, au moins aux chapitres vi-ix, l'auteur (du iie-ier siècle av. J.-C) fait parler Salomon en personne par un pur artifice littéraire. Pour l'Ecclésiaste, cependant, on n'a pas la même évidence que l'auteur ait eu cette intention, et on peut dire que le passage tantôt rapporté ne fait que dramatiser ce qui se passe ou peut se passer, en le rapportant comme expérience propre à l'écrivain. En effet, dans tout ce qu'on y lit, aucun trait n'est individuel et propre à Salomon exclusivement. Sans prétendre aucunement parler au nom de Salomon, Qohéleth a pu dire : « J'ai été roi », etc., comme saint Paul, « Hébreu, fils d'Hébreux » (*Phil.*, iii, 5), a écrit : « Pour moi, je vivais autrefois sans la Loi » (*Rom.*, vii, 9). A tout le moins, comme l'a bien dit récemment le P. J. Calès, se ralliant à un autre exégète catholique : « Si Salomon est mis en scène, ce n'est pas à titre d'auteur, mais comme « type littéraire », comme le roi sage par excellence. » (*Recherches de Sc. rel.*, XVI, 1926, p. 549). Par là, toute ombre de difficulté disparaît.

5. Ecclésiastique. — L'usage de l'Eglise latine a rapproché, par leurs noms, le livre de Qohéleth, dont nous venons de parler, et celui de Jésus fils de Sirach. En effet il y a avantage à rapprocher, dans une étude littéraire, l'Ecclésiastique et l'Ecclésiaste, qui dans nos Bibles sont séparés par la Sagesse dite de Salomon (et aussi par le Cantique des Cantiques, ordinairement) Tous deux écrits en hébreu, à Jérusalem, par des auteurs qui sont nés et ont vécu dans la ville sainte, probablement écrits presque à la même époque, d'après ce que nous avons dit, Ec-

clésiaste et Ecclésiastique ont des points de contact, qui ont fait penser à la dépendance de l'un par rapport à l'autre ; et généralement on croit que le fils de Sirach est l'emprunteur.

Hors de là, les deux livres sont bien différents. L'Ecclésiastique est écrit dans le style classique des Proverbes en *machals* rythmiques, et dans une langue assez pure ; mais de nombreux indices trahissent l'époque de décadence ; le fils de Sirach est un archaïsant. Son sujet est aussi varié, ou, pour mieux dire, beaucoup plus varié, que les deux recueils salomoniens des Proverbes, avec lesquels il a la plus grande ressemblance littéraire. Au point de vue de l'auteur, le livre lui-même nous place dans une heureuse condition, qu'on peut dire unique dans l'Ancien Testament. Non seulement l'auteur, dans une espèce de signature, avant de clore son ouvrage, nous révèle son nom, ses aïeux, sa patrie (L, 27), mais nous connaissons le traducteur grec du livre ; c'est le petit-fils de l'auteur même, et il a eu soin, dans un prologue mis en tête de sa traduction, de nous renseigner sur l'époque de son travail : il s'y appliquait peu après l'an 132 a. C. Par là et par d'autres indices secondaires, nous pouvons établir avec certitude, que son aïeul, Jésus fils de Sirach, écrivait son livre, l'Ecclésiastique, aux environs de l'an 180 av. J.-C.

On était alors en pleine floraison d'hellénisme, à la veille de l'héroïque réaction des Macchabées. Le fils de Sirach (il nous le dit lui-même, XXXIV, 11 ; LI, 13 ; comparer XXXIX, 4) a beaucoup voyagé à l'étranger, et a dû bien connaître la civilisation et la philosophie grecque, répandue alors dans tout l'Orient. Qu'en a-t-il tiré ? Nous le verrons plus loin. Ici il nous suffit d'ajouter, que quant à l'auteur, à l'unité, à la composition de l'Ecclésiastique, aucune question ne se pose. D'autant plus grave et compliquée est la question du texte On savait par Saint Jérôme (préface aux livres de Salomon traduits par lui) et par des citations nombreuses chez les auteurs juifs du moyen-âge, que l'Ecclésiastique avait été écrit en hébreu ; mais de ce texte original on avait depuis des siècles perdu toute trace, lorsque, voici trente ans, environ les deux tiers se retrouvèrent enfouis dans les recoins des synagogues du Vieux Caire ; on peut voir le dénombrement des fragments ainsi recouvrés dans la *Bible Polyglotte* de Vigouroux, tome V, pp. 4-6 et 886, où l'on trouvera de même (pp. 889-970) une traduction française de ce texte hébreu, par M. TOUZARD. Mais on voit par la comparaison des différents manuscrits entre eux (il nous est parvenu des lambeaux de quatre) et avec les anciennes versions, syriaque et grecque, que le texte original de l'Ecclésiastique a souffert dans la transmission beaucoup plus que le reste de la Bible hébraïque, révérée par les Juifs comme canonique. C'est pourquoi des savants catholiques, dans leurs traductions et commentaires, préfèrent encore aujourd'hui la version grecque, faite par le petit-fils de l'auteur. Ainsi CRAMPON dans la *Sainte Bible*, et au delà du Rhin, le dernier traducteur de l'Ancien Testament (RIESSLER, Mayence, 1924), et le dernier commentateur de l'Ecclésiastique (EBERHARTER, Bonn, 1925). Nous citerons, comme de coutume, d'après Crampon, sauf à recourir, en cas de besoin, au texte hébreu.

6. **Sagesse.** — Avec le livre, qui porte le titre de la Sagesse [1] par excellence (en grec et chez les Orientaux, *Sagesse de Salomon*), nous entrons dans un monde nouveau. Quoique la structure de la période, dans la première partie du livre, imite encore le parallélisme de la poésie hébraïque, la phrase néanmoins est bien grecque, et grecque est la couleur générale du style. Saint Jérôme l'avait déjà remarqué (préface citée tout à l'heure) : « L'autre (la Sagesse, après l'Ecclésiastique), on ne l'a pas en hébreu, et son style même se ressent de l'éloquence grecque ». Les conditions historiques, que suppose ou auxquelles fait allusion le livre, nous reportent en Egypte, surtout à cette métropole cosmopolite de l'hellénisme qu'était Alexandrie, où, vers le temps de Jésus-Christ, florissait la plus grande colonie juive du monde entier.

On distingue assez facilement, dans ce livre charmant, cinq parties à peu près égales. Dans la première (I-V) on est invité à pratiquer la sagesse, qui consiste dans la religion et dans la justice ; et comme motif pour cela, est décrit le bonheur de l'homme juste dans la vie future, dans l'éternité auprès de Dieu. La deuxième (VI-IX) fait un magnifique éloge de la sagesse, par son origine, son essence, ses qualités intrinsèques ; l'éloge est mis dans la bouche de Salomon. La troisième (X-XII) exalte le rôle de la sagesse dans l'histoire sainte, depuis Adam jusqu'à Moïse. La quatrième (XIII-XV) y oppose les vilaines origines, la fausseté, les coutumes barbares, la dépravation de l'idolâtrie. Enfin la dernière (XVI-XIX) s'étend dans un long parallèle entre les Hébreux et les Egyptiens, à l'époque à jamais mémorable de l'Exode. Ces trois dernières parties (X-XIX), par leur style diffus et par l'interprétation de l'histoire qui leur est propre, se détachent assez nettement des deux premières ; c'est pourquoi beaucoup d'auteurs, comme Crampon, les groupent en une seule, quitte à la subdiviser comme nous venons de le proposer. Et c'est ce même tout (X-XIX), qui fut souvent objet de contestation de la part des critiques.

L'oratorien français François HOUBIGANT a été le premier à prétendre, que le livre de la Sagesse n'est pas d'un seul auteur. Il le divisait en deux parties, dont la première aurait été composée par Salomon en hébreu, la deuxième par un autre écrivain, probablement par celui qui avait traduit la première partie d'hébreu en grec (HOUBIGANT, *Prolegomena in Scripturam sacram*, Paris, 1746, II, p. 159-177)[1]. Après lui, d'autres se sont livrés à ce jeu de dissection. Mais après le commentaire de Grimm (1837), et l'introduction de Welte (1844), qui réfutaient tous ces systèmes, pour tout le XIX[e] siècle l'unité du livre ne rencontra plus d'opposition. Au siècle présent, depuis K. Lincke en 1903 et W. Weber en 1904, plusieurs ont repris, en la modifiant, la thèse de la pluralité d'auteurs. Mais ils sont bien loin de convaincre ; que leurs objections sont faibles, en regard des arguments favorables à l'unité ! Les différentes parties du livre, quoique nettement distinctes les unes des autres, sont reliées entre elles par des liens trop nombreux et trop intimes, pour qu'on puisse les séparer et les dire conçues par des esprits différents.

Mais qui pourrait bien être cet unique auteur ? C'est ici qu'il faut d'abord vider la question de Salomon. Quelques auteurs anciens, et même des modernes, n'ont pas manqué d'attribuer au fils de David ce livre à la couleur si franchement grecque. La principale, presque la seule raison, c'est que dans le morceau (VI-IX), où l auteur s'adresse au lecteur à la première personne (par ex. « C'est donc à vous, ô rois, que s'adressent mes discours... Mettez donc vos complaisances dans mes paroles... Mais ce qu'est la

1. Les Protestants de langue française l'appellent : *La Sapience*, d'après son nom latin dans la Vulgate.

1. On peut lire cette dissertation dans MIGNE, *Scripturae sacrae cursus completus*, XVII, 971-980, avec sa réfutation tirée de la *Bible de Vence*, *ib.*, 351-370.

sagesse et son origine, je vais l'exposer » vi, 9. 11. 22), il prend la place de Salomon et s'attribue des faits exclusivement propres à ce roi, tels que, « vous m'avez choisi [il parle directement à Dieu] pour régner sur votre peuple... vous m'avez dit de bâtir un temple sur votre montagne sainte » (ix, 7.8; comparer I *Rois* v, 17-19; vi-viii; II *Sam.* vii, 12. 13). Mais ce n'est là qu'une mise en scène, très usitée dans les anciennes littératures, pour donner plus d'efficacité à la leçon; l'expérience du plus sage des hommes est la plus éclatante confirmation de la théorie, et rien ne frappe autant, que de l'entendre lui-même nous confier ce qu'il a éprouvé, ce qu'il a fait. Aussi les Pères de l'Eglise, tels que Saint Jérôme et Saint Augustin, nous ont-ils avertis de ne pas prendre à la lettre cette présentation de Salomon, et que l'auteur de la Sagesse doit être cherché ailleurs.

De fait, on a mis en avant d'autres noms illustres, sous lesquels placer ce noble produit du génie d'Israël. Nous ne ferons que mentionner Aristobule, juif alexandrin du IIe siècle av. J.-C., proposé par quelques-uns, et le chrétien Apollo (*Actes*, xviii, 24) avancé par d'autres. Ce sont là assertions trop isolées et trop dénuées de preuves, pour que nous nous y arrêtions. Il est plus étrange que des savants, même catholiques, aient pensé à Philon. Ils ont été sans doute influencés par ce que rapporte Saint Jérôme : « D'anciens écrivains (dit-il, sans nommer personne), affirment que ce livre est de Philon le Juif ». Il est vrai que les catholiques ont imaginé un Philon juif différent du célèbre philosophe platonicien, et vivant aux environs de l'an 160 av. J.-C. (voir le commentaire du P. Jean LORIN, Lyon 1607, p. 3). Pure supposition bien inutile ! Ce n'est pas par là qu'on pourrait sauver le nom de Philon Plus de faveur a possédé, et garde encore de rares adeptes, l'attribution au philosophe contemporain de Jésus. Mais la substantielle réfutation qu'en a faite GRIMM, l'excellent connaisseur de la Sagesse et de Philon à la fois, montre en même temps combien cette attribution est mal étayée, et que ce ne sont pas seulement des raisons d'ordre dogmatique, comme on l'a prétendu, qui s'y opposent. Voir à présent les récents commentaires catholiques de CORNELY (Paris 1910), HEINISCH (Münster, 1912) et FELDMANN (Bonn, 1926).

7. **Baruch.** — Sous le nom de Baruch, fils de Nérie, secrétaire du prophète Jérémie, se trouvent réunies dans nos Bibles plusieurs pièces assez disparates. Il faut d'abord en séparer la dernière partie qui forme, dans les éditions de la Vulgate, le chapitre vi; car, dans la Bible grecque, elle constitue un petit livre à part avec son titre : *Lettre de Jérémie*. Les cinq chapitres précédents se divisent en trois parties : la première (i, 1-iii, 8) est une sorte de confession publique, à réciter dans le temple de Jérusalem pour les Juifs exilés à Babylone. La deuxième (iii, 9-iv, 4) est un reproche à la nation d'Israël pour avoir méprisé la Loi, que Dieu lui avait donnée, trésor inestimable et source de bonheur. La dernière (iv, 5-v, 9) dans le style prophétique, surtout d'Isaïe xl-lxvi, s'adresse aux Juifs exilés, pour les consoler en leur promettant un heureux retour dans la patrie. La pensée de l'exil, en châtiment des péchés d'Israël, est le fil qui relie entre elles les trois pièces. Pour notre sujet, c'est seulement la seconde, la pièce centrale, qui nous intéresse. Car l'auteur nous présente la Sagesse, dont il nous fait un splendide éloge digne d'être mis à côté de ceux qu'on lit dans les Proverbes et dans Job, et nous la présente sous un aspect particulier et particulièrement intéressant, c'est-à-dire comme identifiée à la Loi de Moïse, ou mieux dit, à la révélation mosaïque dans son ensemble. Nous étudierons ce point plus tard.

Pour ce qui est de l'auteur et de la date, qu'il nous suffise de remarquer que l'arrière-plan historique des trois pièces apporte une excellente confirmation de la donnée du titre. Les Juifs sont dans un exil forcé et eux-mêmes reconnaissent que c'est en punition de leurs péchés (ii, 13; iii, 10; iv, 6-10), ce qui ne pourrait pas se dire de la *diaspora* de l'époque gréco-romaine. Quoique la ville sainte et le temple aient été détruits, brûlés (ii, 20-26; iv, 31-33), néanmoins on continue à offrir des sacrifices à Dieu sur l'autel légitime (i, 10), comme au temps de Jérémie (xli, 5). Les Juifs ont envers les rois dominateurs des sentiments de soumission et de bienveillance; ils prient même pour la prospérité de leur état (i, 11 suiv.), comme leur avait conseillé Jérémie (xxix, 7). Ce n'est que par une espèce d'aveuglement, que beaucoup d'auteurs protestants prennent ici Nabuchodonosor, Baltassar et Babylone comme des pseudonymes pour Vespasien, Titus et Rome, et reportent la composition du livre après la chute de Jérusalem en 70 après J.-C. Ils écartent *a priori* l'année 586 avant J.-C., qu'ils avouent être la seule circonstance historique à laquelle on pourrait penser avant Vespasien. Mais il est impossible de reconnaître les sentiments des Juifs envers les Romains après 70 de J.-C., dans l'attitude du livre de Baruch envers les suzerains étrangers, que nous venons de décrire. L'historien Josèphe, considéré par les siens comme un déserteur, est une exception qui confirme la règle. On ne peut, sans préjugé, reporter le livre de Baruch qu'au temps de l'exil de Babylone, entre 586 et 540 avant J.-C.

8. **Canonicité.** — Ici serait le lieu de défendre, contre les Protestants, la canonicité des trois derniers livres, dont nous venons de parler : Ecclésiastique, Sagesse, Baruch; car ils appartiennent tous les trois à cette catégorie des saints livres, que les catholiques appellent *deutérocanoniques*, parce qu'ils ne furent pas toujours reconnus par tout le monde comme inspirés par Dieu et faisant partie du canon des saintes Écritures (voir tome I, col. 440 ss.). Mais inutile de s'y attarder. A ce qui en a été dit plus haut en général (l. c.), ici nous ajouterons en particulier pour nos trois livres, que les Protestants eux-mêmes nous ont actuellement beaucoup facilité la tâche. Car si la vieille doctrine du Protestantisme ne reconnait d'autre critère de canonicité que la qualité de la doctrine enseignée dans chaque livre, la critique moderne en faveur chez les Protestants reconnaît que la doctrine de la Sagesse et de l'Ecclésiastique est de beaucoup supérieure à celle de maint livre rangé parmi les canoniques reconnus par tous, par exemple de l'Ecclésiaste.

D'un autre côté, en niant toute inspiration surnaturelle, l'esprit rationaliste du Protestantisme moderne supprime toute différence essentielle entre les livres canoniques et les autres. A l'heure qu'il est, on a beaucoup plus de peine à défendre contre les attaques des Protestants la véracité des livres canoniques, qu'à prouver les droits de nos livres deutérocanoniques à la même autorité que les autres. Qu'il nous suffise de citer un auteur protestant moderne des plus estimés : Lucien GAUTIER († 1925) dans son *Introduction à l'Ancien Testament* (2e éd., Lausanne, 1914) écrit ainsi de l'Ecclésiastique : « De tous les écrits issus du judaïsme et non admis dans le recueil officiel de la synagogue, c'est le plus remarquable, celui qu'on s'étonne le plus de ne pas voir rangé parmi les livres canoniques. Il méritait d'y figurer, au jugement de Luther et d'autres chrétiens éminents [!], autant et mieux que tels ouvrages qui s'y trouvent classés. Vainement quelques zélateurs ont-ils cherché à discerner dans les paroles du Siracide certains traits qui, selon eux, disqualifieraient cet ouvrage et le rendraient indigne d'être compté au nombre des livres saints; il est facile de montrer quels résultats on obtiendrait en faisant passer au même crible tel ou tel des livres canoniques » (tome II, p. 375). Et plus bas il dit de la Sagesse : « Pour nous, renouvelant ici une remarque faite à propos du Siracide, nous devons reconnaître ouvertement l'incontestable valeur de la Sapience, et regretter qu'elle soit si peu connue dans les milieux protestants » (p. 480).

II. — Les Sages

Un court aperçu sur les sages, tels qu'ils nous sont présentés dans les livres historiques et prophétiques, nous aidera à mieux comprendre ce que c'est que la sagesse juive, et nous donnera occasion de corriger telle fausse exégèse de la critique moderne.

I. Dans les livres historiques, nous rencontrons des individus auxquels on décerne le nom de *sages*, pour quelque excellente qualité. Le patriarche Joseph donnait ce titre à celui qui, par une habile administration, aurait sauvé l'Egypte de la terrible crise qui l'attendait (*Gen.*, XLI, 33), et Pharaon ne trouvait pour ce faire personne plus sage que Joseph lui-même, à cause de sa prévoyance (*ib.*, 39). Moïse, de même, recherchait des hommes sages pour se décharger sur eux de la lourde tâche du gouvernement (*Deut.*, I, 9-11); et Josué, désigné comme son successeur, dut être « rempli de sagesse » pour être à la hauteur de sa tâche (*Deut.*, XXXIV, 9). On voit : ce sont des aptitudes à bien gouverner, qui constituent la sagesse; et c'est en vue de celles-là, surtout pour bien administrer la justice, que Salomon demanda à Dieu la sagesse, qui lui devait donner tant de renom (I *Rois*, III, 6-28).

Mais ailleurs, ce sont de plus humbles habilités, qui méritent aux gens du peuple le beau titre de *sages*. Ainsi on nous vante comme « remplis d'esprit de sagesse » soit Beséléel et Ooliab pour avoir su « travailler l'or et l'argent et l'airain, graver les pierres à enchâsser, tailler le bois et exécuter toutes sortes d'ouvrages d'art » (*Ex.*, XXXV, 30-35) ; soit les artisans qui devaient confectionner les vêtements sacrés pour Aaron, le grand prêtre (*Ex.*, XXVIII, 3). Non moins que ces pieux Israélites, le Tyrien Hiram, qui fut mandé par Salomon pour construire son fameux temple, « était rempli de sagesse..., pour faire toutes sortes d'ouvrages d'airain » (I *Rois*, VII, 14). Même les bonnes femmes « qui avaient de l'habileté (hébr., *sages de cœur*) » à filer la pourpre, à filer le poil de chèvre (*Ex.*, XXXV, 25 suiv.), n'étaient pas pour cela même peu douées de sagesse.

D'un genre plus relevé, était la sagesse de cette femme de Thécoa, dont se servit Joab pour pousser le roi David à rappeler de l'exil son fils Absalom (II, *Sam.*, XIV, 2-24), et de cette autre femme d'Abel Beth-Maacha, qui sut persuader à ses concitoyens de sacrifier le rebelle Siba pour sauver la ville de la fureur de Joab (II *Sam.*, XX, 16-22). Mais c'est toujours une vertu plutôt intellectuelle que morale, c'est du savoir-faire, c'est le plus bas degré de la sagesse.

Une place à part est à faire, parmi les récits historiques, à ce passage, où l'on parle, dans un sens pour ainsi dire *technique*, de la sagesse de Salomon (contexte différent de celui qu'on vient de citer) : « Dieu donna à Salomon de la sagesse une très grande intelligence et un esprit étendu comme le sable qui est au bord de la mer. La sagesse de Salomon surpassait la sagesse de tous les fils de l'Orient, et toute la sagesse de l'Egypte. Il était plus sage qu'aucun homme ; plus qu'Ethan l'Ezrahite, plus qu'Héman, Chalcol et Dorda, les fils de Mahol, et sa renommée était répandue parmi toutes les nations d'alentour. Il prononça trois mille maximes... » (I *Rois*, V, 9-12). D'après le contexte, surtout d'après ces derniers mots, on voit qu'il s'agit ici de l'art de savoir composer des *machals* rythmés, des proverbes ou sentences morales en vers (voir plus haut, I, 3). Dans cet art, qui n'a rien de spécifiquement israélite ou même religieux, excellaient des nations étrangères, Arabes, Égyptiens, peut-être Édomites ; car il est possible que dans Ethan l'Ezrahite il faille voir le descendant de ce Zara, petit-fils (ou arrière petit-fils) d'Esaü, qui donna son nom à une principauté iduméenne (*Gen.*, XXXVI, 13, 17, 33 ; voir ce qui est dit plus haut I, I de la sagesse proverbiale des Iduméens). Dans ces trois mille maximes (hébr., *machal*), il faut sans doute reconnaître le stock primitif, dont il ne nous reste qu'une petite partie (environ 500) dans les deux recueils salomoniens des Proverbes. Faut-il reporter à cette faculté poétique de composer des *machals*, ce qui suit presque immédiatement au même endroit : « Il disserta (hebr., *parla*, même verbe traduit un peu avant *prononça*) sur les arbres, depuis le cèdre qui est au Liban jusqu'à l'hyssope qui sort de la muraille ; il disserta (même remarque pour l'hébreu) aussi sur les quadrupèdes et sur les oiseaux et sur les poissons (I *Rois*, V, 13)? Josèphe le Juif, écho probablement de l'exégèse courante de son temps, le pensa ; car il paraphrase ainsi le verset biblique que nous venons de traduire : « pour chaque genre de plante il dit une parabole (proverbe, *machal*), depuis l'hyssope jusqu'au cèdre, etc. » Les plus récents exégètes penchent également vers la même interprétation. Elle n'est d'ailleurs pas nécessaire pour établir qu'ici on nous présente la sagesse dans un sens qui tout spécialement se rapporte au genre littéraire propre au Livres sapientiaux.

II. Chez les prophètes, on trouve d'abord, honorée du nom de *sagesse*, l'habileté artisane, comme dans les livres historiques (ainsi *Is.*, XL, 20; *Jér.*, IX, 16 ; X, 9), ou simplement le savoir-faire (*Is.*, X, 13; *Jér.*, IV, 22). Mais plus souvent elle est une qualité morale, une vertu peu banale, puisqu'elle est un don spécial du Très Haut (*Is.*, XI, 2; XXXIII, 6 ; *Jér.*, IX, 22 suiv. ; *Os.*, XIII, 12), ou s'identifie à l'intelligence des choses divines (*Jér.*, IX, 11 ; *Os.*, XIV, 10). Par là on comprend que, tout en reconnaissant aux nations idolâtres, Égyptiens (*Is.*, XIX, 11 suiv.), Chaldéens (*Is.*, XLVII, 10 ; *Jér.*, L, 35 ; LI, 57), Iduméens (*Jér.*, XLIX, 7; *Abd.*, 8), Phéniciens (*Ez.*, XXVII, 8 suiv.; XXVIII, 4 = 17 ; *Zach.*, IX, 2), une certaine sagesse, les prophètes, ces envoyés du vrai Dieu condamnent constamment la sagesse des peuples païens.

Mais ne condamneraient-ils pas toute sagesse en bloc, même et surtout chez le peuple de Dieu ? On l'a prétendu. A la belle époque des grands prophètes, dit-on, les sages formaient une classe sociale à part, ayant des fonctions et des tendances opposées à celles des prophètes : à ceux ci, la *parole* de Dieu, c'est-à-dire la communication directe des ordres du Très Haut ; aux sages, le *conseil*, le plus souvent des vues toutes humaines, contraires aux desseins de Dieu (*Jér.*, XVIII, 18 ; *Ez.*, VII, 26). Rien d'étonnant (on conclut), que les prophètes portent leur sévère condamnation sur tous les sages et leur sagesse (*Is.*, V, 21 ; XXIX, 14; XLIV, 25; *Jér.*, VIII, 9 ; IX, 22). Le jugement des prophètes sonnerait donc bien différemment de celui des Livres sapientiaux.

En y regardant de près, on peut vite se convaincre, que c'est là une conclusion superficielle, injustifiée. Remarquons d'abord que, dans certains des textes cités, le mot « sage » est limité par un déterminatif, qui en précise la valeur dans un cas spécial. Tel *Isaïe*, V, 21 : « Malheur à ceux qui sont sages à leurs propres yeux et intelligents à leur propre sens ». Évidemment ici ce ne sont pas les sages tout court, qu'on blâme, mais les soi-disant sages, ceux qui, se croyant assez sages, ne veulent pas croire à Dieu ni à ses prophètes. Personne ne dirait que le prophète déconsidère toute bravoure, parce qu'il continue : « Malheur à ceux qui sont des héros pour boire le vin, et des vaillants pour mêler les li-

queurs fortes » (v, 22). D'ailleurs l'auteur de *Prov.*, I-IX, l'enthousiaste prédicateur de la sagesse (voir ci-dessus I, 3), nous avertit presque dans les mêmes termes que le prophète : « Ne sois pas sage à tes propres yeux » (*Prov.*, III, 7).

Or cette restriction, si explicite aux endroits cités tout à l'heure, doit être sous-entendue, là où elle n'est pas exprimée. Le contexte l'exige. Ainsi lorsqu'Isaïe menace : « La sagesse des sages périra » (XXIX, 14), il s'emporte contre ceux qui forment des desseins sans Dieu et contre Dieu ; car il continue : « Malheur à ceux qui cachent profondément à Yahweh le secret de leurs desseins » (v. 15) ; et un peu plus bas : « Malheur aux enfants rebelles — oracle de Yahweh, — qui font des projets, mais sans moi ; qui contractent des alliances, mais sans mon esprit » (XXX, 1). Voir toute la section *Is.*, XLIV, 24 — XLV, 8, où le prophète exalte le conseil de Dieu en ce qu'il se sert du païen Cyrus pour donner la liberté à son peuple, contre les courtes vues des « prophètes de mensonge » et des sages de même caractère. Pareillement, pour une raison analogue, *Jér.*, VIII, 7-9 : « Mon peuple ne connaît pas la loi (hébr. *michpat* : « mieux, avec Condamin, « la règle ») de Yahweh. Comment pouvez-vous dire : Nous sommes sages et la loi (hébr. *thorah*) de Yahweh est avec nous ? Voici que le style mensonger des scribes en a fait un mensonge. Les sages sont confondus, consternés et pris ; voici qu'ils ont rejeté la parole de Yahweh ; et quelle sagesse ont-ils ? » Les sages « confondus » sont ici ces formalistes qui s'en tiennent à une loi écrite sur le papier, s'en contentent, et ne se soucient pas de la religion intérieure de l'âme, ni de la foi à ajouter à la parole de Dieu, annoncée par les prophètes. Ce n'est pas la sagesse, c'est l'abus de la sagesse, si l'on peut dire, qui est ici condamné.

Un peu plus bas, le même prophète écrit : « Que le sage ne se glorifie pas de sa sagesse, que le fort ne se glorifie pas de sa force... Mais que celui qui se glorifie, se glorifie de ceci : d'avoir de l'intelligence et de me connaître » (IX, 22 suiv.). Ici, c'est bien de la sagesse dans toute son ampleur, qu'il est défendu de se vanter. Mais c'est là une défense tout à fait relative. D'après le style hébraïque, cette phrase devrait plutôt se traduire : « Qu'il ne se glorifie pas de la sagesse autant que de connaître (= reconnaître) Dieu ». C'est au fond la même pensée, que d'autres sages ont plus simplement exprimée de la sorte : « La crainte de Yahweh (= la religion) est le point capital de la sagesse. » (*Prov.*, I, 7 ; IX, 10 ; *Psaume* CXI, 10 ; lire les notes de Crampon).

Au demeurant, les prophètes sont si loin de blâmer toute sagesse, que, non seulement ils tiennent la vraie sagesse comme don de Dieu, ainsi que nous l'avons remarqué plus haut, non seulement, d'après eux, le Messie ne répondrait pas à sa mission, à son idéal, s'il n'était pas rempli de l'esprit de sagesse (*Is.*, XI, 2) ; mais chez les prophètes on trouve pour la première fois formulée cette profonde idée, que Dieu lui-même est sage (*Is.*, XXI, 2 ; comparer XXVIII, 23 — 29) et dans son éminente sagesse créa l'univers (*Jér.*, X, 12 ; LI, 15 ; comparer *Psaume*, CIV, 24 ; *Prov.*, III, 19 suiv.). C'est une idée que les écrivains des Livres sapientiaux développeront avec complaisance, et d'où ils tireront les spéculations les plus sublimes qu'ait atteintes la théologie de l'Ancien Testament. Nous le verrons plus tard.

Concluons. Dans les livres historiques et prophétiques, la sagesse nous apparaît toujours comme une vertu intellectuelle, mais pratique, c'est-à-dire ordonnée à l'action. Les livres historiques ne nous parlent que de la sagesse humaine ; les prophètes au contraire nous introduisent à la sagesse divine ; c'est le double aspect de la sagesse, que nous allons retrouver dans les Livres sapientiaux.

III. — La Sagesse.

La sagesse (*ḥokmah*) qui forme, comme nous l'avons dit, le sujet propre aux Livres sapientiaux, est une conception assez complexe ; une même idée fondamentale y prend, par analogie, des nuances bien différentes. Nous ne prétendons pas poursuivre toutes ces nuances et épuiser la matière. Les points de vue intéressant l'apologétique catholique peuvent se ramener à cette triple division : sagesse subjective ou pratique, sagesse objective ou spéculative [1], et Sagesse personnifiée. Les deux premières ont trait plutôt à la sagesse humaine, la dernière appartient à la Sagesse divine. Pour chaque membre de cette division, nous allons placer dans son vrai jour la doctrine des Livres sapientiaux, afin de la défendre des objections qu'on soulève contre elle, ou d'en faire ressortir la portée pour la révélation chrétienne.

1. La sagesse subjective. — La sagesse humaine, en tant que *pratique*, dans son acception la plus générale pourrait se définir : l'art de bien diriger sa conduite. Son plus humble degré, nous l'avons dit, est le savoir-faire, l'art de se tirer d'affaire en toute occasion pour le mieux. Ce degré infime n'est pas dédaigné par les sages auteurs des Livres sapientiaux ; ils lui donnent même son nom particulier, *'ormah* (Crampon : discernement, prudence), et le prologue des *Proverbes* (I, 4) en place l'enseignement parmi les objets du livre (comparer VIII, 5. 12). Son contraire est *péti* (Crampon : simplicité, ignorance), qui signifie aussi, au concret, l'homme simple (inexpérimenté, mal avisé). De ce genre sont, par exemple, ces couplets :

> L'homme prudent voit le mal et se cache ;
> mais les simples passent outre et en portent la peine
> (*Prov.*, XXII, 3 ; XXVII, 12) ;
>
> L'homme simple croit à toute parole,
> mais l'homme prudent veille sur ses pas
> (*Prov.*, XIV, 15) ;

ou encore, avec le titre plus honorifique de *sagesse* :

> La sagesse des femmes bâtit leur maison,
> mais leur sottise (fait qu'elles) la détruisent de leurs propres mains.
> (*Prov.*, XIV, 1, trad. Ledrain ; comp. XXIV, 3).

A un degré plus haut, la sagesse pratique est proprement morale, s'identifie à la « justice, l'équité et la droiture » (*Prov.*, I, 3), peut s'appeler tout court la *vertu*. Elle a pour base la crainte de Dieu (*Prov.*, I, 7) ; pour instruments la correction (V, 12-23) ou discipline (VIII, 33 ; hébr. *musar*), et l'instruction (I, 8 ; III, 1, etc.) ; pour auxiliaires, la réflexion (II, 11, III, 21), la prudence (II, 3 ; VII, 4) et le conseil (III, 21 ; VIII, 14).

Mais ne serait-elle pas aussi une vertu tout intéressée, n'ayant pour but et pour récompense, que l'assurance d'une longue vie paisible et heureuse dans ce monde ? — On l'a dit ; on a reproché à la morale de nos livres, des Proverbes surtout, d'être utilitaire, eudémonistique. En effet, voilà les motifs, que, par la plume de l'auteur de *Prov.*, I-IX, elle propose pour attirer à la pratique de ses enseignements.

1. Les termes de *subjective* et *pratique* ne coïncident pas exactement, ni, de même, *objective* et *spéculative* ; mais dans notre étude on peut, pour plus de clarté, négliger sans aucun inconvénient les distinctions subtiles.

Mon fils, n oublie pas mes enseignements
et que ton cœur garde mes préceptes.
Ils te procureront de longs jours,
des années de vie et la paix...
Heureux l'homme qui a trouvé la sagesse...
Dans sa droite [de la sagesse] est une longue vie,
dans sa gauche, la richesse et la gloire.
Ses voies sont des voies agréables,
tous ses sentiers sont des sentiers de paix.
Elle est un arbre de vie pour ceux qui la saisissent
et celui qui s'y attache est heureux.
(*Prov.*, III, 1 suiv. 13-18).

Les maximes de Salomon n'ont pas d'autre langage :

La crainte de Yahweh augmente les jours,
mais les années des méchants seront abrégées.
L'attente des justes aboutit à la joie,
mais l'espérance des méchants périra.
La voie de Yahweh est un rempart pour le juste,
mais elle est une ruine pour ceux qui font le mal.
Le juste ne chancellera jamais,
mais les méchants n'habiteront pas la terre.
(*Prov.* x, 27-30).

Ce sont là des traits pris au hasard, au commencement des deux premières et plus importantes sections du livre des Proverbes ; inutile d'allonger les citations qu'on pourrait aisément multiplier. Bref, on ne nous parle que du bonheur d'ici-bas, on ne songe pas à une autre vie au delà du tombeau. L'Ecclésiastique, sous ce rapport, ne s'élève pas au dessus des plus anciennes parties des Proverbes. L'Ecclésiaste a même été accusé d'hédonisme, d'épicurisme.

Mais remarquons d'abord, que la morale de nos livres est toute pénétrée du noble motif de la religion. Nous les avons déjà entendus poser en axiome, que la crainte de Dieu est le principal de la sagesse.

Il n'y a ni sagesse, ni prudence,
ni conseil, en face de Yahweh (*Prov.*, xxi, 30),

c'est-à-dire à Lui tenir tête, comme traduit Ledrain. Est-ce par crainte de ses châtiments, qu'on doit craindre Dieu? Est-ce pour se le rendre favorable et jouir de ses dons, richesse, longue vie etc., qu'on nous invite à l'honorer? Pas toujours. Pour tout motif de fuir telle action, tel vice, on apporte souvent, que « Yahweh l'a en horreur » ; et par contre, on pousse à la vertu pour la raison qu'elle « est agréable à Dieu » Prov., III, 32 ; XI, 1; XII, 22; XV, 9. 26, etc.); par exemple :

Le sacrifice des méchants est en horreur à Yahweh,
mais la prière des hommes droits lui plaît.
La voie du méchant est en abomination à Yahweh ;
mais il aime celui qui poursuit la justice.
(*Prov.*, XV, 8 suiv.)

Ce grand principe de vie morale, que tout se passe sous les yeux de Dieu, est fréquemment inculqué ;

Les yeux de Yahweh sont en tout lieu,
observant les méchants et les bons (*Prov.*, XV, 3) :

et avec plus de développement dans l'Ecclésiastique ;

Il leur a dit [Dieu aux hommes] ; Gardez-vous de [toute iniquité,
et il leur a donné à chacun des prescriptions à l'é[gard du prochain.
Leurs voies sont constamment devant lui
rien ne peut se dérober à son regard...
L'œuvre charitable d'un homme est pour lui comme [un sceau
et il conserve le bienfait de l'homme comme la [prunelle de l'œil.
(*Eccli.*, XVII, 12 suiv., 17).

L'Ecclésiaste lui-même, lorsqu'il invite à jouir honnêtement des biens de la vie, rappelle, que c'est un don de Dieu (III, 13 ; V, 17 suiv. ; II, 24-26; VIII, 15), que tout dépend de Dieu et que « Dieu agit ainsi afin qu'on le craigne » (III, 14). Sa doctrine sur l'usage du plaisir, par cela même que Qohéleth veut qu'il soit modéré, jamais séparé de la crainte de Dieu (VII, 16-18) et accepté avec reconnaissance de la main de Dieu comme remède aux douleurs de la vie (V, 17-19 ; VIII, 15), est bien éloignée de l'épicurisme, est bien loin de faire du plaisir le but de l'existence. Au contraire, Qohéleth s'étend longuement à montrer la vanité du plaisir cherché pour lui-même (II, 1-11). Sa morale n'est pas achevée, comme d'ailleurs tout l'Ancien Testament n'a rien produit d'achevé (*Hébr.*, VII, 19); mais, si on ne la fausse point, elle est saine ; elle enseigne la vertu, quoique pas toute la vertu. Voir E. Podechard, *L'Ecclésiaste*, p. 189-196.

Tout cela n'est pas de l'égoïsme, ce n'est pas de la morale utilitaire. Remarquons ensuite, que les Livres sapientiaux ne sont pas, ni ne veulent être, des traités de morale complets et ordonnés, d'allure scientifique. Ils sont des recueils de conseils pratiques, et ils veulent aider par là à la formation du peuple, surtout de la jeunesse. Dans ce but pédagogique, ils choisissent de préférence les motifs qui ont plus de prise sur l'âme du peuple, surtout des jeunes gens.

Sans doute, les Livres sapientiaux proclament hautement, que Dieu rendra à chacun selon ses œuvres (*Prov.*, XII, 14; XXIV, 12; *Eccli.*, XVI, 11-14 ; *Eccle.*, XII, 14; etc.); c'est la loi de justice qui régit le monde. Sans doute aussi, pour le mode et le temps de la rétribution, nos livres en sont restés généralement aux lueurs imparfaites de l'Ancienne Loi, dont la perspective ne dépassait guère la vie présente. Toutefois l'existence d'une autre vie, ou l'immortalité de l'âme, est toujours supposée. Nos livres mentionnent maintes fois le *schéol* et les *rephaïm* (voir tome III, col. 484). La vie qu'on mène dans ce « séjour des morts » nous est bien peinte comme une vie floue, pâle, silencieuse et inactive (« Il n'y a plus ni œuvre ni intelligence, ni science, ni sagesse, dans le schéol ou tu vas » nous dit Qohéleth, IX, 10) ; ce n'est pas la vie tourmentée, agitée, changeante de ce monde ; mais en somme, c'est une vie. Pour ce qui touche à l'Ecclésiaste en particulier sur ce point, voir A. Condamin, *Etudes sur l'Ecclésiaste*, dans *Rev. bibl.*, 1899, p. 493-502 ; 1900 p. 371 ss.; E. Podechard, *l'Ecclésiaste*, p. 186-189 ; E. Tobac, *Les cinq livres de Salomon*, p. 68-75.

De plus, les endroits ne manquent pas dans le livre des Proverbes, où on laisse entrevoir une différence de traitement entre justes et méchants, même après la mort : quelque chose comme une existence pire que la mort pour les méchants, une vie heureuse pour les justes. Ainsi IX, 18, il est dit, que les convives de « dame folie » (le contrepied de la sagesse) gisent au fin fond du schéol, là où d'autres livres de l'Ancien Testament placent les plus grands coupables pour y être punis (*Is.*, XIV, 9-20; *Ez.*, XXIII, 18-32). Même idée et expression peu différente, *Prov.*, VII, 27. Ailleurs, nous lisons de la mauvaise femme, que « sa maison penche vers la mort et sa route conduit aux enfers ; de tous ceux qui vont à elle, nul ne revient, aucun n'arrive aux sentiers de la vie» (II, 18 suiv.). Ne dirait-on pas d'une vie qui devrait se retrouver après la mort du corps ? Ainsi, lorsque la vie sans restriction est promise à l'homme vertueux (III, 18 ; VIII, 35 ; X, 16 suiv. ; XI, 30 ; XII, 28), rien n'empêche de l'étendre à cette existence de

l'au-delà, qui, comme nous l'avons dit, est toujours supposée certaine. Dans le dernier endroit cité (xii, 28), d'après une traduction probable (mais probable seulement), on parlerait même en toutes lettres d'*immortalité*, prix de la justice. En tout cas, il est significatif, que dans les Proverbes jamais le *schéol* n'est présenté que comme le séjour des méchants. Au contraire,

> Le sage suit un sentier de vie qui mène en haut,
> pour se détourner du schéol qui est en bas (xv, 24),

formule qui ne demanderait qu'à être précisée, pour rendre un son tout à fait chrétien. Au moins, ce serait écourter les textes que nous venons de citer, et en restreindre arbitrairement la portée, que d'y voir seulement la menace d'une mort prématurée pour les impies.

Dans le livre de Job, l'héroïque protagoniste, qui d'abord nous peint le schéol, comme lieu où toute distinction entre les hommes est nivelée (iii, 13-19), plus tard s'élève au désir et même à l'espérance d'avoir à jouir d'une vie de paix auprès de Dieu, après un court délai dans le schéol (xiv, 13-17 ; voir la note de Crampon et suivre la deuxième interprétation). Qui plus est, il espère voir Dieu et se voir par lui dédommagé de ses souffrances (xix, 23-27).

Mais c'est dans le livre de la Sagesse, que nous trouvons cette doctrine de la rétribution dans l'autre vie, affirmée avec toute la clarté et toute la force désirable. Dans des pages pleines de couleur et de poésie, l'auteur sacré se complaît à décrire le bonheur des justes auprès de Dieu et les châtiments des méchants :

> Les âmes des justes sont dans la main de Dieu,
> et le tourment ne les atteindra pas.
> Aux yeux des insensés, ils paraissent être morts...
> mais ils sont dans la paix...
> Après une légère peine, ils recevront une grande [récompense,
> car Dieu les a éprouvés et les a trouvés dignes de [lui (iii, 1-5)
> Mais les impies auront le châtiment mérité par [leurs pensées perverses...
> Car qui rejette la sagesse et la correction, est [voué au malheur;
> ils seront dans la douleur et leur mémoire périra [(iii, 10 : iv, 19).

Ce sort éternel sera précédé par une espèce de jugement, où les méchants seront confondus et terrorisés, à la présence des justes exaltés et rendus maîtres avec Dieu, qui régnera sur eux à jamais (iv, 20-v, 22 ; iii, 7 suiv.). On voit combien cette eschatologie se rapproche de l'enseignement chrétien. A ce point de vue, le livre de la Sagesse occupe dans l'Ancien Testament une place à part, la place qui convient à son époque, à la fin de l'Ancien Testament et presque au seuil du Nouveau. On saisit là l'évolution des idées, ou, pour mieux dire, le progrès de la révélation.

2. Sagesse objective. — Par là nous entendons l'ensemble des connaissances qui forment la base rationnelle de la vie pratique. A ce propos, on a rondement qualifié de sceptiques trois des auteurs des Livres sapientiaux : Agur, Job et Qohéleth ; Agur, auteur de la petite collection *Prov.*, xxx, 1-14, commence ainsi ses sentences :

> Je me suis fatigué pour *connaître* Dieu,
> pour *connaître* Dieu et suis à bout de forces ..
> Je n'ai pas appris la sagesse,
> et je ne connais pas la science du Saint...
> Quel est son nom et quel est le nom de son fils?
> Le sais-tu ? (1-4).

Voilà, dit-on, de l'agnosticisme. En réalité, Agur ne nie pas qu'on puisse acquérir quelque connaissance de Dieu, suffisante pour l'accomplissement de nos devoirs envers notre Créateur. Un peu plus bas, dans cette prière pour l'*aurea mediocritas* (xxx, 7-9), qui est si bien en harmonie avec la protestation qu'on vient de lire, Agur demande à Dieu :

> Ne me donne ni pauvreté ni richesse :
> accorde-moi le pain qui m'est nécessaire,
> de peur que, rassasié, je ne te renie,
> et ne dise ; « Qui est Yahweh ? »
> et que, devenu pauvre, je ne dérobe
> et n'outrage le nom de mon Dieu.

Ce, qui lui a coûté tant d'efforts, sans pouvoir l'atteindre, c'est la pleine connaissance de Dieu, une connaissance au moins pas trop imparfaite. C'est le même sentiment qu'exprimait l'auteur du psaume cxxxix :

> Science trop merveilleuse pour moi ;
> elle est trop élevée pour que j'y puisse atteindre (6)

Et pourtant, que de choses sublimes nous sait dire de Dieu ce même auteur ! On a pu écrire, que « ce poème... est un des plus riches en enseignements théologiques sur la nature de Dieu » (Fillion, *La Sainte Bible commentée*).

Il est un chapitre dans le poème de *Job* (nous l'avons dit), qui, plus que tout autre, se place dans le courant littéraire des Livres sapientiaux : c'est le ch. xxviii. Il est vrai que ce chapitre, par nombre de critiques, est retranché comme non authentique, comme étranger à la pensée du premier auteur du poème. La question importe peu ici, où il s'agit de tous les écrits sapientiaux dans leur ensemble. Pourtant, pendant que nous en montrerons la vraie portée, nous en dévoilerons en même temps la connexion avec les parties essentielles du poème, et par là-même, son authenticité sera affermie.

L'homme trouve tant de choses en fouillant la nature, nous dit l'auteur; mais, demande-t-il,

> mais la Sagesse, où la trouver;
> où est le lieu de l'Intelligence ? (12)

et après en avoir fait un splendide éloge (à comparer *Prov.*, iii, 14-18; *Sap.*, vii, 8-12), il répète la demande:

> D'où vient donc la Sagesse ?
> où est le lieu de l'Intelligence ?

et répond tristement :

> Elle est cachée aux yeux de tous les vivants...
> C'est Dieu qui connaît son chemin,
> c'est lui qui sait où elle réside (20-22),

et personne hors de Dieu. N'est-ce pas là du scepticisme, à tout le moins de l'agnosticisme bel et bien ? Nullement, si on comprend bien la pensée de l'auteur. Sans doute, il dénie ici à l'homme un certain savoir. Mais lequel ? La connaissance de toute vérité supérieure aux données de l'expérience? Pas du tout, mais seulement quelque vérité, qui nous échappe. Quelle est-elle ? Cela est déjà suffisamment indiqué dans ce qui suit immédiatement :

> quand il (Dieu) donnait des lois à la pluie,
> qu'il traçait la route aux éclairs de la foudre,
> alors il l'a vue, il l'a décrite,
> il l'a établie et en a sondé les secrets.
> Puis il a dit à l'homme :
> La crainte du Seigneur, voilà la sagesse ;
> fuir le mal, voilà l'intelligence (26-28).

Dieu, lorsqu'il créait l'univers sensible et donnait

des lois à la nature, qui régissent le monde dans l'ordre physique, posait en même temps les lois de l'ordre moral, par lesquelles il régit l'homme et la société humaine. Ces lois sont de deux sortes; les unes sont imposées à l'homme libre : ce sont ses devoirs qu'il doit accomplir; les autres sont des normes de gouvernement, que Dieu, dans sa sagesse, s'est fixées à lui-même, par lesquelles il conduit l'homme à sa fin, à ses destinées. *Ce sont ces lois touchant l'action de Dieu*, qui sont réservées à Dieu lui-même et restent souvent inconnues à l'homme. A celui-ci il suffit, pour atteindre sa fin, de connaître ses devoirs, qui sont tous compris dans ces deux mots : craindre Dieu (c.-à-d. honorer Dieu par la pratique de la religion), et fuir toute sorte de mal, tout péché. En d'autres termes: la sagesse pratique est pour tout homme ; la sagesse spéculative, la connaissance de toutes les causes de ce qui se passe au monde, n'est pas faite pour l'homme.

On peut encore préciser davantage cette explication, et en donner en même temps la raison, en regardant au but et à l'enchaînement du poème. Dans celui-ci, il ne s'agit que d'une chose : quelle réponse donner à la poignante question posée par les maux, dont Job était accablé : Pourquoi tant de fois le malheur fond sur les justes, tandis que les méchants passent tranquillement leurs jours dans le bonheur? Les trois amis de Job nient simplement la question: personne n'a jamais à souffrir, si ce n'est en punition de ses péchés; le bonheur des méchants n'est qu'apparent et éphémère. Ils se placent donc au même point de vue que l'auteur du Psaume XXXVII, comme on l'a déjà remarqué (tome III, col. 485). Job proteste hautement contre cette réponse commode et simpliste. Par le témoignage de sa conscience et par d'autres faits de l'expérience, il est bien sûr que les peines des justes maintes fois dépassent démesurément tout ce qu'auraient pu mériter leurs peccadilles, et que les scélérats jouissent du bonheur toute leur vie (IX, XVI, XXI, XXIV). Pourquoi donc Dieu permet-il tout cela ? — Nous ne le savons pas, et nous ne pouvons pas prétendre le savoir. Voilà, au fond, la grande réponse de Job. Et voilà aussi bien cette sagesse, qui, dans le chap. XXVIII, est refusée à l'homme et réservée à Dieu: c'est la connaissance des causes dans la question spéciale qu'on agitait alors. Il y a loin de là à l'agnosticisme ou au scepticisme.

Cette explication donne la clef de mainte page du poème. Et d'abord, on comprend la conclusion : pour l'homme, « la crainte du Seigneur, voilà la sagesse ». C'est-à-dire : nous ne pouvons pas pénétrer les desseins de Dieu, mais nous devons les adorer; même s'il nous frappait de coups sans pitié et sans proportion à nos fautes, nous devons l'honorer, nous acquitter envers lui de nos devoirs (voir VI, 10 ; XIII, 15 suiv. ; XXIII ; XXVII, 2-5). C'est la mâle résolution que nous avons remarquée aussi dans le Psaume XXXIX (tome III, col. 485). On comprend pourquoi tout le monde dans le poème, Job aussi bien que ses amis, et Dieu lui-même dans la grandiose apparition XXXVIII suiv., décrit à l'envie et exalte la puissance de Dieu. Comme Dieu est si puissant, que personne ne peut s'opposer à lui, ni prétendre faire la millième partie de ce qu'il opère si puissamment dans la nature, de même nous ne pouvons pas connaître les raisons qu'il a d'agir comme il fait. Sans doute, le prologue historique (I-II), le quatrième discours d'Eliu (XXXVI suiv.), et même Job en passant (VII, 18), remarquent que Dieu laisse les justes souffrir pour les éprouver. Mais cela n'explique pas tout; le mystère cependant reste. Voilà à quoi se réduit l'agnosticisme de Job. C'est aussi en grande partie l'agnosticisme, si on peut ainsi l'appeler, de la doctrine chrétienne, agnosticisme qui s'impose à tout être créé. On peut conclure enfin, que ce fameux chapitre XXVIII n'est pas une interpolation étrangère au poème primitif; mais il est un de ses maîtres piliers.

Pour l'*Ecclésiaste*, on n'a pas à raisonner différemment. Il traite la même question que Job, mais sous une forme bien différente. Pour Qohéleth, les maux de la vie, les malheurs des justes, ne sont plus objet de discussion; c'est un fait, qu'on ne peut nier ni écarter; il l'accepte, et il s'en émeut profondément. Mais encore, pourquoi ce bouleversement de ce qui devrait être, semble-t-il, le bon ordre de l'univers ? Nous ne savons pas, et nous n'avons pas à le chercher.

Jouir des biens que Dieu nous donne, supporter les maux inévitables; voilà la philosophie pratique de Qohéleth, et voilà aussi la racine de son prétendu agnosticisme, ou scepticisme. Il ne nie pas qu'on puisse acquérir des connaissances certaines; il apprécie même la science; mais il la déclare insuffisante à satisfaire le cœur avide de joie, incapable à elle seule de donner le vrai bonheur (II, 12-26; VII, 11-29).

A l'encontre de Job et de l'Ecclésiaste, où la sagesse humaine, considérée dans sa nécessaire limitation, évoque de sombres accents de tristesse, dans l'*Ecclésiastique* et dans *Baruch* elle est regardée à un point de vue spécial, qui excite les doux sentiments de l'admiration et de la reconnaissance : elle est identifiée à la Loi de Moïse, ou pour mieux dire, à la révélation mosaïque, octroyée par un privilège particulier au peuple d'Israël, à la *thorah*, dont ce peuple était si fier. Déjà, dans le Deutéronome, l'ensemble des instructions (c'est le sens primitif du vocable *thorah*) et des lois, dont se compose la partie centrale du Pentateuque, est présenté comme la source de toute sagesse, est appelé tout court *la sagesse d'Israël* : « Je vous ai enseigné (c'est Moïse qui parle au peuple) des lois et des ordonnances comme Yahweh, mon Dieu, me l'a commandé... Vous les observerez et les mettrez en pratique ; car c'est là votre sagesse et votre intelligence, aux yeux des peuples qui entendront parler de toutes ces lois et diront : Certes, cette grande nation est un peuple sage et intelligent... Et quelle est la grande nation qui ait des lois et des ordonnances justes, comme toute cette loi que je mets aujourd'hui devant vous? » (*Deut.*, IV, 5-8).

C'est de cette pensée que Baruch et le fils de Sirach se sont emparés; ils l'ont développée et enjolivée par les attraits de la poésie *Baruch*, s'adressant à son peuple exilé en Babylone, reconnaît dans le mépris de la loi la cause de tant de maux qui ont fondu sur lui.

> D'où vient Israël, d'où vient que tu es dans le pays [de tes ennemis,
> que tu languis sur une terre étrangère?...
> Tu as abandonné la source de la sagesse...
> Apprends où est la prudence, où est la force, où est [l'intelligence (III, 10, suiv.).

Ensuite, dans un développement comparable à celui que nous avons vu dans Job, XXVIII, il soutient que nul homme n'a pu trouver la sagesse, que Dieu seul la connaît, et seulement de Dieu la peuvent tenir les humains :

> C'est lui qui est notre Dieu,
> et nul autre ne lui est comparable.
> Il a trouvé toutes les voies de la sagesse
> et il l'a donnée à Jacob son serviteur
> et à Israël son bien aimé. (III, 36 suiv.)

On se demande ce que c'est précisément que cette sagesse, que Dieu a donnée au peuple d'Israël. Baruch repond :

> C'est le livre des commandements de Dieu
> et la loi qui subsiste à jamais...
> Heureux sommes-nous, ô Israël,
> parce que ce qui plaît à Dieu nous a été révélé [(iv, 1-4).

Rien de plus formel : la sagesse d'Israël, la seule sagesse digne de ce nom, a sa formule, son code, dans la *thorah*, pratiquement dans le Pentateuque.

L'*Ecclésiastique* n'est pas moins explicite, ni moins poétique. Dans un chapitre célèbre et d'un usage fréquent dans la liturgie catholique, il introduit la Sagesse à parler d'elle-même, comme une personne :

> Je suis sortie de la bouche du Très-Haut,
> et comme une nuée je couvris la terre (xxiv, 3).

Après avoir parcouru tout l'univers comme une princesse souveraine, elle cherche un lieu de repos, une habitation, qui lui convienne :

> Alors le Créateur de toutes choses me donna ses [ordres...
> et me dit : « Habite en Jacob,
> aie ton héritage en Israël » (8).
> Ainsi j'ai une demeure fixe en Sion
> et dans Jérusalem est le siège de mon empire.
> J'ai poussé mes racines dans le peuple glorifié,
> dans la portion du Seigneur, dans son héritage (10-12).

Elle y exerce les fonctions de l'enseignement et du sacerdoce. Le discours de la Sagesse fini, le fils de Sirach conclut :

> Tout cela, c'est le livre de l'alliance du Dieu Très-[Haut,
> c est la loi que Moïse a donnée,
> pour être l'héritage des assemblées de Jacob.
> *Cette loi* fait déborder la Sagesse, comme le [Phison,
> et comme le Tigris au temps des fruits nouveaux (22 suiv.)

Il peut y avoir dans tout cela une pointe du particularisme national, propre à l'Ancien Testament; mais il n'y a pas d'exagération. Le peuple d'Israël, par son monothéisme et par son décalogue (pour ne toucher que les points les plus saillants de sa *thorah*) s'élevait très au-dessus de toute nation, même des plus civilisées, de l'antiquité ; il pouvait se vanter d'une sagesse bien supérieure même à celle de la Grèce savante; c'était une sagesse, il est vrai, qu'Israël ne tirait pas de ses ressources naturelles, mais qui lui venait d'en haut par une révélation surnaturelle.

3. Sagesse personnifiée. — La sagesse objective, dont nous venons de parler et qui serait en elle-même une abstraction, a été concrétisée et personnifiée par les écrivains des Livres sapientiaux; concrétisée, comme dans sa plus haute expression, dans la *thorah* de Moïse; personnifiée, comme nous l'avons vu tout à l'heure, dans l'*Ecclésiastique*, ch. xxiv. En effet, ce n'est pas là une simple prosopopée de rhétorique. La Sagesse, en ce passage, non seulement parle dans une assemblée céleste (comparer ỷ. 2 avec *Psaume* lxxxix, 6-8), mais elle parcourt tout l'univers, elle se remue, elle agit comme une personne parfaitement individualisée. Ce n'est pas la seule ni la première fois que la Sagesse, considérée comme principe de l'ordre moral, nous est ainsi présentée. Déjà précédemment, dans le même livre, on lit pareille personnification, quoique avec moins de relief. D'après le texte hébreu, la Sagesse est mise en scène et parle encore d'elle-même à la première personne :

> La sagesse enseigne ses enfants
> et rend témoignage à tous ceux qui s'y appliquent...
> « Qui m'écoute, jugera avec vérité
> et qui me prête l'oreille, habitera dans l'intime de [ma demeure.
> Car je marche avec lui avec artifice
> et d'abord je l'essaie par des épreuves.
> Au temps où son cœur est rempli de moi...
> je lui révèle mes secrets.
> S'il se détourne d'après moi, je le rejette,
> et je le livre aux spoliateurs (iv, 11-19)[1].

Ici, par l'empire qu'elle s'attribue non seulement sur l'esprit, mais aussi sur la destinée des hommes, la Sagesse nous apparaît plus qu'une personne quelconque; elle est revêtue d'une autorité divine, elle est identifiée en quelque sorte à Dieu lui-même.

Cette personnification de la Sagesse, qui instruit et réprimande les hommes, puis, si on ne l'écoute pas, porte la sentence de condamnation contre les rebelles, est plus amplement développée dans les Proverbes :

> La sagesse crie dans les rues,
> elle élève sa voix sur les places.
> Elle prêche dans des carrefours bruyants
> à l'entrée des portes, dans la ville, elle a dit ses [paroles :
> Jusqu'à quand, simples, aimerez-vous la simpli-[cité...
> et les insensés haïront-ils la science ?
> Retournez-vous pour entendre ma réprimande ;
> voici que je répandrai sur vous mon esprit,
> je vous ferai connaître mes paroles.
> Puisque j'appelle et que vous résistez,
> que j'étends ma main et que personne n'y prend [garde,
> puisque vous négligez tous mes conseils
> et que vous ne voulez pas ma réprimande,
> moi aussi je rirai de votre malheur,
> je me moquerai quand viendra sur vous l'épou-[vante...
> que viendront sur vous la détresse et l'angoisse...
> Mais celui qui m'écoute reposera avec sécurité,
> il vivra tranquille, sans craindre malheur (i, 20-33).

C'est la voix de la nature qui parle à la raison, la voix de la conscience qui parle à tout homme. Emanée de Dieu et faite pour promulguer ses lois divines, elle en est aussi le représentant; elle en prend, pour ainsi dire, la place auprès des hommes. Elle se présente donc à eux comme une personne vivante.

Dans cet ordre d'idées, la personnalité de la Sagesse est encore plus saillante dans la scène du ch. ix :

> La sagesse a bâti sa maison,
> elle a taillé ses sept colonnes.
> Elle a immolé ses victimes, mêlé son vin,
> et dressé sa table.
> Elle a envoyé ses servantes; elle appelle,
> aux sommets des hauteurs de la ville :
> « Que celui qui est simple entre ici...
> Venez, mangez de mon pain,
> et buvez du vin que j'ai mêlé ;
> quittez l'ignorance et vous vivrez » (ix, 1-6).

Allégorie bien transparente; la solide doctrine des porte-voix de Dieu est la nourriture des âmes, qui leur donne la vie.

Pourtant, si la personnalité de la Sagesse est ici marquée, et ses rapports avec les hommes clairement indiqués, par ailleurs ses rapports avec Dieu sont laissés dans l'ombre. On trouve plus de jour sur

1. Traduction de M. Touzard dans la *Bible Polyglotte* de Vigouroux, v. 891. Crampon, encore dans sa dernière édition, suit le grec, qui traduit librement à la troisième personne.

ceux-là dans le chap. VIII, où la théologie et la poésie des Proverbes atteignent leurs plus sublimes hauteurs.

Le début n'est pas bien différent de celui que nous avons lu tout à l'heure au chap. I. La Sagesse se place aux endroits les plus fréquentés pour appeler tout le monde à l'entendre :

Écoutez, car j'ai à dire des choses magnifiques (VIII, 6).

En effet la pensée et le style s'élèvent peu à peu. En faisant son propre éloge, après avoir décrit ses avantages pour le bien de la société et des individus, la sagesse remonte aux origines, touche à la divinité :

> Yahweh m'a possédée au commencement de ses
> avant ses œuvres les plus anciennes. [voies].
> J'ai été fondée dès l'éternité...
> Avant que les montagnes fussent affermies,
> avant les collines j'étais enfantée...
> Lorsqu'il (Yahweh) disposa les cieux, j'étais là,
> lorsqu'il posa les fondements de la terre.
> J'étais à l'œuvre auprès de lui,
> me réjouissant chaque jour,
> et jouant sans cesse en sa présence,
> jouant sur le globe de sa terre,
> et trouvant mes délices parmi les enfants des
> [hommes (VIII, 22-31).

Arrêtons-nous un instant sur ce morceau sublime, si plein de sens; car pour en faire comprendre toute la portée, il faut quelques remarques.

D'abord on ne saurait douter, qu'ici la Sagesse se montre comme une personne vivante et agissante. Elle n'est pas une créature, puisqu'elle précède toute œuvre de Dieu. Elle était « auprès de Dieu » de tout temps, elle l'assistait, l'aidait, pour ainsi dire, dans la création du monde et lui causait cette jouissance, par laquelle « Dieu se complaît dans toutes ses œuvres », toutes très bonnes et très belles (*Gen.*, I, 31 ; *Psaume*, CIV, 24. 31). On le voit; c'est l'intelligence essentielle de Dieu, où le Créateur puisa les idées des êtres et le plan de ce merveilleux univers. Elle est intrinsèque à Dieu ; mais en même temps elle est représentée ici comme détachée en quelque manière du Créateur, comme sortie de lui. On comprend comment cette façon de concevoir se prête à préparer le dogme chrétien de la distinction des personnes en Dieu.

On peut faire un pas plus avant. Cette intelligence, qui constitue le premier acte immanent de Dieu, cette Sagesse par laquelle il crée l'univers, émane de Dieu par voie de génération. « J'ai été enfantée », dit et répète la Sagesse (24.25). Quoi de plus propre à exprimer cette personne divine, que la théologie chrétienne appelle le *Fils de Dieu*? Aussi, dès l'antiquité chrétienne, catholiques et hérétiques s'accordaient-ils à voir dans celle qui parle ici, la deuxième personne de la sainte Trinité. Les Ariens, on le sait, se prévalaient du verset 22 tel qu'il était traduit en grec dans la Septante (Κύριος ἔκτισέ με) pour soutenir, que le Fils de Dieu était une créature (κτίσμα). Les catholiques, tout en gardant la version des Septante, n'eurent pas beaucoup de peine à montrer, que de cette locution ne s'ensuivait nullement ce que les Ariens prétendaient en tirer. Mais combien plus efficace eût été leur réponse, s'ils avaient regardé au texte original ! Eusèbe de Césarée l'avait d'ailleurs remarqué, mais sans en tirer tout le profit possible [1]. En hébreu, le verbe répondant à « me créa », est *qanani*, exactement le même verbe qui sortit de la bouche de la première femme, émue à la naissance de son premier-né (Crampon « J'ai *acquis* un homme avec le secours de Yahweh », *Gen.*, IV, 1). Par ce verbe, le mode d'avoir l'être par génération, non par création, affirmé dans les vv. 24-25, n'est pas invalidé, mais confirmé.

Dans le livre de la Sagesse, la même provenance nous est présentée dans un langage plus abstrait, plus philosophique, plus convenable à ces sujets sublimes, qui touchent à la divinité. Ce n'est pas sans raison que l'auteur sacré, avant d'entrer dans une matière si profonde et si vénérable, demande à Dieu « d'en parler comme il voudrait, », c.-à-d. d'après la haute idée qu'il s'en est faite, et « de concevoir des pensées dignes des dons qu'il a reçus (VII, 15), » c.-à-d. de cette même Sagesse qui lui a été communiquée. Aussi pour l'auteur de la Sagesse, comme pour l'auteur des Proverbes, la Sagesse est « l'ouvrière de toutes choses » (VII, 22); mais plutôt que de nous la peindre assistant à la création, il aime à la présenter comme pénétrant tout l'univers pour le soutenir, l'animer, y agir comme une force intime.

> En elle, en effet, il y a un esprit intelligent, saint,
> unique, multiple, immatériel, actif, pénétrant...
> tout-puissant, surveillant tout, pénétrant tous les
> [esprits]
> les intelligences les plus pures et les plus subtiles.
> Car la sagesse est plus agile que tout mouvement ;
> elle pénètre et s'introduit partout, à cause de sa
> [pureté (VII, 22-24).

Et pourtant, bien qu'elle soit répandue dans tout l'univers, présente à toutes les créatures, elle n'en est pas moins unie à Dieu : « Elle est le souffle de la puissance de Dieu, une pure émanation de la gloire du Tout-Puissant... Elle est le resplendissement de la lumière éternelle, le miroir sans tache de l'activité de Dieu et l'image de sa bonté » (VII, 25 suiv.). Paroles si belles, si propres à dénoter une personnalité divine, que l'Apôtre les fit siennes pour exprimer dans un langage humain l'ineffable génération du Fils de Dieu (*Hebr.*, I, 3).

En effet, rien de plus apte à nous donner une idée de l'identité de substance et de la distinction en même temps, propre au Fils par rapport au Père, que ces comparaisons, ou métaphores, de souffle, ou, pour mieux dire, de *vapeur* (grec ἀτμίς), d'émanation, de resplendissement, de miroir, d'image, que l'auteur sacré paraît accumuler à dessein pour suppléer par la quantité des lumières, qui en jaillissent, aux imperfections inévitables du langage humain. La théologie chrétienne n'a pas hésité à adopter toutes ces images pour préciser la relation de la deuxième personne de la Sainte Trinité à la première, à la source de la divinité, comme on peut le voir dans l'immortel ouvrage du P. Petau, *Dogmata Theologica de Deo*, lib. VI, cap. V. VI. Encore une fois, on saisit par là le caractère propre à l'Ancien Testament, de préparer la pleine révélation du Nouveau ; et aussi, pour qui considère l'âge respectif des différents livres, le progrès successif de la révélation.

IV. Influences étrangères ?

Deux articles étant déjà consacrés, dans ce Dictionnaire, aux rapports de la Bible en général avec Babylone et avec l'Egypte (tome I, col. 329.1301), nous serons ici très brefs.

Nous ne dirons qu'un mot *de la forme*, notamment du parallélisme, qu'on a justement appelé la loi fondamentale (ou, pour mieux dire, principale) de la poésie hébraïque. Nous en avons donné plusieurs spécimens plus haut (surtout I, 3). Il est bien cer-

1. Eusebii Caesar. *De Ecclesiastica theologia*, V, 2; *Migne P. G.*, 24, 973 suiv. Voir notre article *La S. Scrittura al Concilio di Nicea* dans *Analecta sacra Tarraconensia*, vol. II (1926), pag. 353 suiv.

tain, que la même forme poétique se rencontre dans la poésie lyrique et gnomique des Egyptiens et des Babyloniens; et que ces deux peuples possédaient déjà une riche littérature, avant qu'Israël se fût constitué en nation et eût fixé sa pensée dans un monument littéraire quelconque. Aurait-il donc emprunté cette forme poétique à ces anciennes civilisations, qui l'entouraient ? En soi, rien ne s'y opposerait. La forme poétique appartient à l'art, et dans les arts les Israélites ont été bien souvent tributaires de leurs voisins païens : la Bible elle-même ne fait aucune difficulté de nous le dire (I *Rois*, VII, 13-45; II *Rois*, XVI, 10 suiv.). Mais les affinités de race et le génie de langues apparentées expliquent très bien les faits, sans recourir ici à un emprunt direct. D'ailleurs il faut remarquer aussi, que la loi du parallélisme poétique est de beaucoup plus constante et plus développée dans la Bible, que dans tout ce qui nous est parvenu des anciennes littératures égyptienne et babylonienne. C'est dire, combien elle était congénitale à l'esprit juif.

Pour le fond même *de la pensée*,

A) du côté de l'Egypte, on a pu rapprocher de nos Livres sapientiaux : 1) *les maximes de Ptah-hotep* (environ 2.600 avant J.C.?); voir E. Revillout, *Le premier et le dernier des moralistes de l'ancienne Egypte*, dans *Bessarione*, IIe série, vol. IV, p. 23-47, et comparer l'introduction (p. 27) avec la conclusion de l'*Ecclésiaste* (XII, 1-7; description de la vieillesse) et ch. XVIII (p. 35) avec *Prov.*, V. VII (fuite de la mauvaise femme). — 2) Les *instructions de Douaouf* à son fils Pépi (environ 2.000 av. J.-C.); voir G. Maspero, *Du genre épistolaire chez les anciens Egyptiens* (p. 48-73), et comparer *Ecclésiastique*, XXXVIII, 24 — XXXIX, 11 (la profession de scribe est la meilleure de toutes). — 3) *Les maximes d'Ani* à son fils Khonshotpou; voir E. Amélineau, *La morale égyptienne, quinze siècles avant notre ère* (Paris, 1892), à comparer aux recueils salomoniens, *Prov.*, X-XXII; XXV-XXIX. — 4) *Le dialogue d'un homme* dégoûté de la vie *avec son âme* (XVe siècle av. J.C.?), dont le titre déjà fait penser à *Job* et à l'*Ecclésiaste*. — 5) *La doctrine d'Amen-em-Opé* (Xe ou IXe siècle av. J. C.) qui fait pendant à la première collection des sages dans les *Proverbes* (XXII, 17, XXIV, 22).

Le parallèle entre ces deux dernières pièces, auquel le P. Alexis Mallon S. J. vient de consacrer un remarquable article dans *Biblica* (VIII, 1927, p. 3-30), est le plus frappant de tous. Non seulement il y a, de part et d'autre, des conseils semblables, en des termes très voisins (dans un ordre bien différent, il est vrai), mais aussi chacun des deux auteurs présente au lecteur son livre comme un recueil de trente morceaux; ce sont trente chapitres chez Amen-em-Opé, et trente conseils (ou quatrains; voir plus haut) chez les sages hébreux. La coïncidence ne peut être fortuite. Qui est ici l'emprunteur?

Le livre du sage Amen-em-Opé pourrait bien être un peu postérieur à Salomon. Mais la partie des Proverbes qui lui ressemble, étant placée en appendice à une collection salomonienne, doit être notablement plus tardive; et de ce seul fait, la priorité appartiendrait au sage égyptien. Aussi le P. Mallon, avec la presque unanimité des critiques, soutient-il résolument, que les Proverbes dépendent de la sagesse d'Amen-em-Opé. En principe, rien ne s'y oppose; et l'on pourrait ici appliquer ce que M. Lefebvre a écrit à propos des inscriptions du *tombeau de Petosiris* (environ 300 av. J. C.), publiées par lui (*Annales du Service des Antiquités*, XXI et XXII, 1921-22), et qui, d'après lui, dans des formules rajeunies, contiennent des idées très anciennes : « Les Juifs, dit-il, en contact avec les Egyptiens, ont connu leurs théories philosophiques... aux traités didactiques qui s'y élaboraient, ils ont pu emprunter des formules et l'expression de quelques idées : mais ils ne l'ont fait que dans la mesure où ces idées s'accordaient déjà à leurs propres conceptions morales et métaphysiques » (Lefebvre, *Egyptiens et Hébreux*, dans la *Revue Biblique*, 1922, p. 488). Pourtant, dans notre cas, il vaudrait mieux parler d'imitation que d'emprunt, l'ordre des matières étant si différent dans les deux livrets, et la connaissance que l'écrivain hébreu a eue des maximes du sage égyptien ayant pu n'être qu'indirecte ou puisée à une source commune. Cette hypothèse d'une source commune est d'autant plus probable, que le nombre de trente est beaucoup plus naturel et exact dans les Proverbes, dont les maximes en effet ne dépassent pas trente, que chez Amen-em-Opé, dont les chapitres, bien inégaux entre eux, contiennent chacun plusieurs conseils.

Les autres parallèles cités ci-dessus ne sont que des lieux communs, où la dépendance ne s'impose pas. Les mêmes pensées ont pu venir à l'esprit à divers auteurs indépendamment; et ce que nous lisons dans les Livres sapientiaux n'a rien que de cohérent avec la mentalité des anciens Hébreux. Dans l'Ecclésiastique, par exemple, l'éloge de la profession de scribe (c.-à-d. étudiant de la Loi) est parfaitement dans le courant des idées juives au temps de l'auteur.

B) Babylone ne nous a transmis, de comparable en quelque sorte à nos Livres sapientiaux, que : 1) quelque mince recueil de proverbes, ou maximes, dans des tablettes à l'usage des classes : on a pu en lire un spécimen dans ce Dictionnaire, tome I, col. 380; 2) le poème dit du *Juste souffrant* (texte et traduction complète par F. Martin, dans *Journal asiatique*, Xe série, tome XVI, 1910, 2, p. 75-143), qu'on a rapproché du livre de Job; — 3) la plainte acrostiche, à laquelle son éditeur, E. Ebeling, a donné le titre : *Un Qohéleth babylonien* (Berlin, 1924); mais le P. Dhorme y a reconnu un dialogue entre deux amis, et donc à comparer plutôt avec Job encore une fois (voir Dhorme, *Ecclésiaste ou Job?*, dans la *Revue biblique*, 1923, p. 5-27). — Mais les ressemblances de tous ces ouvrages avec nos Livres sacrés, sont par trop vagues pour qu'on puisse établir une relation quelconque de dépendance; et la supériorité de la Bible est ici éclatante. C'est ce qui a obligé H. Zimmern (pourtant si porté à exagérer l'influence de la littérature babylonienne sur la biblique) à ne consacrer qu'une maigre page à la « Morale », dans l'ouvrage bien connu : *Les cunéiformes et l'Ancien Testament* (3e édition, Berlin, 1902), et à conclure ; « Malgré tout ce que la Morale des Babyloniens exige ici [dans les tablettes d'incantations, dont on a donné un spécimen ici même, tome I, col. 380], on ne saurait affirmer, par exemple, qu'elle se rapproche des exigences morales, que l'Ancien Testament, surtout à l'époque des prophètes, impose à l'homme » (p. 613).

Et pourtant le même auteur voudrait soutenir que le prototype de la Sagesse personnifiée dans nos Livres sapientiaux (voir plus haut, III, 3) n'est autre, au fond, qu'une déesse babylonienne, notamment Istar-Siduri, la déesse de la science! (p. 349; sur cette divinité, voir Deimel, *Pantheon babylonicum*, Rome, 1914, nn. 2895. 2781; P. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, p. 278 suiv.). Mais s'il y a une figure dans les Proverbes, à laquelle conviennent les traits d'Istar-Siduri, comme l'a très bien remarqué un autre critique protestant, G. Diettrich (dans *Theologische Studien u. Kritiken*, LXXXI, 1908, p. 500 suiv.), ce serait plutôt « la femme étran-

gère » (II, 16; V, 5) ou « dame folie » (IX, 13), c.-à-d. précisément le contrepied de la Sagesse, comme nous l'avons vu (III, 1). Diettrich, lui, voudrait plutôt voir dans cette femme étrangère, non une divinité, mais une *doctrine* babylonienne. A une certaine époque après l'exil (pense-t-il), une doctrine religieuse-morale à base de spiritisme se serait répandue par tout l'Orient sémitique; elle était issue de Babylone et précisément du culte d'Istar. L'auteur des Proverbes, I-IX, nous a présenté cette doctrine spirite, pour la combattre, sous l'allégorie de la femme « étrangère », le revers de la vraie sagesse juive. — Si cela était vrai, l'indépendance de la pensée juive n'en ressortirait qu'avec plus d'éclat. Mais la peinture de la femme étrangère, dans *Prov.*, II, V, VII, est par trop réaliste, et répond trop bien à la psychologie humaine dans son sens littéral, pour qu'elle puisse se plier à une allégorie quelconque. De plus, le fait même de la doctrine spirite, d'où part Diettrich, n'est pas bien assuré. Donc, *aucune trace certaine* de Babylone dans les Proverbes, ni, peut-on ajouter, dans les autres Livres sapientiaux.

C) Serait-ce la **Perse**, succédant à Babylone dans l'Empire de l'Orient, qui aurait versé quelqu'une de ses conceptions dans la doctrine de la Sagesse juive? On l'a prétendu. Cette Sagesse personnifiée, esprit divin, intermédiaire entre Dieu et le monde créé, serait une spéculation étrangère à la pensée positive et concrète des Juifs; elle s'accommoderait au contraire très bien des idées avestiques, étant très semblable aux *Amesha Spenta*, ces attributs divins, qui font le cortège d'Ahuramazda. — Une certaine analogie entre ces deux conceptions, de la Sagesse juive et des Amesha persans, nous n'avons aucune raison de la nier. Mais suffit-elle à démontrer que la doctrine juive dépend du parsisme, ou même à établir entre les deux une relation génétique? Passe pour l'antiquité de l'Avesta, qui pourtant n'est pas hors de contestation; mais remarquons que les Amesha forment entre eux et avec Ahuramazda un tout inséparable, un système compact, sans fissure. Ils sont plutôt des abstractions; dans les parties les plus anciennes de l'Avesta, « ils désignent des concepts et non des entités, et la personnification y est toujours très superficielle » (A. CARNOY, dans *Muséon*, 1912, p. 127). Ni, d'ailleurs, le rôle d'aucun d'entre eux ne coïncide exactement avec le rôle de la Sagesse dans nos Livres sapientiaux.

Par contre, nous trouvons dans l'Ancien Testament d'autres personnifications, quoique moins marquées et moins constantes que celle de la Sagesse. Telles, la bonté et la vérité, ou fidélité, de Dieu (*Psaume*, LXI, 8; LXXXV, 11 suiv.; LXXXIX, 15, etc.), la justice (*Psaume*, LXXXV, 12, 14; XCVII, 2), la parole de Dieu (*Psaume*, CVII, 20; *Is.*, LV, 11); souvent l'Ange de Yahweh n'est que la manifestation extérieure de la puissance divine (*Psaume*, XXXIV, 7; II *Rois*, XIX, 35; *Eccli.*, XLVIII, 21; *Is.*, LXIII, 9). Dans la littérature juive postérieure à la Bible, rien n'est plus ordinaire que de voir personnifier la *Thorah* (loi), le *Memra* (logos ou parole), la *Schekhinah* (présence de Dieu), la *Bath qôl* (voix). Tous ces êtres divinisés (qui, notons-le, ne sont nullement coordonnés entre eux, comme les Amesha des Perses) nous apprennent, que la personnification des attributs ou des effets divins est un procédé spontané de l'esprit juif; pour se lancer dans cette voie, les fils d'Israël n'avaient nul besoin d'une impulsion venue du dehors.

D) Les dernières fleurs de l'Ancien Testament, notamment plus d'un produit de la sagesse juive (nous l'avons vu), se sont épanouies en pleine époque hellénistique. Auraient-elles pu se soustraire à l'action pénétrante de cette magnifique civilisation, qui, partant de la **Grèce**, s'était répandue jusqu'aux extrémités de l'Orient? Pas tout à fait, certainement. L'auteur de la Sagesse a tiré, sans doute, de la philosophie grecque plusieurs termes et conceptions. Telle, par exemple, la division des vertus en quatre vertus cardinales : prudence, justice, force, tempérance (*Sag.*, VIII, 7), division qui est passée comme un thème ordinaire dans l'ascétique catholique. Elle remonte à Platon et était en faveur auprès des Stoïciens. De même, lorsque l'auteur nous présente l'Esprit de Dieu « qui contient tout (I, 7), ou la Sagesse, qui « pénètre et s'introduit partout » (VII, 24), il se sert du langage par lequel les stoïciens exprimaient leurs idées cosmologiques. On a même prétendu qu'il a emprunté à ces sources impures des erreurs. Ainsi il enseignerait la préexistence de l'âme (VIII, 20), il supposerait que la matière n'est pas créée, mais éternelle (XI, 17). C'est là de l'exégèse superficielle. Un peu d'attention suffit à montrer que l'auteur exprime dans des formules grecques des idées bien juives, des idées émises déjà par d'autres écrivains dans l'Ancien Testament. Sa « matière informe » (XI, 17), par exemple, n'est autre que la « terre informe et vide » de *Gen.*, I, 2, et, donc, matière créée par Dieu le premier jour (℣. 1). Dans VIII, 20 il veut marquer, que le premier rang revient à l'âme dans la composition de la nature humaine et dans l'heureuse harmonie des facultés d'un homme bien doué. Ayant suivi l'ordre *corps-âme* au verset précédent, l'auteur se reprend dans ℣ 20, et, par crainte d'être mal compris, donne l'ordre *âme-corps*. Sa psychologie n'est pas différente de *Gen.*, II, 7; comparer *Sag.*, XV, 8-11. Pour plus de détails, voir les commentateurs catholiques, et, parmi les protestants modernes, W. R. CHURTON (1880), W. J. DEANE (1881), A. T. S GOODRICK (1913).

Récemment deux études contemporaines et indépendantes par deux critiques protestants ont examiné à fond ce point spécial : F. Ch. PORTER, *The preexistence of the Soul in the Book of Wisdom* (dans *American Journal of Theology*, XII; 1908, p. 53-115), et W. WEBER, *Die Seelenlehre der Weisheit Salomos* (dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, LI, 1908/9, p. 314-332). Tous les deux arrivent à la même conclusion, admise par d'autres protestants comme convaincante, que sur ce point la doctrine de notre auteur ne vient pas des écoles grecques, mais des idées propres aux Hébreux. Au demeurant, l'orientation générale de la Sagesse est plutôt vers le particularisme spécifiquement juif, que vers l'universalisme hellénistique.

L'Ecclésiaste, par sa date probable (voir I, 4) pourrait avoir subi l'influence de l'hellénisme. L'a-t-il subie en effet, et dans quelle mesure ? On a cru remarquer des grécismes dans la langue de Qohéleth, et des idées dérivées de la philosophie grecque dans ses pensées. Nous avons déjà relevé, dans sa façon de proposer et de développer son thème, une certaine analogie avec celle des philosophes ou sophistes grecs. Mais c'est plutôt l'influence générale de la culture, ce sont tout au plus de rares éléments pénétrant avec l'atmosphère environnante. « L'Ecclésiaste (conclut M. Podechard, après un examen détaillé) n'est pas entré en contact direct et immédiat avec les œuvres des philosophes grecs; mais il n'a pas dû échapper complètement à la diffusion de leurs méthodes et de leurs idées » (*L'Ecclésiaste*, p. 109). Même sur les prétendus grécismes de Qohéleth, on peut, avec le même exégète, rester sceptique. L'araméen, langue usuelle des Juifs après la captivité, explique beaucoup des particularités de la langue et du style de notre livre. Si quelque grécisme il y a,

il a dû pénétrer dans l'usage commun de la langue, non pas être propre à Qohéleth.

Le fils de Sirach, auteur de l'Ecclésiastique, a dû certainement se trouver en contact avec la pensée grecque, au moins dans ses voyages à l'étranger (voir plus haut I, 5). Pourtant, il est resté tout entier purement juif; on pourrait même dire qu'il s'est retranché (probablement par réaction, comme l'auteur de la Sagesse) dans son particularisme national quelque peu farouche (voir surtout XXXVI, 1-19; L, 25 suiv.). Vainement chercherait on chez lui une tournure d'esprit certainement grecque. Pour la langue et le style, c'est un classiciste; il s en tient à l'hébreu des grands modèles de l'antiquité, qu'il imite de son mieux. Par là encore, il se montre hostile aux nouveautés, qui menaçaient alors la pureté de l'esprit juif.

A plus forte raison n'avons-nous à chercher aucune influence grecque dans les Proverbes. Beaucoup de critiques voient, dans la « femme étrangère » (*Prov.* II, 16-22; V. VII), l'allégorie de la science ou de la culture grecque en général. Nous n'avons qu'à répéter ici ce que nous avons dit plus haut des doctrines babyloniennes : cela admis, l'indépendance de la pensée juive n'en serait que plus évidente; mais l'allégorie elle-même, et avec elle l'allusion à la pensée grecque, est tout à fait improbable. De même on ne pourrait soutenir, comme d'aucuns prétendent, que la mise en scène de la Sagesse (*Prov.*, I-IX) soit grecque plutôt que juive. Nous avons fait ressortir tout à l'heure, à propos de la Perse, combien la personnification est conforme à l'esprit juif. D'ailleurs il y a, en général, des différences profondes, essentielles, entre la philosophie grecque et la sagesse juive, telle surtout qu'elle nous est présentée dans les Proverbes. Celle-ci est presque exclusivement pratique, religieuse, morale, et s'adresse à tout le monde. La philosophie grecque est éminemment spéculative, laïque, plutôt psychologique, et réservée à l'élite.

Somme toute, les traces certaines d'influence étrangère sur nos livres sapientiaux, se réduisent à quelques emprunts, plutôt de forme que de fond, dans *Prov.*, XXII, 16 XXIV à l'égard d'une source égyptienne et dans la Sagesse à l'égard de la philosophie grecque. Il va sans dire, que l'inspiration et l'autorité de ces livres n'est pas en jeu; voir tome II, col. 902.

V. Bibliographie

Sur les Livres sapientiaux en général :

1) les articles afférents dans les *Dictionnaires de la Bible*, de F. Vigouroux, et de *Théologie catholique* de Vacant; 2) les *Introductions à l'Ecriture Sainte* citées plus haut, 1, 4; 3) les Commentaires d'auteurs catholiques, notamment : Lesêtre, Granvaux et Motais (dans *La Sainte Bible* de Lethielleux); Knabenbauer, Gietmann, Cornely (dans le *Cursus S. Scripturae* chez le même éditeur); 4) J. Pineda, *Salomon praevius*, Lyon, 1609; Card. Meignan, *Salomon son règne, ses écrits*, Paris 1890; F. Vigouroux, *les Livres Saints et la critique rationaliste*, 4e éd., tome V; A. Motais, *Salomon et l'Ecclésiaste*, Paris 1876; J. M. Lagrange, *Le Livre de la Sagesse*, dans *Rev. biblique*, 1907, p. 85-104; E. Tobac, *Les cinq livres de Salomon*, Bruxelles, 1926; A. Condamin, *Etudes sur l'Ecclésiaste* (dans *Revue biblique*, 1889, p. 403; 1900, p. 30-354); J. Calès, *Bulletin d'exégèse de l'Ancien Testament* (dans *Recherches de sc. rel.*, V, 271; XII, 110; XVI, 548).

Sur III : J. Corluy, *La Sagesse dans l'Ancien Testament* (Congrès scient. des catholiques, Paris 1888, p. 61-91); L. Hackspill, *Études sur le milieu religieux et intellectuel du N. T.* (*Revue biblique*, 1900, p. 562; 1901, p. 200, 377; 1902, p. 58); J. Göttsberger, *Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im A. T.* (*Bibl. Zeitfragen*, IXe série, 1-2) Münster 1919; P. Heinisch, *Die persönliche Weisheit des A. T.* (*Bibl. Zeitfr.* XI, 1-2) Münster, 1923; A. Hudal, *Die religiösen und sittlichen Ideen des Spruchbuchs*, Rome, 1914; F. Klasen, *Die alttestamentliche Weisheit und der Logos der jüdisch-alexandrinischen Philosophie*, Frib. en Br. 1878; J. Lebreton, *Les Origines du Dogme de la Trinité* (5e éd., Paris 1919), livre II, *La Préparation Juive*; *Les théories du Logos au début de l'ère chrétienne*, dans « *Etudes* » tome CVI, (1906, p. 54, 310, 764; A. Vaccari, *Il concetto della Sapienza nell' Antico Testamento* (dans « *Gregorianum* », 1920, p. 219-251); H. Zschokke, *Der dogmatische-ethische Lehrgehalt der alttestamentlichen Weisheitbücher*, Vienne 1889.

Sur IV, outre les auteurs cités dans le corps de l'article : J. Baillet, *Introduction à l'Étude des idées morales dans l'Égypte antique*, Paris, 1912; E. Revillout, *Le mouvement sapiential chez les Egyptiens et chez les Hébreux* (dans *L'ancienne Égypte d'après les papyrus et les monuments*, tome I, Paris 1908). Sur la « Sagesse d'Amen-em-opé », on trouvera une bonne bibliographie dans l'article du P. Mallon, p. 4. Fr. Martin. *Textes religieux assyriens et babyloniens*, Paris 1900; S. Landersdorfer, *Eine babylonische Quelle für das Buch Job?* Fribourg en Brisg., 1911; P. Heinisch, *Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit*, Münster, 1908; *Griechische Philosophie u. Altes Testament* (*Biblische Zeitfragen*, VI, 6, 7; VII, 3). Münster, 1913, 14; *Personificationen und Hypostasen im Alten Testament u. im alten Orient* (*Bibl. Zeitfragen*, IX, 10-12), Münster 1921; Ch.-F. Jean, *La littérature des Babyloniens et des Assyriens*, Paris, 1924; A. Condamin, *Bulletin des Religions Babylonienne et Assyrienne* (dans *Recherches de sc. rel.*, II, 415; XIV, 73; XI, 133); J.-M. Lagrange, *La religion des Perses. La réforme de Zoroastre et le Judaïsme* (dans *Revue biblique*, 1904, 27. 188); A. Carnoy, *Le Zoroastrisme* (dans Huby, *Christus*, Paris, 1916, p. 315-331); *Aramati-Armatay* (dans *Muséon*, 1912, p. 127-146).

Dans ces auteurs, tous catholiques, on trouvera cités, classés et souvent jugés, d'autres ouvrages, protestants ou rationalistes.

Albert Vaccari, s. i.

SAVONAROLE.

— I. *Etat de la question.* — II. *Les lumières.* — III. *Les ombres.* — IV. *Conclusion.*

I. Etat de la question. — Deux groupes d'opinions : A. Savonarole ne fut ni un saint ni un catholique au sens plein du mot, *mais* a) *un précurseur du protestantisme*, b) *ou un saint « laïque »*, c) *ou un hérétique*, d) *ou, du moins, un catholique dont la vie et l'œuvre appellent des réserves graves.*

B. Savonarole fut un saint ou, du moins, quelques réserves de détail qu'on doive faire, un catholique au sens plein du mot; *c'est ce qu'ont admis* a) *des saints*, b) *des papes*, c) *des catholiques qui lui ont voué un culte*, d) *des catholiques qui, sans lui vouer un culte, ont affirmé sa sainteté*, e) *ou, du moins, jugé que sa personne et son action, dans l'ensemble, sont dignes d'éloge.*

II. Les lumières. — A. Le religieux et l'homme de prière. — B. L'apologiste et le théologien. — C. Le prédicateur. — D. Savonarole et le mouvement de la Renaissance.

III. Les ombres. — A. Le prophète : a) *Le docteur éclairé de Dieu.* b) *L'annonciateur des événements futurs.* — B. Le réformateur de Saint-Marc. — C. Le réformateur de Florence. — D. Le réformateur de l'Eglise : a) *Les faits.* b) *L'orthodoxie de Savonarole.*

IV. Conclusion.

I. Etat de la question. — Jérôme Savonarole, né à Ferrare le 21 septembre 1452, entra chez les Dominicains de Bologne (1475), fut envoyé à Ferrare (1479), puis au monastère de Saint-Marc de Florence (1482), en fut éloigné (1487), y revint (1490), poursuivit la réforme de Saint-Marc, de Florence, de l'Eglise, suscitant des enthousiasmes et aussi des inimitiés ardentes, brava la défense de prêcher (1495) et l'excommunication (1497) portées contre lui par Alexandre VI, fut arrêté par le parti politique de Florence qui lui était hostile, jugé avec le concours final de deux commissaires du pape et condamné au feu le 22 mai 1498; il mourut sur le bûcher le 23.

Que faut-il penser de lui au point de vue catholique ? On a émis là-dessus les opinions les plus diverses, tant de son vivant qu'après sa mort. Elles se ramènent à deux classes.

A. Savonarole ne fut ni un saint ni un catholique au sens plein du mot. Cette opinion s'est présentée sous des formes très différentes.

a) *On a fait de Savonarole un précurseur du protestantisme*, cela depuis Luther, qui publia, en 1523, l'explication du *Miserere* composée par Savonarole dans sa prison et lui donna le titre de martyr, disant : « Le Christ le canonise par notre intermédiaire », jusqu'aux protestants qui ont placé l'image du moine sur le monument de Luther à Worms (1868).

b) *On a salué en lui une sorte de saint « laïque »*, un défenseur de la liberté civile contre la tyrannie et, contre Rome, de la liberté de conscience ; ç'a été le cas, par exemple, de Michelet.

c) *Ou, à l'extrême opposé, des sceptiques, des rationalistes ont vu en Savonarole un imposteur, un fanatique, un fou.* P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 6e édit., Bâle, 1741, t. IV, p. 148-160, sous couleur de « faire quelques recueils sur ce qui a été dit pour ou contre ce dominicain », le montre sous les traits d'un imposteur bas et ridicule. C. Lombroso, *L'uomo di genio*, 5e édit., Turin, 1888, p. 276 sq., l'inscrit parmi les génies déments ; cf. encore son *Due tribuni studiati da un alienista*, Rome, 1883, p. 97-102.

d) *Des catholiques ont nié l'orthodoxie de Savonarole.* Tel le franciscain François de Pouille, qui, prêchant contre lui, à Santa-Croce de Florence, pendant le carême de 1498, le qualifia d'hérétique, schismatique, faux prophète, et lui jeta le défi d'entrer dans le feu pour prouver la vérité de sa doctrine. Tel encore Jean François Poggio Bracciolini, chanoine de Florence et le plus jeune fils du trop fameux Pogge, qui écrivit un *Contra fr. Hieronymum haeresiarcham libellus*, imprimé, à Rome, sans date et, en 1498, à Nuremberg. Tel, parmi les Dominicains, le bouillant Ambroise Politi (Catharin), *Discorso contra la dottrina e le profetie di fra Girolamo Savonarola*, Venise, 1548. Dans sa réaction vigoureuse contre tout ce qui, de près ou de loin, pouvait paraître favoriser la Réforme, Paul IV soumit à une commission spéciale (1559) les écrits de Savonarole ; « c'est un nouveau Luther, disait-il, et sa doctrine produit la mort ». La commission fut moins sévère que le pape ; mais, pressée par lui, elle interdit, *donec emendati prodeant*, 15 sermons du moine et son *Dialogo della verità profetica*.

e) *Enfin nombre de catholiques, tout en admettant que Savonarole voulut être orthodoxe, font de graves réserves sur son compte.* Ici bien des nuances, qui vont du blâme énergique à une admiration très vive ; mais, à tout prendre, on s'accorde à dire que Savonarole ne fut ni un hérétique, ni un saint, ni un véritable homme politique. Qu'il suffise de mentionner Pastor parmi les plus sévères, et, parmi les plus bienveillants, A. Leman, *Savonarole et Alexandre VI*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, 15 septembre 1920, p. 5-24.

B. Savonarole fut un saint ou, du moins, quelques réserves de détail qu'on doive faire, un catholique au sens plein du mot. C'est ce qu'ont admis, avec d'innombrables variantes :

a) *Des saints.* — Il n'y a pas lieu de s'arrêter à une lettre de saint François de Paule, réellement prophétique si elle était authentique : elle fut à peu près sûrement l'œuvre d'un faussaire. Mais les quatre bienheureuses dominicaines Colombe de Rieti († 1501), Lucie Rucellaï († 1520), Catherine de Racconigi († 1547) et Maria Bagnes († 1577) furent dévotes à Savonarole. De même saint Philippe de Néri († 1595) et sainte Catherine de Ricci († 1589).

b) *Des papes.* — Sans insister ni sur le mot très douteux de Paul III déclarant qu' « il tiendrait pour suspect d'hérésie quiconque oserait en accuser Savonarole », ni sur le double fait que Jules II, dix ans après la mort de Savonarole, permit ou voulut que Raphaël installât le moine, dans la *Dispute du Saint-Sacrement*, en compagnie des plus illustres docteurs de l'Eglise, et que Michel-Ange put le mettre dans le *Jugement dernier*, à la chapelle Sixtine, notons que Clément VIII, d'une famille attachée à Savonarole, songea sérieusement à le canoniser, et que Benoît XIII et Clément XIII ne souffrirent pas que le culte voué par elle à Savonarole fût un obstacle à la canonisation de Catherine de Ricci.

c) *Des catholiques qui lui ont voué un culte.* — Les saints nommés ne furent pas les seuls à honorer le frère. Son culte s'affirma de bonne heure, surtout à Florence, mais aussi à Ferrare et ailleurs, dans une partie de l'ordre dominicain, le clergé et le peuple, par des écrits, des images, des invocations, des récits de miracles qu'on lui attribuait, la diffusion de ses œuvres, l'estime qu'on avait pour ses reliques. Un office fut composé en son honneur, vers 1600, dans lequel on l'appelait « saint, martyr et prophète ».

d) *Des catholiques qui, sans lui vouer un culte, ont affirmé la sainteté de Savonarole.* — Le culte baissa quand apparut illusoire l'attente de la canonisation sous le pontificat de Clément VIII. En revanche, l'opinion dominicaine, jusque là généralement réservée ou même hostile, tendit à devenir de plus en plus favorable à Savonarole. Quétif, *Vita R. P. H. Savonarolae authore Joan. Franc. Pico Mirandulae Concordiaeque principe notis accurata additionibus insuper aucta et illustrata*, Paris, 1674, fut un de ceux qui marquèrent le plus fortement l'orientation nouvelle. Il avait été devancé par des écrivains de son ordre, notamment par J. de Réchac, *Vies des saints canonisés et des béatifiés de l'ordre des Frères Prêcheurs*, Paris, 1647, t. II, p. 838-1043. Au XVIIIe siècle, il fut suivi, entre autres, par Noel Alexandre, *Hist. eccles.*, édit. Roncaglia-Mansi, Venise, 1778, t. IX, p. 22, qui dit Savonarole *sanctitate vitae, doctrina, prophetiae dono, miraculis insignem*, cf. p. 137, et,

au XIXe siècle, par E. C. Bayonne, *Étude sur J. Savonarole, d'après de nouveaux documents*, Paris, 1879, qui manifesta l'espoir que Savonarole serait un jour placé sur les autels comme le prophète, l'apôtre et le martyr de la réforme de l'Eglise accomplie ultérieurement par le concile de Trente. En dehors des Frères Prêcheurs, pour nous borner à quelques exemples, P. J. Carle, *Histoire de fra Hieronimo Savonarola*, Paris, [1842], p. 358, lui a donné « les noms de saint ou de martyr » ; Dom H. Leclercq a consacré le t. VI de son recueil : *Les martyrs*, Paris, 1906, à Jeanne d'Arc et à Savonarole, et le principal historien du moine, J. Schnitzer, *Savonarola*, Munich, 1924, t. II, p. 991-992, conclut non seulement que « Savonarole personnifia l'esprit d'amour chrétien dans une mesure qui lui garantit une place d'honneur parmi les hommes saints du christianisme », mais encore que, canonisé ou non, Savonarole est « de ceux que l'autel n'honore pas mais qui honorent l'autel ».

e) *Des catholiques, qui sans en faire un martyr ou un saint, ont jugé que sa personne et son action, dans l'ensemble, sont dignes d'éloge.* Ici, une fois de plus, il y a bien des variétés : les uns rejoignent presque ceux qui rangent Savonarole parmi les saints ; les autres se rapprochent des écrivains du premier groupe qui, tout en reconnaissant à Savonarole une volonté sincère d'être orthodoxe, font de graves réserves sur son compte. Citons, pour la France, Rio, Montalembert, L. Veuillot, G. Gruyer, etc. L'auteur, non catholique, de l'ouvrage le plus important sur Savonarole avant celui de J. Schnitzer, P. Villari, *J. Savonarole et son temps*, trad. G. Gruyer, Paris, 1874, t. I, p. 27, le montre « essentiellement catholique ».

Que penser du catholicisme de Savonarole, parmi ce conflit d'opinions ?

II. — **Les lumières.** — Il y a certainement, dans la vie et dans l'œuvre de Savonarole, des parties lumineuses.

A. Le religieux et l'homme de prière. — Savonarole fut un religieux fervent, très attaché à son ordre, à saint Dominique, « son père, *babbo mio* », à saint Thomas d'Aquin qui l'attira chez les Frères Prêcheurs. Epris de perfection, merveilleusement adonné à la prière, il aima Dieu et il aima le Christ. Il fut dévot à la Passion, à la croix, à l'eucharistie, à la Sainte Vierge et aux saints. Ses traités contiennent là-dessus d'admirables choses, ainsi que ses poésies et ses sermons : des traités, le premier est le *Tractato dello amore di Jesù Cristo*, Florence 1492, et le plus beau peut-être le *Psalmus seu oratio devotissima : Diligam te, Domine*, Venise, 1495, commentaire du ps. XVII. Mystique dans la ligne d'Eckart et de Tauler, il unit la vie active à la vie contemplative, et son mysticisme alimenta son apostolat.

B. L'apologiste et le théologien. — Une des nouveautés marquantes du XVe siècle fut l'apologétique dirigée non plus seulement contre les hérétiques et les juifs, mais contre les incrédules d'origine chrétienne. Marsile Ficin débuta : son *De religione christiana et fidei pietate* fut achevé avant 1478. Pic de la Mirandole avait conçu le dessein d'un traité qui fut interrompu par la mort (1494) et que Savonarole semble avoir repris, tant leurs plans coïncident. Dans le *Triumphus crucis* — le titre primitif était : *De veritate fidei in dominicae crucis triumphum* —, composé en 1497, Savonarole écrit *contra hujus saeculi sapientes garrulosque sophistas*, c'est-à-dire contre les renaissants qui cessaient d'être chrétiens. Il prouve la vérité du christianisme uniquement *ex causis principiisque naturalibus..., ut, earum subsidio nutantes basibus solidatis consistant increduli et ad recipiendum supernaturale fidei lumen disponantur, fideles autem, his instructi armis, contra impios oppugnatores procedant.* Le 1er livre expose ce que la raison naturelle peut connaître de Dieu et de la religion. Le IIe esquisse une apologétique fondée sur l'expérience présente : beauté, bonté, sainteté, fécondité de la religion chrétienne. Le IIIe montre qu'elle ne contredit en rien la raison ; le IVe, qu'elle l'emporte sur les autres religions, qu'elle est transcendante, vraie. Le style est, d'ordinaire, sec et concis, bien que Savonarole déclare que, ayant affaire aux sages du siècle, *consuetae simplicitatis nostrae metam paululum in hujus operis stylo, pro illorum satisfactione, transgredimur* ; une fois, Savonarole est émouvant, et c'est en parlant du Christ, l. II, c. XIII. Cf. A. Décisier, *L'apologétique de Savonarole*, dans les *Études*, 20 août 1910, p. 501-503. A sa date, ce traité de la vraie religion ne pouvait être complet ; il est déjà fort remarquable.

Savonarole est revenu ailleurs sur quelques-unes des questions abordées dans le *Triumphus crucis* : le *Solatium itineris mei*, le *De simplicitate vitae christianae*, le *Dialogus spiritus et animae interlocutorum* et le *Dialogus rationis et sensus interlocutorum* valent d'être cités.

Ses autres écrits théologiques et philosophiques ont moins d'importance ; l'originalité y fait défaut. Mais Savonarole fut cultivé autant qu'on pouvait l'être à la fin du XVe siècle, et lui, qui n'appréciait que modérément la scolastique, plaça très haut saint Thomas d'Aquin ; il le mit au-dessus de tous les Pères et de tous les docteurs dans tous les domaines de la science humaine et divine, quitte à ne pas le comprendre toujours exactement.

C. Le prédicateur. — Certes, Savonarole paya tribut à son temps et, sans parler pour le moment des idées qu'il développa dans ses prédications, son genre oratoire n'est pas à l'abri de toute critique ; en particulier, il est souvent subtil, parfois grossier, et il déconcerte par une marche capricieuse dont on ne sait jamais où elle mène. Mais il eut une très haute notion du rôle et des devoirs du prédicateur. Ses discours étaient préparés par la prière et l'étude de l'Ecriture. Il renonça aux citations des auteurs profanes et aux petites industries des sermonnaires à la mode. Les goûts de ses auditeurs n'influèrent en rien sur lui ; seuls des motifs surnaturels l'inspirèrent. Il n'apportait pas des sermons laborieusement composés, appris par cœur, mais une parole vivante, des effusions d'âme. Il dominait, il maîtrisait son auditoire, qui était souvent de 14 à 15000 personnes, et que son renom de prophète, sa piété et la sainteté de sa vie subjuguaient autant et plus que la puissance de son verbe. Même transcrits d'une façon défectueuse, ses discours offrent des beautés de premier ordre. Savonarole fut sans doute, avec saint Bernardin de Sienne, le plus grand prédicateur de l'Italie du moyen âge et de la Renaissance.

D. Savonarole et le mouvement de la Renaissance. — « Des deux pieds, de cœur et d'esprit, dit J. Schnitzer, p. 800, Savonarole est sur le sol du moyen âge. » Il n'y a pas à le classer parmi les humanistes du quattrocento. Son estime pour les écrivains de l'antiquité païenne fut médiocre. Les poètes l'attirèrent peu ; Dante lui-même, s'il n'en défendit pas la lecture, trouva tout juste grâce devant lui, parce que Dante ne lui paraissait pas un pur croyant. En tout cela, Savonarole fut excessif ; il ne vit pas assez, avec les périls d'un humanisme paganisant, la nécessité d'un humanisme chrétien.

Pourtant, il ne fut hostile à fond ni à la poésie — il était poète lui-même — ni à la science. Surtout il comprit l'art et sa valeur, éducatrice ou corruptrice. Dès ses premiers sermons, de 1489 à 1495, il dénonça l'invasion du paganisme dans les œuvres d'art religieux. Quand Florence devint la « république du Christ », il s'expliqua davantage, « avec sa franchise accoutumée, autant de modération que d'adresse, et une intelligence élevée et compétente », dit G. Lafenestre, *S. François d'Assise et Savonarole inspirateurs de l'art italien*, 2e édit., Paris, 1912, p. 279. A des termes généraux, puis plus précis et pratiques, employés en 1496, succéda, en 1497, une sorte d'exposé de principes, le développement d'une pensée « de sources platonicienne et chrétienne, mais qu'on sent éclairée par l'expérience dans un milieu d'artistes pratiquants ». Ce qu'il condamnait, c'étaient les excès du naturalisme, ce n'était pas un naturalisme sain. Son admiration pour la nature en fait un véritable continuateur de saint François d'Assise. Loin de décourager l'activité des artistes, il l'excitait, mais en s'appliquant à leur tracer une voie plus haute et plus droite. Dans le couvent modèle qu'il voulait fonder, son intention était d'établir, comme dans ceux du moyen âge, des ateliers et des écoles pour les peintres, sculpteurs, miniaturistes, orfèvres, etc. Parmi la foule qui se pressait autour de sa chaire, les artistes étaient aux premiers rangs. Un certain nombre sacrifièrent quelques-unes de leurs œuvres, impures ou profanes, dans les autodafés du carnaval, en 1497 et 1498. La plupart de ces convertis, dont la liste est aussi longue que glorieuse, furent stimulés par la parole du moine; son influence agit tant sur le choix des sujets que sur la manière de les présenter. Le plus grand de tous, qui devait garder en bien des choses et porter à quelques-unes de ses conséquences extrêmes l'esprit de Savonarole, fut Michel-Ange. Bref, conclut Lafenestre, p. 299, « sur le terrain des arts, au moins, le sang du martyr n'avait pas inutilement coulé ».

III. Les ombres. — A. Le prophète. — « Le trait le plus frappant, dans la vie et dans les œuvres de Savonarole, est son prophétisme », dit justement J. Schnitzer, p. 632. Il fut convaincu, plus que n'importe quel prophète, de l'origine divine de ses prophéties. La prophétie, où il voyait à la fois un don et une responsabilité, un lourd fardeau, est « le secret de sa force et de ses succès », dit encore Schnitzer, p. 658, — le secret aussi de sa faiblesse et des sévérités de l'histoire à son endroit. Or Savonarole pensait être prophète aux deux sens bibliques du mot : en tant que docteur éclairé de Dieu et en tant qu'annonciateur d'événements futurs.

a) *Le docteur éclairé de Dieu.* — Deux idées se font jour à travers les opuscules de Savonarole antérieurs à la profession dominicaine, qui n'auront qu'à se raccorder à ses convictions sur la « ruine du monde » et sur « la ruine de l'Eglise », pour susciter en lui le réformateur et le prophète : la première est que l'histoire contemporaine est comme écrite d'avance dans l'Ancien Testament, surtout dans sa partie prophétique; la seconde, que les songes, comme celui qui détermina son entrée au cloître, révèlent les volontés de Dieu. En 1483, au moment de ses premières prédications, Savonarole croit avoir une vision céleste et entendre une voix lui ordonnant de notifier au peuple les souffrances futures de l'Eglise. Dès lors, il se tient pour assuré d'une mission divine. Dieu, pour le bien de ses élus, veut que les fléaux qui vont sévir soient annoncés à Florence, « placée au milieu de l'Italie, comme le cœur dans l'homme », et, de là, dans l'Italie entière; et c'est lui Savonarole qui a été désigné pour ce ministère prophétique. Dès 1485 ou 1486, à San-Gemignano, et dès 1490, à Florence, il lance ces trois affirmations, qui seront désormais son refrain et le mot d'ordre de sa vie : 1. L'Eglise sera renouvelée. 2. Auparavant, elle sera châtiée. 3. Cela aura lieu promptement.

D'abord, Savonarole appuie ses dires sur des arguments rationnels ou sur l'Ecriture, dissimulant qu'il en a reçu la connaissance de Dieu lui-même. Mais il ne peut taire longtemps ses visions. Ayant à prêcher, un dimanche de 1491, à Sainte-Marie des Fleurs, il a beau se résoudre, durant le samedi et la nuit du samedi au dimanche, à les garder secrètes; à l'aube du dimanche, abattu par une si longue veille, il entend, pendant qu'il prie : *Demens, nonne vides Deum velle ut talia in hunc modum annuncies?* Et le sermon qu'il prononce ce jour-là, les paroles qu'il apporte au nom de Dieu, font trembler l'auditoire. Cf. *Compendium revelationum*, à la suite de la *Vita a. J. Fr. Pico Mirandulae principe*, édit. Quétif, Paris, 1674, t. 1, p. 219-228.

Une influence, qu'il ne faut ni exagérer ni méconnaître, fut celle d'un moine de Saint-Marc, Silvestre Maruffi, personnage de science et de caractère médiocres, atteint d'accès de somnambulisme pendant lesquels il proférait des discours bizarres. Savonarole avait inauguré sa carrière de prophète avant d'avoir rien su des visions de Maruffi dont il connaissait d'ailleurs l'état maladif; ce n'est donc pas de lui que relève, à son point de départ, son prophétisme. Mais, Maruffi ayant reproché à Savonarole ses prédictions et les visions sur lesquelles il les basait, Savonarole lui demanda de prier avec ferveur, pour que Dieu manifestât la vérité. « Que ce fût l'effet de ma maladie ou d'une autre cause, dira Maruffi dans le procès qui se terminera par sa mort et celle de Savonarole, il me sembla que les esprits me blâmaient de ne pas avoir foi en Savonarole. » Cette prétendue vision impressionna fortement les deux moines; dès ce jour, Maruffi crut Savonarole et Savonarole crut aveuglément à Maruffi. D'après frère Dominique de Pescia, le troisième dominicain qui mourut sur le bûcher avec Savonarole et Maruffi, Savonarole et lui Dominique présentèrent parfois comme des visions personnelles certaines visions de Maruffi : celui-ci affirmait les avoir eues par l'intermédiaire des anges, qui lui avaient recommandé de les révéler à ses deux compagnons, pour que ceux-ci en leur propre nom les racontassent au peuple.

Quoi qu'il en soit du degré de l'influence de Maruffi, Savonarole vécut en plein rêve. Pas une fantaisie de son imagination qu'il ne fût tenté de prendre, à la lumière de la Bible et de saint Thomas d'Aquin, pour une inspiration divine. Il put bien déclarer, çà et là, mais dans le même sens que saint Jean-Baptiste, qu'il n'était ni prophète ni fils de prophète; au cours du procès final, tantôt il affirma qu'il possédait l'esprit de prophétie, tantôt il le nia, et, dans la prison, il gémit, par moments, d'être abandonné par l'esprit prophétique. Mais, en somme, sur le fait de sa dignité prophétique, le « nouveau Moïse » fut aussi affirmatif que possible. Il faut voir, dans son *Dialogo della verità profetica*, ses idées sur la prophétie, les raisons sur lesquelles il établissait sa mission prophétique, la certitude qu'il en avait : « Si je mens, disait-il, Dieu ment; si Dieu se trompe, moi aussi je me trompe; ma prédication est aussi vraie que l'Evangile et je suis prêt à mourir pour elle. » Les moindres événements lui étaient des révélations du Seigneur. Agenouillé dans sa cellule, il

passait des nuits entières à les contempler, à se laisser hypnotiser par eux. En chaire, quand il racontait ces visions, quand elles flottaient devant lui et le jetaient dans une sorte d'extase, il semblait hors de lui-même, il passionnait, il soulevait son auditoire. La popularité de deux de ces visions — celle de l'épée du Seigneur et celle des deux croix : la croix de la colère et la croix de la miséricorde, — représentées dans un nombre incalculable de gravures et de médailles et reproduites dans les éditions des œuvres de Savonarole, montre la profondeur de l'enthousiasme qu'il suscitait et qui, à son tour, l'exaltait davantage ; il était successivement « la cause et la victime de cette effervescence », dit P. Villari, t. I, p. 192.

b) *L'annonciateur d'événements futurs.* — Savonarole ne se contenta point d'enseigner des vérités connues par des visions divines ; il annonça l'avenir. Là-dessus il importe de consulter son *Compendium revelationum.* Il y expose que, ayant, en des temps divers et de diverses manières, prédit, par l'inspiration divine, plusieurs choses futures, il l'a fait avec parcimonie et ne s'est jamais expliqué dans le détail parce qu'il n'y avait pas été poussé par le Saint-Esprit et qu'il n'avait pas jugé les esprits disposés à recevoir ces lumières. Mais maintenant il est incité à écrire quelques-unes des choses futures, qu'il avait prédites publiquement, surtout les plus importantes, car elles ont été mal rapportées ou comprises par les auditeurs. Pour que tout le monde puisse les connaître exactement, il publie son écrit dans les deux langues, italienne et latine.

Parmi les événements prédits par Savonarole, il s'en trouve qui étaient naturellement prévisibles, de l'avis de Schnitzer. Que Laurent de Médicis et Innocent VIII dussent mourir bientôt, ainsi que Savonarole l'annonça en 1491, c'est ce qui pouvait se conjecturer avec vraisemblance, vu leur état de santé. Mais, d'après Schnitzer, d'autres événements échappaient à toute prévision humaine. Savonarole ne pouvait prévoir naturellement ni la séparation de la congrégation dominicaine lombarde et de la congrégation toscane ; ni l'expédition de Charles VIII, le « nouveau Cyrus », en Italie, son entrée à Pise puis à Florence, le renversement des Médicis, le retour de Charles en France après s'être frayé un chemin au milieu de forces supérieures liguées contre lui, et le coup de fouet qu'il recevrait ensuite ; ni l'échec de l'attaque, si bien concertée par Pierre de Médicis et l'empereur contre Florence ; ni sa propre mort, non point dans un lit, mais sur la place de la Seigneurie, dans un bûcher, après quoi on lui passerait une corde au pied et l'on jetterait ses restes dans l'Arno. Convenons que tout cela est impressionnant. Encore faut-il noter que l'annonce de pareils événements pouvait être faite avec des chances de réalisation douteuses mais réelles. L'arrivée de Charles VIII en Italie, son passage à Pise et, en suite de son entrée à Florence, l'effondrement des Médicis, comme aussi l'inanité de la coalition ligurienne pour barrer à Charles VIII le chemin de la France ou celle des efforts combinés de Pierre de Médicis et de l'empereur contre la république florentine, n'avaient rien d'improbable. Pareillement, sachant l'état des esprits et la nature des hostilités qu'il avait suscitées, Savonarole pouvait s'attendre à mourir par le supplice du feu et à ce que ses restes fussent jetés dans le fleuve : l'histoire de Jeanne d'Arc montre qu'il n'y avait rien là qui ne fût conforme aux mœurs du temps. La séparation des congrégations lombarde et toscane était dans l'ordre des choses possibles. Que, parmi ces possibilités, ce soient celles qu'avait prévues Savonarole qui se sont réalisées, c'est, à coup sûr, une belle réussite humaine ; ce n'est pas nécessairement le signe que Dieu eût parlé au moine florentin.

Du reste, toutes les prédictions de Savonarole ne se réalisèrent pas, à commencer par les plus importantes : celles de la *renovatio Ecclesiae* toute proche et de la conversion des Turcs. D'après Schnitzer, p. 647, « si, maintes fois, Savonarole s'est trompé, il n'y a là aucune preuve contre l'authenticité et la loyauté de sa conviction prophétique ». Contre la loyauté de sa conviction prophétique, soit ; contre l'origine divine de ses prophéties, il y a là quelque chose. Les prophéties fausses rendent au moins suspect le caractère divin des prédictions vraies.

Les circonstances dans lesquelles apparurent ces faussetés ajoutent à l'inquiétude. Quand il prophétisa la conversion des Turcs, Savonarole était l'écho d'une opinion courante. Vers la fin de sa vie, il avait osé provoquer un miracle. Tenant en main le Saint-Sacrement, le dernier jour du carnaval de 1498, il s'était écrié en présence du peuple : « Mon Dieu, si mes paroles ne viennent pas de vous, réduisez-moi à l'instant en poussière. » A plusieurs reprises, il prétendit que ses dires seraient confirmés par des signes surnaturels. Quand l'ordalie du feu fut proposée et rendue inévitable, Savonarole, qui d'abord avait mal accueilli le projet, crut sans doute que l'heure du miracle était venue. Il annonça que ses frères qui entreraient dans les flammes en sortiraient sains et saufs ; lui-même, si ses adversaires voulaient s'engager publiquement à faire dépendre de l'épreuve du feu le jugement de sa cause et la réforme de l'Eglise, n'hésiterait pas à traverser le feu, sûr qu'il était de n'être pas atteint par les flammes. En fait, il n'insista pas pour entrer lui-même dans le feu. Mais il accepta que frère Dominique le fît à sa place, persuadé que celui-ci serait préservé des flammes, d'autant plus que Maruffi déclarait avoir su des anges de Savonarole et de frère Dominique de Pescia que celui-ci sortirait indemne du brasier. Si, finalement, l'épreuve n'eut pas lieu, Savonarole en fut la cause, non qu'il ait voulu qu'on renonçât à l'ordalie — il demandait, au contraire, qu'on se hâtât —, mais parce qu'il exigea que frère Dominique, en traversant les flammes, portât le Saint-Sacrement ; pour justifier cette prétention, il soutenait, à grand renfort de textes des Pères, que c'était permis puisque, en supposant que les espèces eucharistiques fussent brûlées, le sacrement resterait intact. Plus tard, frère Dominique avoua le motif de cette exigence obstinée : les anges avaient ordonné à Maruffi qu'il en fût de la sorte. Dans tout cela, dans l'annonce des signes surnaturels qui ne vinrent jamais, dans toute l'affaire de l'ordalie, il est impossible, avec la meilleure volonté du monde, de découvrir l'action de Dieu. Celui qui prédisait l'avenir, ce n'était pas Dieu par l'organe de Savonarole ; c'était Savonarole seul, sous la poussée de son naturel, du milieu et des événements.

B. Le réformateur de Saint-Marc. — Tout ne fut, certes, pas à blâmer dans la réforme de Saint-Marc entreprise par Savonarole et dans sa tentative efficace de séparer la congrégation dominicaine de la Lombardie et celle de la Toscane. Il voulut ramener la vie religieuse à son austérité primitive, à son ancienne pauvreté : c'était louable. Mais, du point de vue dominicain, il ne semble pas que la réforme, telle que la conçut Savonarole, fût l'idéal ; mieux aurait valu un simple retour aux conceptions du bienheureux Jean Dominici et de saint Antonin, le fondateur de Saint-Marc.

En tout cas, le prophétisme intervint fâcheusement dans les origines de la réforme. Savonarole obtint l'adhésion des moines de Saint-Marc en leur racontant une de ses visions : il avait reçu de saint Augustin, de saint Thomas d'Aquin et de sainte Catherine de Sienne, la révélation que, sur 28 frères morts à Saint-Marc, 25 étaient en enfer, 1 au purgatoire et 2 au paradis; parmi les conventuels, pas même un sur cent n'était sauvé.

C. Le réformateur de Florence. — Les visions de Savonarole expliquent, plus encore que son talent oratoire et ses vertus, l'ascendant extraordinaire qui fit de lui le maître de Florence.

Sur la double réforme, morale et politique, de cette ville il y aurait beaucoup à dire. La réforme politique ne fut ni aussi parfaite que l'a prétendu Villari, pour lequel, sur ce terrain, Savonarole « va de pair avec les plus grands fondateurs de républiques », t. II, p. 356, ni aussi mal venue et portant la marque d'« un esprit étroit et borné » que l'ont dit A. Franck, *Réformateurs et publicistes de l'Europe. Moyen âge. Renaissance*, Paris, 1864, p. 277-285, et Pastor, trad., t. V, p. 205. La réforme morale, de son côté, ne laisse point d'être mêlée d'éléments fâcheux. Les admirateurs les plus résolus de Savonarole seront toujours embarrassés par certains aspects de ces deux réformes : la rigueur des châtiments, des mesures qui tendaient à transformer Florence en un vaste monastère, l'emploi des enfants pour exercer une police odieuse, des cérémonies théâtrales et ridicules, telles que le « brûlement des vanités », etc.

En Savonarole, dit Schnitzer, p. 746, « l'homme d'Etat, comme le prédicateur et le réformateur de l'Eglise, naquit du prophète ». C'est ce qui explique la puissance de son action. La venue de Charles VIII fit qu'on eut envers le moine qui l'avait annoncée une confiance sans limites. Dès lors, coup sur coup, des récits de visions invérifiables et qu'on ne songeait pas à mettre en doute, exaltèrent les foules, les tinrent en haleine, les disposèrent à recevoir tout ce qu'il leur offrait au nom du ciel. C'était la vision de l'épée sur laquelle étaient inscrits ces mots : *Gladius Domini super terram cito et velociter*. C'était celle d'une croix noire s'élevant du milieu de Rome, et portant : *Crux irae Dei*, puis disparaissant alors que, du milieu de Jérusalem, surgissait une croix d'or sur laquelle on lisait : *Crux misericordiae Dei*. C'était une vision dantesque, mise devant l'esprit de Savonarole par le ministère des anges : il faisait un voyage au paradis, s'y présentait en ambassadeur des Florentins, rapportait les paroles de divers personnages allégoriques et de la Vierge, et reproduisait un discours que le Christ adressait par lui aux Florentins et qui confirmait de tous points les enseignements du frère. Autant d'imaginations qui, données et reçues comme des vérités célestes, rendirent possibles les réformes de Savonarole, mais en vicièrent les origines et fournissent l'explication de leur succès, de leurs audaces, de leurs incohérences.

D. Le réformateur de l'Eglise. a) *Les faits.* — Que des réformes fussent nécessaires, les saints et les hommes d'Eglise les plus autorisés le proclamaient depuis longtemps. Savonarole le fit, à son tour, avec véhémence. L'Eglise, disait-il, doit être renouvelée; il faut qu'elle retourne à la simplicité de l'Eglise primitive. La source du mal est la donation de Constantin. L'amour désordonné des richesses a tout gâté. Le mal est partout, non seulement dans le peuple chrétien, mais dans les prêtres, les moines et les religieuses, les prédicateurs, les prélats. Malheur à la maison qui a un prêtre ! Sur 100, pas un qui se sauve! Le mal est surtout à Rome, dans la curie et le souverain pontificat. Le mondanisme de Sixte IV (1471-1484) avait malheureusement procuré à Savonarole de trop justes motifs de récrimination. Avec Innocent VIII (1484-1492), ce fut pire encore. L'élection scandaleuse d'Alexandre VI (1492-1503), ce qui l'avait précédé et ce qui la suivit ajoutèrent de nouvelles raisons de plainte. L'opposition d'un tel pape parut à Savonarole la preuve que sa mission de réformateur était divine. Savonarole, en effet, ne doutait pas qu'il eût été choisi de Dieu pour annoncer le renouvellement de l'Eglise. Du reste, l'œuvre du salut n'incombait pas à lui seul. Lui, il était la parole. Le roi de France, Charles VIII, serait le bras qui agirait à coup sûr : prophéties révélations, miracles, le désignaient pour l'envoyé de Dieu, pour celui par qui s'accomplirait la réforme de l'Eglise.

Tant que Savonarole s'était confiné dans le domaine religieux, il avait pu prêcher librement. Du jour où, non content d'avancer que Charles VIII serait le sauveur de l'Eglise, il proclama que l'alliance des Florentins avec lui était voulue de Dieu, il n'en fut plus ainsi. D'accord avec les Etats italiens, sauf Florence, Alexandre VI soutenait une politique antifrançaise; en 1495, avec l'Espagne, l'empereur, Venise et Ludovic le More, il forma, pour la protection de la chrétienté contre les Turcs et pour la défense du Saint-Siège et du Saint-Empire romain, une ligue qui, en fait, était dirigée contre la France. En même temps que pour le pouvoir temporel du Saint-Siège, le pape avait tout à redouter de Charles VIII pour sa personne ; le roi avait mis en avant contre lui la menace d'un concile, équivalente à celle d'une déposition. Alexandre VI résolut de gagner les Florentins à sa cause. Pour cela, il fallait imposer silence à Savonarole.

A cette fin, le pape prit diverses mesures. D'abord (25 juillet 1495), il manda au moine de venir rendre compte à Rome des prophéties qu'il présentait au nom de Dieu. Puis (8 septembre), il rattacha de nouveau le couvent de Saint-Marc à la congrégation dominicaine de Lombardie: le supérieur de cette congrégation désignerait la résidence de Savonarole. Plus tard (1496), vu l'hostilité entre Saint-Marc et la congrégation de Lombardie, il forma une congrégation toscano-romaine ayant à sa tête un vicaire qui pouvait éloigner Savonarole de Florence. En outre, le 8 septembre 1495, il défendit au frère de prêcher. Cette défense fut réitérée le 16 octobre. Vers cette date, Alexandre VI tenta, par l'offre d'un chapeau de cardinal, d'amener Savonarole à modifier son langage. Finalement, il l'excommunia (12 mai 1497).

Tout ce que le pape obtient de Savonarole, ce sont des interruptions momentanées de ses prédications. Mais le frère n'accepte ni le chapeau de cardinal, ni l'union de Saint-Marc avec la congrégation lombarde, pas plus qu'avec la congrégation toscano-romaine, et, après des silences qui lui pèsent, il se remet à prêcher. Quand il donne, en mai 1496, ses sermons sur Ruth, son chef-d'œuvre, il s'écrie : « Si je ne prêche pas, je ne peux vivre. » Il prêche avec une virulence toujours croissante. Il prêche que « quiconque le persécute, persécute Dieu lui-même ». Excommunié, il s'abstient d'abord de toute fonction ecclésiastique. Mais il rédige une *Epître à tous les chrétiens*, où il affirme de nouveau le caractère divin de sa mission, et déclare que « l'excommunication est sans valeur devant Dieu, et devant les hommes ». Il finit par remonter en chaire. Le 11 février 1498, il dit : « O mon Seigneur et mon Dieu, si jamais je demandais l'absolution de cette excommunication, précipitez-moi en enfer, car je croirais avoir commis un péché mor-

tel. » Et, le 18 février : « Ceux qui admettent la validité de l'excommunication sont hérétiques. » Il prêche son dernier sermon le 18 mars, s'arrêtant parce que, dit-il, « c'est la volonté de Dieu ». Vers la fin de mars, il écrit des *Lettres aux princes* : rois de France, d'Espagne, d'Angleterre, de Hongrie, empereur d'Allemagne, par lesquelles il réclame la convocation d'un concile œcuménique et assure, de par la révélation divine, qu'Alexandre VI n'est point pape et ne peut être tenu pour tel, car, sans parler de sa simonie et de ses autres vices manifestes, « il n'est pas chrétien, il ne croit pas en Dieu et il a dépassé le comble de l'infidélité ».

L'épreuve du feu, acceptée par Savonarole mais non exécutée, marqua le déclin de son prestige. Les *Arabbiati* ou *Compagnacci* de Florence, ses adversaires intraitables, triomphaient. Le moine fut mis en état d'arrestation. Le pape eut beau demander qu'on le conduisît à Rome et qu'on le lui abandonnât. Les Florentins entendirent qu'il fût jugé et châtié sur place. Deux procès furent instruits contre Savonarole, avec usage de la torture et de faux. Un troisième procès, où intervinrent, en qualité de commissaires du pape, Turriano, général des Dominicains, et Romolino, évêque d'Ilerda, condamna le moine au bûcher, le 22 mai 1498.

b) *L'orthodoxie de Savonarole.* — Savonarole n'a pas enseigné des doctrines spécifiquement protestantes, notamment celle de la justification par la foi au sens de Luther, quoi que Luther en ait dit en rééditant l'explication du *Miserere* composée par Savonarole dans sa prison. Cf. G. Gruyer, dans son étude préliminaire à la traduction de Villari, t. I, p. XXXV-XLVII, et Villari lui-même, t. II, p. 406-412. Savonarole a maintenu, en principe, la nécessité d'être uni à l'Eglise romaine. Cf., par exemple, le *Triumphus crucis*, l. IV, c. VI, Leyde, 1633, p. 366 : *Qui ergo ab unitate Romanaeque Ecclesiae doctrina dissentit, procul dubio, per devia oberrans, a Christo recedit ; sed omnes haeretici ab ea discordant ; ergo ii a recto tramite declinant, neque christiani appellari possunt.* A la différence de Luther, qui se préoccupera de réformer moins les hommes que les choses, il estimait que « ce sont les cœurs qui doivent se changer, non l'Eglise; les hommes, non la doctrine, non la constitution ». Cf. Schnitzer, p. 720, 744. Savonarole exalte le pape : distinguant l'homme du pape, il dit que, quel que soit l'homme, on doit obéir au pape. En ce qui concerne le concile, il ne prône pas la théorie conciliaire; il n'a pas soutenu la supériorité du concile sur le pape véritable, mais seulement sur celui qui a le nom de pape sans en avoir la réalité. Savonarole n'est pas un hérétique. « Je ne le blâme pas pour sa doctrine, disait Alexandre VI, en mars 1498, à l'ambassadeur de Florence; ce que je blâme uniquement, c'est qu'il prêche sans avoir reçu l'absolution et qu'il outrage ma personne et méprise mes censures; le laisser faire équivaudrait à l'anéantissement de l'autorité apostolique. » Dans Pastor, t. VI, p. 31-32 ; cf. p. 29. Sans doute, Savonarole fut accusé ensuite par les commissaires pontificaux, et par Alexandre VI lui-même, de répandre *falsa et pestifera dogmata*, et, avant le supplice, il fut dégradé comme « hérétique, schismatique et contempteur du Saint-Siège ». Mais ici le mot « hérésie », employé dans un sens large que lui avaient donné la langue usuelle du temps et la jurisprudence inquisitoriale, désigne simplement des tendances qui rendaient suspect d'hérésie : à ne pas tenir compte de l'excommunication, à ne pas obéir au pape, on semblait nier le pouvoir d'excommunier ou la nécessité d'appartenir au corps de l'Eglise. Dans les actes suprêmes du moine, tout fut orthodoxe. A l'évêque de Vasona, chargé de le dégrader et qui, oublieux de la formule accoutumée, dit qu'il le séparait de l'Eglise militante et aussi de l'Eglise triomphante, Savonarole put légitimement répondre : « De l'Eglise militante, oui; de la triomphante non, *hoc enim tuum non est.* » Il accepta l'indulgence plénière du pape, que lui offrit un des commissaires, Romolino. Il récita le *Credo*, et mourut avec un calme héroïque. Comme pour confirmer l'orthodoxie du maître, quand Rome fut assiégée par les hordes protestantes, quand Florence fut en guerre contre le pape qui voulait abattre la république, aucun des disciples de Savonarole ne prit parti pour le protestantisme.

Mais attaché théoriquement à la doctrine catholique, Savonarole s'est laissé entraîner, par la fougue de son éloquence et de ses convictions prophétiques, à des manières de parler et d'agir que le catholicisme ne comporte pas. Dès avant son entrée dans l'ordre dominicain, après un traité sur la « ruine du monde », il avait écrit une *canzone* sur la « ruine de l'Eglise ». A prendre à la lettre son langage quand il fut moine, on aurait pu croire que non seulement l'Eglise avait besoin de réformes, mais qu'elle n'existait plus. Il faut lire, par exemple, le 23ᵉ discours sur le ps. LXXII, prêché à Sainte-Marie des Fleurs pendant l'avent de 1492, que résume cette phrase : *non solo hanno destrutto la Chiesa di Dio, ma egli hanno fatto una Chiesa a loro modo ; questa e la Chiesa moderna.* Dans les *Prediche di fra G. Savonarola*, Florence, 1845, p. 568. Et, quand il disait que Rome était la cause du mal, qu'il était nécessaire que Rome fût détruite, c'étaient des termes qui logiquement excluaient l'indéfectibilité de l'Eglise romaine. De même, s'il admettait en principe l'autorité du pape, pratiquement il refusait de lui obéir, sous prétexte qu'« il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes », que ses ordres étaient contraires au commandement de la charité chrétienne ; il ne consentait pas à se soumettre à une excommunication qu'il taxait d'injustice ; il en appelait du pape au « pape céleste qui est le Christ » et à un concile qui se tiendrait sans le pape et malgré le pape.

Par là, il risquait de susciter un nouveau schisme et annulait, en fait, le pouvoir du vicaire du Christ. Sur quoi Bayle remarque judicieusement, *Dictionnaire historique et critique*, t. IV, p. 158, n. : « Il y a quelque apparence qu'il eût allégué les mêmes raisons contre un concile que contre Alexandre VI, au cas où un concile l'eût traité de la même sorte que le pape. Il aurait donc cru qu'il n'y avait sur la terre aucun tribunal qui lui pût imposer silence, et que sait-on s'il ne croyait pas qu'en qualité de prophète il devait immédiatement relever de Dieu et jouir d'un droit de *committimus* pour évoquer toutes ses causes en première instance à la cour céleste? » Cf. A. Franck, *Réformateurs*, p. 270-272.

Il faut ajouter, à la décharge de Savonarole, que, depuis le grand schisme et le concile de Constance, la notion véritable de l'autorité du pape et de celle du concile œcuménique avait été obscurcie. Le concile de Constance s'était prononcé dans le cas de papes douteux. On se demanda si l'intervention souveraine du concile n'était pas légitime dans le cas de papes mauvais, simoniaques, suspects d'hérésie ou d'incrédulité. L'élection simoniaque d'Alexandre VI ne faisait pas doute ; cela suffisait pour que des esprits aussi divers qu'un Savonarole et un cardinal Julien de la Rovère, le futur Jules II, ne vissent pas en lui un vrai pape. En outre, on le qualifiait de « marrane », on doutait de sa foi, et sa conduite était notoirement scandaleuse. Et c'était ce pseudo pape, c'était la curie romaine trop modelée à son image,

qui empêchaient la réforme dont l'Eglise avait besoin, une réforme pour laquelle Savonarole se croyait suscité par Dieu ! « La constatation des ruines qui s'accumulaient partout, remarque P.P., dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1er janvier 1926, p. 706, dut exaspérer son caractère ardent et passionné pour la sainteté de l'Eglise. La victoire de ses ennemis était pour Savonarole la victoire de la force des ténèbres. » Cela ne justifie pas les erreurs et les excès de Savonarole; c'est assez pour comprendre qu'il se soit trompé de bonne foi et qu'il ait eu la conviction intime de faire une œuvre de salut.

IV. **Conclusion.** —Savonarole est une des grandes figures et des plus attachantes de l'histoire. On voudrait pouvoir l'admirer sans réserves, tant il s'impose par un ensemble de dons et de vertus extraordinaires.

Il fut un génie, le génie de l'intelligence et de la sainteté. Il le fut dans toute la mesure, mais uniquement dans la mesure où génie et sainteté peuvent se concilier avec l'illusion.

Il s'imagina être prophète. Le prophétisme est le caractère le plus frappant et, selon le mot de Schnitzer, p. 658, *das Herzstück* de Savonarole. Tout en lui est en étroite dépendance du prophète. Le prophétisme inspire tout, anime tout, dans le réformateur de Saint-Marc, le prédicateur, l'homme d'Etat, le rénovateur de l'Eglise. Or ce prophétisme fut une pure chimère de son esprit. Et il l'entraîna, lui affectionné si vivement à l'honneur de l'Eglise, dans des voies qui l'éloignaient de l'Eglise.

Des saints ont pu donner pour divines des prophéties qui ne se sont pas réalisées et parler du pape ou au pape avec des hardiesses de langage qui ne le cèdent guère à celles de Savonarole. Mais ces « prophéties » n'occupent pas dans leur pensée une place à ce point envahissante et ces paroles dures n'ont pas mené à la révolte. Constamment Savonarole vécut en pleine illusion. Et, quelles que soient les circonstances atténuantes qu'on doive faire valoir en sa faveur, il faut reconnaître que le visionnaire que Savonarole fut toujours devint un révolté tenace contre celui qui, malgré son indignité personnelle, était le vicaire du Christ. Pour cette raison Savonarole, qui n'a pas été canonisé, ne semble pas canonisable.

Bibliographie. — I. Sources. — D'abord, les œuvres de Savonarole. Cf. Audin de Rians, *Bibliografia delle opere e delle edizioni di fra J. Savonarola* dans *Poesie di J. Savonarola*, Florence, 1847; *Bibliotheca Savonaroliana. Les œuvres de fra G. Savonarola, O. P., éditions, traductions, ouvrages sur sa vie et sa doctrine*, Florence, 1898, et, pour les éditions ultérieures, J. Schnitzer. Parmi ces œuvres, en premier lieu, les *Prediche* : puis, le *Dialogo della verità profetica*, le *Compendium revelationum*, le *Triumphus crucis*, les lettres, les poésies, etc. Ensuite, les sources officielles, principalement les actes d'Alexandre VI, les écrits contemporains, notamment ceux de Pierre Parenti et de Luc Landucci, et les deux vies de Savonarole par frère Burlamacchi et par Jean François Pic de la Mirandole; cf. J. Schnitzer, p. 897-938. Parmi les recueils les plus importants, A. Gherardi, *Nuovi documenti e studi intorno a G. Savonarola*, 2e édit., Florence, 1887; P. Villari et E. Casanova, *Scelta di prediche e scritti di fra G. Savonarola con nuovi documenti intorno alla sua vita*, Florence, 1898. Un des plus précieux documents publiés par Villari et Casanova, la lettre de frère Placide de Cinozi, a été traduite par Dom H. Leclercq, *Les martyrs*, Paris, 1906, t. VI. p. 334-368.

II. Travaux. — Ils sont très nombreux : cf. U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Bio-bibliographie*. 2e édit., 1907, col. 4156-4163; J. Schnitzer, p. 939-991. Un des plus importants, bien que défectueux, fut celui de F. T. Perrens, *J. Savonarole, sa vie, ses prédications, ses écrits*, Paris, 1853, 2 vol. (édition préférable à la 2e abrégée, Paris, 1856). Bien supérieur, quoique parfois discutable, est celui de P. Villari, *La storia di G. Savonarola e de suoi tempi*, Florence, 1859-1861, 2 vol.; trad. allemande, anglaise, française, par G. Gruyer, *J. Savonarole et son temps* (avec une étude préliminaire importante), Paris, 1874, 2 vol ; la 2e édition de Villari, Florence, 1887-1888, reproduit à peu près la 1re. L. Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*, trad., d'après l'édit. allemande de 1895, t. III, par F. Raynaud, 2e édit., Paris, 1904, t. V, p. 179-214, t. VI, p. 1-50, a consacré à Savonarole des pages remarquables et vivement discutées, notamment par P. Luotto, *Il vero Savonarola e il Savonarola di L. Pastor*, Florence, 1897; Pastor a répondu dans son *Zur Beurtheilung Savonarolas*, Fribourg-en-Brisgau, 1898, trad. franc. F. Raynaud, *Contribution à l'histoire de Savonarole, réponse aux critiques*, Paris, 1898. Dans la 5e-7e édit. allemande de la *Geschichte der Päpste*, Fribourg-en-Brisgau, 1924, t. III, p. 467-518, Pastor a repris et complété, sans modifier ses conclusions, l'histoire des rapports entre Savonarole et Alexandre VI. Cette même histoire a été traitée par P. de Roo, *Materials for a history of Pope Alexander VI, his relatives and his times*, Bruges, t. III (ouvrage beaucoup plus favorable au pape Alexandre VI que ne le permettent les documents historiques, en particulier ceux qu'a fait connaître Pastor, surtout dans l'édition de 1924). L'ouvrage capital est celui de J. Schnitzer, *Savonarola. Ein Kulturbild aus der Zeit der Renaissance*, Munich, 1924, 2 vol. ; des réserves s'imposent qu'il ne fait pas, mais il connaît bien le sujet et accumule les meilleurs renseignements. Citons encore parmi les travaux de détail, sur Savonarole réformateur politique, A. Franck, *Réformateurs et publicistes de l'Europe. Moyen âge. Renaissance*, Paris, 1864, p. 251-285 ; sur Savonarole et le mouvement de la Renaissance- A. F. Rio, *De l'art chrétien*, 2e édit., Paris, 1861, t. II, p. 405-551 ; G. Lafenestre, *S. François d'Assise et Savonarole inspirateurs de l'art italien*, 2e édit., Paris, 1912, p. 175-299 ; sur Savonarole apologiste, A. Décisier, *L'apologétique de Savonarole*, dans les *Etudes*, 20 août 1910, p. 483-506.

Félix Vernet.

SCHISME D'OCCIDENT. — A la fin du xive siècle et au commencement du xve, l'Eglise a été éprouvée par une funeste scission ; elle s'est divisée en deux ou même en trois obédiences, et chacune d'elles reconnaissait un pape particulier.

L'existence, le caractère, les péripéties, la fin de ce déplorable événement, les questions canoniques et théologiques qu'il soulève ont toujours créé de sérieuses difficultés aux historiens de l'Eglise et aux apologistes chrétiens. D'autre part, les adversaires de notre foi ont souvent abusé de ces faits pour essayer d'ébranler nos croyances catholiques et pour attaquer, en particulier, cette note d'unité qui distingue la véritable Eglise.

Nous nous proposons de mettre sous les yeux de nos lecteurs, d'abord un memento, historique et

théologique à la fois, des événements accomplis, ensuite un résumé de ce qu'en ont pensé les fidèles et les théologiens du moyen âge, et enfin les déductions qu'en tirent les modernes défenseurs de l'Eglise.

I. **Les faits.** — Le pape Grégoire XI avait quitté Avignon pour revenir en Italie et avait rétabli le siège pontifical dans la Ville Éternelle. Le 27 mars 1378, il y rendait le dernier soupir. Immédiatement on se préoccupa du choix de son successeur. La question était des plus graves. Cardinaux, prêtres, nobles, et tous les Romains y étaient intéressés, car de l'élection qu'allait faire le conclave dépendait le séjour du futur pape à Rome ou en Avignon. Depuis le commencement du siècle, les pontifes avaient fixé leur résidence au delà des Alpes : les Romains, lésés si longtemps dans leurs intérêts et dans leurs prétentions, voulaient un pape romain ou tout au moins italien. Le nom de Barthélemy Prignano, archevêque de Bari, fut prononcé dès le premier moment. Ce prélat avait été vice-chancelier de l'Eglise romaine. On le considérait comme ennemi du vice, de la simonie et du faste : il était de mœurs exemplaires et d'une intégrité rigide ; aux yeux de tous, il était regardé comme papable.

Les seize cardinaux présents dans la capitale se réunirent en conclave le 7 avril, et, dès le lendemain, ils choisirent Prignano. Pendant les quelques heures que dura l'élection, un certain trouble avait régné dans la ville. La population de Rome et des environs, turbulente et facilement inflammable par nature, avait, sous l'empire des circonstances, manifesté très bruyamment ses préférences et ses antipathies, s'était livrée à des excès et avait essayé de peser sur la décision des cardinaux. Ces faits, regrettables en eux-mêmes, avaient-ils suffi pour faire perdre aux membres du conclave la liberté d'esprit nécessaire et pour empêcher l'élection d'être valable? Telle est la question qu'on se pose depuis la fin du XIVe siècle. De la solution que l'on donne, dépend l'opinion que l'on adopte sur la légitimité des pontifes de Rome ou d'Avignon.

Il semble bien pourtant que les cardinaux prirent alors toutes les précautions pour répondre à des doutes toujours possibles. Le soir de ce même jour, treize d'entre eux procèdent à une nouvelle élection, ils choisissent à nouveau l'archevêque de Bari avec l'intention formellement exprimée d'en faire un pape légitime. Pendant les jours suivants, tous les membres du Sacré-Collège présentent leurs respectueux hommages au nouveau pontife qui avait pris le nom d'Urbain VI, et lui demandent mille faveurs. Ils l'intronisent d'abord dans le palais du Vatican, puis à Saint-Jean-de-Latran; enfin, le 18 avril, ils le couronnent solennellement à Saint-Pierre.

Dès le lendemain, le Sacré-Collège notifie officiellement l'avènement d'Urbain aux six cardinaux français restés en Avignon ; ceux-ci reconnaissent et félicitent l'élu de leurs collègues. Les cardinaux romains écrivent ensuite au chef de l'Empire et aux autres souverains catholiques. Le cardinal Robert de Genève, le futur Clément VII d'Avignon, envoie une lettre dans le même sens au roi de France, son parent, et au comte de Flandre. L'Aragonais Pierre de Lune, le futur Benoît XIII, écrit de même à plusieurs évêques d'Espagne.

Donc, jusqu'ici, il ne se produit au sujet du choix de Barthélemy Prignano aucune objection, aucun mécontentement ; nulle protestation, nulle hésitation, nulle crainte manifestée pour l'avenir.

Malheureusement, le pape Urbain ne réalisa point les espérances que son élection avait fait naître. Il se montra fantasque, hautain, soupçonneux et parfois colère dans ses rapports avec les cardinaux qui l'avaient élu. Des faits trop prouvés de brusquerie, des extravagances blâmables sembleraient démontrer que son élévation inattendue avait modifié son caractère. Sainte Catherine de Sienne, avec un surnaturel courage, n'hésita point à lui en faire des observations très motivées. Elle ne tremblera pas davantage d'ailleurs lorsqu'il s'agira de blâmer la ligne de conduite des cardinaux, révoltés contre le pontife qu'ils avaient précédemment élu. Certains historiens nous apprennent en outre que le pape Urbain attaqua ouvertement les écarts, vrais ou supposés, des membres du Sacré-Collège, et se refusa énergiquement à replacer en Avignon le siège du pontificat. *Inde irae*, ajoutent-ils.

Quoi qu'il en soit, tous ces dissentiments fâcheux, survenus postérieurement à l'élection, ne sauraient en bonne logique infirmer la validité du choix fait le 8 avril. Les cardinaux ont élu Prignano dans la crainte peut-être, mais non par l'effet de la crainte. Or, la théologie morale s'unit au bon sens pour proclamer que, quand un homme fait sous l'influence d'une certaine peur ce qu'il serait tenu de faire par raison et par justice, son acte est valide. Urbain était pape avant ses torts; il l'était encore après ses torts. Est-ce que les passions d'Henri IV et les vices de Louis XV empêchent ces souverains d'avoir été et de demeurer la véritable descendance de saint Louis et les rois légitimes de France?

Par malheur, tel ne fut pas, en 1378, le raisonnement des cardinaux romains. Leur mécontentement allait croissant : sous prétexte d'échapper aux chaleurs malsaines de Rome, ils se retirent en mai à Anagni, puis en juillet à Fondi, sous la protection de Jeanne, reine de Naples, et des deux cents lances gasconnes de Bernardon de la Salle. C'est alors qu'ils commencent une campagne sourde contre leur élu d'avril et qu'ils préparent les esprits à apprendre la nouvelle d'une seconde élection. Le 20 septembre, treize membres du Sacré-Collège brusquent les événements, entrent en conclave à Fondi, et choisissent comme pape Robert de Genève, qui prend le nom de Clément VII. Quelques mois plus tard, le nouveau pontife, chassé du royaume de Naples, s'établit en Avignon : le schisme est consommé.

Clément VII est apparenté ou allié aux principales familles royales d'Europe ; il est influent, intelligent, habile politique. La chrétienté se divise très vite en deux parties à peu près égales. Partout les âmes fidèles se posent cet anxieux problème : Où est le vrai pape ?

Les saints eux-mêmes sont divisés. Sainte Catherine de Sienne, sainte Catherine de Suède, le bienheureux Pierre d'Aragon, la bienheureuse Ursuline de Parme, Philippe d'Alençon, Gérard de Groote sont dans le camp d'Urbain. Saint Vincent Ferrier, le bienheureux Pierre de Luxembourg, sainte Colette appartiennent au parti de Clément. Les docteurs en droit les plus fameux du siècle sont consultés et la plupart se décident pour Rome. Les théologiens sont partagés : les Allemands, comme Henri de Hesse et Conrad de Gelnhausen penchent pour Urbain; Pierre d'Ailly, Philippe de Maizières, son ami, Jean Gerson et Nicolas de Clémangis, ses élèves, et, avec eux, toute l'école de Paris défendent les intérêts de Clément. Le conflit des passions rivales, la nouveauté de la situation rendaient l'entente difficile et l'unanimité impossible. Les savants épousaient, en général, les opinions de leur pays.

Les puissances prennent position. La plus grande partie des états italiens et allemands, l'Angleterre, la Flandre sont du parti du pape de Rome. Au con-

traire, la France, l'Espagne, l'Ecosse et toutes les nations qui s'agitent dans l'orbite de la France, tiennent pour le pontife d'Avignon. Malheureusement les deux papes rivaux s'arment l'un contre l'autre de l'excommunication; ils créent de nombreux cardinaux pour remplacer ceux qui ont fait défection, et ils les envoient partout pour défendre leur cause, répandre leur influence et se faire de nouveaux adeptes.

Les théologiens, les canonistes, les politiques proposent trois moyens principaux, *trois voies*, pour arriver à la paix religieuse. Les uns sont partisans d'un *compromis* qui consisterait à confier à des arbitres choisis le soin de terminer ce grand débat. D'autres voudraient que le monde chrétien, par la bouche de ses représentants les plus autorisés, engageât ou forçât les deux concurrents à la *cession* de leur siège, pour qu'on pût élire un pape qui serait, dans l'hypothèse, reconnu par tous. D'autres enfin étaient d'avis qu'on réunît un *concile œcuménique* composé des prélats des deux obédiences, et que cette assemblée solennelle eût pour but principal de mettre fin au schisme. C'est le grand moyen qui sera essayé vainement à Pise (1409) et qui réussira enfin à Constance (1414-1418).

Pendant que ces graves et ardentes discussions se poursuivaient un peu partout, à Rome Boniface IX avait succédé à Urbain VI, et Benoît XIII avait été élu pape à la mort de Clément d'Avignon. «Il y a deux maîtres en la nef qui continuent à escrimer ensemble et à s'entre-impugner », disait le très original Jean Petit au concile de Paris (1406) (Cf. Valois, *La France et le grand Schisme*, III, p. 459).

Plusieurs assemblées ecclésiastiques se réunirent en France et ailleurs sans résultat définitif. Le mal se perpétuait sans remède et sans trêve. Le roi de France et ses oncles commençaient à se lasser de soutenir en Avignon un pape qui n'agissait qu'à sa guise et qui faisait échouer tour à tour tous les projets d'union. De plus, les exactions du pape d'Avignon et les rigueurs fiscales de ses employés pesaient lourdement sur les évêques, les abbés et le menu clergé de France. Charles VI imposa à son peuple la soustraction d'obédience (1398), et défendit à tous ses sujets de rester soumis à Benoît, s'ils ne voulaient encourir des peines exemplaires. Toute bulle ou lettre du pape devait être envoyée au roi. On ne tiendrait nul compte des grâces octroyées par le pape ; toute dispense serait à l'avenir demandée aux ordinaires.

Donc, c'était un schisme dans un schisme, c'était une loi de séparation ; le chancelier de France, qui était déjà vice-roi durant la maladie de Charles VI, devenait par là même vice-pape. Non sans la connivence des pouvoirs publics, Geoffroy Boucicaut mit le siège devant Avignon, puis un blocus assez rigoureux priva le pontife de toute communication avec ceux qui lui étaient restés fidèles. Rendu libre en 1403, Benoît n'en devint pas plus conciliant dans ses procédés ni moins opiniâtre dans ses prétentions.

Un nouveau synode particulier, rassemblé à Paris en 1406, ne réussit qu'à moitié. Déjà Innocent VII avait succédé à Boniface de Rome, et, bientôt après, Innocent lui-même, après deux ans de règne, avait été remplacé par Grégoire XII. Ce dernier, bien que modéré de caractère, ne se hâtait guère de réaliser les belles espérances que la chrétienté, fatiguée outre mesure de ces divisions interminables, avait placées en sa bonne volonté et en son dévouement à l'Eglise.

De guerre lasse, les cardinaux des deux obédiences abandonnent enfin leur pape respectif et se réunissent à Pise. Après s'être efforcés vainement de convaincre Grégoire et Benoît d'hérésie, ils les déposent et choisissent un nouveau pontife, qui prend le nom d'Alexandre V (1409). « Le mal augmenta, dit Bossuet. Au lieu de deux papes on en fit trois, et ainsi la chrétienté fut divisée en trois partis, avec une aigreur plus grande qu'auparavant » (*Histoire de France*, X).

Alexandre V meurt bientôt et Jean XXIII lui succède. Sigismond, roi des Romains, prend alors l'initiative de convoquer un nouveau concile à Constance. Cinq patriarches, vingt-neuf cardinaux, trente-trois archevêques et plus de cent cinquante évêques, cent abbés et trois cents docteurs s'y trouvèrent bientôt réunis (1414). Après bien des pourparlers, des projets, des discussions parfois violentes [1], des péripéties de tout genre, le concile dépose Jean XXIII, reçoit l'abdication de Grégoire XII, et destitue enfin l'opiniâtre Benoît XIII. Le 11 novembre 1417, l'assemblée élit pape Odon Colonna, qui prend le nom de Martin V. « *Observas in Joanne XXIII miserabile spectaculum, in Gregorio XII mirabile factum, in Benedicto XIII lacrymabile exemplum et in electo papa admirabile negotium* » (Texte du protestant Von der Hardt, *Rerum Conc. oecum. Constant.*, t. IV, col. 1.587. Il a été relevé récemment par Tnuttmann, *Das Konclave auf dem Konzil zu Konstanz*, p. 98).

Ainsi prit fin le grand schisme d'Occident.

II. La discussion au Moyen âge. — On conclura facilement de ce rapide exposé que le schisme d'Occident est unique en son espèce, qu'il est *sui generis* et qu'il restera tel dans l'histoire. C'est un schisme improprement dit; c'est un déplorable malentendu, un imbroglio historique qui dure quarante ans. Le grand schisme d'Orient, celui de Photius et de Michel Cérulaire, inclut une désobéissance, une rébellion formelle vis-à-vis du Pape. Alors, ouvertement et outrageusement, les Byzantins se sont révoltés contre l'autorité de Jean VIII et saint Léon IX. Leur patriarche, devenu pape de Constantinople, put dire du pontife de Rome:

Je ceignis la tiare et marchai son égal.

En Occident, au contraire, nulle révolte contre l'autorité papale en général, nul mépris pour le pouvoir souverain dont Saint Pierre fut le représentant. La foi en l'unité nécessaire n'a fléchi nulle part ; nul ne veut *propria sponte et intentione* (S. Thomas. *Summa theol.*, IIa IIae, q. xxxix, a. 1) se séparer du chef de l'Eglise. Or, cette intention est seule la marque spéciale et caractéristique de l'esprit schismatique. Tous désirent au contraire que l'unité, matériellement voilée et momentanément compromise, brille bientôt d'un nouvel éclat à tous les yeux.

Pour nous en convaincre, examinons ce qu'ont pensé à ce sujet les théologiens, les canonistes, les princes, les fidèles du xiv° siècle. Recherchent-ils l'unité ? Proposent-ils ou emploient-ils pour y arriver toutes sortes de moyens plus ou moins efficaces? Ils sentent si bien et proclament si haut que ce caractère est essentiellement nécessaire à la vraie Eglise de Jésus-Christ, qu'à Constance ils feront passer le souci de l'union avant celui, pourtant urgent, de la réforme. Jamais on n'avait tant apprécié le bienfait de l'unité que depuis qu'on l'avait perdue, que l'Eglise était devenue *bicéphale* ou *tricéphale*, et

1. Nous avons exposé ailleurs ce que nous pensons, au point de vue théologique de l'autorité et de l'œcuménicité des conciles de Pise et de Constance. Cf. *Le grand Schisme*, pp. 267 et 306, 4° édit. 1906.

qu'on semblait n'avoir plus de chef précisément parce qu'on en avait trop.

C'est qu'en effet cette première note de la véritable Eglise consiste surtout dans l'unité du chef, qui doit être le gardien divin de l'unité de foi et de l'unité de culte. Or, en pratique, il n'y avait pas alors erreur volontaire sur la nécessité de ce caractère de la vraie Eglise ; encore moins y avait-il révolte coupable contre le chef connu. Il y avait simplement ignorance, et ignorance invincible chez la plupart, sur la personne du pape véritable, sur celui qui était à cette époque le dépositaire attitré et visible des promesses du chef invisible *Habemus unionem finis scilicet quaerendi pacem, licet sit varietas in mediis, scilicet in viis ad unitatem*, dit P. d'Ailly en 1396. Cf. Ehrle, *Martin de Alpartils, Chronica actitatorum temporibus D. Benedicti* XIII, 1906, pp. 476 et 486.

Comment, en effet, dissiper cette ignorance? Les seuls témoins des faits, les auteurs de la double élection, sont identiquement les mêmes personnages. Les cardinaux de 1378 ont eu des opinions successives ; ils ont tour à tour témoigné pour Urbain, premier pape élu, puis pour Clément d'Avignon. A qui croire? Aux membres du Sacré-Collège, choisissant et écrivant en avril, ou aux mêmes cardinaux parlant et agissant contradictoirement en septembre ? A Fondi est le point initial de la division; c'est là aussi qu'il faut chercher les lourdes fautes et les écrasantes responsabilités.

Les évêques, les princes, les théologiens et les canonistes sont demeurés dans une perplexité dont ils n'ont pu sortir, par suite des témoignages peu concordants, peu désintéressés et parfois peu sincères des cardinaux. Dès lors, comment le peuple fidèle aurait-il pu sortir d'incertitude et se former une opinion moralement sûre? Il s'en est rapporté à ses chefs naturels qui, ne sachant exactement à quoi s'en tenir, suivaient leurs intérêts ou leurs passions et s'attachaient à des vraisemblances. Terrible et angoissant problème, qui s'est posé pendant près de quarante ans et qui a tourmenté deux générations de chrétiens! Schisme au cours duquel nul n'a d'intention schismatique! J'en excepte peut-être quelques personnages très haut placés qui auraient dû faire passer les intérêts de l'Eglise avant leurs convenances particulières. Je fais aussi abstraction de quelques docteurs de l'époque, dont les opinions extraordinaires montrent bien quel était, au moment de la scission, le désarroi général des esprits. Certaines thèses extravagantes, qui semblaient jusque-là n'être que des exercices abstraits de l'école, se concrétisent, s'actualisent dans des propositions outrées, et se soutiennent avec ardeur, rue du Fouarre ou place Maubert.

De jeunes théologiens, sophistes plutôt que savants, se demandent si le pape est bien nécessaire à la société chrétienne, si c'est sur Pierre ou sur le Christ lui-même que le Rédempteur a bâti l'Eglise, si c'est le pontife souverain, ou l'Eglise particulière de Rome, ou encore le concile général, ou enfin l'Eglise universelle seule qui est infaillible. D'autres, avec Gerson, ne vont pas seulement jusqu'à soutenir le régime aristocratique dans l'Eglise, mais ils descendent jusqu'aux pires théories de la démocratie multitudiniste. Enfin, quelques-uns, plus radicaux encore, osent déclarer que chaque pays devrait avoir son pape à lui ; ils réclament des églises nationales ou ils osent prétendre qu'il serait mieux de n'avoir plus de pape (Valois, I, p. 351; IV, p. 501). Le schisme produit ses fruits de mort, c'est l'anarchie des doctrines ; *schisma est unitas illis* (Tertullien). Ce sont là des cas exceptionnels, anormaux et, pour tout dire, monstrueux. C'est le fait de « ces cervelles chaudes, aiguës et contentieuses », dont parlera plus tard saint François de Sales. Fénelon aurait pu dire de ces précurseurs du gallicanisme : « Rien de sage ne leur plaît : toute mesure leur est à mépris ; rien d'énorme et d'extravagant qui ne les charme. » Encore ces bacheliers *élevés dans les cris de l'école*, ces docteurs d'erreur prennent-ils soin de nous prévenir qu'ils n'affirment rien, qu'ils se contentent d'exposer, *expositive, recitative, disputative, non affirmative* (Cf. Pierre d'Ailly, évêque de Cambrai, *In opp. Gersonii*, t. I, col. 929). Pour eux, ce sont des exercices d'étudiants, des jeux d'esprit ou des sujets de libre discussion qu'ils proposent, ὡς γυμνάζων, comme on disait du temps d'Origène.

On nous objectera peut-être que les papes rivaux et leurs partisans se renvoient mutuellement les épithètes de schismatique, voire même d'hérétique. Qu'on se souvienne qu'à cette date la signification de ces deux termes n'était pas encore fixée avec la précision théologique qu'ils ont aujourd'hui ; et qu'on les a pris autrefois dans un sens beaucoup plus large.

Donc, à part ces exceptions[1], personne à cette époque n'était formellement schismatique ; nous nous trouvons en face d'*ignorants* ou d'*égarés*, et non pas vis-à-vis de *coupables*. Nous plaidons en faveur de l'immense majorité du clergé et du peuple chrétien la bonne foi qui exclut toute faute, et nous soutenons l'impossibilité où se trouvaient les fidèles d'arriver à la vérité sur ces faits historiques si complexes, où se mêlaient tant de passions si acharnées et tant d'intérêts si divers.

C'est bien ce qui résulte d'ailleurs de l'étude des faits et des documents contemporains. Le prince qui a été le plus mêlé aux commencements du schisme est le roi Charles V. Or, voici les graves paroles qu'il prononce sur son lit de mort, le 16 septembre 1380 : « Si l'on me dit que je me suis trompé, ce que je ne crois pas, mon intention, sachez-le bien, est d'adopter et de suivre l'opinion de notre sainte Mère, l'Eglise universelle. Je veux obéir sur ce point au concile général ou à tout autre concile compétent qui pourrait statuer sur la question. Dieu veuille ne pas me reprocher ce que j'ai pu faire, à mon insu, contre cette décision future de l'Église! » (Cf. B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibl. nation.*, t. I, p. 340. — Noël Valois, *La France et le grand Schisme*, t. I, p. 327. — L. Salembier, *Le grand Schisme d'Occident*, p. 104). Voilà des paroles vraiment royales et admirablement chrétiennes. Louis d'Orléans et Louis de Bourbon tiennent le même langage dans leurs testaments. (Cf. Noël Valois. t. IV, p. 494).

Ainsi parlaient vers cette même date Louis de Male, comte de Flandre. (Cf. Baluze, *Vitae Paparum Avenion.*, t. I. col. 492 et 551. — L. Salembier, *loc. cit.*, p. 73), et Jean de Montfort, duc de Bretagne.

Quoi de plus touchant que leurs déclarations si simples et si parfaitement orthodoxes! Dans la suite, ces sentiments de vrais chrétiens ne changeront pas. Écoutons le langage de l'Université de Paris en 1381 (*Ibid.*, IV, p. 496). Lisons les ins-

1. Voir sur tous ces points le traité de *Resumpta* de P. d'Ailly, composé deux ans après l'éclosion du schisme (1380). *In opp. Gersonii*, édit. Ellies-Dupin, t. I, coll. 669, 689. En 1394, l'Université de Paris se plaint de ces propos scandaleux, dans sa lettre à Clément VI. — Cf. Denifle, *Chartularium*, t. III, p. 633. — Pastor, *Histoire des Papes*, t. I, p. 192. — Martène et Durand, *Thesaurus anecdotorum* t. II, pp. 1454, 1464, 1490.

tructions données par le synode national tenu à Paris en 1395. « Dans les grands schismes précédents, il estoit cler et évident que l'un estoit instrus, combien qu'il fût soutenu de fait par aucuns seigneurs. Mais à présent, combien que la partie de l'instrus (du pape de Rome) soit faulse, toutes fois *est-elle grandement colourée et fondée par diverses escriptures* et raisons... Si est certain que au commencement du scisme, les deux esleuz furent esleuz par tout le collège des cardinaulx. » (*Archives nationales*, n° 5.518, f. 84, verso).

Plus précises et plus pratiques encore sont les instructions que donne Jean Gerson, ancien chancelier de l'Université de Paris, en ce moment doyen du chapitre de Saint-Donatien à Bruges. Nul plus que lui n'est compétent dans cette question délicate qu'il a étudiée *ab ovo* depuis vingt ans sur les bancs et dans les chaires de l'*Alma Mater*. De plus, il a été témoin en Flandre des pires excès et il a pu entendre prêcher les plus singulières doctrines. Vers 1398, il donne son sentiment sur toutes les questions qui divisent les esprits. « Dans le présent schisme, dit-il, en une matière si douteuse, il est téméraire, injurieux et scandaleux d'affirmer que tous ceux qui sont attachés à tel ou tel parti, ou tous ceux qui prétendent rester neutres, sont hors de la voie du salut, ou excommuniés, ou suspects de schisme. Il est licite et même prudent de ne prêter obéissance à tel ou tel pape que sous condition tacite ou expresse... Il importe avant tout de rechercher l'unité de l'Eglise, soit en employant la voie de cession ou de soustraction, soit en se servant de tout autre moyen légitime de coaction. » (*Sententia de modo habendi se tempore Schismatis* (édit. Ellies-Dupin), t. II, col 3. Item, *De Unitate ecclesiastica*. — Cf. Schwab, *Johannes Gerson*, pp. 97 et 152. Valois, t. IV, p. 497).

Pierre d'Ailly, alors évêque de Cambrai, se faisait dans ses synodes diocésains l'écho des mêmes pensées modérées et pacificatrices. (*Tractatus et sermones*, sermo IIus, Argentinæ, 1490). En 1405, il disait aux Génois : « Je ne connais d'autres schismatiques que ceux qui refusent obstinément de se laisser instruire de la vérité, ou qui, après l'avoir découverte, refusent de s'y soumettre, ou qui encore déclarent formellement ne pas vouloir suivre le mouvement d'union ». (Bourgeois du Chastenet, *Nouvelle histoire du concile de Constance*, Preuves, 159. — Tschackert, *Peter von Ailli*, App. p. 32). « Le schisme et l'hérésie en tant que péchés et vices, ajoute-t-il en 1412, ne peuvent résulter que d'une opposition obstinée, soit à l'unité de l'Église, soit à un article de foi ». (*Ibid.*, p. 33). C'est la pure doctrine du docteur angélique.

Vingt ans après la fin du schisme, le grand théologien qui s'appelle saint Antonin donnait aussi son avis sur l'état d'âme des fidèles par rapport à cette malheureuse division de l'Église. Le saint archevêque de Florence est d'autant plus compétent qu'il a vécu dans l'intimité d'un homme aussi saint qu'illustre, longtemps mêlé à toutes ces questions, le bienheureux Jean Dominici, cardinal-archevêque de Raguse. Voici son appréciation, qui résumera tout ce que nous avons dit jusqu'ici sur le caractère spécial de ce qu'on appelle le grand schisme.

« Il faut croire sans doute qu'il n'y a qu'une seule Église et un seul vicaire de Jésus-Christ. Mais s'il arrive que, par un schisme, on élise plusieurs papes, il n'est pas nécessaire au salut de savoir si c'est celui-ci ou celui-là qui est le vrai pontife. Il suffit, en général, d'être dans la disposition d'obéir à celui qui est élu canoniquement. Le peuple fidèle n'est pas obligé de savoir le droit canon : il peut et doit s'en rapporter au sentiment de ses supérieurs et de ses prélats. Le chrétien qui se trompe est alors excusé par une ignorance presque invincible. » (*S. Antonini Summa historialis*, p. III, t. XXII, c. II. *Ibid.*, t. XVIII, c. VIII).

Dans ces conditions, le nombre des vrais schismatiques semble donc singulièrement restreint. Y eut-il plus de cent schismatiques formels et endurcis durant toute la durée du grand schisme? Je me prends parfois à en douter.

III. **Déductions modernes.** — Beaucoup d'écrivains de ces derniers siècles se sont occupés de ce fait historique si intéressant et si difficile, ainsi que des conclusions théologiques qu'on peut en tirer. Malheureusement un certain nombre d'entre eux étaient gallicans, et ils ont été empêchés par leurs préjugés antipapaux ou leurs erreurs régalistes de voir parfaitement clair dans cette question d'ailleurs complexe. Nos contemporains ne sont plus empêtrés dans ces erreurs. De plus, beaucoup de documents ont été récemment mis au jour et ont fait tirer des conclusions plus sûres. Parmi les docteurs modernes, qu'on nous permette de citer notre vénéré maître, M. le chanoine J. Didiot : « Si, après l'élection d'un pape, avant son décès ou sa renonciation, une nouvelle élection se produit, elle est nulle ou schismatique ; l'élu n'est point dans la série apostolique. Cela s'est vu au début de ce que l'on appelle, un peu à tort, le grand schisme d'Occident, *qui n'était qu'une apparence de schisme, au point de vue théologique*. Si deux élections se faisaient simultanément ou à peu près, l'une selon les lois précédemment portées, et l'autre contre elles, l'apostolicité appartiendrait au pape légalement choisi et non à l'autre ; et, y eût-il même des obscurités, des doutes, des discussions et des déchirements cruels à ce sujet, *comme à l'époque de ce prétendu schisme d'Occident*, il n'en serait pas moins vrai, pas moins réel que l'apostolicité existerait *objectivement* dans le véritable pape. Qu'importe, sous ce rapport objectif, qu'elle ne soit pas manifeste pour tous et qu'elle ne soit reconnue de tous que longtemps après? Je sais qu'un trésor m'a été légué, mais j'ignore s'il est renfermé dans la caisse A ou dans le coffret B : en suis-je moins possesseur de ce trésor? » *Logique surnaturelle objective*, n° 823 (Lille, 1892).

Après le théologien, écoutons le canoniste. Voici les paroles de Bouix, si compétent dans toutes ces questions. En parlant des événements de cette triste époque, il dit : « Cette dissension fut appelée *schisme*, mais à tort. On ne se retirait pas du vrai pontife romain considéré comme tel, mais on obéissait à celui que l'on tenait pour véritable pape. On lui était soumis, non pas d'une façon absolue, mais à condition qu'il fût légitime. Quoiqu'il existât plusieurs obédiences, cependant il n'y eut jamais schisme proprement dit. » (*Tractatus de Papa, ubi et de Concilio œcumenico*, t. I, p. 461).

Dans la préface d'un ouvrage plus récent, le Père Conrad Eubel fait justement remarquer que les actes de gouvernement et de grâce de tous les souverains pontifes des trois obédiences ont été également respectés par le pape Martin V et par ses premiers successeurs. En effet, dans les écrits officiels de ces pontifes, les papes du schisme, ceux de Rome, ceux d'Avignon et ceux de Pise, ne sont jamais appelés simplement *papes* ou *antipapes*, mais ils sont toujours désignés sous cette formule : *nommés papes dans leur obédience* (*Les Ordres mendiants de l'obédience d'Avignon* (Paderborn, 1900). Voir aussi son article de la *Rœmische Quartalschrift*, en 1906, sur cette question : Quelle conduite tenait-on quand un

évêque, élu dans une obédience, passait dans une autre?). Le clergé et le peuple agissent de même dans les suppliques qu'ils leur adressent. Dans les *Archiv. für katholiken Kirchenrecht*, le savant docteur Kirsch se rallie pleinement à cette manière de voir (année 1900, n° 2, p. 418. Inspruck), et M. Noël Valois, dans son magnifique ouvrage, constate les mêmes faits (cf. *La France et le grand Schisme*, t. IV, p. 502, note. M. Valois renvoie aux archives du Vatican, *Supplicationes Martini V*, 102, f. 81, 111, 114, 144).

Il nous semble qu'on peut aller plus encore au fond des choses et répondre à d'autres difficultés :

1° Tout d'abord, il ne s'agit pas de l'unité de foi. Tout le monde l'avoue, aucun des papes dissidents n'a donné d'enseignement contraire ni à la doctrine révélée, ni même au *virgineum fidei decus*. Il n'y a point d'erreur, encore moins d'hérésie dans leur symbole, point de lacune dans le *Credo* qu'ils transmettent aux fidèles, point de défaillance dans la morale qu'ils leur imposent au nom de Jésus-Christ : leur magistère est irrépréhensible ; les deux obédiences condamnent Jean Hus. De Maistre a écrit en parlant du moins édifiant des pontifes suprêmes : « Son bullaire est irréprochable » (*Du Pape*, conclusion). On peut en dire autant de tous les papes du schisme. *L'una fides* est donc en dehors de toute discussion.

2° En est-il de même du culte et des sacrements, du pouvoir sanctificateur, de *l'unum baptisma* ? On l'a contesté au XIVe et au XVe siècles, à propos du sacrement de l'ordre. On trouve au sein du Concile de Paris de 1406 [1] et dans les œuvres de Gerson des échos de ces controverses qui ont troublé la chrétienté.

En effet, la situation était très tendue, en Flandre et ailleurs, à cause de certaines exagérations théologiques, de certaines prédications outrées, de certains anathèmes peu justifiés. Ici on déclarait que tout clémentin était par le fait même excommunié, que son ordination était nulle, et que le culte devait être interrompu partout où un adversaire d'Urbain paraissait. Là on brûlait sur la place publique le saint chrême bénit par un compétiteur, on réconciliait les églises prétendûment polluées par eux; on regardait comme nul le baptême conféré par les prétendus schismatiques et les autres sacrements. Mais les esprits modérés protestèrent un peu partout contre ces excès de doctrine, et la vérité théologique ne resta pas sans témoignage.

Donc, malgré les misères du schisme, le monde chrétien dans les deux obédiences garde intact le pouvoir d'ordre, la puissance sanctificatrice La moitié de l'Eglise ne se livre pas à la parodie des saints mystères. Les prêtres et les évêques du parti qui est dans l'erreur, quel qu'il soit, sont investis de ce que le droit canonique appelle un *titre coloré* et il est suffisant, dans ce temps de méprise commune, pour administrer légitimement les sacrements.

Quand il s'agit de ceux où la juridiction ecclésiastique est nécessaire pour la validité, comme la pénitence par exemple, ce que nous dirons plus loin du pouvoir de juridiction peut et doit s'appliquer.

Donc, l'Eglise, dans les deux branches créées par le schisme, fait circuler à profusion toute la sève rédemptrice et sanctificatrice. Chaque pontife a entre les mains tout ce qui est nécessaire pour conserver et augmenter la vie spirituelle dans toutes les âmes de bonne foi et de bonne volonté. Elle distribue partout à pleines mains tout ce qui peut guérir, vivifier, édifier et unir dans les liens d'une même charité l'humanité chrétienne extérieurement si divisée.

3° C'est aussi en vertu du même *titre coloré* que les théologiens modernes expliquent l'efficacité pratique de l'action du faux pape, quel qu'il soit, dans l'ordre législatif, judiciaire et administratif. Le pouvoir de juridiction donné par le Chef invisible au chef visible reste universel, et la moitié de l'Eglise n'en est pas frustrée.

Il ne peut y avoir qu'une seule tête dans la société fondée par Jésus-Christ. Objectivement, nous ne saurions mettre sur le même pied le pape légitime et celui qui ne l'est pas. Comment donc les actes juridictionnels du pontife illégitime peuvent-ils produire leurs effets ? Par une communication du *primatus* qui existe dans l'autre obédience, c'est-à-dire dans celle du vrai pape. Cette communication se fera pour tous ceux qui sont dans une erreur invincible en obéissant à un pontife qui a en sa faveur toutes les apparences d'une élection régulière, bien qu'elle ait été radicalement viciée. C'est la loi universelle de l'Eglise, et elle ne pourrait être révoquée raisonnablement par le véritable pape. Il ne saurait être *rationabiliter invitus*, comme on dit en théologie et en jurisprudence. Ce dernier seul est principe d'unité et de juridiction ; l'autre n'a qu'un pouvoir dérivé, participé et pour ainsi dire emprunté, mais pourtant suffisant à cause de la méprise commune et invisible. Cette erreur de bonne foi est regrettable, mais non point coupable. Elle ne saurait être un obstacle aux effets de la juridiction papale, épiscopale ou inférieure.

Donc le pape qui est cru véritable dans son obedience en vertu d'une ignorance invincible, jouit sur ses ouailles d'une puissance semblable à celle qu'ont exercée saint Léon, saint Grégoire Ier, saint Grégoire VII, ou tout autre pontife légitime. Il a le droit d'instituer et de déposer les évêques ; il a le pouvoir de juger toutes les causes sans appel et de recevoir tous les appels d'où qu'ils viennent : il peut *ulcisci omnem inobedientiam*, comme dit saint Paul. De son côté, l'évêque nommé par celui qui est intrus, possède les mêmes droits que celui qui est envoyé par le véritable pasteur souverain.

Le pape, illégitime sans qu'on le sache, est vrai roi dans son royaume spirituel; l'évêque qui a reçu de lui le bâton pastoral est vrai pasteur dans sa bergerie ; chacun est la vraie tête du corps ecclésiastique ou diocésain, *et singuli alter alterius membra.*

Chacun dans sa sphère a le droit de lier et de délier, de faire des lois et d'en dispenser, d'accorder des faveurs spirituelles et de les retirer, de frapper de peines ecclésiastiques et d'en relever, d'étendre ou de restreindre les limites de telle ou telle juridiction particulière ou locale. Tous les fidèles, en pratique, leur reconnaissent tous ces droits ; c'est l'*unum corpus* et l'*unum ovile*, quoi qu'il en paraisse à l'extérieur. Et tout cela à cause du bien spirituel de l'Eglise universelle, qui ne saurait être compromis par une méprise involontaire ; tout cela en vertu de ce *titre coloré* dont le droit ecclésiastique, appuyé sur le droit romain, a toujours reconnu la valeur ; tout cela aussi à cause du pouvoir nécessairement *un* qu'a donné et que conserve l'Epoux invisible à son épouse visible. Le Christ n'est pas divisé.

Au point de vue historique et canonique, une dernière question se présente qui intéresse l'apologétique : quel était alors le vrai pape ?

1. Ces discours, qui sont plusieurs fois en manuscrits à la Bibl. Nationale (N°s 7.141, 17.220, 17.221, 23.428) ont été reproduits par Bourgeois du Chastenet, *Nouvelle histoire du concile de Constance*, pp. 120 et 175.

Aux yeux des contemporains ce problème était insoluble; nous l'avons suffisamment démontré. Avons-nous des lumières plus complètes et plus éclatantes que les leurs? A une distance de six siècles, nous pouvons juger d'une manière plus désintéressée et plus impartiale. Sommes-nous mieux au point pour porter une sentence, sinon définitive, au moins plus informée et partant plus juste?

Nous le croyons. Nous n'en sommes plus au temps où Mézeray (*Histoire de France*, édit. de 1685, t. II, p. 497), et Maimbourg (*Histoire du grand Schisme*, livre Ier, p. 5) jugeaient la question en se mettant à l'unique point de vue du « zèle qu'on doit avoir pour l'honneur de la France et pour la gloire d'un de nos monarques, Charles V, si indignement outragé ».

Les préjugés gallicans, jansénistes et régaliens ne viennent plus projeter leurs ombres sur des problèmes que l'histoire et le droit canon doivent seuls éclairer. D'un autre côté, l'Eglise n'a point parlé officiellement et ne décidera peut-être jamais entre Rome et Avignon. Seul, le pape Benoit XIV, dont tout le monde savant admet et admire la haute compétence, a dit un jour : « Aujourd'hui les ténèbres se dissipent; la légitimité d'Urbain et de ses successeurs est mise en pleine et évidente lumière » (*De servorum Dei beatificatione*, t. I, c. IX, n° 10).

A notre avis, la question a fait un grand pas vers la fin du XIXe siècle. Le cardinal Hergenrœther, Mgr Hefele, Hinschius et le savant Pastor en Allemagne, Chenon, de Beaucourt, Denifle en France, Kirsch en Suisse, Palma bien après Rinaldi en Italie, pour ne nommer que les plus compétents ou les plus illustres, se sont ouvertement prononcés en faveur de la légitimité des pontifes de Rome. M. Noël Valois, qui fait autorité dans la question, avait d'abord considéré les papes rivaux comme douteux, et avait cru « que la solution de ce grand problème échappait au jugement de l'histoire » (*La France et le grand Schisme*, t. I, p. 8, 1896). Six ans plus tard, il terminait sa magistrale étude et jetait un coup d'œil d'ensemble sur les faits racontés dans ses quatre gros volumes. Remarquons sa conclusion beaucoup plus explicite que son premier jugement : « Il s'est établi en faveur de la légitimité des papes de Rome une tradition que les investigations de l'histoire tendent à confirmer. Ce livre lui-même, bien que l'auteur ait hésité à conclure, n'apporte-t-il pas à l'appui de la thèse romaine des arguments nouveaux, qui, au jugement de certains critiques, seraient tout à fait convaincants? » (*Ibid.*, t. IV, p. 503).

Un dernier argument, tout récent, nous vient de Rome. En 1904, la *Gerarchia cattolica*, se basant sur les données du *Liber pontificalis*, a dressé une nouvelle liste rectifiée des Souverains Pontifes. Dix noms ont disparu de ce catalogue des papes légitimes; ni les papes d'Avignon, ni même ceux de Pise, ne prennent rang parmi eux. Si cette omission très volontaire n'est pas une preuve positive, c'est au moins une forte présomption en faveur de la légitimité de papes romains, d'Urbain VI, de Boniface IX, d'Innocent VII et de Grégoire XII.

D'ailleurs, les noms des pontifes d'Avignon, Clément VII et de Benoît XIII, ont été repris par des papes postérieurs, très légitimes ceux-là, au XVIe et au XVIIIe siècle.

Donc, en vertu du progrès des recherches et des études historiques, nous pouvons conclure qu'il y a plus que des présomptions en faveur de la légitimité du pape de Rome. Il y a aujourd'hui des données nouvelles et des preuves positives, apportées par les auteurs les plus autorisés. La nébuleuse du XIVe siècle apparaît de plus en plus comme une étoile fixe au ciel de l'histoire.

C'est pour toutes ces raisons que nous nous sommes départi de l'attitude de rigoureuse neutralité dont beaucoup d'historiens se sont fait une obligation. Nous n'avons pas admis le doute égal pour Rome, pour Avignon et pour Pise, et nous n'avons point traité les trois pontifes sur le pied de l'égalité. Nous sommes romain parce que les meilleures raisons sont pour Rome.

Telle sera, croyons-nous, la solution de l'avenir.

Conclusions :

La fin du XIVe siècle marque certainement une des époques les plus malheureuses de l'histoire humaine. Sur presque tous les trônes, on voit assises l'ineptie, la méchanceté, parfois la folie. Au sein des cours, la débauche amène la cruauté, la chair appelle le sang. La guerre de Cent ans se continue avec des traités qui ne sont que des trêves, et des accalmies qui promettent la paix sans jamais la donner. Pour comble de malheurs, la guerre religieuse vient ajouter ses horreurs à celle de la guerre civile : Le schisme produit non seulement certaines confusions doctrinales, mais encore tous les relâchements moraux qui donneront prétexte au protestantisme.

Contentons-nous d'indiquer quelques-uns de ces fâcheux résultats. L'œuvre de la réforme, si ardemment désirée et si persévéramment poursuivie par certains papes, par d'excellents évêques, par des moines courageux, comme saint Bernard et ses disciples, par des moniales zélées, comme sainte Brigitte et sainte Catherine de Sienne, fut indéfiniment retardée et enfin radicalement compromise.

Un des points sur lesquelles la réforme devait porter était les abus du pouvoir fiscal dans l'Eglise. Or, la division avait créé deux papes, deux collèges de cardinaux, deux administrations rivales, deux séries parallèles d'envoyés apostoliques, de collecteurs ordinaires et extraordinaires chargés de percevoir des impositions plus ou moins volontaires. L'ancien système financier resserrait ses mailles et multipliait ses exigences en raison directe des besoins.

« Les mesures fiscales adoptées à Avignon, dit Pastor, ont contribué, plus qu'on ne le croit généralement, à détruire le prestige de la papauté, et ont singulièrement favorisé la besogne à nos ennemis » (*Histoire des Papes depuis la fin du moyen âge*, t. I, p. 87). C'est un jugement sommaire et vrai sur les abus qu'engendreront les *taxes*, les *décimes*, les *procurations*, les *subsides caritatifs*, les *annates*, les *expectatives*, le *droit de dépouilles*, les *réserves*, la *commende*, qui mettent tout en proie, qui ruinent l'Eglise et qui réduisent parfois les prêtres à se faire manœuvres, vagabonds ou mendiants (*Chronique de Saint-Denys*, II, 14. Cf. Denifle).

Ce n'est pas manquer de respect au souverain pontificat que de regretter le défaut de grandeur d'âme chez certains papes. Pourquoi ne se résignaient-ils pas à un sacrifice? Pourquoi ne donnaient-ils pas leur démission? « Que de maux eussent été évités par cette volontaire cession, à commencer par le scandale judiciaire de Pise et par les dangereuses innovations de Constance! » (Noël Valois, t. IV, p. 482).

Que d'étonnements provoqués aussi dans le monde par ces excommunications réciproques, renouvelées à chaque avènement pontifical, par ces luttes plus politiques que religieuses en Italie, en Portugal, en Flandre, par ces sommes employées à acheter certaines consciences royales plus avides que délicates! Que penser surtout des cardinaux qui lancèrent

l'Eglise dans les pires aventures en s'engageant dans une lutte dont ils pouvaient et devaient prévoir les funestes résultats ! Que dire de leurs faiblesses politiques vis-à-vis de certains princes, et de leurs procédés féconds en scandales à l'égard des papes que parfois ils avaient élus, comme Urbain VI, Benoît XIII et Jean XXIII !

De plus, les évêques ne s'accoutument-ils pas, en ce temps de trouble, à se gouverner eux-mêmes, et, puisqu'il leur fallait une protection, à la chercher non auprès d'un pape douteux, mais auprès des rois ?

Par imitation et répercussion, certains princes semblent oublier leur devoir d'évêques du dehors et se désintéresser du malheureux état de l'Eglise. D'autres sont plus soucieux de profiter de cette situation précaire et humiliée que de la faire cesser. Au point de vue religieux, ils considèrent les expédients transitoires que l'on a dû employer au moment du schisme comme des lois désormais intangibles. Avides de sacerdoce (SAINT AMBROISE), ils érigent en maximes les procédés extra-légaux de ce que l'on appellera désormais le gallicanisme. Les quatre articles de 1682 s'appuieront sur les cinq articles de 1415. « Libertés à l'égard du pape, servitude envers le roi », dira plus tard FÉNELON (*Plans de gouvernement*, t. III, p. 433, édit. Didot). La perpétuelle tendance des souverains, à partir de cette époque surtout, sera d'arracher à l'Eglise quelque lambeau de pouvoir et de se couvrir de cette pourpre usurpée.

On a vu pendant ces années agitées les usurpations continuelles de l'Etat sur l'Eglise, le peu de respect que montrent les princes et les chanceliers de France pour les votes des conciles nationaux, la pression qu'ils exercent sur les prélats, sur les cardinaux et même sur les papes. Ces dangereux exemples ne furent point perdus pour les successeurs de Charles VI, et plus d'une fois les légistes s'appuieront sur eux pour chercher à justifier les pires excès du césaro-papisme. Les souverains protestants n'auront qu'à s'inspirer plus tard de ces modèles renouvelés de Byzance et du Bas-Empire.

Qu'on nous permette encore de mettre sous les yeux de nos lecteurs deux textes empruntés à des écrivains qui sont, par rapport à l'Eglise, aux deux pôles opposés. Le premier est GRÉGOROVIUS, qu'on ne saurait soupçonner d'une bienveillance outrée ou d'un respect exagéré à l'égard de la Papauté. A propos des divisions schismatiques de l'époque, il écrit; « Un royaume temporel y eût succombé; mais l'organisation du royaume spirituel était si merveilleuse, l'idée de la Papauté si indestructible, que cette scission, la plus grave de toutes, ne fit qu'en démontrer l'indivisibilité » (*Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, 2e édition, t. VI, p. 620).

Dans un camp bien différent, DE MAISTRE fait la même constatation : « Ce fléau des contemporains est un trésor pour nous dans l'histoire. Il sert à prouver que le trône de saint Pierre est inébranlable. Quel établissement humain résisterait à cette épreuve ? » (*Du Pape*, l. IV, conclusion.)

L. SALEMBIER.

SCIENCE ET RELIGION. — *Introduction.*

— 1. Enquête sur la part des croyants dans les progrès de la science. — 2. De quelle science s'agit il? — 3. De quels croyants? — 4. Limite de l'enquête. — 5. Le sens de l'enquête.

PREMIÈRE PARTIE : DANS LES SCIENCES EXACTES. — 6. Dans les *Mathématiques*. — 7. Dans l'*Astronomie*. — 8. Dans la *Physique*. La Chaleur. — 9. La Lumière. — 10. L'Electricité. — 11. Dans la *Chimie*. La théorie atomique. — 12. La Chimie physique. — 13. *Résumé*.

SECONDE PARTIE : DANS LES SCIENCES NATURELLES. — 14. *Hors cadres*. — 15. Dans les *Sciences de la Terre*. — La Géologie. — 16. La Minéralogie. — 17. La Cristallographie. — 18. La Paléontologie. — 19. — Dans les *sciences de la Vie*. — La Biologie. — 20. La Botanique. — 21. La Zoologie. — 22. L'Anatomie. — 23. La Physiologie. — 24. La Médecine. — 25. La Chirurgie. — 26. *Résumé général*.

Conclusions. — 27. Il y a des savants croyants, et qui comptent. — 28. L'accord est possible entre la science et la foi, entre l'esprit scientifique et l'esprit religieux. — 29. La science conduit à Dieu.

Introduction

1. La science contre la religion, ce fut pendant un demi-siècle l'objection à la mode. Elle est aujourd'hui à ce point démodée, que le Directeur du *Dictionnaire Apologétique* juge inutile d'en fournir une réfutation en règle. Il souhaite seulement mettre sous les yeux de ses lecteurs le bref résumé d'une enquête que nous avons publiée en deux volumes sous ce titre : *La part des croyants dans les progrès de la science au* XIXe *siècle* ; I, *Dans les sciences exactes*; II, *dans les sciences naturelles* (Librairie académique Perrin, 1920).

2. De quelle *science* s'agit-il ? Les sous-titres l'indiquent. Assurément, l'histoire, l'exégèse, la philosophie sont autrement liées aux questions religieuses que la physique ou l'anatomie. Mais c'est la science au sens strict, celle qui permet, comme dit Cl. Bernard, de « prévoir les phénomènes de la nature et de les maîtriser » ; c'est la science expérimentale, à qui l'on doit les grandes découvertes dont s'enorgueillit notre époque ; c'est celle-là qui a la vogue dans le public et qu'on a essayé de tourner contre la religion. C'est de celle-là qu'il est question ici.

3. Par *croyants*, nous entendrons ceux qui ont cru pour le moins à l'âme et à Dieu. C'est un minimum, mais c'est déjà le germe d'où la religion naturelle évolue tout entière, la base où tout le surnaturel s'appuie. Même, il n'est pas toujours facile de constater, au sujet de ce minimum, la position prise par les savants ; les matières qu'ils traitent et leurs habitudes d'esprit ne les poussent guère à ce genre de confidences.

4. Nous *limitons l'enquête* au XIXe siècle. Pour les temps plus éloignés, personne ne conteste que la science ait vécu en plein accord avec la foi, et que les savants aient été des croyants. Par ailleurs, on comprendra que nous ne parlions pas de ceux qui vivent encore. D'une façon précise, nous ferons état des savants qui, aujourd'hui disparus, ont vécu au moins une partie de leur vie entre les années 1801 et 1900.

5. Il s'agit de savoir si, en fait, il y a eu, dans le cours du XIXe siècle, des savants croyants ; s'il y en a eu beaucoup et de ceux qui comptent. La quantité sans doute nous intéresse pour faire voir que le phénomène n'est pas exceptionnel ; mais la qualité nous importe davantage ; car, si la science bien comprise s'oppose à la religion, les savants de premier ordre sont les mieux placés pour s'en rendre compte ; et si l'esprit scientifique ne peut coexister avec l'esprit religieux, on le verra surtout en prenant cet esprit, non pas à l'état larvé dans les cerveaux teintés d'une demi-science, mais au contraire à l'état évolué, à l'état de plénitude et, pour ainsi dire, à l'état pur, tel qu'il se présente chez les grands savants.

L'intérêt serait plus vif, si l'on pouvait établir une comparaison numérique et montrer, dans les progrès les plus notables de la science, la part respective des croyants et des incroyants. Nous l'avons essayé. Nous nous sommes demandé quels initiateurs on trouve à l'origine des grandes voies nouvelles, et nous les avons ensuite répartis d'après leur attitude religieuse. Mais s'il y a des sciences où cette tâche est relativement aisée, il y en a d'autres où il est bien difficile de signaler à coup sûr les véritables initiateurs, et surtout d'en épuiser la liste. Il est donc bien entendu que les résultats, à cet égard, ne sont qu'approximatifs.

Dans chacune des grandes orientations de la science au XIXe siècle, nous avons donc, d'abord, à indiquer de notre mieux les initiateurs, croyants ou non; puis, à recueillir, au hasard de notre enquête, les noms des croyants qui ont bien mérité de la science [1].

PREMIÈRE PARTIE. — DANS LES SCIENCES EXACTES : 6. *Dans les Mathématiques*. — Les juges compétents semblent d'accord pour placer au rang des grands initiateurs, d'abord Karl-Friedrich *Gauss* (1777-1855), Augustin-Louis *Cauchy* (1789-1857) et Jules-Henri *Poincaré* (1854-1912). ces trois géants; puis Joseph-Louis *Lagrange* (1736-1813), Niels-Henrik *Abel* (1802-1829), Evariste *Galois* (1811-1832), Georg-Friedrich-Bernhard *Riemann* (1826-1866), Karl *Weierstrass* (1815-1897), Charles *Hermite* (1822-1901).

Lagrange et Galois sont probablement à classer parmi les indifférents; Poincaré, parmi les agnostiques. Abel semble avoir gardé sa foi de protestant. Les autres furent profondément religieux.

7. *Dans l'Astronomie*. — Il y a deux noms éminents : Pierre-Simon de *Laplace* (1749-1827) et Urbain *Le Verrier* (1811-1877). Le Verrier fut un grand chrétien. Laplace, en dépit de la légende contraire, fut un croyant et voulut mourir en chrétien (Voir l'article spécial qui lui a été consacré dans ce Dictionnaire).

Au-dessous de ces grands noms des Mathématiques et de l'Astronomie, parmi ceux qui ont fait le plus d'honneur à la science, on peut citer en foule des croyants : Valentino Cerruti, Lambert-Adolphe-Jacques Quételet, Louis-Philippe Gilbert, Arthur Cayley, Charles Babbage, Hermann Grassmann, Johannes-Friedrich Pfaff, Louis Poinsot, Gaspard-Gustave de Coriolis, Pierre-Charles-François Dupin, Michel Chasles, Victor Puiseux, Eugène Vicaire, Joseph Bertrand, Joseph de Tilly, Georges-Charles Humbert, Bertin, Valentin-Joseph Boussinesq; et plus spécialement comme astronomes : William Herschel, John-Frederick-William Herschel, François-Félix Tisserand, Hervé-Auguste-Etienne-Albans Faye, Pierre-Jules-César Janssen, Simon Newcomb, Giovanni-Virginio Schiapparelli [2], Rodolphe Wolf, Alfred Gautier, Heinrich-Wilhelm-Mathias Olbers, Friedrich-Wilhelm Bessel, Johannes-Frank Encke, Joseph-Johannes von Littrow, Johannes-Heinrich von Mädler, John Cough Adams, Karl Kreil, Gaspard Santini, Johannes von Lamont, Laurent Respighi, William Huggins, Jacques-Philippe-Marie Binet, Jean-Baptiste Biot, Charles Briot, Edouard-Albert Roche, Barthélemy Mouchez, Rodolphe Radau, Jean-Jacques-Anatole Bouquet de la Grye, Octave Callandreau, Marie-Raoul du Ligondès, Charles Wolf, Charles Bossut, etc... sans parler d'une pléiade de prêtres ou religieux : Giuseppe Piazzi, Giovani Inghirami, Filippo Cecchi, Marian Koller, Francesco Denza, Francesco de Vico, Stephen-Joseph Perry, Angelo Secchi.

8. *Dans la Physique*. — Deux hommes, dans la première moitié du siècle, ont accompli une tâche immense : Jean-Baptiste-Joseph *Fourier* (1769-1830) et Victor *Regnault* (1810-1878). Deux croyants.

Vers le milieu du siècle, on a vu surgir la théorie thermodynamique, l'une des plus fécondes de la science.

Marc-François *Seguin* (1786-1875) en formule le premier (1839) l'idée fondamentale. L'année suivante, sous les tropiques, Julius-Robert *Mayer* (1814-1878) en a l'intuition en soignant un malade; deux ans plus tard, il en expose avec netteté les grandes lignes, dans une revue allemande. Puis, coup sur coup, les travaux de James Prescott *Joule* (1818-1889) en Angleterre, Ludwig-August *Colding* (1815-1888) en Danemark, Gustave-Adolphe *Hirn* (1815-1890) à Colmar, confirment et précisent la théorie. Hermann-Ludwig-Ferdinand *Helmholtz* (1821-1894), Rudolf-Julius-Emmanuel *Clausius* (1822-1888) et William *Thomson*, qui, à partir de 1892, s'appellera lord Kelvin (1824-1907), donnent à la théorie sa forme définitive et en développent les conséquences dans toutes les branches de la physique. A ces fondateurs il faut joindre un précurseur, Nicolas-Léonard-Sadi *Carnot* (1796-1832), dont une idée géniale émise en 1824, puis, ving-six ans plus tard, reprise, clarifiée, expliquée par Clausius et Kelvin, devint le second principe de la théorie thermodynamique, celui de « la dégradation de l'énergie ».

Tous furent des croyants. Nous avions rangé Sadi Carnot parmi les douteux, en exprimant une tendance à le croire « indifférent ou peut-être athée ». Mais un de ses petits-neveux, le lieutenant-colonel Carnot, dans une lettre datée du 24 février 1923 et adressée au Directeur d'une Revue qui avait reproduit nos conclusions, le présente comme « profondément spiritualiste », comme « un croyant tout prêt à devenir un mystique ».

Et les croyants abondent parmi les plus illustres de leurs continuateurs : Emile Verdet, William-John Macquorn Rankine, Peter Guthrie Tait, Bernard Brunhes, Pierre-Maurice-Marie Duhem, etc.

Des croyants aussi, ces grands physiciens de la chaleur, qui en ont allongé les divers chapitres : Pierre-Louis Dulong, Macedonio Melloni, César-Mansuète Desprez, Quentin-Paul Desains, Thomas Andrews, Balfour Stewart, Louis-Paul Cailletet, Emile-Hilaire Amagat, Charles Tellier.

Et James Watt, qui fit de la machine à vapeur l'outil incomparable de l'industrie au XIXe siècle; et Claude-François-Dorothée de Jouffroy d'Abbans, qui réussit à faire marcher le premier bateau à vapeur[1].

Et Joseph-Michel Montgolfier, qui a créé les aérostats; et Clément Ader, qui, le premier, a réussi à faire « décoller » du sol un avion (1897); et Wilbur

1. Nous ne pouvons pas, dans ce résumé, fournir nos références. On les trouvera dans nos deux volumes, où des tables alphabétiques facilitent les recherches. — Quelques noms de savants récemment décédés, que nous nommons ici, ne sont pas encore indiqués dans nos deux volumes; nous comptons les y ajouter, avec les témoignages qui s'y réfèrent, dans une prochaine édition.

2. Nous avions dit, d'après nos informations, qu'il « ne démentit jamais la foi de son enfance ». Un de nos lecteurs italiens nous a cité de lui quelques phrases fort peu orthodoxes : mais il confirme que le grand astronome crut toujours à Dieu et à l'âme immortelle, et qu'il mourut en chrétien.

1. La machine de Watt transformée en locomotive et mise sur rails : voilà l'idée du chemin de fer. Est-ce George Stephenson qui en a eu l'idée? Les uns l'affirment, les autres le nient. Mais c'est Marc Séguin qui, par ses innovations, surtout par l'emploi de la chaudière tubulaire, a rendu les chemins de fer capables de la tâche colossale à laquelle ils étaient destinés.

Wright, qui, le premier (avec son frère encore vivant), a véritablement « volé » (1903)[1].

9. La *Lumière*. — Dans la première moitié du xixe siècle, les grands progrès sur la Physique de la lumière sont dus à Thomas *Young* (1773-1829), Joseph *Fraunhofer* (1787-1826), Léon *Foucault* (1819-1868), Armand-Hippolyte-Louis *Fizeau* (1819-1896), et par-dessus tout à Jean-Augustin *Fresnel* (1788-1827). « Fresnel, dit Edm. Bouty, est le vrai fondateur de l'optique moderne. »

Tous, Fresnel surtout, furent toute leur vie des chrétiens fervents, à l'exception de Foucault, qui ne revint à la pratique, mais en pleine conscience et après mûres délibérations, que dans le cours de sa dernière maladie.

Citons encore : Jean-Pierre Minkelers, l'inventeur de l'éclairage au gaz (1784) ; Joseph-Nicéphore Niepce, l'inventeur de la photographie ; Gabriel Lippman, à qui l'on doit, avec de remarquables travaux sur l'électricité, la photographie en couleurs (1891) ; David Brewster, Jacques Babinet, Joseph Plateau, Gustave Van der Mensbrugghe, Marie-Alfred Cornu, George-Gabriel Stokes, inventeurs ou théoriciens très remarquables ; tous fermes croyants, et pour la plupart d'une grande piété.

Dans la seconde moitié du xixe siècle, l'optique a été renouvelée par la « théorie électro-magnétique », d'après laquelle la lumière n'est qu'un cas particulier des phénomènes électriques.

10. L'*Electricité*. — On peut dire que la science de l'électricité est l'œuvre du xixe siècle. Elle commence avec quatre grands noms[2] :

Alessandro *Volta* (1745-1827), Hans-Christian *OErsted* (1777-1851), André-Marie *Ampère* (1775-1836) et Michel *Faraday* (1791-1867). Parmi eux, Ampère fut le plus grand. Les témoins les plus qualifiés l'ont proclamé « le Newton de l'électricité », « le plus grand génie scientifique du siècle », « l'un des plus profonds penseurs parmi les savants du xixe siècle », le plus universel aussi ; bref, « le plus prodigieux cerveau de notre temps ».

Il a dû reconquérir sa foi. Il l'a fait de haute lutte, s'y est installé enfin dans une pleine sécurité, il l'a chantée, il l'a prêchée, il l'a vécue, et il est mort comme meurent les saints.

Volta fut catholique à la façon d'Ampère, moins la crise de doute. Oersted et Faraday furent des protestants très dévots.

Dans la seconde moitié du siècle, James-Clerk *Maxwell* (1831-1879), par une intuition de génie exposée en 1856 et 1864, imagine la théorie électro-magnétique de la lumière. Vingt ans plus tard, Heinrich-Rudolf *Hertz* (1857-1894) l'établit par de remarquables expériences. C'est le point de départ d'une nouvelle branche de l'électricité : l'électricité rayonnante. Henri *Becquerel* (1852-1908) lui fournit (1906) le fait capital, par la découverte de la radio-activité de la matière.

Les trois savants à qui l'on doit ces horizons nouveaux, qui ouvrent pour la science d'immenses perspectives, furent trois croyants, dont deux, Maxwell et Becquerel, très fervents. Becquerel s'était écarté d'abord de la religion ; c'est la science disait-il, qui l'y ramena.

1. Les avions relèvent surtout d'une autre branche de la Physique ; mais leur succès y restait conditionné, comme le notait Marc Seguin dans un mémoire posthume publié en 1886, par la découverte d'un moteur assez puissant et léger, et par là se rattachait aux études sur la chaleur. Or, c'est un petit fils de Marc Seguin qui a inventé le moteur Gnôme

2. Volta trouva l'idée de la pile électrique en réfléchissant sur les expériences de Galvani (1798). Mais Galvani aussi était croyant, il était du tiers-ordre de Saint-François.

Au-dessous de ces grands initiateurs, voici d'autres croyants : Georg-Simon Ohm, Johann-Salomon-Christoph Schweiger, Samuel Finlay Breese Morse, Arthur-Auguste de la Rive, Wilhelm Weber, Luigi Palmieri, William-Robert Grove, Galileo Ferrari, les deux frères Karl-Wilhelm et Ernest-Werner von Siemens, Alfred Potier, Alexander Graham Bell, Antonio Pacinotti, Antoine-César Becquerel, le grand-père, et Edmond Becquerel, le père d'Henri.

A. de la Rive écrivait en 1872 à E. Naville : « Je crois que le nombre des physiciens athées, sans être nul, est fort petit. » S'il s'agit des grands initiateurs, il pourrait bien être nul. Parmi eux, il y en a un, Foucault, qui fut un converti de la dernière heure ; il y en a quelques-uns qui ont cru, sans apporter, semble-t-il, à leur vie religieuse une ferveur exceptionnelle ; les autres ont fait de leur foi la lumière, le mobile, la préoccupation constante, ou même, pour plusieurs, la passion de leur vie[1].

11. *Dans la Chimie*. — Au dire de Berthelot, « Les conceptions qui ont fondé la Chimie moderne, sont dues à un seul homme, Lavoisier. » Lavoisier est mort en 1794, nous n'avons pas à en parler[2].

Mais « le maître, disait Ad. Wurtz, avait trouvé de grands disciples pour consolider et développer son œuvre. »

La *Théorie atomique* a été le principal outil de ce développement. L'outil a été forgé pièce à pièce par une équipe de maîtres ouvriers : John *Dalton* (1766-1844), Joseph-Louis *Gay-Lussac* (1778-1850), Amadeo di *Quaregna* di *Avogadro* (1776-1856) et A.-M. Ampère, qui nous est déjà connu, Pierre-Louis *Dulong* (1785-1838) et Alexis-Thérèse *Petit* (1791-1820), Jean-Jacob *Berzélius* (1779-1848). Avec ceux-là, qui ont marqué les principales étapes, il faut nommer ceux qui ont déblayé le terrain pour les rendre possibles ou qui ont ouvert les grandes voies latérales : Joseph *Priestley* (1728-1804), Claude-Louis *Berthollet* (1748-1822), Humphry *Davy* (1778-1829), Louis-Nicolas *Vauquelin* (1763-1829), Eilhard *Mitscherlich* (1794-1863), Jean-Baptiste *Dumas* (1800-1884), Auguste *Laurent* (1807-1853), Charles *Gerhardt* (1816-1856), Charles-Adolphe *Wurtz* (1817-1884), Friedrich-August *Kékulé* von *Stradonitz* (1829-1896), Michel-Eugène *Chevreul* (1786-1889), Friedrich *Wöhler* (1800-1882), Louis Jacques *Thénard* (1777-1857), Justus von *Liebig* (1803-1873).

Sur ces vingt savants (Ampère étant mis hors de compte), il y en a cinq : Petit, Berthollet, Mitscherlich, Laurent et Kékulé, dont les sentiments religieux nous sont inconnus ; tous les autres (en notant un doute pour Gay-Lussac) furent des croyants et une bonne partie d'entre eux — Berzélius, Priestley, Davy, Dumas, Wurtz, Chevreul, Thénard, Liebig — le furent avec ferveur.

Les croyants ne manquent pas parmi ceux qui ont élargi les voies ouvertes par les fondateurs : Henry Cavendish, Jean-Antoine Chaptal, Pierre-Joseph Pelletier, Christian-Friedrich Schönbeim, Théophile-Jules Pelouze, Karl-Remigius Fresenius, Thomas Graham, Adolf-Wilhelm-Hermann Kolbe, Jean-Baptiste-Joseph-Dieudonné Boussingault, Ascanio Sobrero, Auguste-André-Thomas Cahours,

1. Nous avons, dans notre enquête, négligé l'*Acoustique*, dans laquelle les grandes découvertes ont été moins considérables. Mais nous pouvons signaler deux grands noms de croyants : John-William Strutt, Lord *Rayleigh* (1842-1919), qui a reçu le prix Nobel (1905) pour ses travaux sur les ondes sonores ; et l'abbé Jean-Pierre *Rousselot* (1846-1924), qui a fait de la Phonétique expérimentale une branche nouvelle de la science.

2. Chrétien d'éducation, il le resta toujours.

Edmond Frémy, Charles Friedel, Louis Henry, Max von Pettenkoffer, William Ramsay, Armand Gautier.

12. 2° *Dans la Chimie physique,* beaucoup plus jeune, les croyants ont marqué leur place par d'éminents services: Joannes-Diderich Van der Waals, Hendrick-Wilhelm Bakhuis Roozeboom, Henri Debray, Gabriel Hautefeuille, Joseph-Louis Troost, Désiré-Jean-Baptiste Gernez, Georges Lemoine.

Mais on doit saluer comme les fondateurs: Henri *Sainte-Claire Deville* (1818-1881), Pierre-Eugène-Marcellin *Berthelot* (1827-1907) et Josiah-Willard *Gibbs* (1839-1903), le « génie scientifique le plus élevé qu'aient jusqu'à présent produit les Etats Unis », au dire de W. Ostwald.

Sainte-Claire Deville et Gibbs furent des chrétiens. L'anticléricalisme militant de Berthelot est bien connu et il fut l'un des chefs les plus en vue du scientisme. Nous l'avions inscrit parmi les athées. Mais un de nos lecteurs nous a communiqué un passage de sa *Correspondance* avec Renan, où Berthelot admet nettement Dieu comme une *réalité* : « Derrière le Beau, le Vrai et le Bien, l'Humanité a toujours senti, sans la connaître, qu'il existe une réalité souveraine dans laquelle réside l'idéal, c'est-à-dire Dieu, le centre de l'unité mystérieuse et inaccessible, vers laquelle converge l'ordre universel. Le sentiment seul peut nous y conduire. » Nous n'avons pu retrouver ce passage dans la *Correspondance* entre Renan et Berthelot, publiée par celui-ci. Paris, Calmann-Lévy, 1898. A le supposer authentique, comment classer son auteur ? agnostique ou croyant? Plutôt croyant, semble-t-il, bien que la qualité de cette croyance reste suspecte. Du moins, on ne pourrait l'inscrire simplement au nombre des athées.

13. — *Résumé.* — Et donc, s'il s'agit des grands initiateurs, de ceux à qui est due l'idée-mère, le premier bourgeon d'où est sortie une des branches maîtresses de la science, nous trouvons tout au plus à citer parmi eux, dans toutes les sciences exactes — chimie, physique, astronomie, mathématique — — un seul athée avéré.

Seconde Partie. — dans les sciences naturelles

14. *Hors cadres.* — Il y a un certain nombre de noms qui dominent toute l'histoire des sciences naturelles au xixe siècle et qu'il faut placer hors cadres : Georges-Léopold-Chrétien-Frédéric-Dagobert *Cuvier* (1769-1832), Jean-Baptiste-Pierre-Antoine *Monet de Lamarck* (1744-1829), Etienne *Geoffroy-Saint-Hilaire* (1772-1844) et Charles *Darwin* (1809-1882). Il y en a deux qui dominent toutes les sciences de la vie : Claude *Bernard* (1813-1878) et Louis *Pasteur* (1822-1895). On peut rapprocher des premiers Joannes *Müller* (1801-1858), le « Cuvier allemand », Richard *Owen* (1800-1892), le « Cuvier anglais », et Pierre-Jean *Van Beneden* (1809-1894), le « Cuvier belge ».

Tous, des croyants, sauf Darwin, qui n'a jamais nié Dieu, mais qui a douté, fluctué et qui semble devoir être classé comme agnostique.

15. *Dans les sciences de la terre.* — 1° La *Géologie* proprement dite (géognosie et géogonie) est surtout redevable à Friedrich-Heinrich-Alexander von *Humboldt* (1769-1859), Léopold von *Buch* (1774-1853), William *Buckland* (1784-1856), Alexandre *Brongniart* (1770-1847), Charles *Lyell* (1797-1875), Jean-Baptiste-Armand-Louis-Léonce *Elie de Beaumont* (1798-1874), Marcel-Alexandre *Bertrand* (1831-1914), Edward *Suess* (1831-1914), auxquels il semble qu'on puisse ajouter l'abbé Antonio *Stoppani* (1824-1891), Jean-Baptiste-Julien *d'Omalius d'Halloy* (1783-1875) et James-Dwight *Dana* (1813-1895).

Sur ces onze grands savants, il y en a un, von Buch, dont les sentiments religieux nous sont inconnus. Suess fut sûrement hostile au catholicisme et, probablement, athée. Tous les autres furent des croyants.

16. — La *Minéralogie* doit surtout ses progrès à l'impulsion de Abraham-Gottlob *Werner* (1750-1817) et de Johanes-Nepomuk von *Fuchs* (1774-1856): deux fervents chrétiens. On peut y ajouter Michel-Auguste *Lévy* (1844-1911), le créateur de la pétrographie française. Il fut un indifférent, tolérant et respectueux.

17. — La *Cristallographie* a été fondée, après Romé de Lisle (qui appartient au dix-huitième siècle), par l'abbé René Just-Haüy (1743-1822), Auguste Bravais (1811-1863) et François-Ernest *Mallard* (1833-1894) : tous, des croyants.

18. — La *Paléontologie*, fondée par Cuvier, a dû ses principaux développements à Alcide *Dessalines d'Orbigny* (1802-1857), Joachim *Barrande* (1799-1883), Louis *Agassiz* (1807-1839), Ostwald *Heer* (1809-1883), Edward Drinker *Cope* (1840-1897), Karl-Alfred *Zittel* (1839-1904), Albert *Gaudry* (1827-1908) : tous, des croyants.

En somme, dans la géologie, sur ces vingt-quatre grands initiateurs, il y en a un, Von Buch, dont nous ne savons rien. Les vingt-trois autres se répartissent ainsi : un agnostique (Lévy), un athée (Suess) et vingt et un croyants.

A leur suite, parmi ceux auxquels la science doit beaucoup, nous pouvons citer encore comme croyants Jean-André Deluc, John Mac Culloch, François-Sulpice Beudant, Gédéon-Algernon Mantell, Hugh Miller, William-Daniel Conybeare, André Dumont, Auguste-Henri de Bonnard, G.-F.-L. Haussmann, Gotthiel-Heinrich von Schubert, Pierre-Marcel Toussaint de Serres, Karl von Leonhardt, Heinrich Georg Bronn, Benjamin Silliman, Edward Hitchcock, Karl-Georg von Raumer, Jacques Boucher de Crève-Cœur de Perthes, Karl-Gustav Bischof, Roderic Murchison, Adam Sedgwick, Charles Dessalines d'Orbigny, William Smith, Charles Sainte-Claire Deville, Pierre Mérian, Friedrich Pfaff, Bernard Studer, Gerhard von Rath, Ernst-Heinrich Karl von Dechen, Friedrich-August von Queenstedt, Edmond Hébert, Karl-August Lossen, Karl-Ludwig Rutimeyer, Gabriel-Auguste Daubrée, Oskar Fraass, John-William Dawson, Hans-Bruno Geinitz, Wilhelm-Heinrich Waagen, Albert-Auguste Cochon de Lapparent[1], l'abbé Giuseppe Morcalli, Charles-René Zeiller, Jules Gosselet.

Dans les sciences de la vie.

19. — La *Biologie*, comme science à part, a été constituée par Paul-Joseph *Barthez* (1734-1806) : un croyant.

20. — La *Botanique* est une science très ancienne. Les grands progrès qu'elle a réalisés au xixe siècle ont eu pour principaux instigateurs, dans la Morphologie et la Systématique, Antoine-Laurent *de Jussieu* (1748-1836) et Augustin Pyrame *de Candolle* (1778-1841); dans l'Anatomie, Charles-François *Brisseau de Mirbel* (1776-1854), Hugo von Mohl (180.-1872), Jacob-Mathias *Schleiden* (1804-1881), Karl-Wilhelm *Nägeli* (1844-1912), Edouard *Strasburger* (1844-1912) et Philippe-Edouard Léon *Van Tieghem* (1839-1914); dans la Physiologie, Joseph-Gottlieb *Kölreuter* (1733-1806), Christian-Conrad *Sprengel*

1 Nous avons cru pouvoir le citer parmi les initiateurs. Un de nos lecteurs, compétent en la matière, pense qu'on peut, malgré la grande science de Lapparent, lui contester ce titre. Tout le monde sait qu'il fut un admirable chrétien.

(1750-1816) et Julius *von Sachs* (1832-1897). Dans ces dernières années, une grande voie nouvelle a été ouverte par Charles-Victor *Naudin* (1817-1899) et le moine Gregor *Mendel* (1822-1884).

De Mohl et de Kölreuter, nous ne savons rien; Nägeli et van Tieghem furent indifférents; Strasburger, incroyant; les autres, des croyants.

Des croyants, aussi, ces botanistes éminents qui ont ouvert, sur les grandes routes frayées par les initiateurs, les voies latérales : Heinrich-Friedrich Link, Théodore de Saussure, Heinrich-Robert Göppert, Karl-Friedrich Schimper, Alexander Braun, Adolphe-Théodore Brongniart, les deux frères Louis-René et Charles Tulasne, Friedrich Traugott Kützing, Alexis-Jordan, Adrien de Jussieu, Michel-Félix Dunal, Alphonse de Candolle, Benjamin Delessert, Karl-Adolf Agardh, John Lindley, Karl-Friedrich Philipp von Martius, Heinrich-Theophilus-Ludwig Reichenbach, Asa Gray, Albert Wigand, Ferdinand von Müller, Andrea Saccardi, Hermann Christ.

21. — La *Zoologie* a ses grands initiateurs dans Lamarck, Geoffroy Saint-Hilaire, Cuvier, Owen, Humboldt, Agassiz, que nous avons déjà rencontré. On peut y joindre l'abbé Pierre-André *Latreille* (1762-1833), Johannes Friedrich *Blumenbach* (1752-1840), Antoine-Louis *Dugès* (1797-1838), et Jean-Henri-Casimir *Fabre* (1823-1915) : tous, des croyants.

Et l'on peut se demander s'il ne faudrait pas nommer encore au même rang ces autres croyants que furent Christian-Gottfried Ehrenberg, Bernard-Germain-Etienne de Laville de Lacépède, Alfred Russel Wallace, Jean-Louis-Armand de Quatrefages de Bréau.

22. — L'*Anatomie*. — Le plus grand de tous, le créateur, dit Cl. Bernard, de l'Anatomie générale, Marie-François-Xavier *Bichat* (1771-1802), fut un croyant. De même Théodor *Schwann* (1810-1882), le créateur de l'histologie. De même, Karl-Ernst von *Baer* (1792-1876), le créateur de l'embryologie moderne. A leur suite, il faut nommer Jean-Jacques-Marie Cyprien *Coste* (1807-1873), un grand croyant; et Johann-Evangelist *Purkinje* (1787-1869), dont les sentiments religieux nous sont inconnus.

L'Anatomie comparée reconnaît pour fondateurs Cuvier, J. Müller, Owen, Blumenbach, déjà signalés. Après eux, les grands pionniers semblent être Iohann-Friedrich *Meckel* (1781-1833), Anders-August *Retzius* (1796-1860), Henri-Marie du *Crotoy* de *Blainville* (1778-1850), Louis-Pierre *Gratiolet* (1815-1865), Daniel Friedrich *Eschricht* (1798-1863), Karl-Gustavius *Carus* (1789-1869), Etienne-Renaud-Augustin *Serres* (1787-1868), et Paul *Gervais* (1816-1879) : tous, des croyants, à l'exception peut-être de Meckel, dont nous ne savons rien.

Des croyants aussi, les grands anatomistes que furent Antonio Scarpa, Bartholomeo Panizza, Samuel-Thomas von Sömmering, Joseph Hyrtl et Joseph Renault.

23. — La *Physiologie*. Le grand physiologiste du XIXe siècle, c'est Claude Bernard, dont nous avons déjà parlé. Au-dessous de lui, on doit nommer, semble-t-il, dans la Physiologie générale, Charles *Bell* (1774-1842), Marie-Jean-Pierre *Flourens* (1794-1867), François *Magendie* (1783-1855), Friedrich *Tiedemann* (1781-1861), Alfred *Wilhelm Volkmann* (1801-1877), Henri *Milne-Edwards* (1800-1885), Karl-Friedrich-Wilhelm *Ludwig* (1816-1895), Elie de *Cyon* (1843-1912). A l'exception de Magendie, qui était matérialiste, tous furent des croyants.

Comme créateurs ou rénovateurs de la neuropathologie, on peut citer Jean-Etienne-Dominique *Esquirol* (1772-1840), Guillaume-Benjamin *Duchenne* (de Boulogne) (1806-1875) et Jean-Martin *Charcot* (1825-1893). Celui-ci fut un incroyant; le premier, un chrétien. Sur le second, nous ne sommes pas renseigné.

Pierre-Jean-Georges *Cabanis* (1757-1808) et Joseph-Frédéric *Bérard* (1789-1828) sont les deux fondateurs de la psychophysiologie moderne. Celui-ci fut un ferme croyant. Cabanis a voulu violemment être matérialiste et athée, et il n'a pu y réussir. Il a été un croyant malgré lui. Nous donnons dans notre second volume, p. 175-179, les principales pièces de ce curieux débat.

Au-dessous des grands noms mais parmi ceux qui comptent, les physiologistes incroyants ne manquent pas : tels, à titre d'exemples, Carl Vogt et Jakob Moleschott. Mais les croyants, non plus, ne manquent pas : tels, Rudolf Wagner, Georg-Theodor Ruette, Theodor-Ludwig Wilhelm Bischoff, Karl von Vierordt, Carlo Matteucci, Luigi Luciani, Arthur Van Gehuchten, Joseph Grasset, etc.

24. — *La Médecine et la Chirurgie*. — Sur les raisons de faire une place, dans cette enquête, à la médecine et à la chirurgie, nous renvoyons à notre second volume, p. 181-188.

Pour la *Médecine*, nous passons en revue, à titre d'exemple, les chefs des principales *Ecoles* médicales françaises.

Avant la révolution inaugurée par Cl. Bernard et Pasteur, la Médecine française se partage en deux courants qui, sous des noms divers, ont réuni, d'un côté les croyants, et, de l'autre, les matérialistes. Ceux-ci se réclament de la « Médecine physiologique », dont François-Joseph-Victor *Broussais* (1772-1838) fut le chef et comme le « dictateur », — ou bien de l' « Organicisme », fondé par Louis-Léon *Rostan* (1791-1866). Mais Rostan, s'il a eu pour disciples des matérialistes, était un croyant et même prétendait que sa doctrine démontre l'âme et postule Dieu. Broussais, s'il a été tout « guerroyant » contre Dieu, n'est pas arrivé à se convaincre lui-même, comme en témoigne son testament intellectuel, versé après sa mort au débat d'un procès. Ce document remplit soixante-dix-neuf lignes en petits caractères, que nous donnons en note, IIe volume, 193-195. En voici le titre et le début : « *Ceci est pour mes amis, mes seuls amis : Développement de mon opinion et expression de ma foi*. — Je sens, comme beaucoup d'autres, qu'une intelligence a tout coordonné. Je cherche si je puis en conclure qu'elle a tout créé ; mais je ne le puis pas, parce que l'expérience ne me fournit point la représentation d'une création absolue... » On peut classer Broussais parmi les agnostiques, plus près de la croyance que de l'athéisme.

Aujourd'hui, la « Médecine physiologique » et l' « Organicisme » sont morts. Ils n'en reste rien, qu'un mauvais souvenir. C'est l'Ecole anatomopathologique qui « fit réaliser à la science de si grands progrès et fut, pendant près d'un demi-siècle, l'honneur de la Médecine française » (Triaire). Ses chefs furent, à la suite de Bichat, René-Théophile-Hyacinthe *Laënnec* (1781-1826), dans lequel beaucoup saluent le plus grand médecin de tous les temps; Gaspard Laurent *Bayle* (1774-1816), Guillaume *Dupuytren* (1777-1835), Joseph-Claude-Anthelme *Récamier* (1774-1852), Gabriel *Andral* (1797-1876) et Jean *Cruveilhier* (1791-1874) : tous, de grands chrétiens, à l'exception de Dupuytren, qui fut un converti de la dernière heure.

Et voici encore des croyants parmi les médecins les plus célèbres : Mathieu-François-Régis Buisson, Guillaume-François Laënnec, Jean-Noël Hallé, E.-L. Heim, J.-A. Roschland, Christoph-Wilhelm Hufeland, Samuel-Christian-Friedrich Hahnemann,

Etienne Pariset, James Cooles Pritchard, Antoine-Laurent-Jessé Bayle, Louis-Aimé Fizeau, Ludwig Schönlein, François-Achille Longet, Maurizio Bufalini, Vincenzo Pinali, Agostino Bassi, Albert von Gräfe, Alfred-Karl von Gräfe, Claude-François-Herman Pidoux, Samuel Haughton, Armand Trousseau, Jean Bouillaud, Paul-Emile Chauffard, Augustin Fabre, Eugène Bouchut, Pierre-Charles-Edouard Potain, Louis Landouzy, Guido Baccelli, Ernest Gaucher, F. Raymond, Jean Camus.

25. — Pour la *Chirurgie*, nous avons cherché quels noms il y a à l'origine des quatre découvertes qui ont conditionné ses progrès dans ces derniers temps. Nous avons trouvé :

James Young *Simpson* (1811-1870), pour l'anesthésie[1]; Eugène *Kœberlé* (1828-1915) et Jules-Emile *Péan* (1830-1898), pour la forcipressure; Joseph *Lister* (1827-1912), pour l'antisepsie; quant à l'asepsie, les Allemands en font honneur à Ernst von *Bergmann* (1836-1906), et les Français, à Louis-Félix *Terrier* (1837-1908). Kœberlé, d'abord catholique pratiquant, semble avoir fini dans l'indifférence. Péan a évolué en sens inverse. Terrier, qui se donnait pour libre-penseur, demanda les sacrements dans sa dernière maladie. Les autres furent toujours des croyants.

Et parmi les grands chirurgiens, sans reparler de Bell, de Récamier, de Dupuytren, de Cruveilhier, nous pouvons citer encore comme croyants : Dominique-Jean Larrey, Amédée Bonnet, Auguste Nélaton, Luigi Porta, von Langenbeck, Richard von Volkmann, J.-M. Nussbaum, Théodor Billroth, Aristide-Auguste-Stanislas de Verneuil, Louis-Xavier-Edouard-Léopold Ollier, Marie-Marcellin Lucas-Championnière, Edouard Delanglade.

26. — *Résumé.* Nous avons nommé dans ces pages trois cent soixante-quatorze croyants. Et pour en allonger la liste, il n'y aurait qu'à continuer l'enquête.

Au sujet des initiateurs, de ceux qui ont ouvert les grandes voies nouvelles, nous avons essayé d'établir une comparaison numérique entre les croyants et les autres. Or nous avons trouvé cent cinquante et un initiateurs. Il y en a onze dont les sentiments religieux nous sont inconnus. Il en reste cent quarante, qui se répartissent ainsi : cent vingt-six croyants, quatre athées, cinq indifférents, quatre agnostiques. Ce qui veut dire que, sur trente-cinq dont nous pouvons définir l'attitude religieuse, il y a en moyenne un agnostique, un indifférent, un athée et trente-deux croyants.

Il est bien entendu que ces chiffres ne sont qu'*approximatifs* et restent sujets à révision, mais ils *approchent* de la vérité. Les additions ou les soustractions que notre liste comporte ne changeront guère, et, surtout, ne renverseront pas les proportions. En voyant ce que représente la part des croyants dans les grandes découvertes qui sont à l'origine des principales orientations de la science moderne, on se demande ce qui pourrait rester de considérable à mettre au compte des incroyants que nous aurions oubliés.

27. — *Conclusions.* — Quand on affirme que les savants sont, avec, tout au plus, de rares et insignifiantes exceptions, des incroyants, on parle contre la vérité.

28. — Les savants, comme tels, ne sont pas spécialement qualifiés pour témoigner de la religion; mais ils le sont pour témoigner de la science et de l'esprit scientifique.

Or, il se trouve que les plus grands, ceux auxquels la science doit le plus, ceux qui l'ont faite, ont cru, presque tous, à la religion comme à la science : c'est donc qu'ils n'ont pas vu, dans la science, d'opposition irréductible. Mais s'ils n'en ont pas vu, eux qui étaient admirablement renseignés, c'est qu'il n'y en a pas, qu'il n'y en a pas, du moins, entre la religion et la science spéciale qu'ils ont créée. Mais toutes ou presque toutes ont été créées par des croyants, et, dans toutes sans exception, il y a eu, il y a encore, au premier rang de ceux qui les connaissent et les servent, des croyants : c'est donc que, dans aucune, le conflit de la science avec la religion ne s'impose, si bien que les savants les mieux qualifiés peuvent ne pas le voir. Mais la science est objective, c'est sa condition essentielle, et tous les savants, comme tels, voient et jugent de même : c'est donc enfin que si, parmi eux, quelques-uns voient une opposition entre la religion et la science, ce n'est pas comme savants, c'est à un autre titre, c'est par quelque chose qu'ils surajoutent à leur science. Et ce quelque chose, de quelque nom qu'on le nomme, n'est donc plus de la science; ce n'est pas avec la science, mais avec ce quelque chose — histoire vraie ou fausse, philosophie bonne ou mauvaise, sentiments, préjugés, préventions, tout ce qu'on voudra, sauf la science ! — que la religion est en conflit.

Il se trouve encore que l'esprit scientifique le plus incontestable, le plus accusé, le plus aiguisé, le plus fécond, tel qu'il s'est révélé, par exemple, dans Cauchy, Hermite, Weierstrass, Le Verrier, Lord Kelvin, Fresnel, Ampère, Faraday, Maxwell, Berzélius, Dumas, Chevreul, Thénard, Cuvier, Haüy, Mendel, Bichat, Laënnec et Pasteur, a coexisté tout naturellement, dans le même homme, avec l'esprit religieux le plus simple, le plus pur, le plus sincère, le plus ardent. Le moyen, après cela, de prétendre que l'esprit scientifique est incompatible avec l'esprit religieux?

29. — Une troisième conclusion, moins évidente que les autres, paraît cependant justifiée. On peut regarder comme certain, avons-nous dit, que, parmi les grands initiateurs, les croyants représentent une très notable majorité. Or, si l'on pouvait étendre l'enquête à tous les hommes (à l'exclusion des femmes), savants ou ignorants, — qui ont vécu, pendant le XIXe siècle, dans les peuples et dans les milieux où les savants se sont recrutés, personne sans doute ne s'attendrait à trouver une proportion de 32 sur 35, ni même une majorité, de croyants prêts à s'affirmer comme tels par leurs déclarations ou par leurs actes.

C'est dire que les savants ont été plus croyants que la moyenne de leurs contemporains.

Les savants sont des hommes; comme les autres, ils ont respiré l'air ambiant, ils ont subi les influences de leur temps et de leur milieu, et, dans l'ensemble, ils ont été moins croyants que dans les siècles passés; mais ils le sont restés beaucoup plus que les autres, ils ont beaucoup mieux résisté aux influences qui détournaient de la religion les hommes de leur temps et de leur pays. Il faut bien en conclure qu'ils étaient, de par leur science même — puisque c'est le point unique par où ils diffèrent des non savants, — mieux armés contre l'athéisme ou plus attirés vers la foi.

Le fait brutal, traduit avec l'éloquence des chiffres, suffirait à justifier cette conclusion; mais il s'est présenté, au cours de notre enquête, avec des modalités intéressantes qui lui donnent plus de relief. Les esprits les plus originaux, les plus vigoureux, les plus larges, les grands initiateurs, les génies, sont généralement religieux; mais encore, au-dessous

1. Il y a des points litigieux que nous avons indiqués, II, page 219.

d'eux, dans une science donnée, ceux qui, sans l'avoir inventée, se l'assimilent, en prennent la tendance, la mentalité, pour ainsi dire, ceux-là sont d'autant plus habituellement religieux que cette science est plus près de sa perfection. C'est, en effet, dans toutes les sciences que nous avons vu les initiateurs, presque tous, proclamer leur foi en Dieu et en l'âme immortelle; c'est dans les sciences exactes, qui sont aussi des sciences faites — mathématiques, astronomie, physique et chimie, — que nous avons vu, au-dessous des initiateurs, les autres savants professer en plus grand nombre des sentiments religieux. Les incroyants se trouvent surtout parmi les savants de second ordre[1] appartenant aux sciences naturelles, qui sont à un degré moindre de vraies sciences, et qui sont en même temps des sciences en retard, trop jeunes encore, mal développées, inachevées.

En deux mots, les savants les plus savants et les sciences les plus scientifiques sont les plus sympathiques à la religion : voilà le fait. Il faut en conclure qu'il y a donc affinité entre la science et la religion, et que la science, au moins pour ceux qui la suivent en droite ligne jusqu'au bout, conduit vers la religion. Il faut en conclure que la contradiction entre l'une et l'autre, loin d'être essentielle, se dissipe à mesure que la science est plus sûre d'elle-même et le savant plus maître de sa science. C'est ce que disait Pasteur : « La science rapproche l'homme de Dieu[2] ».

A. Eymieu.

SCOLAIRE (QUESTION). — I. La question scolaire dans la France actuelle. — Nous n'avons nullement ici l'intention de revenir sur les importantes questions traitées plus haut dans l'article Instruction de la Jeunesse. Mais il y a lieu d'insister sur deux problèmes scolaires particulièrement controversés dans la France d'après-guerre : *le droit d'enseigner pour les Congrégations et la répartition proportionnelle scolaire.*

I. « Droit d'enseigner » pour les Congrégations.

1° *Sens de ce mot.*

Nous parlons de la liberté *légale* d'enseigner.

Quant au principe philosophique et théologique sur lequel repose cette liberté, il dérive du droit naturel lui même et trouve, pour les Congrégations, dans le droit ecclésiastique sa consécration positive. Le principe est donc, pour nous, hors de conteste.

Mais la question à élucider aujourd'hui sera la suivante : *les lois de la cité temporelle vont-elles reconnaître et protéger ce droit d'origine plus élevée?*

Dans l'organisation scolaire de la France contemporaine, la consécration législative du droit d'enseigner pour les congréganistes pourrait se réaliser de diverses manières :

Participation des Congrégations et des congréganistes à l'enseignement *public*, masculin et féminin.

Participation des Congrégations et des congréganistes à l'enseignement *libre*, masculin et féminin, au degré primaire, secondaire ou supérieur.

Dans l'un et l'autre cas, ce serait une consécration légale du droit d'enseignement reconnu aux Congrégations et aux congréganistes.

2° *Position de la question sur le terrain législatif.*

Affaire de liberté d'association?

Affaire de liberté de l'enseignement?

S'il s'agit d'établissements scolaires légalement confiés à une Congrégation, qui en prenne la charge comme institution corporative et congréganiste, il est clair que la légalité d'une telle organisation dépendra de la légalité même de la Congrégation devant le droit public français. Ce sera donc une affaire de droit et de liberté d'association.

Mais, s'il s'agit d'établissements scolaires légalement organisés, sous un patronage et sous une responsabilité non congréganiste (par exemple, une société de pères de famille), la question de légalité de la Congrégation à laquelle peuvent appartenir les directeurs et professeurs est distincte de la question de leur droit d'enseigner. Ce droit apparaît alors comme un droit individuel, exercé par chacun d'entre eux, dans les mêmes conditions où l'exercerait tout autre citoyen. Ce sera donc une affaire de liberté de l'enseignement.

Quand bien même on déclarerait illégale la Congrégation dont ils seraient membres, les congréganistes garderaient le droit légal (si ce droit existe dans les institutions du pays) d'exercer individuellement l'enseignement dans un établissement légalement organisé, comme ils peuvent légalement exercer toute autre profession honnête, dans les limites du droit commun.

Pour interdire aux congréganistes d'enseigner, par la seule raison qu'ils sont congréganistes, on devra leur refuser légalement, non pas une liberté, mais deux libertés : la liberté d'association et la liberté de l'enseignement. Le droit légal d'enseigner est distinct et séparable du droit légal de s'associer, avec les caractères distinctifs de l'association congréganiste.

Ici, nous considérerons, non pas le point de vue de la liberté d'association, mais le point de vue de la liberté de l'enseignement.

De fait, le cas de la Congrégation, corporativement et officiellement enseignante comme Congrégation, ne s'est rencontré, dans la France contemporaine, qu'au temps où l'autorité publique confiait à une Congrégation d'hommes ou de femmes la direction d'un établissement officiel d'enseignement public : situation qui disparut, en notre pays, depuis la loi de 1886 sur la laïcisation du personnel enseignant, mais situation qui persévère comme article d'exportation à l'étranger, partout où le gouvernement de la République reconnaît et subventionne un établissement scolaire de Congrégation française (Jérusalem, Beyrouth, Le Caire, Tokyo, Chang-Haï...). C'est vraiment, alors, à la Congrégation qu'est reconnu le droit d'enseigner; et ce fait consacre le double exercice de la liberté d'association et de la liberté d'enseignement.

Mais le cas véritablement utile à envisager, dans les circonstances présentes, est celui de la liberté d'enseignement du congréganiste, plutôt que de la Congrégation. Il s'agit, en réalité, d'établissements scolaires libres, constitués par des individus ou des sociétés, dans les conditions habituelles du droit commun. Appelés par les propriétaires légaux de l'établissement scolaire, des congréganistes viennent y exercer les fonctions de directeurs, professeurs,

1. Albert Lange lui-même, l'historien du matérialisme, bien connu en Allemagne, avoue (*Die Naturwissenschaft*, II, p 140), que « ce ne sont pas précisément les plus profonds esprits inventifs, ni les maîtres qui, dans le domaine des sciences naturelles, ont prêché les principes du matérialisme » (Cité par F. Bettex. *La religion et les sciences de la nature*. Genève, J.-H. Jeheber, 1898, p. 223).

2. Dans une table spéciale, nous avons indiqué de nombreux témoignages de savants dans le même sens.

surveillants, comme pourraient être appelés à le faire des éducateurs non congréganistes.

La loi autorisera-t-elle cette pratique comme l'exercice incontestable d'un droit?

La loi interdira-t-elle cette pratique, en privant les congréganistes, parce que congréganistes, du droit d'enseigner?

Voilà comment se pose, pratiquement et d'une manière concrète, le problème politique et législatif de la liberté de l'enseignement, en tant que concernant les membres des Congrégations religieuses.

3° *La législation française, depuis un siècle, et le droit d'enseignement pour les congréganistes.*

A l'aurore du vingtième siècle, à la veille de la loi du 1er juillet 1901, ce droit d'enseigner dans les établissements libres est indubitablement reconnu aux congréganistes par la législation française.

Il constitue l'un des éléments principaux, essentiels, de chacune des trois lois qui organisèrent la liberté de l'enseignement : primaire (1833), secondaire (1850), supérieur (1875).

C'est sur le terrain de l'enseignement secondaire que la question du droit des congréganistes avait rencontré les oppositions les plus tenaces, les plus acharnées.

Si les clameurs de l'opposition libérale arrachèrent à Charles X, sous le ministère Martignac, celle des deux ordonnances de 1828 qui fermait les huit petits séminaires tenus par les Jésuites, ce fut le couronnement de la campagne féroce des partis de gauche contre la Compagnie de Jésus, pour détruire *l'artifice* par lequel la bienveillance du gouvernement de la Restauration avait *rusé* avec le monopole universitaire alors en vigueur : laisser prendre, de fait, à des éducateurs congréganistes la liberté de l'enseignement secondaire, en qualifiant leurs collèges du titre de petits séminaires diocésains.

Durant toute la Monarchie de Juillet, si le monde officiel, libéral et universitaire refusa obstinément d'accorder aux catholiques la liberté de l'enseignement secondaire, ce fut surtout par crainte des Jésuites et de leur enseignement. Chacun des projets de loi proposés par les ministres de Louis-Philippe excluait du droit d'enseigner les membres des Congrégations enseignantes. La grande campagne de 1843-1845, contre les Jésuites, fut essentiellement une diversion tapageuse, tendant à décourager et à discréditer les revendications des catholiques en faveur de la liberté de l'enseignement. Cette liberté profiterait particulièrement aux Jésuites : alors, contre les Jésuites, est renouvelée, propagée, centuplée une légende monstrueuse et fantastique.

Lors de la réconciliation, au lendemain des journées de juin 1848, entre les catholiques et les conservateurs libéraux, l'œuvre commune qui scella leur alliance fut une loi de transaction sur le régime de l'enseignement. Du point de vue religieux, le moment décisif est celui où, dans la commission extra-parlementaire, l'abbé Dupanloup arracha l'adhésion d'Adolphe Thiers à cette idée que le droit d'enseigner serait reconnu à tout citoyen francais justifiant des conditions nécessaires de *capacité* et de *moralité*, et que nulle distinction ne devrait être instituée entre les bénéficiaires de la liberté. L'interpellateur de 1845 est conquis à la cause du droit des Jésuites eux-mêmes à la liberté de l'enseignement.

Le 23 février 1850, est rejeté, par 450 voix contre 148, l'amendement Bourzat, qui excluait du droit d'enseigner les membres des Congrégations religieuses non autorisées. Adolphe Thiers reprit à la tribune les mêmes arguments que l'abbé Dupanloup lui avait fait admettre dans la commission extra-parlementaire. C'est lui qui emporta le vote des conservateurs libéraux, unis aux catholiques.

Et le grand évêque Parisis combattit l'amendement au nom des catholiques, en flétrissant l'odieuse manœuvre qui aurait consisté à dissocier le clergé régulier du clergé séculier.

Depuis 1850, le droit des congréganistes à enseigner est donc légalement reconnu et consacré. La loi de 1875, sur l'enseignement supérieur, lui apporte une application et une consécration nouvelles.

En 1879 et 1880, un assaut furieux est livré, sous la direction de Jules Ferry, aux Congrégations enseignantes, et aboutit à des ruines désastreuses, quoique temporaires. Mais le texte des lois de 1833, 1850, 1875 demeure intact *sur ce point*, et maintient que, sans distinction de congréganiste, autorisé ou non autorisé, et de non congréganiste, tout citoyen français qui fait preuve des conditions prescrites de capacité et de moralité est en droit de donner l'enseignement libre à tous les degrés. Ce principe est illustré par le rejet, au Sénat, du trop fameux article 7, en date du 9 mars 1880.

Telle était la situation de fait et de droit au dernier jour du XIXe siècle.

4° *La violation légale du droit.*

C'est l'article 14 de la loi Waldeck-Rousseau, du 1er juillet 1901, sur le contrat d'association, qui va introduire, en cette matière, l'innovation décisive :

« Nul n'est admis à diriger, soit directement, soit par personne interposée, un établissement d'enseignement, de quelque nature qu'il soit, ni à y donner l'enseignement s'il appartient à une Congrégation religieuse non autorisée.

« Les contrevenants seront punis des peines prévues par l'article 8, par. 2.

« La fermeture de l'établissement pourra, en outre, être prononcée par le jugement de condamnation. »

Texte voté à la Chambre par 312 voix contre 216, le 25 mars 1901, après un débat brillant et passionné, où s'affrontèrent principalement Waldeck-Rousseau et Albert de Mun. Pour une agression perfide contre l'enseignement des Frères, Léon Bourgeois obtint de la majorité anticléricale les honneurs de l'affichage.

Même texte voté au Sénat, par 175 voix contre 89, après un débat non moins brillant et non moins passionné, où le plus énergique et le plus éloquent défenseur du droit des congréganistes fut Gustave de Lamarzelle.

Quelles personnes furent atteintes par l'interdiction contenue dans l'article 14?

En vertu du texte lui-même de la loi de 1901, les membres de toutes les Congrégations non autorisées, qui, ne sollicitant aucune autorisation parlementaire, restèrent toujours exclus des bienfaits de la légalité de 1901. Tels les Jésuites.

En vertu des votes rendus en 1903, les 18 mars, 24 mars, 26 mars, 26 juin, à la Chambre, et le 4 juillet au Sénat, furent rejetées les demandes d'autorisation formées respectivement par 25 Congrégations enseignantes d'hommes, — 28 Congrégations de prédicateurs, — l'Ordre des Chartreux, — 81 Congrégations enseignantes de femmes, — et, en dernier lieu, les Salésiens de Dom Bosco. Tous les membres de ces diverses Congrégations étaient désormais, tant qu'ils resteraient congréganistes, déchus du droit d'enseigner, par application de l'article 14 de la loi de 1901.

Durant la même année 1903, une série de décrets présidentiels ordonnait la fermeture de plus de 10.000 établissements scolaires non autorisés, qui

appartenaient à des Congrégations religieuses autorisées, d'hommes ou de femmes.

Enfin, la loi de 1904, chef-d'œuvre de la dictature combiste, consomme l'hécatombe. Tous les membres de toutes les Congrégations religieuses, même autorisées, étaient déclarés déchus du droit d'enseigner. Toutes les autorisations précédemment en vigueur, touchant à l'enseignement, étaient abolies sans aucune exception. Aucune autorisation ne pourrait plus être accordée, pour l'enseignement, ni à une Congrégation ni à un établissement congréganiste quelconque. Tous les établissements congréganistes déjà autorisés disparaîtraient par fournées, à la clôture de chaque année scolaire, entre l'année 1904 et l'année 1914. Désormais, le droit d'enseigner était supprimé en France pour tout congréganiste, homme ou femme, et pour tout ordre d'enseignement, quel qu'il fût. Rien de plus péremptoire que le dispositif de la loi de 1904, perfectionnant la loi de 1901.

La légalité actuellement inscrite dans les textes, la voilà dans toute son horreur. Telle est l'une des lois fameuses que l'on proclame *intangibles*, et auxquelles certains parlementaires catholiques crurent naguère tolérable d'accorder une adhésion résignée, peut-être même un *bill d'indemnité !*

5° Les prétextes invoqués en faveur de pareil ostracisme.

L'exécuteur brutal, impatient et maladroit fut le radical-socialiste Emile Combes, responsable de la loi de 1904, responsable des refus en bloc d'autorisation et des retraits en bloc d'autorisation, accomplis surtout en 1903.

Mais l'auteur principal de l'œuvre de proscription reste le grand modéré Waldeck-Rousseau, celui qui a conçu et construit la terrible machine de guerre, la loi de 1901 et son article 14, dont Emile Combes a usé, abusé, puis dont il a élargi et universalisé les applications. Non seulement Waldeck-Rousseau est responsable du principe jacobin que l'article 14 de la loi de 1901 a introduit dans notre législation, mais il est responsable de tous les sophismes artificieux qui servirent à faire voter cette loi; et qui, par leur signification évidente, exigeaient, non pas la proscription de quelques Congrégations et de quelques congréganistes, *parce que non autorisés*, mais la proscription de toutes les Congrégations et de tous les congréganistes, *parce que Congrégations et parce que congréganistes.*

Exemples :

Le congréganiste *aliène des droits qui ne sont pas dans le commerce;* c'est-à-dire : les vœux de religion imposent le renoncement à des droits auxquels il est illicite et immoral de renoncer.

Le développement des Congrégations, c'est la révolte *de la chapelle contre la paroisse*, c'est la voie ouverte *aux moines ligueurs et aux moines d'affaires.*

Les congréganistes vont, par la mainmorte, submerger la fortune publique et privée. Qu'on arrête le fléau en donnant pour première dotation à la caisse des retraites ouvrières *le milliard des Congrégations.* Mot homicide, qui colporta la légende d'une richesse fantastique des Congrégations. Argument de basse démagogie pour exciter la convoitise populaire. Et celui qui parle ainsi est un grand défenseur de la propriété bourgeoise, un commensal privilégié de tous les riches parvenus, de tous les opulents profiteurs du régime !

Enfin et surtout : l'enseignement congréganiste, dressé devant l'enseignement laïque, arme l'une contre l'autre *deux jeunesses*, l'une initiée par l'Université à toutes les mâles énergies du devoir civique, et l'autre rendue essentiellement impropre, par l'influence congréganiste, à chacune des tâches du labeur national.

Si de tels arguments, et, en particulier, celui des *deux jeunesses*, valent quelque chose, ils prouvent que l'on doit proscrire en bloc non pas les seules Congrégations non autorisées, mais tous les congréganistes et toutes les Congrégations... et même tout le clergé séculier... et même tout enseignement libre et catholique...

Quant à une discusion sérieuse sur les sophismes de Waldeck-Rousseau, il est vraiment superflu d'en instituer une; car de telles choses ne peuvent être produites ailleurs que dans une assemblée parlementaire ou une réunion électorale.

La question demeure celle-ci. Un Français (ou une Française), justifiant des conditions de capacité et de moralité prescrites par le droit commun, doit-il (ou doit-elle) se voir refuser la faculté d'enseigner pour la seule raison qu'il (ou elle) appartient à une Congrégation religieuse ?

Si la réponse est affirmative, il n'y a plus de liberté de l'enseignement. Qu'on ait alors le courage de proclamer ce qui existe par le fait même, et que l'on prétend bien ne vouloir établir à aucun prix : le monopole, ou plutôt *l'arbitraire suprême de l'Etat* en matière d'enseignement. Arbitraire suprême qui consiste à pouvoir exclure du droit d'enseigner toute catégorie de Français ou de Françaises contre qui les représentants de l'Etat auraient à invoquer des griefs autres que l'*incapacité* ou l'*immoralité.* Quels seront ces autres griefs ? Au moment où la force appartient aux ennemis de l'Eglise et des Congrégations, l'on trouvera des sophismes pour exclure les congréganistes (aliénation de droits inaliénables, la mainmorte, les *deux jeunesses*). Quand la force appartiendra aux représentants d'une autre tendance, il existera des motifs beaucoup plus plausibles encore de refuser le droit d'enseigner à d'autres catégories de Français et de Françaises, pour d'autres raisons philosophiques, sociales et politiques. Et voilà le droit d'enseigner accordé ou refusé à diverses catégories de personnes, d'après leur conformité ou leur non-conformité de tendances et d'intérêts avec la majorité régnante.

Nous sommes alors en présence de l'*arbitraire suprême de l'Etat.*

C'est exactement le contraire de la liberté de l'enseignement.

Si la liberté de l'enseignement est unanimement admise comme formule de droit public et de paix sociale dans notre société divisée de croyances, les conditions de *capacité* et de *moralité* sont les seules exigibles, et doivent être réclamées de tous. Mais, en dehors d'elles, on ne peut pas faire de catégories parmi les bénéficiaires de la liberté.

Les arguments de Waldeck-Rousseau à l'encontre ne sont pas seulement calomnieux et fallacieux; ils sont absolument irrecevables, au non de la conception de droit public sur laquelle repose l'Etat moderne, et dont Waldeck-Rousseau professait plus que personne d'être le théoricien et le serviteur.

6° La situation présente et les solutions qu'elle comporte.

La guerre et l'après-guerre ont eu pour résultat certain de faire suspendre l'application des lois de 1901 et de 1904 contre les Congrégations et contre le droit des congréganistes à enseigner.

Les textes de 1901 et de 1904 demeurent intacts.

En pratique et en fait, leur non-exécution est notoire et avouée.

Sauf quelques incidents locaux, l'autorité publique ne s'inquiète nullement de savoir si les personnes qui, munies des preuves légales de capacité et de moralité, se présentent pour exercer la direction ou l'enseignement dans une institution scolaire libre, appartiennent ou n'appartiennent pas à une Congrégation religieuse. Tout se passe comme s'il n'existait, à cet égard, aucune prohibition particulière.

Mais c'est là une tolérance toute précaire, motivée par les exigences morales et nationales du temps de guerre et d'après-guerre. Les textes implacables de 1901 et de 1904 gardent leur pleine valeur légale et juridique. Survienne un retour de circonstances défavorables pour la résistance congréganiste, et un ministère anticlérical, il aura, sans conteste, le pouvoir légal et juridique d'exclure de l'enseignement (et de faire condamner à d'assez lourdes pénalités) tout éducateur, toute éducatrice, qui seraient authentiquement connus comme appartenant à une Congrégation religieuse. Rien ne garantit la durée du régime de tolérance actuellement pratiqué : rien, sauf la désuétude progressive dans laquelle tend ainsi à tomber (en fait) la législation hostile aux Congrégations, même aux Congrégations enseignantes.

La désuétude ne suffit pas. Il faut la suppression pure et simple des textes de 1901 et de 1904 qui refusent aux congréganistes le droit d'enseigner.

D'aucuns espèrent à tort résoudre le problème en réclamant l'autorisation législative des Congrégations de missionnaires. On ne toucherait pas aux lois concernant les Congrégations enseignantes.

Mais les plus connues des Congrégations de missionnaires sont précisément des congrégations enseignantes, et les plus florissantes des œuvre catholiques françaises, à Jérusalem et à Beyrouth, au Caire et à Alexandrie, à Tokyo et à Chang-Haï, et dans la plupart des pays de missions lointaines, sont des institutions d'enseignement, masculin et féminin, primaire, secondaire et supérieur. Alors, que vaut l'argument, s'il n'est pas applicable aux Congrégations enseignantes?

Dira-t-on que les Congrégations enseignantes continueront d'être protégées, subventionnées, en Orient et en Extrême-Orient, mais qu'elles devront s'abstenir de posséder aucun établissement et de donner aucun enseignement sur le territoire francais ? — Léon XIII a déjà répondu, dans sa lettre émouvante du 23 décembre 1900, au cardinal Richard, sur le projet Waldeck-Rousseau : *Il est impossible de demander des fruits à un arbre dont on a coupé les racines.*

Et puis, la liberté de l'enseignement demeure un principe de droit public, dont aucun homme d'Etat français n'ose plus contester la valeur et la certitude. Si les mots ont encore un sens, cette liberté consiste essentiellement dans la faculté légale, reconnue à tous les Français et à toutes les Françaises, moyennant les mêmes garanties de capacité et de moralité, d'ouvrir les établissements d'éducation et d'y donner les divers enseignements conduisant à chacun des diplômes et à chacune des carrières. Mais, de bonne foi, le principe de la liberté d'enseignement n'est-il pas outrageusement violé, ne ressemble-t-il pas à une dérision amère, lorsque le législateur exclut arbitrairement de son bénéfice toute une catégorie importante de Français et Françaises, qui, sans aucun doute, tiennent une place considérable dans l'exercice de l'enseignement à tous les degrés ? Telle est précisément la situation dans un pays où la liberté de l'enseignement est érigée en principe de droit public, et où les membres des congrégations religieuses sont tous légalement déchus du droit d'enseigner. Pareille anomalie est le déshonneur de notre législation. Elle reste l'étonnement et le scandale des meilleurs amis de la France dans tous les pays étrangers.

Au droit des congréganistes, s'ajoute la considération des intérêts évidents, impérieux, de l'éducation nationale, surtout de l'éducation populaire.

Deux causes, entre autres, contribuent à expliquer les insuffisances actuelles de la fréquentation scolaire et l'échec du principe légal de la scolarité obligatoire. D'un côté, en différentes régions, les familles croyantes redoutent l'hostilité, plus ou moins notoire, de l'instituteur public contre leurs croyances religieuses, et ces familles ne trouvent pas d'école confessionnelle en face de l'école laïque. D'autre part, l'enseignement primaire, public et privé, subit une crise très grave de recrutement, qui nuit à sa valeur professionnelle et menace son avenir. Au cours du débat parlementaire sur l'ambassade au Vatican, M. Léon Bérard, devenu depuis ministre de l'Instruction publique, avait déjà, le 25 novembre 1920, exprimé fortuitement un aveu plein de saveur : *Si la crise du recrutement du personnel, dans l'enseignement primaire et dans l'enseignement secondaire, est, dans cinq ans, ce qu'elle est aujourd'hui, la République aura le choix, pour ses instituteurs, entre des maîtres congréganistes et des laïques illettrés.*

Sans prendre la boutade trop au pied de la lettre, il y a ici une salutaire leçon à recueillir. Les congrégations enseignantes possèdent un nombre important d'éducateurs, initiés à de bonnes méthodes scolaires, investis de la confiance de beaucoup de familles françaises. En raison de leur genre particulier d'existence, les congréganistes peuvent, moins malaisément que d'autres, faire face aux lourdes difficultés présentes de la situation matérielle. Si l'on veut servir loyalement la cause de l'instruction populaire, de même que la cause de la concorde nationale, on se gardera bien de négliger un tel concours pour les tâches laborieuses de l'enseignement de la jeunesse. Exclure les congréganistes, hommes et femmes, du bénéfice de la liberté de l'enseignement constituerait, dans les circonstances actuelles, une aberration prodigieuse. Le regretté Denys Cochin a excellemment fait observer que le retour des Congrégations enseignantes serait l'une des conditions désirables par lesquelles on pourrait rendre effective l'obligation scolaire : *Quand tout le monde est obligé de prendre l'omnibus, du moins est-il nécessaire de multiplier les lignes.*

II. La Répartition proportionnelle scolaire.

1° *Position de la question.*

La loi française déclare l'instruction obligatoire. Quiconque néglige de faire donner à ses enfants, garçons ou filles, tout au moins l'enseignement primaire, est passible de sanctions et pénalités légales.

Pour satisfaire à l'obligation scolaire, deux sortes d'écoles sont prévues et autorisées par le législateur : l'école officielle et l'école libre ; l'une est créée par la commune et l'Etat ; l'autre créée par l'initiative privée.

L'école officielle est gratuite pour ceux qui la fréquentent : c'est-à-dire qu'elle est, financièrement, à la charge exclusive des contribuables, de *tous* les contribuables, au double titre du budget national et communal. La même école officielle est laïque par son personnel enseignant, et laïque aussi par l'enseignement qu'elle donne: car l'instruction reli-

gieuse et confessionnelle se trouve légalement exclue des matières de son enseignement, lequel doit s'adresser indistinctement aux enfants élevés dans toutes les croyances ou toutes les incroyances. Bien plus, l'interprétation donnée en pratique au principe officiel de neutralité scolaire tend à exclure toute conception de la morale reposant sur l'autorité divine. La méthode dite « sociologique », nettement incompatible avec les croyances chrétiennes et les idées spiritualistes, tend à devenir la doctrine officielle qui se substitue à l'ancienne morale dans l'éducation professionnelle des jeunes instituteurs et institutrices de l'Etat. Lorsque les *devoirs envers Dieu* ont récemment disparu, comme par surprise, du programme officiel de l'enseignement moral, les dirigeants de l'Instruction publique ont déclaré que cette suppression consacrait purement et simplement un fait accompli, déjà incontesté depuis bon nombre d'années. Enfin, une portion appréciable du personnel enseignant des écoles primaires publiques se montre ouvertement favorable aux tendances communistes, internationalistes et bolchevistes. Ce sont là des faits à l'abri de toute contestation sérieuse.

Aussi, un nombre considérable de parents chrétiens, ne jugeant pas que l'école publique leur donne partout les sécurités nécessaires pour l'éducation religieuse, morale et patriotique de leurs enfants, tiennent-ils à user du droit qui leur est reconnu par la législation française, en confiant leurs enfants aux écoles libres, nettement confessionnelles, organisées sous la direction et l'influence des légitimes pasteurs de l'Eglise. Les plus graves difficultés humaines font obstacle à la création et au succès des écoles libres : l'ostracisme qui a frappé les éducateurs congréganistes en 1901 et 1904, puis les conditions présentes de la vie matérielle tendraient à tarir le recrutement du personnel scolaire et à décourager les meilleures volontés. Néanmoins, à l'heure actuelle, l'enseignement primaire libre compte *trente mille* instituteurs et institutrices, avec plus de *neuf cent mille* élèves, soit un cinquième du nombre total d'enfants qui reçoivent, dans notre pays, l'instruction primaire. Pareil fait comporte une signification évidente. Aucun plébiscite ne traduirait plus clairement la volonté réfléchie de plusieurs centaines de milliers de chefs de famille dans l'excercice du plus noble et du plus sacré de tous leurs droits: l'éducation de leurs enfants selon les exigences de leur conscience religieuse, de leur conscience civique.

Mais voici le problème budgétaire. Les parents qui optent pour l'école libre et confessionnelle participent déjà, comme les autres contribuables, aux lourdes charges qui répondent à la totalité des dépenses de l'école officielle ; et, par ailleurs, la totalité des dépenses de l'école libre, choisie par eux-mêmes, retombe sur leur propre budget particulier. Ils payent donc, sous deux formes différentes, une contribution onéreuse à deux budgets scolaires : l'un pour l'école qui leur convient et l'autre pour l'école qui ne leur convient pas. Que l'on se garde bien d'assimiler leur cas à celui de tous les contribuables qui ne jugent pas à propos de faire usage d'une institution quelconque, artistique ou autre, subventionnée, aux frais de tous, par le budget de l'Etat. Personne n'est légalement obligé d'aller au musée ou au théâtre, alors que chaque père de famille est légalement obligé d'envoyer ses enfants à l'école : si, par motif de conscience, il ne veut pas de l'école officielle, il obtempère à l'obligation légale en optant pour l'école libre. Mais, en ce cas, le régime scolaire français le contraint à contribuer aux dépenses de l'une et l'autre école, sans que l'Etat ni la commune contribuent en rien aux charges de l'école choisie par lui, selon son droit incontesté.

Imaginons que les catholiques français, épuisés par un effort devenu surhumain, ferment toutes leurs écoles primaires libres, licencient leurs trente mille instituteurs et institutrices, renoncent à subvenir aux dépenses de la scolarité de neuf cent mille petits garçons et petites filles. Immédiatement, les Chambres devront voter des crédits atteignant un nombre respectable de millions pour construction de nouveaux locaux scolaires, pour augmentation du personnel enseignant, titulaire, adjoint, stagiaire, des écoles primaires publiques, masculines et féminines. Les apôtres du laïcisme considéreront cette innovation budgétaire comme un événement du caractère le plus heureux. Les contribuables auront l'avantage de constater, mais rétrospectivement, quels services appréciables rendait à leur bourse l'enseignement primaire libre et quelle économie intéressante aurait pu leur procurer une équitable participation des écoles libres aux ressources budgétaires.

Voilà pourquoi il est opportun de considérer comme une question sérieuse le problème de la Répartition proportionnelle scolaire.

2° *Les autorités et les arguments.*

La Répartition proportionnelle scolaire n'est pas revendiquée seulement par des groupes particuliers, par des ligues masculines et féminines, qui répondent aux diverses formes de l'activité religieuse, sociale et civique des catholiques français. Elle est recommandée à notre sympathie et à notre zèle par l'autorité même de l'Episcopat de notre pays.

Une indication positive est donnée en ce sens dans la Pastorale collective du 14 septembre 1909, sur *les droits et devoirs des parents chrétiens relativement à l'école,* puis dans la Pastorale collective du 7 mai 1919, *sur les devoirs des catholiques français au lendemain de la guerre.* Mieux encore : une affirmation explicite et catégorique des libertés et des réformes à promouvoir se trouve dans la Déclaration des cardinaux et archevêques de France en date du 14 mars 1922. Reproduisons le fragment essentiel :

« Dans un pays en immense partie catholique comme la France,.... l'Etat a le devoir de mettre à la disposition des familles des écoles catholiques.

« S'il estime que les circonstances ne lui permettent pas de donner aux écoles publiques un caractère nettement confessionnel, au moins doit-il y faire enseigner les devoirs envers Dieu et laisser aux parents la pleine liberté d'avoir des écoles chrétiennes.

« La justice, le respect des consciences et des droits sacrés des parents demanderaient que ces écoles fussent *subventionnées sur les fonds publics, proportionnellement au nombre de leurs élèves* ».

La même revendication est énoncée en termes plus développés dans le programme des *Réformes nécessaires*, œuvre de la Corporation des Publicistes chrétiens, document qui a mérité les éloges de Benoît XV, en date du 31 octobre 1917, par une lettre du cardinal Gasparri au R. P. Janvier, aumônier de la Corporation. Pour éviter toute contestation, la lettre du cardinal secrétaire d'Etat fut insérée au recueil officiel : *Acta Apostolicae Sedis.* Le paragraphe où les Publicistes chrétiens s'expliquent sur la législation de l'enseignement libre est particulièrement digne d'attention :

« La législation de l'enseignement libre reconnaî-

travaux catholiques le droit de fonder, comme leur conscience leur en fait un devoir, des écoles où l'enseignement de leur religion, contrôlé, dirigé par leurs chefs spirituels, occupera la première place et pénétrera toute l'éducation et l'instruction de leurs enfants.

« *A ces écoles confessionnelles, l'Etat devra, sur le budget de l'Instruction publique, accorder des secours proportionnels au nombre de leurs élèves.*

« Le contrôle de l'Etat sur les écoles libres sera limité rigoureusement à l'hygiène, à la moralité, à l'ordre public. Les autorités universitaires, fût-ce le Conseil supérieur, n'auront plus la prérogative d'imposer souverainement à l'enseignement libre les programmes d'examen, leurs sanctions, ou encore leurs arrêts d'interdiction en matière d'ouvrages scolaires ».

Le Congrès national de l'Association catholique de la Jeunesse française, tenu à Caen, du 17 au 20 avril 1913, et consacré à l'étude de la Répartion proportionnelle scolaire, avait fort clairement établi la distinction entre les facultés légales déjà existantes, dont il nous faut, en pratique, réclamer le bénéfice, et les réformes législatives à conquérir patiemment pour réaliser un jour, sur le terrain du budget scolaire, une meilleure et plus haute justice.

La question se pose surtout à propos de l'école primaire, et c'est là précisément que l'on se heurte aux règles les plus jalouses. Donnant au principe de laïcisation, contenu dans la loi Ferry du 30 octobre 1886, une application démesurément extensive, et que l'on peut qualifier de pharisaïque, la jurisprudence du Conseil d'Etat refuse aux communes la faculté d'accorder aucune subvention aux écoles primaires libres, et même de faire participer les élèves de l'école primaire libre aux libéralités de la Caisse municipale des écoles : octroyer des fournitures scolaires aux élèves de l'école libre serait, en effet, considéré comme un secours indirect et une subvention déguisée à l'enseignement libre. Un projet de loi de M. Groussau, tend à corriger cette interprétation exorbitante des textes en vigueur et à y substituer une règle de bon sens et d'équité.

Néanmoins, le Conseil d'Etat reconnaît que les communes ont le droit d'accorder, non pas sur les fonds de la Caisse des écoles et du budget scolaire, mais sur les fonds du budget de la bienfaisance municipale, des secours en nature aux enfants indigents qui fréquentent l'école libre, non moins qu'aux enfants indigents qui fréquentent l'école publique. Vraiment, c'est encore bien de la bonté. Quelque médiocre et insuffisante que puisse être pareille faculté légale, on doit partout en réclamer le bénéfice pour les élèves indigents de l'enseignement libre.

Telle est l'heureuse innovation qui, succédant à un intolérable exclusivisme jacobin et maçonnique, se réalise depuis vingt ans, surtout depuis dix ans, dans un nombre de plus en plus considérable de grandes et de petites communes. On donne généralement à cette réforme le nom de Répartition proportionnelle *communale*. La Répartition porportionnelle *nationale*, sur le budget de l'Etat, comme sur celui de la commune, aurait pour objet d'accorder un avantage identique, non plus à *l'élève* seul, mais aussi à *l'école* qu'il fréquente, à *l'enseignement libre* lui-même. Dans ce dernier domaine, presque tout reste à conquérir.

Le préjugé à vaincre est celui en vertu duquel les subsides scolaires de l'Etat ne sauraient être affectés à d'autres établissements scolaires que les établissements mêmes de l'Etat, car il répugne que l'Etat se fasse concurrence à lui-même.

Etrange sophisme ! Comme si l'Etat était un entrepreneur disposant de capitaux qui lui seraient propres et devant les gérer dans un intérêt particulier, rival d'autres intérêts particuliers ! La vérité est, au contraire, que l'argent dont dispose l'Etat est celui de tous les contribuables, que l'Etat est tenu d'en faire équitablement et judicieusement usage au mieux de l'intérêt général; et que l'intérêt général réclame l'attribution de subsides budgétaires à des établissements privés, dès lors que ces établissements donneraient satisfaction sérieuse à des besoins sociaux et à des exigences légales qui ne trouveraient pas leurs garanties suffisantes dans les seuls établissements publics. Les écoles libres, qui permettent à bon nombre de chefs de famille de se mettre en règle avec l'obligation scolaire, dans des conditions conformes au devoir de leur conscience chrétienne et de leur rôle paternel, ne sont pas des écoles qui *font concurrence* à l'Etat, et que l'Etat doive traiter en ennemies : mais elles *complètent* l'œuvre des écoles de l'Etat, elles *contribuent* à la tâche d'utilité sociale et nationale que l'Etat lui-même a pour mission de promouvoir. Rien donc de plus normal que l'affectation de subsides de l'Etat et des communes à des écoles libres qui rendent de tels services à l'intérêt public.

Non seulement la Belgique, la Hollande, l'Angleterre, le Canada, et beaucoup d'autres nations de l'ancien et du nouveau monde admettent en principe et réalisent en pratique cette attribution de subsides budgétaires à des établissements scolaires libres, d'après une quotité proportionnelle au nombre de leurs élèves, mais la législation française elle-même consacre formellement le droit des institutions d'enseignement libre à recevoir des subventions officielles. L'interdiction, que nous avons signalée en sens contraire, à propos de l'enseignement primaire, ne repose que sur une jurisprudence du Conseil d'Etat, qui déroge, par voie d'interprétation de la loi de 1886, à une disposition générale et catégorique de la loi du 15 mars 1850. Disposition qui conserve, d'ailleurs, sa pleine valeur juridique pour tout autre ordre d'enseignement que le primaire.

L'article 69 de la loi de 1850 est ainsi libellé : *Les établissements libres peuvent obtenir des communes, des départements ou de l'Etat un local et une subvention, sans que cette subvention puisse excéder le dixième des dépenses annuelles de l'établissement.* Il ne faut donc pas présenter l'idée de la participation des écoles libres au budget comme une invention toute récente, inconnue aux fondateurs de la liberté de l'enseignement. Ce sont eux-mêmes qui l'ont introduite dans notre législation, sans que la chose ait alors donné lieu à aucune résistance ni à aucune objection.

La raison pour laquelle, de 1850 à 1880, les subventions officielles à des écoles primaires libres avaient été si rares, si exceptionnelles, est d'une clarté aveuglante. L'enseignement primaire public comportait alors l'étude obligatoire du catéchisme, les Congrégations de Frères et de Sœurs enseignaient dans le plus grand nombre des écoles communales, et leur *lettre d'obédience* était légalement tenue pour équivalente à un diplôme officiel. Dans ces conditions, les subsides budgétaires à l'enseignement catholique n'avaient pas à être donnés sous forme de subvention à des écoles libres. Ils étaient attribués beaucoup plus copieusement sous forme de budget régulier de l'école communale. Tel est encore le régime scolaire de l'Alsace et de la Lorraine.

C'est l'œuvre scolaire de la troisième République, combinant le principe d'obligation avec le principe

de laïcisation, tel surtout qu'il a été appliqué par Jules Ferry et, plus tard, par Emile Combes, qui a donné au problème des franchises de l'école primaire libre toute l'importance morale qu'il revêt aujourd'hui. En de telles conditions politiques, apparaît nettement le motif impérieux de consacrer légalement le droit des écoles primaires libres à recevoir des subventions publiques, pour pouvoir tenir devant des charges matérielles devenues écrasantes et pour exonérer partiellement leur clientèle du fardeau inique d'un double budget. Mais il s'agit alors de subventions qui puissent couvrir beaucoup plus que *le dixième des dépenses totales de l'établissement.* A l'instar d'un bon nombre de législations étrangères, dont l'exemple est plein d'encouragements pour la prospérité de l'enseignement et la pacification religieuse, il s'agit surtout de subventions dont l'existence et la quotité ne dépendent pas de la volonté aléatoire et arbitraire des détenteurs du pouvoir national ou communal, mais qui soient déterminées en principe par une règle obligatoire et uniforme, c'est-à-dire mesurées en proportion du nombre des élèves de chaque école.

L'exemple des pays étrangers montre que les modalités d'application peuvent être des plus variées. L'examen du budget actuel de l'Instruction publique permet de conclure que, si les écoles publiques sont véritablement instituées pour le service du public et non pour d'autres fins, il est possible et facile, sans porter atteinte aux intérêts légitimes des maîtres et des élèves, d'opérer des économies importantes par suppression d'écoles et d'emplois de l'enseignement officiel qui ne répondent à aucune utilité sérieuse. Beaucoup de bons esprits jugent également qu'une économie désirable et réalisable consisterait à renoncer au dogme de la gratuité universelle et absolue de l'enseignement primaire public : il n'y aurait aucun attentat aux droits de l'homme et du citoyen dans le fait d'exiger, à l'école publique comme à l'école libre, une modeste rétribution scolaire de toutes les familles qui ne sont pas dans l'indigence. On ne voit pas pourquoi beaucoup de gens aisés, disposant d'un assez large superflu, auraient le droit intangible de recevoir sous forme d'*aumône* de la puissance publique une chose d'intérêt aussi primordial pour eux-mêmes que les frais d'instruction de leurs enfants. Bref, *une revision et une péréquation des dépenses publiques en matière d'enseignement* répondraient aux exigences de l'intérêt national et libéreraient des crédits importants, qui deviendraient disponibles pour des subventions, en quotité proportionnelle, aux écoles primaires libres. Ecoles dont l'existence même, il faut le redire, engendre une économie sérieuse sur le budget national et communal de l'enseignement obligatoire.

Le projet très modéré de subventions proportionnelles aux écoles libres, dont la Chambre fut saisie en 1922, par M. le marquis de Baudry d'Asson et soixante de ses collègues, pose légitimement le principe et introduit une première base intéressante de discussion.

3° *La propagande à exercer.*

La Répartition proportionnelle scolaire ne supprimerait aucun des autres droits et devoirs de la famille et de la cité par rapport à l'école. L'Etat sera toujours tenu d'empêcher que l'enseignement des écoles publiques prenne un caractère offensant pour les consciences croyantes, pour l'ordre public de la cité, pour l'honneur et la sécurité de la patrie. Les catholiques seront toujours tenus de faire prospérer des œuvres et institutions complémentaires de l'école pour les nombreux enfants de leur culte qui, faute d'écoles libres ou par option malencontreuse des familles, continueront de fréquenter l'école laïque.

D'autres groupements que les croyants pourront recourir au bénéfice de la Répartition scolaire, dès lors qu'ils justifieront du nombre d'élèves exigé par la loi. L'Etat respectera leur droit légal, dans la mesure même où de telles écoles ne seraient pas constituées pour combattre l'ordre public et l'idée de patrie. Nous doutons, d'ailleurs, que les communistes et bolchevistes cherchent à créer, pour répandre leurs doctrines, des écoles libres subventionnées. Ils recourent, de fait, à une autre méthode beaucoup plus avantageuse pour eux-mêmes et beaucoup plus dommageable, soit au budget de l'Etat, soit à l'honneur de l'enseignement primaire public.

La participation des écoles libres au budget national et communal engendrera, sans contredit, un droit de contrôle de l'Etat au sujet de l'exacte attribution des fonds, c'est-à-dire au sujet du nombre réel des élèves. Mais ce contrôle existe déjà d'après la législation actuellement en vigueur, et n'ajoutera aucun article nouveau à l'inspection officielle et universitaire, telle qu'elle fonctionne présentement. Réserve faite de l'hygiène publique, de l'ordre public et de la morale publique, l'enseignement lui-même devra demeurer libre dans une école subventionnée, tout autant qu'il peut l'être aujourd'hui dans une école alimentée exclusivement par des ressources privées. La subvention budgétaire ne sera pas une rétribution octroyée à tel ou tel enseignement; mais un concours accordé aux familles pour leur permettre de faire face, selon leur conscience, au devoir légal de l'obligation scolaire.

Au cours des journées d'études, consacrées en 1923, à Paris, au problème de la Répartition scolaire, les conférenciers qui travaillent assidûment à propager cette idée furent unanimes à témoigner, avec M. Jean Guiraud, de l'accueil favorable, chaleureux même, qu'elle rencontre dans les auditoires populaires. Le système a quelque chose de clair et de simple, il fait appel à un instinct naturel de justice et d'équité, il réclame pour le droit des familles une garantie loyale, qui pénètre aisément les intelligences, qui touche intimement le cœur et qui, parfois, soulève un enthousiasme puissant. Les milieux populaires, devant un tel projet, ignorent les hésitations que l'on rencontre dans certains milieux politiques ou intellectuels.

Dans tous les milieux, néanmoins, l'idée génératrice de la Répartition proportionnelle scolaire gagne silencieusement du terrain. Le succès de la Répartition proportionnelle *communale* des secours aux enfants indigents suggère cette réflexion que la même règle d'équité, qui est reconnue valable pour la nourriture et le vêtement corporel, ne serait peut-être pas moins impérieuse pour le pain spirituel de l'instruction à l'école. La loi sur les Pupilles de la nation est venue rendre hommage à ce principe, que les subventions scolaires attribuées aux orphelins ou orphelines de la guerre auraient leur affectation dans l'établissement, public ou libre, choisi par la famille. Une règle analogue a prévalu, quoique non pas sans résistance, dans l'application de la loi Astier sur l'enseignement professionnel et postscolaire, avec subventions officielles. Des votes parlementaires ont eu lieu à propos de la loi sur l'éducation physique et, plus récemment, à propos de la subvention nationale pour le Prêt d'honneur aux étudiants peu fortunés : nonobstant l'opposition des survivants de la tradition jacobine, la thèse qui a prévalu est celle de l'équitable participation des élèves de l'enseignement libre, conjointement avec les élèves de l'enseignement public.

Tous ceux qui étudient la législation scolaire des pays étrangers rencontrent des exemples qui élargissent leurs horizons. Presque partout, dans les pays divisés de croyances, ils constatent que l'attribution des subventions publiques aux écoles libres et confessionnelles est admise comme une condition nécessaire de la concorde nationale. Ils apprennent que le statut le plus complet de Répartition proportionnelle scolaire, la loi hollandaise de 1889 et de 1920, porte, aux Pays-Bas, le nom glorieux de *loi de Pacification.*

Enfin, tout le monde n'ignore pas que la France officielle, d'accord avec les autres Puissances alliées, imposait à la Pologne les articles 9 et 10 du traité de Versailles, le 28 juin 1919; imposait à l'Autriche l'article 68 du traité de Saint-Germain, le 10 septembre 1919; imposait à la Bulgarie l'article 55 du traité de Neuilly, le 27 novembre 1919; imposait à la Hongrie l'article 61 du traité de Trianon, le 4 juin 1920. Or, ces textes exigeaient, en faveur des minorités ethniques et confessionnelles, *une part équitable*, on précisait même *une part proportionnelle*, « dans le bénéfice et l'affectation des sommes qui pourraient être attribuées sur les fonds publics, par le budget de l'Etat, les budgets municipaux ou autres, dans un but d'éducation, de religion ou de charité ».

La lettre d'envoi, signée par M. Clemenceau, le 24 juillet 1919, déclarait que la subvention accordée aux écoles libres et confessionnelles n'était nullement incompatible « avec la souveraineté de l'Etat ». Mieux encore, cette règle ne contient *rien qui ne soit prévu, pour les institutions d'enseignement, dans beaucoup d'Etats modernes bien organisés.*

Arrêtons-nous ici. La France ne pourra que tenir à honneur de prendre rang parmi ces *Etats modernes bien organisés.*

Bibliographie. — Bessières (Albert). *Pour la Justice scolaire.* Paris. Ed. *Spes.* 1921. In-16. — Breton (Germain). *Le droit d'enseigner.* Paris. Bloud. 1913. In-16. — Duballet. *La Famille, l'Eglise, l'Etat dans l'éducation.* Paris. 1905. In-8°. — Duchamp (le R. P.). *La restitution aux congréganistes du droit d'enseigner.* Paris, Publication de la D. R. A. C. 1926, in-8°. — Gibon (Fénelon) *Où mène l'Ecole sans Dieu.* Paris. Téqui. 1925. In-16. — Goyau (Georges). *L'Ecole d'aujourd'hui.* Paris. Perrin. 1899 et 1906. 2 vol. in-16. — Grivet (Jules). *L'Eglise et l'Enfant.* Paris. Beauchesne. 1910. In-16. — Kieffer. *L'Autorité dans la Famille et à l'Ecole.* Paris. Beauchesne. 1915. In-16. — La Brière (Yves de). *Les Luttes présentes de l'Eglise.* Paris. Beauchesne. 6 vol. in-8° écu. — Mascarel (Arnold). *La Question scolaire. Principes et solutions.* Paris. de Gigord 1921. In-16. — Maxe (Jean). *L'Ecole primaire contemporaine.* Paris. Nouvelle Librairie Nationale. 1909. In-16. — Michel (A.). *La question scolaire et les principes théologiques de l'Eglise.* Paris. Beauchesne. 1920. In-16. — Nègre (Mgr). *Les Ecoles.* Documents du Saint-Siège. Paris. Bonne Presse. 1911. In-8°. — Roux (Marquis de). *Les Lois laïques.* Paris. *Action française.* 1925. In-16. — Tavernier (Eugène). *Cinquante ans de politique. L'OEuvre d'irréligion.* Paris. Editions *Spes.* 1925. In-8° écu. — Valois (Georges), en collaboration avec Fr. Renié, Marius Riquier, Jean Herluison : *Les Manuels scolaires.* Etudes sur la religion des primaires. Falsifications historiques, scientifiques, littéraires. Paris. Nouvelle Librairie Nationale. 1914 in-16. — *La Répartition proportionnelle scolaire. Action populaire*, 1912. Paris. Ed. *Spes.* In-8°. — *La Répartition proportionnelle scolaire.* Paris. *Jeunesse catholique.* 1913. In-16 (Congrès de Caen).

Yves de la Brière.

SCOLAIRE (QUESTION). — II. La question scolaire et la pensée catholique. — Que valent les lois sans les mœurs? disait la sagesse antique. La *Société générale d'Éducation et d'Enseignement*, dans son existence déjà longue et toujours féconde, a tenacement travaillé pour que les lois qui garantissaient la liberté de l'école, lois sans cesse menacées, trop souvent amputées, trouvassent l'appui des mœurs ; elle a su convier les catholiques, et les convier efficacement, à défendre les libertés que ces lois leur assuraient, et à faire de ces libertés un usage qui fût un bienfait pour l'ensemble du pays. Etrange vicissitude des volontés publiques! En 1789, dans un certain nombre de cahiers où les électeurs résument les vœux que devront réaliser leur élus, nous les entendons déclarer que les moines doivent enseigner: on ne veut plus qu'ils prient, on ne veut plus qu'ils contemplent, on ne veut plus qu'ils chôment ; ce dix-huitième siècle, si prodigieusement ignorant des valeurs spirituelles, assimilait à un chômage la prière et la contemplation ! Mais on demande que les congréganistes enseignent, qu'ils rendent à la vie nationale ce service, d'être des éducateurs, des professeurs, des distributeurs du savoir humain. Voir Denys-Buirette. *Les questions religieuses dans les cahiers de 1789*, p 268-275. (Paris, de Boccard, 1919) En vérité, les temps sont bien changés. Vous n'enseignerez pas, signifient aux congréganistes nos lois récentes. Vous enseignerez, leur signifiaient les cahiers de 1789. Et ces lois insistent : Enseigner, vous n'en avez plus le droit. Et ces cahiers insistaient : Enseigner, c'est votre devoir. Si fourvoyée que fût à beaucoup d'égards cette opinion publique de 1789, qui dans ces cahiers tâtonne et balbutie, l'on gênerait peut-être quelques-uns des partisans de nos ostracismes jacobins, en invoquant auprès d'eux, pour justifier les campagnes catholiques de libération, le souvenir des confiants appels adressés aux bonnes volontés monastiques, en vue de la besogne d'enseignement, par les électeurs de l'Assemblée Constituante.

Il me serait facile, prenant leurs vœux pour point de départ, de trouver, dans la philosophie politique du dix-neuvième siècle, toute une série de témoignages qui convergent avec les revendications catholiques, et qui militent pour elles, et de citer un certain nombre de penseurs, d'écrivains, qui sans être dominés par aucune préoccupation confessionnelle, ont défendu et réclamé la liberté de l'enseignement. Mais pourquoi convoquer les hommes du dehors pour qu'ils nous confirment que nous devons être libres ? Nos penseurs à nous, nos écrivains à nous, nos saints à nous, les dépositaires de notre richesse chrétienne, les représentants de notre tradition spirituelle, nous attestent, par leur doctrine, par leurs propos, par leurs exemples, l'usage que fait l'Eglise enseignante de sa liberté d'enseigner: écoutons-les, et laissons-les nous dire ce que leur culture, ce que leur ministère sacerdotal, ce que leurs vœux sacerdotaux, oui, ce que leurs vœux, leur confèrent de force, pour leur grande besogne d'éducateurs.

I. L'Eglise maîtresse d'école. — J'ouvre certaines histoires de la pédagogie, écrites il y a une quarantaine d'années, au début de la laïcisation; on a l'impression, en les feuilletant, que l'Eglise ne se serait jamais occupée de la diffusion du savoir que pour la canaliser, que pour l'endiguer. Ne

pouvant tarir à sa source le bouillonnement de la culture humaine, elle se serait dit : « Acceptons-le comme un pis aller, et réglons-le, maîtrisons-le. Et dans ces histoires de la pédagogie, la plupart des tentatives modernes, la plupart des nouveautés, étaient présentées comme des conquêtes, accomplies aux dépens de l'Église, aux dépens de son esprit de routine. Quelle caricature ! Et comme les textes se chargent d'y répondre ! Ces nouveautés dont est si vainement fier notre siècle laïque, nous en pouvons retrouver, dans l'histoire même de l'Église, la première ébauche et la première amorce.

La gratuité de l'enseignement, gratuité dont la charité et le bon sens commandent de faire bénéficier ceux qui ne peuvent pas payer, nous la voyons prescrite, dès le haut moyen âge, par de notables conciles, et réalisée, dès cette époque, dans beaucoup d'écoles épiscopales ou monastiques. (Voir Léon Maitre, *Les écoles épiscopales et monastiques de l'Occident depuis Charlemagne jusqu'à Philippe-Auguste*, p. 202-204 (Paris, Dumoulin, 1866) : Léon Maître rappelle le capitulaire de Charles le Chauve confirmant le legs d'Amalric pour l'enseignement gratuit à Tours; les décisions de Théodulfe et de Guillaume de Saint-Bénigne; l'inscription qui figurait au fronton de l'abbaye de Salzbourg : *Discere si cupias, gratis quod quaeris habebis*.

La vie scolaire telle qu'elle se pratique sous nos yeux, les classes primaires dans lesquelles le maître ou la maîtresse distribuent à des groupes d'enfants, qui écoutent ou qui n'écoutent pas, les premiers rudiments du savoir, de quand cela date-t-il ? Cela date, surtout, de deux pédagogues du XVIIe siècle, que l'Église a l'un et l'autre fait monter sur les autels : saint Pierre Fourier, et saint Jean-Baptiste de la Salle. Oui, dans les écoles de filles avant saint Pierre Fourier, dans les écoles de garçons avant saint Jean-Baptiste de la Salle, la maîtresse ou le maître prenaient tous les enfants, l'un après l'autre, pour leur enseigner, à chacun tour à tour, quelque chose de l'ABC, et quelque chose du calcul; et ce furent ces deux saints qui, le premier pour les fillettes, le second pour les garçons, contribuèrent le plus efficacement à introduire le mode d'enseignement qu'on a qualifié d'enseignement simultané, et qui est appliqué par toute la pédagogie contemporaine, le mode d'enseignement dans lequel le maître tient vraiment en haleine les attentions et les énergies de toute la gent enfantine, au lieu de convoquer les divers enfants, successivement, pour une série de dialogues personnels (Voir J. Renault, *Les Idées pédagogiques de saint Pierre Fourier* (Bruxelles, Ligue de l'Education familiale, 1921), et Frère Maximin, *Les écoles normales de Saint Jean-Baptiste de la Salle, étude historique et critique*, p. 177-183. (Procure des Frères, Bruxelles, 1922)

L'usage de la langue nationale dans l'enseignement, ne croyons pas que pour le préconiser on ait attendu les jansénistes en France, et Luther au delà du Rhin ! Un an avant que Luther ne lançât ses idées pédagogiques, nous trouvons un éloquent appel en faveur de cette réforme chez l'un des représentants les plus notoires de l'humanisme catholique, le philosophe espagnol Jean-Baptiste Vivès. Un de ses livres : *De tradendis disciplinis*, fut réimprimé de nos jours à Cambridge, par un traducteur anglican, et dans ce livre nous lisons : « Que le maître connaisse la langue indigène des élèves, et l'histoire de cette langue, et qu'il soit comme un préfet du trésor de cette langue (Vivès, *De tradendis disciplinis*, III, 2, édit. Foster Watson, p. 103. Cambridge University Press, 1913.) » Et cent ans avant que Vivès n'eût ainsi parlé, Gerson, par son *A B C des simples gens* et par son *Livret de Jésus*, par son *Traité de la Mendicité spirituelle* et par sa *Montagne de contemplation*, avait montré comment toutes les vérités, les plus hautes comme les plus rudimentaires, pouvaient et devaient être enseignées, dans la langue nationale, à la foule des humbles et des pauvres.

Les plus récentes méthodes, ou les plus récentes modes d'enseignement historique, celles qui prétendent faire à l'histoire des guerres une place très restreinte et donner une très large place à l'histoire de la civilisation, n'allons pas croire qu'elles aient attendu M. Lavisse pour les appliquer, ou M. Ferdinand Buisson pour les justifier. Car déjà nous les relevons dans Fénelon ; et voici, bien avant Fénelon, un texte assez significatif, et sur lequel je ferais d'ailleurs beaucoup de réserves :

« Les guerres sont des cas de brigandage, sauf peut-être quand elles sont entreprises contre des brigands. Il est indigne de présenter à nos mémoires les actes historiques dus à nos passions, et de ne pas étudier, aussi, ce qui est survenu comme l'épanouissement du jugement rationnel », — l'auteur veut parler, en cette métaphore, de l'histoire de la civilisation.

On croirait entendre, en vérité, M. Ferdinand Buisson en personne. Ces lignes, elles sont de l'un des maîtres de l'humanisme catholique, le pédagogue espagnol Vivès (*De tradendis disciplinis*, V, 1, p. 236 ; cf. pages CXCVI-CXCVIII de la préface). Et si je les cite, c'est pour montrer tout ce qu'on trouve d'audace, lorsqu'on sait l'y chercher, dans les œuvres des pédagogues catholiques. Ceux qui se représentent notre pédagogie comme enlisée dans une routine traditionnelle, et comme superstitieusement soucieuse de perpétuer sans changement, de génération en génération, je ne sais quelle uniformité des méthodes et des maximes, ceux-là n'ont pas lu nos pédagogues; et, croyant juger l'Église, c'est leur propre préjugé qu'ils énoncent.

On les entend souvent établir une sorte de parallèle, systématique et factice, entre la dureté de l'éducation médiévale et les protestations d'un Montaigne, ou bien d'un Rabelais, contre la cruauté des geôles scolaires et contre l'âpreté des châtiments qui s'y distribuaient. Mais ces protestations, nous les trouvons, dès le haut moyen âge, devancées en termes excellents, par la voix de saint Anselme. Relisons le curieux entretien qui se déroulait, un certain jour du onzième siècle, entre le grand docteur qu'était Anselme, et l'abbé d'une abbaye voisine. Cet abbé, qui n'avait évidemment qu'une pédagogie simpliste, se plaignait que les enfants de son monastère fussent pervers et incorrigibles ; jour et nuit nous ne cessons de les battre, expliquait-il; cependant ils deviennent toujours pires. Et saint Anselme de répondre : « Si vous comprimez un arbre de manière à l'empêcher d'étendre ses rameaux et que vous le débarrassiez de ses entraves au bout de quelques années, quel arbre trouverez-vous ? A coup sûr un arbre inutile, aux branches tordues et entortillées. Et à qui la faute, sinon à vous qui l'auriez ainsi enlacé ? Eh bien, voilà ce que vous faites pour vos enfants. En les consacrant à Dieu, on les a plantés dans le jardin de l'Église pour qu'ils y croissent et y fructifient : et vous, par la crainte, les menaces, les coups, vous les tenez dans une telle contrainte qu'ils ne peuvent jouir d'aucune liberté. Ainsi comprimés à l'excès, ils accumulent dans leur sein, caressent et nourrissent des pensées mauvaises qui s'entrelacent comme des épi-

nes; et ils les entretiennent et les fortifient de manière à repousser opiniâtrement tout ce qui pouvait servir à leur correction. Et comme personne ne les a élevés dans une véritable affection, ils ne peuvent plus regarder personne que le sourcil baissé et avec des yeux de travers. » — « Oui, c'est vrai, gémit l'abbé; nous nous sommes trompés; la lumière et la discrétion ne nous ont pas éclairés. » Et se prosternant aux pieds de saint Anselme, il confessa qu'il avait péché (Eadmer, *Vita Anselmi P. L.*, CLVIII, col. 49). Quatre siècles s'écoulent, et pour arrêter le bras de certains magisters, trop cruellement levé sur de pauvres enfants, voici retentir une autre voix d'homme d'Église, la voix de Gerson. Il insiste dans sa *Doctrine pour les enfants de l'Église de Paris*, il s'interrompt, au cours d'un panégyrique de saint Louis, pour dissuader les maîtres d'user trop inconsidérément des châtiments corporels; il veut que les enfants aient l'impression d'être aimés, plutôt que d'être bafoués, et qu'ils soient conduits au bien par la mansuétude, plutôt que par la sévérité, car à force de sévérité, on pourrait, dit-il, les rendre pusillanimes (Lafontaine, *De Joanne Gersonio puerorum adulescentiumque institutore*, p. 28-39. La Chapelle-Montligeon, 1902).

La culture physique, que, si j'en crois certains historiens de la pédagogie, la pensée chrétienne aurait systématiquement proscrite, je la trouve prévue, recommandée, dès l'aurore de cette pensée, par le premier en date de tous les pédagogues chrétiens, Clément d'Alexandrie. « Veillez, disait-il, à cette beauté corporelle que donnent une juste proportion des membres et la fraîcheur du coloris. Cette beauté naturelle, c'est la santé qui la fournit, la beauté est la floraison d'une santé généreuse; la santé est un agent intérieur, mais la beauté en est le rayonnement coloré. C'est pourquoi les actions de la vie les plus salubres, et les plus belles, en exerçant les énergies physiques, produisent une beauté naturelle et durable. » Au second siècle, en pleine civilisation hellénique, voilà donc la culture gymnastique adoptée et, si j'ose dire, baptisée par la pensée chrétienne, par une pensée qui, tout en souriant à la beauté du corps, maintient d'ailleurs les droits souverains d'un autre idéal, et qui se hâte d'ajouter : « La meilleure beauté est celle de l'âme, celle que donne l'Esprit Saint lorsqu'il communique à une âme ses beaux rayons : la justice, la prudence, la force, la tempérance, l'amour du bien, et surtout la pudeur, plus brillante que les plus pures couleurs. » (Pierre Lhande, *Jeunesse : l'âge tendre, l'âge critique, l'âge viril; petit code d'éducation au foyer d'après Clément d'Alexandrie*, p. 29-31. Paris, Beauchesne, 1912.)

Les jeux des chevaliers ne permettent guère de conclure que le moyen âge se désintéressât de la culture physique aussi pleinement qu'on l'a prétendu, et voici paraître à l'aube de l'âme moderne, en 1551, un traité sur l'éducation des enfants, où il y a tout un article sur le soin des corps; ce traité, il est l'œuvre d'un pape, Pie II; puis en 1584, au surlendemain du Concile de Trente, voici que, dans un traité similaire, le cardinal Silvio Antoniano, ami de saint Charles Borromée, discute avec une paternelle gravité sur les mérites respectifs du jeu de balle et du jeu de boule, sur la surveillance dont ces jeux doivent être l'objet, et exprime le vœu que les enfants soient conduits hors de l'enceinte des villes pour s'abandonner sans contrainte, dans la solitude des prairies, à toute la fougue de leurs jeux (Silvio Antoniano, *Traité de l'éducation chrétienne des enfants*, trad. Guignard, p. 463-464. Troyes, Guignard, 1856). A l'époque même où Antoniano écrivait ces lignes, vivait un théologien jésuite nommé Lessius, qui s'illustrait par ses spéculations profondes sur les problèmes de la grâce; ce théologien, bientôt, allait écrire tout un petit livre, l'*Hygiasticon*, pour la santé physique de ses frères humains, et proclamer, dans ce livre, que les exercices physiques sont utiles, et nécessaires pour beaucoup.

L'instruction des femmes, j'ose dire que l'Église l'a tenue sur les fonts baptismaux. Le traité de Vivès sur l'éducation féminine est antérieur d'un an aux écrits pédagogiques de Luther (Voir Francisque Thibaut, *Quid de puellis instituendis senserit Vives*. Paris, Leroux, 1888.); Fénelon, Mme de Maintenon, ont trouvé justice — et cette justice était un hommage — auprès de nos pédagogues les plus laïcs, et la France des trois derniers siècles s'est véritablement illustrée par le nombre des congrégations féminines vouées à l'enseignement.

L'institution des écoles normales primaires, — ces écoles qui, passant outre à tous les efforts de l'esprit nouveau, demeurent, en leur ensemble, le conservatoire d'un laïcisme hostile, — à qui remonte-t-elle? quels en furent les premiers auteurs? Un saint, Jean-Baptiste de la Salle; un prochain bienheureux, le P. Chaminade, fondateur des Marianistes. Ce séminaire de Reims, où dès 1864 le chanoine de la Salle groupait vingt-cinq laïcs et les exerçait, dans une école gratuite, à l'instruction des petits enfants, il fut à proprement parler, près d'un siècle et demi avant qu'un règlement signé Guizot n'eût institué nos écoles normales d'Etat, la première de nos écoles normales primaires, complétée par une école d'application. (Voir, d'autre part, sur l'œuvre du P. Chaminade, notre livre : *Portraits catholiques Précurseurs*. Paris, Perrin).

L'enseignement moderne, on sait combien sont impérieuses les voix qui le réclament aujourd'hui, les voix qui demandent une éducation pratique. J'avoue que parfois leur insistance m'inquiète un peu, qu'elles me paraissent trop portées à méconnaître ce je ne sais quoi de désintéressé qui donne du prix au travail et ajoute un charme à la culture, qu'elles font peut-être trop bon marché de ce vieil idéal humaniste qui attendait d'un certain genre d'instruction une efficace discipline de l'âme. Mais quelles que soient mes timidités en présence d'une certaine pétulance d'utilitarisme, il faut convenir cependant que les urgents besoins sociaux auxquels nous avons à faire face requièrent une instruction qui, de bonne heure, grave dans l'esprit de l'enfant les notions utiles, pratiquement utiles, pour le rôle qui dans la vie l'attend. Or le premier pédagogue qui en France eut l'audace d'émettre de pareilles idées, ce fut, en 1686, le sous-précepteur des enfants royaux, l'abbé Claude Fleury, dans son *Traité du choix et de la méthode des études*. Ce prêtre, qui par son œuvre historique fait figure de gallican suranné, le voilà qui prend, dans ce Traité, remis récemment en lumière par une thèse de M. l'abbé Dartigues, la physionomie d'un novateur pédagogue. Ce sous-précepteur à la cour du Grand Roi se préoccupait activement de l'instruction pratique et technique de la masse des Français. Qui donc a osé prétendre que la pédagogie catholique serait mal propre à développer chez les écoliers l'esprit civique? Cet abbé Fleury, dans son programme d'enseignement moderne, demande, c'est en 1686, que l'éducation politique qu'on donne aux enfants leur inculque « l'horreur d'un système qui n'a pour but que de rendre puissant le prince ou le corps qui gouverne, aux dépens de tout le reste du peuple, et qui met toute la vertu du souverain à maintenir et à augmenter sa

puissance, laissant aux particuliers la justice, la fidélité et l'humanité ». (Gaston Dartigues, *Le Traité des Etudes de l'Abbé Claude Fleury* (1686), p. 218. Paris, Champion, 1921). On trouverait chez Fénelon, autre précepteur royal, plusieurs textes semblables, beaucoup plus connus.

J'ai le droit de saluer, dans Fleury, dans Fénelon, les précurseurs d'une certaine éducation civique. Et pour des mœurs politiques où la dictature jacobine est toujours à craindre, ne sera-ce pas une éducation civique fort opportune, que celle qui inculquera aux enfants « l'horreur d'un système n'ayant pour but — je prends les mots de Fleury — que de rendre puissant le corps qui gouverne, aux dépens de tout le reste du peuple » ? L'absolutisme des majorités n'est pas moins redoutable, ce me semble, que l'absolutisme des rois, et le verdict du bon abbé Fleury avait à l'avance appelé la sévérité des pédagogues sur l'un et l'autre absolutisme.

Elevons-nous d'un degré dans l'échelle de l'enseignement. Les hautes études supérieures sont si expressément requises par la tradition même de l'Eglise, que nous voyons leur renaissance sur notre sol, cent ans après la Révolution, coïncider avec une époque où l'Eglise commence d'être en butte aux vexations, et que ce premier quart du vingtième siècle, où l'Eglise fut spoliée, marqua pour ces hautes études un nouveau progrès. Car l'Institut catholique de Paris, en même temps qu'il continue d'enseigner la théologie et d'enseigner, parallèlement avec l'Université, les diverses sciences dont les étudiants ont besoin, est devenu, sous les auspices de Mgr Baudrillart, un laboratoire pour certaines sciences spéciales, histoire des religions et pédagogie, langues orientales et tout récemment sciences sociales, et ces dépenses nouvelles que l'Eglise faisait au moment où elle venait d'être séparée de l'Etat, appauvrie, ruinée, prouvaient que les disgrâces politiques dont elle est frappée ne l'empêcheront jamais de poursuivre maternellement sa besogne d'éducatrice, pour le bien de la société humaine. (Voir Mgr Baudrillart, *L'enseignement catholique dans la France contemporaine*. Bloud, 1910).

II. **Le prêtre éducateur.** — Elle fut donc, à travers l'histoire, bien authentiquement une devancière, et bien authentiquement une novatrice, et bien authentiquement une messagère de toutes sciences humaines et divines, parce qu'au demeurant les sciences humaines ne sont que les fragments épisodiques d'une synthèse dont Dieu est le centre et le sommet, les reflets partiels d'une vérité totale, que jamais ici-bas nous n'approcherons que par analogie, par image, par énigme, parce que cette vérité s'appelle Dieu. Mais lors même que la pensée catholique n'aurait pas joué, dans l'histoire de la pédagogie et dans l'histoire des institutions scolaires, le rôle que je viens d'esquisser, il demeurerait vrai de dire que l'Eglise, par l'expérience que lui donne le ministère des âmes, est tout particulièrement qualifiée pour faire œuvre d'enseignement; et ceux-là mêmes qui n'admettent pas qu'en poursuivant cette œuvre et en revendiquant le droit de la poursuivre, elle ne fait qu'exécuter la divine consigne d'aller et d'enseigner toutes les nations, ceux-là mêmes, parlant en observateurs, sont forcés de constater que, pour une telle besogne, elle trouve dans son ministère spirituel les éléments d'une compétence à laquelle les pédagogues étrangers au sacerdoce n'atteignent que plus difficilement. J'en atteste comme témoin M. Ferdinand Buisson. Lisons les lignes qu'il consacre à Monseigneur Dupanloup; on les trouve citées dans l'excellent recueil où M. le chanoine Henri Dutoit, vice-recteur des Facultés catholiques de Lille, a recueilli les meilleures pages de l'ancien évêque d'Orléans. (Tourcoing, Duvivier). « L'écrivain, l'orateur, étaient chez Mgr Dupanloup de second ordre, a écrit Renan; l'éducateur était tout à fait sans égal. » Les raisons profondes de cette supériorité de l'éducateur, M. Ferdinand Buisson les cherche, et voici où il les trouve. M. Buisson déclare, en son *Dictionnaire de pédagogie*, que dans les chapitres de Mgr Dupanloup sur l'enfance, « il y a des vues d'une justesse et d'une profondeur que peut seule donner *la longue expérience d'un prêtre.* » Et M. Buisson dit encore : Les réflexions « sur la dernière éducation de la jeunesse et sur les déchéances de l'autorité paternelle sont d'un moraliste aussi sagace qu'expérimenté, qui a reçu les confidences des familles, suivi de près le développement des caractères chez l'enfant et chez le jeune homme, et saisi, au fond des cœurs que la religion lui ouvrait, le secret des misères et des ruines qui s'y préparaient ». (Buisson, *Dictionnaire de Pédagogie et d'instruction primaire*, éd. de 1882, I, p. 744-745. Paris, Hachette).

Ainsi donc, de l'aveu de M. Ferdinand Buisson, le coup d'œil pédagogique de Mgr Dupanloup, seule la longue expérience d'un prêtre pouvait le procurer; et la façon dont ce pédagogue pénétrait les cœurs, il la devait à une clef qui s'appelait la religion. Mais alors, si la sagesse du prêtre possède ce privilège, et si la religion possède cette vertu, pourquoi fermer l'école au prêtre? et combien étrange est cette contradiction qui, après avoir constaté, chez le prêtre, des lumières spéciales pour l'œuvre éducative, lui prohibe ensuite cette besogne ! Du jour où dans notre pays sera restauré le culte des compétences, nous aurons le droit de demander, en nous armant de ces passages de M. Ferdinand Buisson, que certains articles des lois scolaires disparaissent.

Cette sagesse, cette perspicacité, qu'il salue chez Mgr Dupanloup, il en rapporte le mérite beaucoup moins au génie personnel du prélat qu'à son office de prêtre, et qu'à ce que Chateaubriand appelait le génie du christianisme. Car, pour s'occuper des enfants, le christianisme eut un génie, et l'on peut recueillir à ce sujet, dans le chapitre de Chateaubriand sur Andromaque, une observation fort originale. « Les anciens, écrit-il, n'arrêtaient pas longtemps les yeux sur l'enfance; il semble qu'ils trouvaient quelque chose de trop naïf dans le langage du berceau. Il n'y a que le Dieu de l'Evangile qui ait osé nommer sans rougir les petits enfants (*parvuli*) et qui les ait offerts en exemple aux hommes. » (*Génie du christianisme*, livre II, chap. vi, éd. Didot, I, p. 219. Paris, 1874).

J'aime cette remarque; elle est historiquement vraie. La sensibilité chrétienne, dès les origines, suggéra à la pensée chrétienne des raisons nouvelles de s'intéresser à l'enfance; et sous l'action du christianisme les préoccupations pédagogiques s'enrichirent de nuances très neuves, très attachantes; comparez, par exemple, à moins d'un siècle de distance, l'esprit d'un Quintilien et le cœur d'un Clément d'Alexandrie. Cet enfant que l'Eglise a sous les yeux, il est pour elle une âme dont elle devra rendre compte à Dieu, une âme qui mérite beaucoup de précaution, et qui mérite beaucoup d'honneur; une âme qui bientôt sera menacée, mise en péril, et qui peut-être se fourvoiera, mais qui, pour l'instant, est si belle encore en sa simplicité, en sa pureté, en sa candeur, que l'Eglise, s'adressant aux adultes, leur dit à la suite du Christ : Cette petite âme-là, ressemblez-lui! Voilà dans quel esprit cette éducatrice qu'est la Mère Eglise prend contact avec les âmes d'enfants.

Le moyen âge met sous nos yeux un admirable type du pédagogue catholique qui se courbe vers les petits enfants, qui les examine, qui les analyse; c'est Gerson, l'auteur de l'exquis traité sur *la façon d'amener les enfants à Dieu*. Il est chancelier de l'université de Paris, orateur dans les grands conciles : mais puisque la religion lui ouvre ces petits cœurs, pour reprendre l'expression de M. Buisson, pourquoi Gerson, grand liseur, se détournerait-il de ces beaux livres que sont des cœurs d'enfants? Il réunissait donc les enfants dans la nef d'église, pour leur faire le catéchisme. On lui disait : Quelle distance il y a entre vos habitudes et les manières de ces gamins ! Ou bien : la belle occupation pour un chancelier ! Ou encore : Ce n'est ni le temps ni le lieu pour un tel enseignement. Ou enfin : Vos rivaux vont calomnier votre apostolat. (Gerson, *Traité du devoir de conduire les enfants à Jésus-Christ*, trad. Saubin, p. 42 et suiv. Paris, Bloud, 1909.). Gerson laissait dire, et continuait de catéchiser. Il confessait, pour « aider les enfants, disait-il, à nettoyer leur esprit avec le balai de leur propre aveu » (op. cit., p. 55); mais il énumérait d'autres moyens de les amener à Dieu : la prédication publique, l'avertissement particulier, et puis l'enseignement officiel. Et certes Gerson n'eût pas admis que l'enseignement officiel lui fût fermé, car il remarque, en un endroit, que « le Christ supporte avec douceur même les crimes des publicains et des pécheurs, même les colères de la fausse justice des pharisiens, mais qu'il conçut de l'indignation, nous dit l'Evangile de saint Marc », quand les apôtres voulaient empêcher les petits enfants de venir à lui et voulaient écarter ceux qui les présentaient (op. cit., p. 17-18).

Ainsi parlait Gerson au début du quinzième siècle; et dans ces lignes se condensait tout le respect et tout l'amour avec lequel la vieille pédagogie chrétienne se penchait vers l'âme des enfants. Quelques années s'écoulaient, et la résurrection de l'humanisme païen créait à cette pédagogie des devoirs nouveaux.

La culture littéraire, en effet, prenait dans l'éducation une place de plus en plus prépondérante. Que serait-elle, cette culture? demeurerait-elle un hommage à Dieu ou deviendrait-elle une concupiscence de la pensée? Question émouvante, question tragique; elle occupe l'intelligence, la conscience, des pédagogues catholiques du temps de la Renaissance, un cardinal Dominici, un Vivès, un Silvio Antoniano. Comment la question se posait, nul, je crois, ne l'a mieux expliqué que le cardinal Newman, dans un discours prononcé à l'université de Dublin. Avec son habituelle subtilité de nuances, Newman observait que les œuvres littéraires nous offrent généralement l'image de l'homme naturel, de l' « homme doué de sensibilité, d'intelligence, d'énergie, en dehors de toute grâce extraordinaire, en dehors de toute foi religieuse définie, et que parfois elles nous offrent l'image de l'homme rebelle et pécheur ». Faudra-t-il donc bannir de nos écoles la littérature, demandait le cardinal, « puisque cela sent si fort le vieil Adam? » Mais non, répondait-il; « nous ne pourrons empêcher le jeune homme de se trouver plongé, le moment venu, dans les habitudes et maximes du monde », et Newman insinuait que l'on pouvait au contraire se servir de la littérature pour l'habituer à ne pas confondre la beauté et le péché, la vérité et le sophisme, l'inoffensif et le poison. Mais il faut, continuait-il, que l'Eglise entre à côté de la littérature, l'Eglise qui n'a peur d'aucune connaissance et qui les purifie toutes, qui ne mutile pas notre nature, mais en cultive toutes les facultés (Newman, *The idea of a University*. Disc. IX, cité dans Bremond, *L'enfant et la vie*, p. 146-149. Paris, Retaux 1902.)

M. l'abbé Bremond, qui cite cette page de Newman dans son livre très suggestif : *l'Enfant et la vie*, nous expose une seconde raison de souhaiter qu'à côté de la littérature l'Eglise fasse son entrée : pour lutter contre ce dilettantisme auquel la familiarité des études littéraires convie parfois l'âme du jeune homme, il paraît à M. l'abbé Bremond presque indispensable que le même homme qui initie l'imagination des enfants au charme des beautés artistiques, sache en même temps leur apprendre, et d'exemple, et de parole, à subordonner et faire concourir les jouissances littéraires à une fin plus élevée. Et le prêtre, ajoute-t-il, semble plus que personne à la hauteur de cette délicate mission. Tout récemment le P. Lhande, dans le livre qu'il consacrait à un maître humaniste, le P. Longhaye, nous montrait, par les souvenirs de ce maître, par l'examen de sa *Théorie des belles lettres*, comment l'éducateur, qui professe que la saine littérature ne va pas sans psychologie exacte, et sans une morale complète, peut transformer son enseignement en apostolat. Et si d'aucuns redoutaient qu'un pareil souci pût nuire à la valeur littéraire de l'enseignement qui s'en inspire, je me hâterais de leur opposer le jugement que portait récemment, sur la *Théorie de l'éloquence* du P. Longhaye, un ministre d'hier. Elle est, écrivait M. Léon Bérard, « l'une des plus justes, des plus fécondes, des plus humaines qui aient été proposées » (Lhande, *Un maître humaniste, le P. Longhaye*, p. x-xi. Paris, Gigord, 1923).

Voici se dessiner encore, dans un autre sermon de Newman sur le danger de la culture libérale, un troisième motif qui rend désirable l'intervention du prêtre dans la formation littéraire. Newman fait observer que Dieu nous a donné notre sensibilité pour nous amener à l'action, et que cependant les beaux sentiments développés en nous par la lecture d'une belle fiction littéraire ne sont pas suivis d'action ; nous n'avons rien à faire après avoir fini le livre; nous lisons, nous sommes pris, doucement ou violemment remués, et puis c'est tout. Nous rentrons dans le calme, et il ne reste rien de tout cela. Et Newman redoute que nous en venions peu à peu à éprouver des émotions, sans que la pensée ou le désir d'un acte correspondant à ces émotions soit remué en notre âme. Ce serait grand dommage que l'habitude d'émotions toutes littéraires détruisît toute influence du sentiment sur la volonté, car alors, questionne Newman, « si les fils de communication entre les sentiments et l'action pendent sans force et ne servent plus à rien, comment nous déciderons-nous à agir quand sonnera l'heure du devoir? » (Newman, *Parochial and Plain Sermons*, II, sermon 30, cité dans Bremond, *op. cit.*, p. 149-151). Raison suprême pour faire collaborer à la formation littéraire de l'enfant quelque âme sacerdotale, où l'émotion religieuse, sans cesse renouvelée, j'allais dire sans cesse rajeunie, par l'ascension quotidienne vers cette montagne sainte qu'est l'autel, soutient et suscite, quotidiennement, une vie de sacrifices, une vie conçue et pratiquée à la façon d'une offrande.

Les inconvénients possibles d'une culture littéraire trop éprise de ses propres attraits, trop tournée vers le dilettantisme, sont ainsi prévenus ou corrigés. L'Eglise, qui jadis sauva les lettres, ne permet pas qu'elles dégénèrent en un instrument de jouissance, ou bien une délectation d'amateurs; elle ne permet pas que la culture littéraire oublie

ses responsabilités, que la production littéraire se désintéresse de ses répercussions sociales. L'Eglise demeure l'éducatrice complète, l'éducatrice par excellence, parce qu'elle envisage toujours, d'un seul et même coup d'œil, les orientations de la pensée et les orientations de la volonté, et parce qu'elle ne consent jamais que celles-ci soient fourvoyées par celles-là.

De nos jours, les progrès de la culture proprement scientifique créent des périls d'une tout autre nature. On croit à ce que l'on voit, à ce que l'on touche; il semble que la matière, par une étrange revanche, limite l'horizon de l'homme à mesure qu'il la domine plus pleinement; il semble qu'elle lui dise : Tu régneras sur moi, soit; mais au delà de moi, à côté de moi, derrière moi, au dessus de moi, tu ne connaîtras plus rien, tu ne t'inquiéteras plus de rien connaître : moi seul, et c'est assez ! Et cette matière, d'autant plus tyrannique, semble-t-il, que nous croyons l'avoir plus complètement domptée, voile à nos regards les réalités de l'âme, et les réalités transcendantes, et toutes les valeurs spirituelles; une certaine physique prétendrait nous cacher la métaphysique; une certaine conception des sciences naturelles supprimerait, si on la laissait faire, toute notion de cause première; et des habitudes d'esprit risquent de se créer, pour lesquelles l'invisible devient quelque chose qui n'est pas, ou quelque chose, tout au moins, qu'on ne peut aspirer à connaître. Tout à l'heure un certain abus de la culture littéraire compromettait l'intégrité de la volonté; un certain abus de la culture scientifique, en restreignant le champ de la spéculation, peut compromettre l'intégrité même de la pensée. Et là encore, il importe que l'Eglise soit là, qu'elle soit là comme éducatrice, que par sa sollicitude elle continue de nous garantir la plénitude de nos connaissances, qu'à côté des richesses intellectuelles que nous devons à l'empirisme scientifique elle protège et fasse resplendir devant nous, d'une lueur qui ne pâlisse point, celles que nous devons à la révélation. La faible connaissance qu'on peut avoir des choses les plus hautes, proclame saint Thomas, est infiniment plus désirable que la connaissance la plus certaine des choses inférieures. Tout à l'heure l'Eglise, éducatrice littéraire, sauvegardait les droits de la morale et les postulats de l'action; maintenant l'Eglise, éducatrice scientifique, sauvegarde les droits de la métaphysique et les postulats de la croyance. Il est bon qu'elle soit là, pour que, dans la besogne éducatrice, l'homme tout entier soit cultivé et pour que notre culture, sur quelque champ d'étude qu'elle se spécialise, ne perde jamais de vue la vérité tout entière, fille de Dieu, et présent de Dieu. Vivès, au début du seizième siècle, écrivait éloquemment :

« Que ce soit chose bien gravée dans l'esprit des enfants que ce qu'ils vont recevoir à l'école est la culture de l'esprit, c'est-à-dire du meilleur de nous-même, de ce qu'il y a en nous d'immortel, que cette culture a été donnée par Dieu à la race humaine comme le plus grand don de sa paternelle indulgence, et qu'elle ne pourrait pas provenir d'une autre source, et que c'est là, assurément, la voie qu'ils ont à suivre, pour plaire à Dieu, et pour atteindre à lui, en qui est leur suprême bonheur. Alors ils entreront pleins de respect dans leurs écoles, comme s'ils entraient dans des temples sacrés. Ils aimeront les maîtres comme des ministres dans le service de Dieu, comme les pères de leurs pensées ». (Vivès, *op. cit.*, II, 4, p. 87.)

Feuilletant Vivès, un peu plus avant, j'y trouve une raison suprême de faire appel à l'Eglise comme distributrice du savoir. L'Eglise, maîtresse de charité, dit avec Bossuet : Malheur à la science qui ne se tourne point à aimer ! Elle ne veut pas d'une éducation qui ne viserait qu'à faire jouir l'individu d'un certain capital intellectuel...

« Rien ne peut être plus agréable à Dieu, écrivait déjà Vivès, que de nous voir offrir notre érudition et ce que nous possédons de ses dons, pour l'usage de nos compagnons d'humanité, c'est-à-dire de ces enfants, pour qui Dieu a donné ces grands biens à ceux, quels qu'ils soient, à qui ils sont dévolus, afin qu'ils servissent à l'ensemble de la communauté. C'est là le fruit de nos études. Ayant acquis notre savoir, nous devons le tourner à l'utilité, l'employer pour le bien commun. » Et Vivès expliquait que « s'instruire pour devenir riche, c'est échanger contre un bien vil métal la richesse du don divin, et que s'instruire pour la gloire, c'est rechercher la louange des hommes mortels plutôt que celle du Dieu immortel ». Nous devons « étudier toutes les branches du savoir, continuait-il, pour cet usage auquel Dieu le destine. Chaque branche d'études en elle-même est sans limites; mais à un certain échelon nous devons commencer à l'utiliser pour l'avantage des autres hommes ». Et Vivès engageait étudiants et savants à mettre leurs observations techniques à la disposition de la postérité, « dont nous devons nous soucier, insistait-il, comme nous nous soucions de nos propres fils ». Vivès, *op. cit.*, Appendice, I, p. 283-284, et IV, 6, p. 210. Ainsi conçue, ainsi comprise, l'éducation n'enrichit l'esprit que pour le convier sans cesse, une fois pourvu d'un surcroît de richesse, à un surcroît de générosité : la culture se fait charité, la science se fait amour.

Mgr Dupanloup disait un jour : « L'éducation est la continuation de l'œuvre divine dans ce qu'elle a de plus noble et de plus élevé; la création des âmes. » Admirable définition, qui semble associer les éducateurs, de génération en génération, au développement du plan créateur ! Il est naturel qu'au début de leurs classes, ils invoquent l'Esprit de Dieu et qu'ils rendent Dieu présent, puisqu'ils sont, chacun à sa façon, des coadjuteurs de Dieu. Or Dieu, créant les âmes, ne les a pas créées comme des mondes clos qui se suffiraient à eux-mêmes et qui vivraient, égoïstes, d'une vie sans cesse repliée sur elle-même; il les créa pour qu'elles rayonnassent et qu'elles le fissent rayonner, et pour qu'elles agissent en dehors d'elles, et pour que par elles il agît; il les créa pour que dans l'espace elles s'entr'aidassent, et pour que le passé secondât l'avenir. L'éducation chrétienne, succédant à la création divine, empêche que la pensée ne devienne un jeu, et corrige perpétuellement la concupiscence du savoir, en proclamant cette mission des âmes, mission apostolique, mission civilisatrice.

La *Société générale d'Education et l'Enseignement*, en organisant parmi nous la défense de cette éducation, fait une œuvre de justice, car en dépit des prétentions laïques, tout le passé pédagogique de l'Eglise impose la continuation de sa besogne pédagogique; et c'est rendre service à l'éducation française, à celle de demain comme à celle d'aujourd'hui, que de favoriser des disciplines qui mettent au service de l'enseignement la science sacerdotale des âmes, des disciplines qui empêchent la culture littéraire d'amputer nos volontés, la culture scientifique de restreindre nos horizons, et le goût de l'étude de dessécher nos cœurs.

Georges Goyau.

QUESTION SCOLAIRE. — III. Fondements du droit en matière d'enseignement et d'éducation. — *Avant-propos.* — I. *Du rapport de l'initiative privée aux pouvoirs publics en général.* — II. *Application de ces principes à la liberté d'enseignement.* — III. *Réponse à une objection courante.* — IV. *Vraies attributions de l'Etat.* — V. *Point de vue surnaturel.* — *Le droit des parents chrétiens.* — *Conclusion.*

Il se fait beaucoup de bruit en ce moment autour de certains projets de lois relatifs à l'école. Qu'ils menacent ou non la liberté d'enseignement — peut-être y aurait-il lieu de distinguer à cet égard entre l'idée générale et ses applications concrètes —, toujours est-il que la question se trouve posée derechef et dans toute son acuité. Faut-il le dire? le présent travail n'a pas pour objet de la résoudre, il y a longtemps que la saine philosophie l'a résolue, mais bien de mettre dans une plus vive lumière — on ose du moins l'espérer — quelques-uns des principes dont elle s'inspire à cette fin et sur lesquels, pour élémentaires qu'ils soient, il est toujours à propos de rappeler l'attention, surtout dans notre pays.

Au vrai, la plupart des Français ne se font-ils pas aujourd'hui de la liberté d'enseignement, sans doute sous l'influence des théories ou plutôt des réorganisations napoléoniennes, ou plutôt encore de ces réorganisations érigées en théories, une conception fort inexacte? Est-ce tellement excéder de soutenir qu'un trop grand nombre même de catholiques en France (nous n'avons pas qualité pour parler des autres nations) n'ont pas ou n'ont plus dans ce domaine une conception assez nette et assez vive de leurs droits? Ainsi que le remarquait naguère l'illustre Lucien Brun, l'omnipotence de l'Etat enseignant est trop facilement acceptée comme un dogme indiscutable par la grosse majorité de nos concitoyens; et, même parmi nous, il ne manque pas de personnes, redisons-le, qui, sans trop s'en rendre compte, inclinent à considérer cette liberté d'enseignement comme une sorte de concession consentie aux particuliers par l'Etat, comme une faveur que leur fait, que veut bien leur faire l'Etat, seul juge de la mesure dans laquelle il lui convient d'en étendre et surtout d'en restreindre l'octroi.

C'est contre cette erreur funeste au possible — car enfin, c'est une erreur, tout ce qu'il y a de plus erreur, on va s'attacher à en administrer la preuve péremptoire, — c'est contre cette erreur « étatiste », comme elle s'appelle, d'un mot aussi disgracieux que la chose est laide, qu'il convient, qu'il importe au premier chef de nous prémunir, et de prémunir les autres. En d'autres termes, ce sont les droits des parents, des parents chrétiens, ce sont les droits de l'Eglise aussi (le lecteur verra plus loin de quelle admirable manière ils se rejoignent et se fortifient les uns les autres), dont nous devons nous employer, par une campagne infatigable, à réveiller chez les parents même la notion, le sens et la fierté, avec, s'il plaît à Dieu, une indomptable volonté de tout mettre en œuvre pour les défendre et, au besoin, les reconquérir.

Tel est le but qu'on se propose dans les pages qui suivent.

C'est au point de vue du pur droit naturel qu'on s'est placé avant toute chose, mais sans s'interdire d'ajouter un mot sur le rôle qui revient dans l'espèce à l'Eglise; comme ce sont aussi les prérogatives inaliénables de la famille en pareille matière qu'on entend justifier de la sorte. Entreprise toujours opportune, mais qui ne l'a peut-être jamais été autant qu'aujourd'hui. Il ne paraît pas moins opportun aujourd'hui de faire valoir ce double point de vue. Il y a même des chances pour que ce soit plus opportun que jamais.

I. — Du rapport de l'initiative privée aux pouvoirs publics en général.

I. Ce n'est pas chose bien malaisée, en somme, que de marquer avec précision les limites du droit de l'Etat en matière d'enseignement, au regard surtout du droit de la famille. Il suffit pour cela, comme en toute question de ce genre, de remonter à la notion de l'Etat même, et notamment de sa fin propre, car elle mesure exactement son pouvoir. Tout le monde, ou peu s'en faut, est d'accord à reconnaître que cette fin propre de l'Etat est le *bien commun* (ou public): mais que faut-il entendre au juste par le bien commun? « Le bien commum » est une formule très élastique, dont on peut étendre l'application à son gré, comme on peut aussi la restreindre plus que de raison. Il importe donc au premier chef que nous nous essayions à en fixer le sens avec la plus grande rigueur possible.

Or la voie la plus simple pour y réussir sera de nous demander pourquoi les individus, ou plutôt les sociétés primitives et inférieures auxquelles il appartiennent d'abord, évoluent spontanément en sociétés politiques ou proprement dites. C'est toujours le même besoin qui a déjà déterminé la formation de ces communautés inférieures elles-mêmes, c'est toujours le même besoin, mais agissant, si l'on peut dire, sur une plus large échelle, auquel il faut nous reporter. De même donc que les familles, par exemple, se réunissent en tribus ou bourgades ou communes pour s'entr'aider dans la poursuite du bien-être — on donne à ce mot son sens le plus plein et le plus élevé, — de même familles et tribus ou communes s'associent à leur tour sous forme de cité en vue de suppléer par leur agrégation même à l'insuffisance qui résulte ou, pour mieux dire, résulterait, de leur isolement, en vue de fortifier leur faiblesse à chacune par leur puissance à toutes; afin de s'assurer les unes aux autres et les unes par les autres, en combinant leurs efforts et en faisant échange de bons offices, la somme des biens nécessaires pour mener une vie vraiment humaine et jouir du bonheur qu'on peut raisonnablement souhaiter ici-bas.

A cause de quoi Aristote considère à juste titre comme le caractère distinctif ou le trait différentiel de la Cité (ou de la société civile ou de la πόλις) ce qu'il appelle l'αὐτάρκεια, littéralement—: la suffisance à soi-même, le fait de se suffire complètement, étant pourvu de tous les moyens, ressources ou capacités requises pour satisfaire à toutes les exigences normales de la vie (Cf. v. g. *Polit.*, III, 9).

Telle est donc la fonction propre de la société civile : garantir à tous ceux qui la composent, individus, familles et tous autres groupements naturels ou volontaires, la possibilité d'un plein et légitime développement. D'un mot, c'est en elle et par elle que la *félicité* devient sur cette terre pratiquement possible ou accessible à tous.

Ce qui ne veut pas dire, remarquons-le avec soin, qu'il lui appartienne de faire, directement et par elle-même, le bonheur des *individus* (groupés ou non de la manière qu'on vient de rappeler, c'est entendu une fois pour toutes). Le bonheur pour chacun de nous consiste dans un état subjectif et dépend de notre appréciation personnelle ainsi que de notre libre effort : chacun est et doit être en ce sens l'artisan de sa propre félicité; on ne rend pas un homme heureux malgré lui. — Non, mais la société civile et partant l'Etat a pour rôle primordial de réaliser, autant que faire se peut, tout un ensemble de dispositions et



d'institutions qui, règle générale et réserve faite des fatalités ou des accidents inéluctables, permette à chacun de parvenir, s'il le veut, s'il veut s'en donner la peine, à la forme de félicité qui répond *pro tempore* à sa condition. Et l'Etat ou la société a rempli toute sa tâche, quand on peut dire qu'il n'a pas dépendu d'elle, et pour autant qu'il était en elle, que chacun n'y parvint effectivement ; en termes plus précis sans doute : quand aucun n'est exclu, par la faute de la société même, du bonheur temporel ou naturel auquel il a le droit d'aspirer.

Bref, la fin propre ou immédiate de l'Etat ne réside pas dans le bien individuel ou privé, mais dans le bien commun — nous y voilà revenus, mais avec l'avantage, cette fois, de pouvoir donner à ce mot sa signification rigoureuse ; car nous appelons ici bien commun précisément cet ensemble de conditions requises pour que *tous* les membres de l'État aient la faculté d'atteindre, librement, par leur activité propre et dans la mesure du possible, à leur vrai bonheur temporel. Cf. V. Cathrein, *Moralphilosophie*, t. II, p. 436.

On dit : leur *vrai* bonheur temporel, car celui-ci, c'est trop clair, doit être de telle nature que, non seulement il ne fasse pas obstacle à la fin éternelle, mais même que, pour sa part et toutes proportions gardées, il en facilite l'obtention : d'où il suit immédiatement que les exigences de la religion aussi bien que de la morale y doivent être satisfaites, et qu'en réalisant les conditions propres à le rendre universellement accessible, la société ou l'Etat doit lui-même tenir compte de l'une et de l'autre, de la morale et de la religion.

2. Ces conditions, maintenant, et à peine y devons-nous insister, sont de deux sortes; ou, si l'on préfère, le bien commun, ainsi précisé et défini, enveloppe deux éléments constitutifs par excellence. Il y a, *premièrement*, la sauvegarde des droits et libertés légitimes de chacun; car c'est là, premièrement aussi, l'une des garanties essentielles que les hommes cherchent dans cette forme d'association qui s'appelle la Cité; puis, *en second lieu*, un concours effectif, une aide positive, ou un complément réel apporté à l'initiative privée; car c'est cela encore que les hommes attendent de la communauté politique, c'est le second motif qui les détermine également à y entrer. Il ne s'agit pas seulement pour eux de se prémunir contre les empêchements ou obstacles qui s'opposeraient d'un côté ou d'un autre à la mise en valeur de leurs ressources personnelles : il s'agit encore de compenser le défaut qui, à un moment donné, finit par s'accuser en celles-ci.

En d'autres termes, la théorie de l'Etat juridique, de l'État *simplement* juridique (*Rechtstaat* de Kant), de l'État-gendarme, comme on l'appelle quelquefois, a bien de la peine à n'être pas erronée; on dirait sans doute avec plus d'exactitude qu'elle est plutôt incomplète qu'erronée, ou, mieux encore, qu'elle ne devient positivement erronée que lorsqu'elle prétend se donner pour complète.

3. On nous saura peut-être gré, avant d'aller plus loin, de citer ici un beau texte de Suarez, dont l'exposé qui précède n'est pour une bonne part que le commentaire.

« La puissance civile législative, écrit l'auteur du *De legibus*, même considérée dans l'ordre de la pure nature, n'a pas pour fin intrinsèque et immédiate le bonheur naturel de la vie future ; bien plus, pas même le bonheur naturel proprement dit de la vie présente en tant qu'il est le fait des hommes pris individuellement et pour ainsi dire un à un, à titre de personnes particulières enfin ; mais je dis que la fin de la puissance civile législative est le bonheur naturel de la communauté humaine parfaite, dont elle a charge, et des individus *en tant que membres d'une telle communauté*.

« Et voici à quoi revient ce bonheur naturel de la communauté humaine parfaite et de ses membres : c'est à savoir, qu'ils vivent dans la paix et dans la justice; qu'ils jouissent en quantité suffisante des biens qui se rapportent à l'entretien et à la commodité de la vie corporelle; et que fleurissent dans l'État les bonnes mœurs, indispensables à sa paix et à sa prospérité ainsi qu'à la conservation de la nature humaine[1].

« Telle est la doctrine de saint Thomas, Ia IIae, q. xc, etc., où il enseigne que le but des lois humaines réside dans le bien commun de la Cité et qu'elles ne peuvent rien prohiber ou prescrire qu'en vue de ce but même[2] ».

4. Nous avons sans doute donné beaucoup de développement à ces préliminaires; qu'on nous permette pourtant d'y appuyer un instant encore, tant il nous paraît que nous touchons au point vif de la question, qu'il aura suffi de mettre une bonne fois en lumière pour que le reste aille comme de soi. Voici ce que nous voulons dire exactement.

On vient de voir que le but immédiat et la mission essentielle de l'Etat est de procurer le bonheur temporel ou naturel des citoyens ou des sujets, ce que l'Ecole appelait « la pleine satisfaction des divers besoins de la vie », *vitae sufficientia perfecta*, — en vue de laquelle précisément les hommes se réunissent sous forme de sociétés politiques ou civiles[3]. Cette mission, l'Etat la remplit tout d'abord *négativement*, si l'on peut dire, par la protection de l'ordre juridique et social; puis, d'une *manière plus positive*, en édictant toute espèce de dispositions propres à promouvoir directement la prospérité commune, c'est-à-dire à favoriser le développement des initiatives privées et à suppléer, le cas échéant, à leur insuffisance.

Mais prenons-y bien garde, ce bonheur temporel et naturel que l'Etat a pour rôle propre de garantir à ses membres, ce n'est pas *dès lors* leur bonheur comme individus, *mais précisément comme associés*,

1. Ou, si l'on veut, « avec le degré de moralité qu'exigent la paix et la prospérité de l'Etat, non moins que la conservation de la nature humaine ».

2. *Op. cit.*, III, xi, 7 : Addo 3° potestatem civilem legislativam, etiam in pura natura spectatam, non habere pro fine intrinseco et per se instituto felicitatem naturalem futurae vitae ; imo, nec propriam felicitatem naturalem vitae praesentis, quatenus ad singulos homines, ut particulares personae sunt, pertinere potest; sed ejus finem esse *felicitatem naturalem communitatis humanae perfectae*, cujus curam gerit, et singulorum hominum *ut sunt membra totius communitatis*, ut in ea scil. *pace et justitia* vivant et cum *sufficientia bonorum*, quae ad vitae corporalis conservationem et commoditatem spectant, et cum ea *probitate morum*, quae ad hanc *externam* pacem et felicitatem *reipublicae* et convenientem humanae naturae conservationem necessaria est. Haec est mens D. Thomae, Ia IIae, q. xc, a. 2 cum q. xcv, a. 1 et 4, q. xcvi, a 2 et 3, et q. xcix, a. 3, in quibus docet et declarat finem humanarum legum esse commune bonum civitatis, et illa tantum prohibere ac praecipere quae huic fini consentanea sunt.

3. Cf. v. g., *De regimine principum*, I, 1 : « Cum autem homini competat in multitudine vivere, quia sibi non sufficit ad necessaria vitae si solitarius maneat, oportet quod tanto sit perfectior multitudinis societas, quanto magis *per se sufficiens* erit ad necessaria vitae. Habetur siquidem aliqua vitae sufficientia in familia domus unius, quantum scil. ad naturales actus nutritionis et prolis generandae et alia hujusmodi ; in uno autem vico, quantum ad ea quae ad unum artificium pertinent; *in civitate vero, quae est perfecta communitas, quantum ad omnia necessaria vitae.* »

autrement dit, c'est seulement la félicité, *la part* de félicité qu'ils demeurent incapables d'acquérir soit par leurs propres forces, soit à l'aide de ces formes inférieures d'association, naturelles ou volontaires, qui précèdent, en droit comme en fait, l'Etat lui-même; — c'est seulement donc la part de félicité temporelle que seule la société politique peut conséquemment leur assurer; car, il faut le redire, la société politique ne doit sa naissance et sa raison d'être qu'à cette insuffisance même des individus et des sociétés intermédiaires.

Et c'est aussi tout ce qu'entendait Suarez, dans le texte précité, en se servant des formules que le lecteur n'a pas été sans remarquer au passage. La fonction de la puissance civile en tant que législative, disait le célèbre théologien, n'est pas de pourvoir au bonheur naturel et temporel des individus comme individus, *singulorum hominum, ut particulares personae sunt* [1] : ce qui appartient à l'Etat, c'est seulement de pourvoir à la félicité naturelle, pareillement, et temporelle de la communauté humaine parfaite, dont il a la charge, et partant des individus dont elle se compose, oui, à coup sûr, mais *uniquement*, cette fois, en qualité de membres d'une telle communauté, *ut sunt membra talis communitatis*. Cf. *supra*, n. 4.

5. Cette distinction est tout à fait capitale en l'espèce, et l'on en voit tout de suite la conséquence, extrêmement importante, elle aussi, à notre présent point de vue. Cette conséquence, c'est que, si l'Etat est fondé à réclamer et, au besoin, à imposer par la force le respect de toutes les mesures qu'il prend dans l'intérêt de l'ordre public, matériel ou moral, s'il peut exiger le concours de tous les associés en tout ce qui se rapporte au bien général, irréalisable par les seules ressources de l'initiative privée, individuelle ou collective, *il n'a pas, il n'a plus le droit de se substituer à cette initiative privée, lorsque celle-ci se suffit à elle-même*, sur quelque champ au surplus qu'elle déploie.

Mais non seulement ce serait, de la part de l'Etat, une usurpation criante, ce serait aussi une *contradiction flagrante* : oui, il serait contradictoire à la propre notion de l'Etat, qu'institué par nature, exclusivement institué pour porter remède à l'impuissance éventuelle des individus et des sociétés inférieures, il prétendît les absorber dès le principe et, si j'ose dire, les tuer dans l'œuf. Car alors, lui dont l'action se borne en pareil cas à *compléter* l'action des sociétés inférieures et des individus, il se trouverait n'avoir plus rien du tout à compléter et se nier ainsi lui-même en tant que tel.

Et voilà, pour le dire en passant, la raison profonde, et en même temps très simple et très claire, de cette loi de la science politique si souvent énoncée, qu'une centralisation excessive (c'est-à-dire précisément la tendance à absorber toute initiative privée dans l'Etat) est un des agents les plus efficaces de la dissolution sociale.

II. — Application de ces principes à la liberté d'enseignement.

1. Il est temps d'appliquer ces principes à la question de l'enseignement, des droits respectifs des particuliers et de l'Etat en matière d'enseignement. Ici encore, l'application se fait toute seule; on peut même dire que c'est surtout en pareil cas qu'elle saute aux yeux : car, lorsqu'il s'agit de l'éducation

1. Et on en doit dire autant, nous l'avons observé plusieurs fois déjà, des groupements d'individus inférieurs ou antérieurs à l'Etat même, à commencer par les familles.

des enfants, l'initiative privée se trouve être plus splendidement que jamais en possession, comme parlent les juristes, avant toute intervention possible des pouvoirs publics.

C'est ici surtout que nous prions le lecteur d'être attentif, car c'est ici surtout que nous allons retrouver la famille, à laquelle on avait hâte d'en venir. Et l'on peut dire aussi qu'au point de vue auquel nous allons ainsi l'envisager, la question se pose dans des termes d'une merveilleuse simplicité, à telles enseignes qu'on se demanderait même comment l'hésitation a pu parfois se produire sur ce point, si l'on ne savait quelle prestigieuse puissance le sophisme habilement dissimulé et systématiquement entretenu finit par acquérir à la longue sur les meilleurs esprits.

Il s'agit, en somme, de savoir, et il ne s'agit que de savoir à qui incombe, de par la nature des choses, la mission d'assurer à l'enfant la formation intellectuelle et morale dont il a besoin. Poser la question, c'est la résoudre : *le tuteur, l'éducateur, l'instituteur naturel de l'enfant, c'est le père et la mère de famille, et eux seuls*. C'est à ceux qui lui ont donné la vie, *et à eux seuls*, qu'il appartient de lui procurer tout ce qui pour l'homme, créature intelligente et libre, capable de connaître le vrai et de s'attacher au bien, fait la dignité, l'honneur et le prix de la vie. Il n'y a pas de subtilité de raisonnement, il n'y a pas de raffinement de dialectique, qui puisse tenir en face de cette vérité élémentaire et de cette évidence irrésistible.

Que les parents ne soient pas toujours, qu'ils ne soient même pas souvent en mesure de pourvoir par eux-mêmes à pareille tâche — au moins sur toute la ligne, — nous en tombons d'accord; mais aussi bien ont-ils alors la ressource de s'adresser à d'autres, à des maîtres de leur choix, et *de ce choix nous affirmons qu'ils restent, naturellement parlant, les seuls juges, comme ils en assument seuls, devant Dieu, toute la responsabilité*.

En d'autres termes, le droit d'enseignement et d'éducation n'est autre chose, dans l'ordre naturel, tel que Dieu l'a établi, que le prolongement nécessaire et le corollaire indéclinable de cette sublime fonction qui s'appelle la paternité. Que dis-je? Mais c'est plus qu'un droit, à ce compte, *c'est avant toute chose un devoir*, devoir essentiel, s'il en est, devoir impérieux par excellence — ou plutôt, ce n'est un droit que parce que c'est premièrement un devoir : or, si l'on peut, à l'occasion, aliéner un droit ou renoncer à un droit ou n'aller jusqu'au bout de son droit, se soustraire à un devoir, rester en deçà de son devoir n'est jamais permis. Le droit demeure toujours chose infiniment respectable, à coup sûr; mais quand il est l'autre face d'un devoir, il devient de ce chef doublement intangible et sacré.

2. La voilà, la vraie raison de l'inhabileté foncière de l'Etat comme tel à revendiquer l'enseignement ou l'éducation comme une de ses attributions normales et l'une de ses prérogatives essentielles! Le voilà, pour nous en tenir toujours au seul ordre naturel, le vrai et inébranlable fondement des droits, et des droits exclusifs de la famille sur ce terrain! L'initiative privée, disions-nous tout à l'heure, est ici représentée avant toute chose par la famille, justement. Or la famille est le fondement même de l'Etat, la véritable « cellule sociale », comme on a dit; elle existe, avec tous ses droits et prérogatives, avant l'Etat; elle est plus nécessaire que l'Etat, car enfin elle est une nécessité *d'existence* pour le genre humain, qui *périrait* sans elle, au lieu que la société politique ou l'Etat ne représente, après tout, qu'une nécessité de *développement* pour le même genre hu-

main, qui, sans lui, *végéterait* tout simplement. Cf. A. de Margerie, *Le Comte Joseph de Maistre*, p. 167.

Et lorsque les familles, au terme de leur évolution spontanée, se groupent ou s'associent sous forme d'Etat, ce n'est pas pour y perdre leurs droits et leurs attributs essentiels, c'est, au contraire, pour y trouver la sauvegarde des premiers, et aussi de quoi compenser l'insuffisance éventuelle des seconds. Donc, en matière d'enseignement et d'éducation comme en toute autre matière, l'Etat ne peut que protéger et avantager l'initiative privée, c'est-à-dire ici l'initiative familiale, il n'a pas le droit de la supplanter.

« En matière d'enseignement et d'éducation, comme en toute autre matière », c'est même *plus* qu'en toute autre matière, qu'il faudrait dire, puisque c'est surtout à cet égard que l'antériorité de la famille sur l'Etat resplendit, en droit comme en fait, dans une lumière éclatante. Comme si *autorité*, ainsi qu'on en a souvent fait la remarque, ne venait pas d'*auteur*, et comme si les auteurs de l'enfant n'étaient pas, après Dieu, le père et la mère, et non pas, apparemment, l'Etat ! Comme si, d'autre part, l'éducation, avec l'enseignement qui en est inséparable, n'était pas une formation *directe* de l'âme, comme si elle ne supposait pas dès lors sur l'âme de l'enfant une autorité *immédiate*, comme si elle ne répondait pas non plus avant toute chose à un intérêt *personnel* ou *privé* de l'enfant et de la famille, et comme si, dans l'ordre de la seule nature, cette autorité immédiate sur l'âme de l'enfant, le père et la mère n'étaient pas seuls ici-bas à la posséder, comme si cet intérêt privé de la famille ou de l'enfant même, ils n'avaient pas seuls qualité pour en décider ! Comme si, enfin, l'Etat avait, à l'opposé, pouvoir et action dans un autre domaine que dans celui des choses *extérieures*, comme si l'Etat avait la garde et la gestion d'autre chose que des intérêts *généraux !* Cf. *Revue catholique des institutions et du droit*, t. XXV, p. 368.

III. — Réponse à une objection courante.

1. Nous voyons bien l'objection qu'on pourrait ici nous adresser, elle n'a que trop cours : « Mais la société n'est-elle pas justement intéressée, et au suprême degré, à ce que les enfants, c'est-à-dire les futurs citoyens, reçoivent une bonne éducation ? et l'Etat, organe du pouvoir social, n'est-il pas fondé par là même à prendre l'affaire en mains ? »

— Eh ! sans doute la société est grandement intéressée à la formation de ses membres, de ses futurs membres, mais *c'est justement pourquoi l'Etat doit laisser agir en toute liberté, bien plus, favoriser de tout son pouvoir l'initiative familiale*, aussi longtemps qu'elle ne va pas à l'encontre du bien commun dont il a la charge : et c'est celui-ci, *c'est le bien commun lui-même qui l'exige*. Car 1° entre tous les éléments dont le bien commun résulte, l'un des plus essentiels se trouve précisément être la libre jouissance ou, si l'on préfère, l'exercice légitime des droits primordiaux que les individus (et les familles) tiennent de la nature même. Et 2° le bien commun requiert aussi le maximum de rendement, si l'on peut dire, de toutes les énergies en jeu dans la société : or, en matière d'éducation, l'intérêt privé de la famille (comme, par exemple, l'intérêt personnel de l'individu en matière de propriété) est, règle générale, le stimulant le plus énergique de l'effort à bien faire, en même temps que la garantie la plus sûre de sa réussite et de sa pérennité :

> Leur intérêt nous répond de leur zèle.

Aussi longtemps, donc, que l'initiative privée, en l'espèce celle des pères et mères de famille, ne porte aucune atteinte à l'ordre public ou à la prospérité commune — c'est une éventualité que nous envisagerons un peu plus loin, — l'Etat n'a, en toute rigueur, qu'une chose à faire..., qui est de la laisser faire. Et par conséquent, de la raison d'intérêt social mise en avant tout à l'heure, on ne peut conclure en aucune manière que l'enseignement soit, comme tel, une fonction publique, ou un pouvoir constitutif de l'Etat comme tel ; car elle ne change rien, absolument rien, cette raison d'intérêt social, aux principes très évidents que nous avons pris à tâche de mettre en lumière.

Une simple comparaison, au surplus. La société est également intéressée, profondément intéressée, à ce que ses membres se portent bien, à ce qu'ils ne succombent point, par exemple, à un empoisonnement : serait-ce un motif suffisant pour confier à l'Etat comme qui dirait le service de l'alimentation nationale, ou même pour lui conférer un droit d'inspection régulière et permanente sur les cuisines privées ? J'en appelle à toutes les maîtresses de maison.

2. Essayons de donner à cette dernière considération une forme plus rigoureuse. Il y a deux choses, somme toute, à considérer dans l'éducation et dans l'enseignement : 1° leur rapport au bien *privé* ou particulier de l'enfant, dans lequel il s'agit de former l'*homme* (un homme capable d'atteindre sa vraie destinée terrestre et, par delà, sa fin éternelle) ; 2° leur rapport au bien *public*, en ce sens que ce futur homme est aussi un futur *citoyen*, qu'il faut également préparer ou aider à devenir un membre utile de la société.

Or il est évident, de la dernière évidence, que la société ni le pouvoir social n'ont, règle générale et en principe, rien à voir dans l'éducation envisagée au premier point de vue : il suffit de se reporter à notre démonstration antérieure, fondée tout entière sur cette vérité indiscutable, que l'Etat n'a pas à se préoccuper du bien privé, mais exclusivement du bien public.

C'est seulement à ce second point de vue que l'intervention des pouvoirs publics peut paraître légitime. On dira, par exemple : « l'Etat a précisément droit et pouvoir sur tout ce qui est nécessaire au bien public ; or le bien public est dans un rapport très étroit avec l'éducation des enfants comme citoyens. *Ergo*. »

Distinguo majorem, car c'est avant tout la majeure de l'argument qui est ici fautive, à raison de l'équivoque ou de l'ambiguïté de termes qu'elle enveloppe — ou plutôt *des* équivoques et *des* ambiguïtés de termes qu'elle enveloppe, car il y en a plusieurs. Il y en a toujours deux pour le moins, l'une qui porte sur le *droit* ou le *pouvoir* conféré à l'Etat, l'autre qui se dissimule sous ces mots d'apparence inoffensive : « *tout* ce qui intéresse le bien commun ». Expliquons-nous.

1) Le droit de l'Etat, tout d'abord, peut être direct, immédiat, premier ou primaire, permanent, absolu, etc., et il peut être aussi occasionnel, transitoire, subsidiaire, secondaire, indirect, etc. Et 2) parmi les multiples choses qui « *intéressent* » le bien commun, il en est qui dépassent, de soi, par nature, en toute hypothèse et en toute rencontre, la sphère d'action des initiatives privées; et il en est aussi qui n'échappent à leurs prises qu'en vertu de circonstances exceptionnelles, dans une hypothèse donnée, momentanément, accidentellement.

Or l'Etat n'a de droit et de pouvoir direct, absolu, immédiat, premier, etc., que sur les choses de la première catégorie, c'est-à-dire, car on y est toujours ramené, c'est-à-dire en somme la protection de

l'ordre juridique et les diverses mesures propres à promouvoir positivement et directement la prospérité commune, etc., bref les éléments ou constitutifs proprement dits du bien commun lui-même, tel qu'il a été défini ci-dessus. Quant à la seconde catégorie, quant aux choses qui, tout en se rapportant de près ou de loin au bien commun, ne le constituent pourtant pas à la lettre, à titre d'éléments proprement dits, parce qu'elles ne sortent pas, ordinairement parlant, du domaine des initiatives privées, l'Etat n'a sur elles qu'un droit indirect, subsidiaire, occasionnel, etc., c'est-à-dire, car on y est toujours ramené aussi, qu'il n'est fondé à s'y immiscer qu'au défaut éventuel des initiatives privées. Et nous maintenons avec énergie que tel est précisément le cas pour l'enseignement et l'éducation *envisagés même dans leur rapport à l'intérêt social ou comme formation du futur citoyen* : l'Etat, disons-nous, ne peut légitimement en assumer la charge que s'il n'a pas été pourvu à ce besoin de la société par une autre voie et d'une autre manière, par les organismes qui ont reçu de Dieu même le soin d'y pourvoir, — et l'on entend bien qu'il s'agit toujours en premier lieu des familles. Cf. V. Cathrein, *op. cit.*, p. 486.

Par où l'on voit ce qu'il faut penser de la formule aristotélicienne : « un citoyen ne s'appartient pas à lui-même, mais à la Cité, il doit donc être élevé pour elle et par elle. » *Pol.*, viii, 5. — Un citoyen n'appartient à la Cité que dans la mesure de ses obligations envers elle (simple manière de parler, en somme, comme lorsqu'on dit qu'on n'appartient qu'à ses fonctions, à sa famille, à ses amis, etc.). Et pour apprendre à les remplir, il n'a pas besoin d'être directement élevé ou instruit par la Cité même ; à l'égal de ses autres obligations, c'est l'affaire et, de soi, l'affaire exclusive de ses tuteurs, éducateurs et instituteurs naturels, à savoir ses parents (ou ceux à qui ils en confient le soin).

Sur ce point comme sur beaucoup d'autres, l'intervention légitime de l'Etat ne va pas, de soi, au delà du contrôle d'ordre général ou de la stimulation discrète des initiatives privées que peuvent lui commander, ainsi qu'on va s'en rendre compte aussitôt, les exigences du bien commun qu'il lui incombe précisément d'assurer.

IV. — Vraies attributions de l'Etat.

1. Est-ce à dire, en effet, que nous prétendions contester à l'Etat la part d'autorité qui lui revient en matière scolaire? A Dieu ne plaise ! Il n'est peut-être rien pour compromettre une cause excellente comme de la défendre par de mauvais arguments ; et parmi eux on doit compter en première ligne les exagérations : qui prouve trop, dit le proverbe, ne prouve rien. Voilà pourquoi, après avoir spécifié ce que *n*'est *pas* le droit de l'Etat, nous avons à cœur de définir maintenant et avant d'aller plus loin, *ce* qu'il *est*.

Ce qu'il faut accorder, donc, c'est 1° que le pouvoir central a qualité pour exercer sur l'école une *surveillance*, un *contrôle* (voilà le vrai mot), mais entendons-nous, une surveillance, un contrôle *d'ordre général*, limité, circonscrit, défini, encore et toujours, par la nature même de la fonction gouvernementale. *Gardien né de l'ordre public*, l'Etat a le droit, c'est trop clair — et lui aussi n'en a le droit que parce qu'il en a premièrement le devoir, — gardien né de l'ordre public, l'Etat a donc, de toute évidence, le droit de veiller à ce que rien ne soit enseigné aux enfants qui le mette vraiment en péril ; d'interdire toute doctrine qui irait à ébranler les bases mêmes de la société ; d'imposer par conséquent, le minimum, pour ne pas dire davantage, des vérités fondamentales — et en toute première ligne, n'ayons donc pas peur de le dire et de le proclamer bien haut, des vérités morales et religieuses, — sans lesquelles la société même ne peut subsister ; de fermer les écoles qui, en propageant des idées subversives, constitueraient un véritable danger national, etc.

Inutile d'ajouter que cette surveillance et ce contrôle doivent, au reste, s'exercer en toute justice et équité, sans tracasseries ni mesquineries d'aucune sorte, sans devenir jamais, aux mains des gouvernants, un pur « instrument de règne », entendez : sans servir jamais de prétexte aux intérêts de parti, ou à l'esprit de secte, — car alors on retomberait dans la même contradiction qui a été signalée plus haut, et qui consiste à prétendre faire de l'ordre avec du désordre, disons mieux : au lieu d'ordre, et sous couleur d'ordre, c'est du désordre, et le pire désordre, que ferait alors l'Etat, par la violation continuelle de droits imprescriptibles qu'il a pour première mission de protéger.

Dieu merci, nous sommes à l'aise, nous autres catholiques, pour tenir ce langage. Et, si les conditions qu'on vient de dire étaient toujours remplies, ce n'est pas nous, certes, qui aurions jamais rien à craindre de ce côté ! A l'heure présente surtout, il y aurait même une sorte d'indiscrétion à insister autrement.

2. Ce que l'on vient de dire vise d'emblée le premier aspect de la fonction gouvernementale (sauvegarde des droits naturels, équilibre des libertés, maintien de l'ordre). Considérons à présent, et toujours par rapport à l'école, le second aspect de cette fonction gouvernementale et le second élément du bien commun : il s'agit désormais, le lecteur s'en souvient, *d'avantager positivement* l'initiative privée, de la favoriser de diverses manières, de lui venir en aide, de compléter au besoin son action, et même, si elle venait à se faire totalement défaut à elle-même, de la remplacer pour tout de bon. Tout autant de titres auxquels l'Etat, c'est trop clair encore, sera fondé en droit à intervenir, dans les limites et sous les réserves qu'on va détailler.

L'Etat est tenu de favoriser ou d'aider l'initiative privée : il est donc dans son rôle d'encourager les lettres et les sciences, d'honorer ceux qui s'y sont fait un nom, de doter les instituts ou les sociétés savantes, de fonder des bibliothèques ou des cliniques, de rassembler des collections ou de créer des musées de diverses sortes, de subventionner les expéditions ou publications scientifiques, que sais-je encore ? bref, d'apporter un concours actif, éclairé, *impartial*, à toute œuvre ou entreprise qui intéresse le progrès des connaissances — ou même de promouvoir directement ces œuvres ou ces entreprises[1].

Il peut aussi, de ce chef, ouvrir des écoles pour son compte, notamment des écoles *populaires*, mais à la double condition : 1° d'offrir, lui aussi, car il n'en est pas plus dispensé que les autres, les garanties de capacité et de moralité exigées par le droit naturel de quiconque aspire à l'honneur d'enseigner ; — parlons plus exactement, (à la condition) de s'assurer que les maîtres qui enseignent en son nom satisfont à ces exigences ; 2° et surtout de *proposer* simplement ces écoles, *sans les imposer*[2].

1. En matière d'impôts, v. g., l'équité la plus élémentaire n'exigerait-elle pas qu'on fît à l'enseignement libre un traitement de faveur ? Nous parlons même, ici, hypothèse, car en thèse absolue ce ne serait qu'un « traitement de *justice* ».

2. Nous n'avons pas à traiter présentement de l'obligation scolaire, ou plutôt de l'instruction obligatoire. Mais en admettant même à cet égard la thèse affirmative, il reste que, de toute manière, les familles conserveraient

3. Nous irons même plus loin ; car il y a, en pareille matière, un point de vue auquel il semble qu'on ne se place pas assez souvent. Une des obligations essentielles de l'Etat, c'est aussi d'administrer avec sagesse les finances nationales ; pas plus qu'à un particulier, il ne lui est permis de faire des dettes — d'où nous concluons aussitôt que, si l'initiative privée a résolu pour sa part le problème scolaire, c'est, de la part de l'Etat, folie autant qu'injustice de prétendre le résoudre de nouveau. L'économie politique et la loi naturelle se donnent ici la main pour le lui interdire, pour lui défendre, si l'on aime mieux, d'enfoncer tout d'abord une porte ouverte, puis, ce qui est bien plus grave, de violer des droits auxquels il n'a pas, lui, le droit de toucher, qu'il a au contraire le devoir de respecter, et de faire respecter. Sur ce point encore, on nous dispensera de nous appesantir. Nous demanderons seulement, tant que nous y sommes, à placer ici une simple réflexion.

Le moyen le plus efficace de concilier ces deux sortes d'exigences, celles du droit naturel, c'est-à-dire du droit familial, et en même temps celles du trésor public, ne serait-ce pas que l'Etat se dessaisît, au moins en ce qui concerne l'enseignement primaire (« officiel », bien entendu), de toutes autres attributions ou prérogatives que celles, d'ordre très général, dont nous avons parlé tout à l'heure et qui se rapportent plutôt à sa fonction de police, pour s'en remettre au zèle des administrations communales — sauf à le stimuler discrètement, et de loin ? Les administrations communales, en tout cas, sont bien mieux placées pour se rendre un compte exact des besoins de la population, *dont elles émanent directement*, et d'autre part, et par là même, pour satisfaire aux vœux des familles et ménager entre celles-ci et l'école le contact immédiat et permanent qui garantirait plus sûrement leurs droits. Tels ou tels politiciens d'Italie réclamaient à grand cri, il y a une quinzaine d'années, ce qu'ils appelaient l'*avocazione*, traduisez qu'ils voulaient que la réglementation et la gestion des écoles publiques fussent transférées des communes, qui en disposaient encore, à l'Etat. Eh bien ! instruits, nous, par une trop longue expérience, nous demanderions plutôt, à l'inverse, qu'elles fussent transférées de l'Etat aux communes. Encore un coup, est-ce que, à tout point de vue, ce ne serait pas tout profit ?

Il ne s'agissait, dans cet exemple, que de l'enseignement primaire. Mais on pourrait en dire autant de l'enseignement secondaire, après tout, et même supérieur, à la condition de faire intervenir, de concert avec les administrations communales, les administrations *provinciales*, enfin restaurées et réintégrées en leurs prérogatives naturelles et légitimes. Il y a là, semble-t-il, un magnifique plan de décentralisation, qui vaudrait d'être étudié de plus près, et dont la réalisation ferait singulièrement les affaires de la vraie et saine liberté Car si cette observation ne concerne que les écoles organisées par les pouvoirs publics, il faut convenir qu'un enseignement ainsi décentralisé serait déjà beaucoup moins loin de redevenir un enseignement libre.

4. L'Etat a secondement pour mission, disons-nous aussi, de suppléer, à l'insuffisance des initiatives privées. Lors donc que des parents négligent obstinément, en dépit de tous les rappels à l'ordre, leurs devoirs en matière d'enseignement et d'éducation ; ou lorsqu'ils sont notoirement incapables de les remplir (lorsque ce sont des parents *indignes*) ; ou lorsqu'il s'agit d'orphelins, *et que toute autre intervention privée se trouve momentanément faire défaut*, bref, lorsqu'on a affaire à des enfants tout de bon abandonnés, effectivement ou moralement, qui deviendraient, s'il n'y est pourvu, une charge et tout ensemble un danger pour la société, l'Etat a, là encore, c'est trop clair toujours, son mot à dire — on voit que notre doctrine se suit avec la plus rigoureuse cohérence —. Il saute aux yeux, en effet, qu'en intervenant alors lui-même, au nom de l'intérêt social (ou du bien commun), l'Etat ne commettrait aucune usurpation, puisque, par hypothèse, il n'y aurait alors personne sur qui il usurpât ; et l'on ne pourrait plus l'accuser de se substituer indûment à une initiative particulière qui, par hypothèse, serait absente.

Encore faudrait-il pourtant, redisons-le, c'est nécessaire, encore faudrait-il qu'absente, elle le fût au pied de la lettre, et que la preuve en fût faite pour chaque « espèce » déterminée. N'ayons garde non plus d'oublier que ce sont là des cas exceptionnels, qu'une théorie générale peut bien prévoir, qu'elle doit même prévoir pour les faire rentrer malgré tout dans la règle commune — et, si nous ne nous faisons illusion, notre théorie n'y manque pas, — mais sur lesquels il serait déraisonnable de construire, de s'attacher à construire, une théorie générale.

Plus que jamais nous avons le droit de conclure qu'à mesure qu'on examine le problème et qu'on le retourne sous ses diverses faces, on se pénètre de plus en plus de cette conviction : la liberté d'enseignement n'est pas du tout, comme nous le disions en commençant, une concession que l'Etat nous fait, elle n'est ni plus ni moins qu'une de ces libertés naturelles qui préexistent à l'organisation politique, dont l'Etat peut bien sans doute contrôler l'exercice dans les limites des exigences de l'ordre social, mais dont, en principe, lorsque cette organisation politique est ce qu'elle doit être, l'Etat a pour rôle primordial de garantir la jouissance à ceux qui la possèdent et qui, pour en user, n'ont que faire, tranchons le mot, de sa permission.

V. — Point de vue surnaturel. Le droit des parents chrétiens.

1. Jusqu'à présent nous n'avons considéré les droits respectifs de l'Etat et de la famille sur le terrain de l'éducation et de l'enseignement qu'en fonction du droit naturel. Nous avons pu nous rendre compte, en résumé, que le droit d'enseigner est, pour ainsi parler, né avec la famille elle-même, qui peut bien le déléguer, mais qui ne peut jamais s'en dessaisir, au profit de quelque puissance humaine que ce soit ; qu'il est tout uniment un attribut inaliénable et une dérivation nécessaire de l'autorité familiale, c'est-à-dire de l'autorité du père et de la mère. Mais ce n'est pas tout. Au-dessus de la paternité et de la maternité temporelle, toute orientée, de soi, vers les besoins de la vie présente, il en est une autre, incomparablement plus haute, parce qu'elle a pour champ d'action les intérêts de la vie future —, nous entendons la paternité, la maternité spirituelle et surnaturelle dont l'Eglise est investie de par Dieu sur toutes les âmes rachetées dans le sang de N.-S. J.-C.

Faut-il ajouter qu'ici plus que jamais le pouvoir civil rencontre une limite infranchissable à ses prétentions et à ses empiètements ? Car enfin, ce pouvoir d'enseignement qui fait défaut à l'Etat comme

la pleine liberté de remplir cette obligation légale comme elles le jugeraient à propos, dans le sens expliqué ci-dessus ; § II, n° 1. — Sur ce point particulier, cf. A. Michel, *La question scolaire et les principes théologiques* (Lille, Desclée, 1921), p. 49 sq., et, dans ce Dictionnaire, V° *Instruction de la jeunesse* (t. II, col. 928).

tel même dans l'ordre des connaissances purement humaines, l'Église, elle, l'a précisément reçu de son divin Fondateur, en tout ce qui se rapporte à la vérité révélée, avec toutes les applications pratiques que celle-ci entraîne, pour employer la formule consacrée des théologiens, « en tout ce qui touche la foi et les mœurs »[1]. Et il n'est point de puissance au monde, comme chacun sait, qui enchaînera jamais sur les lèvres cette parole de vie.

Ce serait sans doute abuser de l'attention du lecteur que de reprendre cette seconde thèse dans toute son ampleur doctrinale. Qu'il nous permette de ne la considérer pour le moment que sous un angle spécial, celui-là même que commande notre sujet, en montrant, d'un mot, l'appui nouveau, et combien plus solide encore, si l'on peut dire, qu'elle apporte aux droits des pères et mères de famille, en face des envahissements toujours à craindre — et plût au ciel qu'ils fussent seulement à craindre ! — du côté des pouvoirs politiques.

Nous avons eu occasion de le signaler, ce qui rend ces droits particulièrement inviolables, c'est qu'ils sont chez les parents mêmes l'autre aspect et comme la bienheureuse contrepartie, la compensation providentielle des obligations, des lourdes obligations qui leur incombent en qualité de chefs d'une famille. Or, dans l'ordre surnaturel où il a plu à la libéralité infinie de Dieu de nous appeler, la première de toutes ces obligations est de faire de leurs enfants des chrétiens et de les élever pour le ciel. En les présentant au baptême, ils ont solennellement reconnu le droit de Jésus-Christ sur eux, avec cette maternité de l'Église dont il vient d'être question. Et il ont pris du même coup l'engagement formel, engagement irrévocable, engagement sacré à tous les titres, de se conformer à ses prescriptions et à ses directions en tout ce qui intéresse leur avenir éternel. Cf. M. LIBERATORE, *L'Église et l'État dans leurs rapports mutuels*, pp. 436, sq. de la trad. fr. (Paris, Société gén. de libr. cath., 1877).

On vient de parler du baptême : mais c'est plus haut encore qu'il faut remonter, jusqu'au mariage, lequel pour les chrétiens n'existe qu'avec le sacrement et par le sacrement. En instituant celui-ci, Jésus-Christ a pris possession de la famille ; il a, d'une certaine manière, fait des époux dont il sanctifie l'union, ses propres ministres et les auxiliaires de l'Église à l'égard de leurs enfants. Voilà pourquoi, lorsqu'ils les présentent au baptême, les parents les reçoivent de l'Église avec la charge de pourvoir, sous le contrôle de l'Église même, à leur éducation chrétienne. Et ainsi cette éducation surnaturelle elle-même, *qui appartient premièrement à l'Église*, appartient-elle aussi aux parents, à titre secondaire sans doute, mais pourtant essentiel ; à titre secondaire, puisque ce n'est qu'une extension des droits et devoirs de l'Église et comme une délégation de celle-ci ; à titre essentiel pourtant, attendu que cette participation à l'autorité de l'Église résulte de la constitution même de la famille chrétienne, fondée encore une fois, sur le sacrement de mariage[2].

Mais ne l'oublions pas, si par là même les devoirs des parents chrétiens sont devenus plus étendus et plus impérieux, leurs droits se sont, en revanche, affermis et amplifiés dans la même mesure. Moins que jamais, en effet, quand Dieu et l'Église se mettent ainsi de moitié avec eux dans les prérogatives qu'ils tiennent de leurs augustes fonctions de père et de mère, il n'appartient à personne ici-bas d'y porter aucune atteinte. Et par là-même, lorsqu'ils disputent l'âme de leurs enfants aux entreprises d'un pouvoir sectaire, c'est l'Église, c'est Dieu même qui, dans ce combat acharné, interpose en leur faveur son autorité souveraine : ce n'est plus seulement leur droit proprement dit qu'ils défendent, c'est le droit même de Dieu et de son Église, c'est le droit de Dieu et de son Église en eux, c'est le droit de Dieu sur eux et sur les chères âmes dont Dieu et son Église leur ont confié le dépôt doublement sacré. Quelle noble et sainte fierté, quel courage invincible la conviction de cette vérité capitale peut leur mettre au cœur, c'est ce qui se comprend de soi.

Conclusion. — S'il paraissait à l'un ou à l'autre que la part fût laissée trop large dans cette étude à la théorie pure et aux principes absolus, nous répondrions qu'à une époque qui nous fait des transactions et des accommodements une dure nécessité on ne saurait affirmer la vérité avec assez d'intransigeance. Hélas ! il en faudra toujours, en pratique, trop rabattre et trop céder après coup. Et de l'affirmer avec intransigeance, n'est sans doute pas l'un des moyens les moins efficaces d'en rabattre et d'en céder le moins possible.

En écrivant ces dernières lignes, nous pensons en particulier à l'admirable jeunesse qui se dépense avec tant d'ardeur dans nos œuvres de combat et de propagande. Est-ce nous flatter, que d'espérer qu'elle trouvera dans les pages qui précèdent de quoi se documenter solidement sur l'une des questions vitales de l'heure présente ?

Qu'elle ne néglige aucune occasion, en tout cas, de redire un peu partout ces vérités salutaires, assurée au surplus de rencontrer au fond des cœurs le plus fidèle écho. Ce n'est pas pour rien que quinze siècles de christianisme ont passé sur l'âme française : on a beau s'ingénier et s'efforcer, de haut en bas comme de bas en haut, on ne réussira jamais à les effacer de notre histoire. Et, Dieu merci, il en reste encore quelque chose, il en reste même beaucoup. A nous de savoir en profiter, à nous de faire vibrer cette vieille fibre chrétienne et catholique qu'on n'arrachera jamais, redisons-le, du cœur de la France, fille aînée de l'Église, baptisée à Reims.

Souvenons-nous toujours du célèbre mot de Montalembert, il résume tout l'esprit de ce travail, sinon, d'une manière, ce travail lui-même : « *Dieu et notre droit.* »

H. DEHOVE.

SÉMITIQUES (LES RELIGIONS). — I. *Considérations générales.* — II. *Les dieux.* — III. *Le pur et l'impur.* — IV. *Choses, lieux et temps sacrés.* — V. *Personnes sacrées.* — VI. *Culte, sacrifices.* — VII. *Les morts.* — VIII. *Diffusion et influences étrangères. Syncrétisme.*

I. Considérations générales.

1° *Définition.* — Cette étude a pour objet d'exposer, au moyen des documents dont les travaux des spécialistes ne cessent d'augmenter rapidement le nombre, les idées que les Sémites se faisaient de la divinité, leur culte, l'influence que pouvait avoir la religion sur leur vie et sur leurs mœurs. La race sémitique est celle qui occupe le territoire compris

1. Entendant d'ailleurs cette formule dans son sens le plus *compréhensif*, c'est-à-dire y inclus le droit de contrôle sur les connaissances naturelles qui s'y rapportent à leur tour, et pour autant qu'elles s'y rapportent, etc.

2. D'après une conférence inédite de M. le professeur QUILLIET (S. G. Mgr l'Évêque de Lille) à la Faculté catholique de droit, mars 1888.

entre la Méditerranée, le Taurus et l'Amanus, le cours supérieur de l'Euphrate et les montagnes du Kurdistan, les chaînes de collines qui bordent la vallée du Tigre, le golfe Persique, l'Océan, la Mer Rouge, le désert qui sépare la Palestine de l'Egypte; elle a de là essaimé sur tout le pourtour de la Méditerranée. Ses diverses groupes sont les Assyro-Babyloniens, les Araméens, les Arabes, les Hébreux, les Cananéens, les Phéniciens. La religion des Assyro-Babyloniens et la religion révélée ayant été traitées dans de précédents articles, ce travail se borne à étudier la religion des Araméens, des Arabes, des Cananéens et des Phéniciens; il n'essaye ni de résoudre la question de l'origine de la religion, ni même de résumer les nombreux systèmes qui ont entrepris de le faire, il ne recourt pas non plus à la révélation primitive, l'Ecriture, qui nous l'enseigne, nous apprenant qu'elle a été oblitérée. Nous nous bornerons à constater que les institutions et les pratiques sont l'élément principal des religions antiques. « Les usages et les rites en sont proprement la tête et le corps, et la piété n'est point dans la croyance en des dogmes révélés, mais dans l'accomplissement d'actes ou de gestes traditionnels. » (Victor Bérard, *De l'origine des cultes arcadiens*). La religion fait partie de l'ordre social. Au moins jusqu'aux approches de notre ère, on ne choisit pas sa religion, bien qu'on puisse s'adresser à un dieu comme à un protecteur particulier; on appartient aux formes de la religion, comme on appartient aux lois de la cité, aux usages de la tribu, aux traditions de la famille, et l'on pourrait même aller jusqu'à dire qu'il existe une solidarité quasi-familiale entre les dieux et leurs adorateurs. On s'acquitte de ses devoirs religieux comme de ses devoirs du sang.

2° *Documents.* — Ils sont de deux sortes : A. *Ecrits*; B. *Monuments.*

A. Les *Ecrits*, sacrés ou profanes, nous renseignent soit directement, soit par voie d'allusion. A côté de la Bible, document de premier ordre, les renseignements nous sont fournis par des historiens, des philosophes, des écrivains ecclésiastiques : Hérodote, voyageant en Orient, recueille tout ce qui lui semble intéressant; Pausanias s'attache plus spécialement aux choses de la religion; il est à même de constater en Grèce nombre de pratiques cultuelles ayant une origine sémitique; Philon de Byblos nous a légué une cosmogonie phénicienne; Eusèbe a recopié Philon et d'autres documents anciens; plusieurs Pères de l'Eglise nous ont décrit les pratiques idolâtriques qu'ils combattent dans leur pays.

B. Les *Monuments* sont épigraphiques ou anépigraphiques. Les premiers sont des inscriptions religieuses ou funéraires, découvertes en presque tous les lieux où les Sémites s'étaient établis ou avaient fondé des comptoirs, jusqu'en la lointaine Espagne. La plupart ont été publiées par le *Corpus Inscriptionum Semiticarum*. La plus ancienne date du XIIIe siècle : le tombeau d'Ahiram à Byblos. La correspondance de Tell-el-Amarna, en cunéiformes, remonte au XIVe. Les autres sont des ruines de hauts-lieux, des temples, des sépultures, des colonnes ou des stèles, des statues.

II. — Les dieux.

1° *El.* — « Pour les Sémites primitifs, El était le nom propre de Dieu et, si ce nom est devenu appellatif, c'est par la multiplication des personnes auxquelles on attribuait ses propriétés transcendantes. » (Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, p. 70). Ce nom propre est attesté par plusieurs historiens (Diodore, Damascius, Servius), par l'épigraphie (inscription d'Oumm-el-Arvamid « au Seigneur, à El »), par la numismatique (monnaies de Byblos représentant ce dieu sous la forme d'un homme debout avec trois paires d'ailes), par l'onomastique. — La déesse Elâts ou Elôt avait des collèges de prêtres à Carthage et un sanctuaire en Sardaigne; on la représentait montée sur un taureau. Dans l'inscription de Hadad (VIIIe siècle av. J.-C.), trouvée à Sindjirli, El est nommé quatre fois après Hadad et il entre dans la composition de noms théophores araméens, depuis le temps de Bathuel, père du Syrien Laban, jusqu'aux derniers jours de la monarchie nabatéenne. Au Safâ, en pays arabe, « le dieu El tient de beaucoup la première place » (Dussaud et Macler, *Voyage archéologique au Safâ*, p. 23). Les inscriptions du Sud de l'Arabie offrent un nombre considérable de noms propres formés avec El et des formules comme : « prêtre ou serviteur de El et de Athtar ». Enfin certains noms propres éthiopiens comportent cet élément.

Mais d'autre part, en pays phénicien et punique, il apparaît comme appellatif. *Elim* (comme *Elohim* en hébreu) est employé avec le singulier, même féminin, pour signifier la divinité. En araméen, *alah* ou *alaha* est le nom courant avec son féminin et son pluriel. Dans l'Arabie du Sud, El était incontestablement avec *ilâh* le nom appellatif de Dieu, et le dernier de ces noms se personnifie par l'adjonction de l'article pour signifier soit, comme dans le Safâ, un des dieux, soit Dieu, *Allah*.

Le phénomène qui s'est produit chez les Hébreux, où à El ont succédé Iahvé comme nom propre et Elohim comme nom commun, se constate partout : « El appartient au plus ancien fond des langues sémitiques. Il se retrouve partout, ou comme nom propre ou comme appellatif, souvent accompagné d'un autre nom purement appellatif, qui ne se retrouve pas toujours et qui n'a pas partout les mêmes lettres. » (Lagrange, *loc. laud.*, p. 77).

De ces observations, il semble qu'on peut tirer cette conséquence que ce nom renferme une idée de plénitude divine et que la nature divine était au principe considérée comme unique, sans être toutefois déterminée par une personnalité nettement accusée, tandis qu'il est difficile de conclure à un polydémonisme primitif. Si l'on considère l'étymologie, El est le but des désirs, celui vers lequel on va pour lui rendre un culte, dont on recherche la protection, auquel on tend par la prière. On l'invoque avec confiance et même affection. Ce nom n'est appliqué qu'à la divinité ou aux êtres qui participent à sa puissance. Il y a là marque d'une réelle supériorité des conceptions religieuses chez les Sémites primitifs.

2° *Bâal.* — Ce titre appartient aux hommes comme aux dieux : il indique une domination réelle, une possession légitime, acquise, incontestée. Normalement, en Canaan, le baal est déterminé par un nom de lieu, ordinairement de ville, mais souvent aussi de montagne; il l'est encore par des épithètes ou d'autres termes : Baal Marqod peut bien être le dieu qui préside aux danses sacrées, et Baal Zeboub celui qui chasse les mouches; le punique Baal Khammôn semble être le Baal brûlant, le dieu-soleil à qui est consacré le pilier *khammân*. A Palmyre, on trouve, à côté de la forme Baal, les deux formes : Bol et Bel, celle-ci assyrienne et conservant moins que celle-là une valeur appellative. Ces Palmyréniens sont les seuls Sémites qui invoquent une divinité, sans s'adresser à elle autrement que par des épithètes extrêmement vagues. Chez eux, Bel est plutôt un dieu suprême qu'un dieu solaire. Le vrai dieu solaire est Melek-bel, à côté de qui est invoqué Iarkhi-bol, qui était primitivement un dieu-lune. Enfin le soleil y

est encore adoré sous son nom commun : Schamasch, devenu nom propre comme en Babylonie. Baal figure dans les inscriptions minéennes et sabéennes avec toutes les nuances de l'usage cananéen : il est donc proto-sémitique ; mais chez ces Arabes du Sud, jamais il n'est devenu un synonyme pur et simple de la divinité.

En pays cananéen et araméen, Baal vaut comme nom commun, et la Bible parle très justement des Baalim ; ce sont des êtres complètement distincts, ayant chacun sa nature propre et son nom particulier, mais qui est rarement connu ; si nous savons que le baal d'Arvad est Dagon, celui de Kharran le dieu Lune; le nom du baal de Tyr, qui est Melqart, ne signifie pas autre chose que « roi de la cité ».

Cependant les noms propres phéniciens nous indiquent que ce nom est un nom propre ; les Egyptiens parlent simplement du Baal qu'ils nomment Soutkou et qu'ils assimilent à leur dieu Set, le Typhon des Grecs, et pour la Bible, Baal est bien une personnalité particulière. Or, aux lettres d'El-Amarna, cet élément n'est jamais écrit dans les noms de personnes, il est toujours remplacé par celui de Hadad et chacun sait que la divinité suprême des Syriens Damascènes est Hadad, qui reçoit d'écrivains tardifs le titre de roi des dieux. Il tient en mains la hache et la foudre, il porte la couronne royale ornée de cornes, ou bien il est représenté comme un jeune veau surmonté du symbole de l'éclair. Hadad, qui paraît dans des documents bien antérieurs à l'invasion araméenne et à l'influence qu'elle exerça, est un dieu cananéen. Les Assyriens le désignent par l'idiogramme IM qui est celui du dieu Rammân, le Tonitruant, et son nom pourrait être de la même racine que l'arabe *hadda*=mugir. C'est donc un dieu du ciel, représenté et adoré sous la forme d'un taureau, seigneur de l'orage et seigneur du ciel, Baal Chamem, Baal des cieux, ou Baal par excellence. Si d'après certaines inscriptions il est le Baal propre d'une cité particulière, aux derniers temps il semble absorber tous les autres. Ce grand Baal, qui est pour les philosophes aussi le dieu-soleil, serait le pendant du Bel babylonien.

Aux derniers jours, ce Baal « Seigneur du ciel » de Palmyre ressemble bien à l'Allah des Arabes, avant Mahomet. Ne serait-ce pas que les antiques baals, maîtres des cités, des endroits particuliers, des montagnes, n'étaient pas seulement des génies du sol, de simples forces de la nature, mais qu'ils marquaient déjà les influences d'en haut, que c'était en leur qualité de maîtres de l'air ou du ciel qu'ils protégeaient ces lieux ?

3° *MLK*. — Les Massorètes ont ponctué ce nom sur le thème « *bocheth*, objet infâme » et les Septante l'ont transformé en Moloch. La prononciation du nom commun « roi » est méleck ; les Phéniciens prononçaient Milk. Melek apparaît souvent comme un nom appellatif et il n'y a pas d'arguments valables pour le prendre dans un sens différent, quand il est appliqué à Iahvé ; c'est ce que permettent de constater les noms théophores portés par des Hébreux anciens (Buchanan Gray, *Studies in hebrew proper names*). Au xviiie siècle il figure bien dans ces noms comme une divinité particulière ; mais c'est une divinité étrangère, à qui est inséparablement liée l'idée de sacrifices humains ignés.

C'est un dieu adoré par les Cananéens (plusieurs personnages des lettres d'El-Amarna lui sont dévots, Milkuru, Abmilki), par les Ammonites (la Bible nomme leur dieu Milkom, avec la nounation finale), par les Palmyréniens, par les Phéniciens. Il règne à Byblos, à Tyr où il est Melqart, que les Grecs assimilent à Héraclès, tandis que les inscriptions cypriotes et puniques l'assimilent à Baal-Khammôn. Melek est identifié par les auteurs classiques au dieu des Grecs Kronos (κραίνειν, dominer, régner), qui sacrifie son fils. Les sacrifices humains, que les Phéniciens et les Carthaginois offrirent à ce dieu jusque sous notre ère, nous donnent à penser qu'il est le roi du monde infernal, dont la mort remplit le domaine. Toutefois, on a pu aussi vouloir, dans des circonstances graves, offrir au dieu de la ville des victimes de choix, les premiers-nés ou les fils des grands. Il faut encore signaler que ce nom, appellatif à l'origine, l'est demeuré assez tardivement et a pu marquer seulement qu'on reconnaissait à la divinité les attributs de la royauté.

4° *Noms appellatifs*. — A côté de ces trois grands noms, tantôt appellatifs et tantôt personnels, certains noms donnés à la divinité sont purement appellatifs et impliquent des relations de parenté, « père, frère, oncle ou parent ». Un peuple est désigné sous le nom de fils et filles de tel dieu, ou un homme se nomme : « fils de X. (dieu) » ou « X. (dieu) est père », ou encore un de ces termes de parenté suppose pour un nom divin dans un nom théophore.

Ces termes de parents sont-ils de simples titres honorifiques, ou impliquent-ils une parenté considérée comme réelle, et dans ce cas *ab* « père » signifie-t-il la lignée des ancêtres divinisés, ou faut-il recourir à une explication par le totémisme, ou enfin ces noms impliquent-ils simplement une parenté métaphorique ? Il semble à la vérité que cette explication suffit et qu'elle est même le mieux en harmonie avec le génie sémitique. Si, à la vérité, nous lisons des expressions comme fils et filles de Camos, pour indiquer tout un peuple, c'est une relation du dieu à l'individu qu'expriment les nombreux noms théophores. Dieu, qui est maître et roi, est aussi père ou oncle, c'est-à-dire protecteur.

5° *Astarté*. — Très ancienne et la plus grande parmi les déesses sémitiques, Astarté, que les Massorètes ponctuent *achtoreth* et dont les Grecs ont fait *Aphrodite*, nous apparaît comme la déesse de la fécondité. Les bosquets sacrés lui appartiennent, son culte s'accompagne de prostitutions ; un grand nombre de figurines et de terres cuites la représentent nue et se tenant les seins. Elle est nommée tantôt Astarté de tel lieu, tantôt Astarté Chem Baal ou Pen Baal « du nom ou de la face de Baal », et est alors considérée comme déesse parèdre. Son nom a fini par devenir un nom commun et la Bible parle des Achtoreth comme des Baalim. Quoi qu'il en soit des temps de syncrétisme et quelle que soit l'opinion la plus répandue, Astarté n'est pas une déesse lunaire, — la lune étant un dieu pour les Sémites, — mais la planète Vénus.

Cette déesse, qui reçoit le surnom de « la grande » ou de « la dame » ou de « la reine des cieux », les Araméens l'ont connue sous le nom d'Atar, que Strabon identifie avec Atargatis ou Dercéto, déesse-poisson d'Ascalon : une Aphrodite-Uranie, nous dit Hérodote. — C'est elle la « déesse syrienne », rendue célèbre par le traité de Lucien qui porte ce nom.

Pour les Arabes, cette divinité, la première de toutes, est un dieu qui porte le nom d'Athtar. C'est l'astre du matin, non plus l'enfant de Sin, comme l'Ichtar babylonienne, mais son père, adoré encore au temps de Julien l'Apostat dans le monde gréco-romain sous le dédoublement d'Azizos et de Monimos. Il semble que cette forme masculine du nom soit primitive, et c'est ce qui expliquerait le caractère guerrier tout autant que voluptueux qu'Ichtar possède en Babylonie, et qu'elle a conservé de son origine arabe.

Quant à Achèra, la déesse cananéenne nommée par la Bible et dont les découvertes épigraphiques confirment l'existence, son nom est le féminin d'Achir « dieu bon » et n'est guère usité que comme épithète de la grande déesse cananéenne.

6° *Autres dieux*. — « Il faut renoncer à l'idée d'une religion phénicienne unique commune à tout le pays. Chaque ville, chaque canton avait son culte, qui souvent ne différait des cultes voisins que par les mots. Mais ces mots avaient leur importance; nulle part il ne fut plus nécessaire qu'ici de redire l'axiome : *Nomina, numina.* » (Renan, *Mission de Phénicie*, p. 236). Et M. Clermont-Ganneau ajoute : « Le panthéon sémitique fait à première vue l'effet d'un panthéon de dieux uniques : à vrai dire, ce sont des dieux *seuls.* » (*Le Dieu Satrape*, p. 45). Ces dieux seuls se confondirent souvent les uns avec les autres; il arrive qu'il soit difficile de les distinguer, chacun revendiquant le titre de dieu suprême, et « le syncrétisme des derniers temps ayant opéré une œuvre néfaste en recouvrant tous les dieux du caractère solaire ». (Dussaud, *le Panthéon Phénicien*, p. 101).

Nous ne prétendons pas dresser ici une liste des dieux sémitiques; mais en citer quelques-uns, mieux connus que les autres.

Chez les Cananéens, Camos, dieu des Moabites; Dagon, dieu de Gaza et de plusieurs villes de la côte philistine, vraisemblablement dieu-poisson, quoique l'étymologie de son nom (*dag* = froment) l'ait fait déjà rattacher à l'agriculture par Philon de Byblos; à l'époque hellénistique, on adore à Gaza un dieu Marnas, dieu de la pluie et de la fertilité, qui n'est peut-être que Dagon. Dercéto, dont le temple d'Ascalon avec ses colombes et ses poissons sacrés était célèbre, n'est autre qu'Astarté.

Chez les Phéniciens et les Puniques, outre les dieux dont nous avons déjà parlé, Echmoun, dieu de Sidon, dont le sacerdoce était exercé par la famille royale, dieu des forces fécondes de la nature, de la vie renouvelée dans le changement des saisons; plus tard guérisseur, assimilé à Asclépios, ou plutôt esprit de la végétation, à qui le serpent appartient parce qu'il se trouve en relation avec le monde inférieur, dieu vital, dieu de la santé qui est aussi l'air nécessaire à la santé et dont le culte se confond avec celui d'Adonis.

Adonis, (de *Adon*, Seigneur), le dieu auquel la Syrie offrait des fêtes splendides, au mois de Tammouz, divinité du grain dont on pleure la mort au temps de la moisson.

Tanit (déesse africaine), le Καρχηδονίων δαίμων (Polybe), la *Virgo Caelestis*, le *numen Caeleste*, identifiée à Astarté, à Artémis, à Athénè, à Juno, à qui sont dédiées un très grand nombre de stèles portant un signe particulier, semble être une déesse berbère, plutôt que punique.

Les Araméens avaient pour dieu suprême Hadad ou Rimmon, dieu de l'orage. Les inscriptions nous livrent divers autres noms de dieux arabes, comme Rekoub-El. Chez les Arabes du Nord et du Sud, à côté du dieu principal, qui est un dieu lunaire Sin, Schahar, Ilah, nous trouvons une divinité solaire féminine, Schams, Ilat et un dieu-Vénus, Attar, comme aussi Chaï-al-Qaoum, le dieu bon et rémunérateur qui ne boit pas de vin et Wadd, l'amour. Chez les Nabatéens, comme chez les Sémites du Nord, le soleil est le dieu principal à forme masculine, Douchara, l'Orotal d'Hérodote, identifié à Dionysos et dont le nom signifie Seigneur au pays du Chàra. Partout aussi est vénérée la triade : Al-Làt, Al-Uzza et Manât. Les rois nabatéens, qui sont mis dans les inscriptions à peu près sur le rang des dieux, reçoivent par leur mort une consécration définitive; Obodas, enterré à Oboda (aujourd'hui *Abdeh*), y est adoré comme un dieu. Les Palmyréniens donnèrent aussi le titre de dieu aux empereurs. Quant au dieu Oqeisir des Arabes, il semble que ce ne soit que le César ὁ Καῖσαρ; de même que le dieu ÇLM ne serait que l'effigie (*salam*) officielle des rois. Gad et Meni, cités par la Bible, sont deux dieux de la fortune.

Dans le traité entre les Carthaginois et Philippe de Macédoine, cité par Polybe, les dieux puniques invoqués sont groupés trois par trois; à l'époque classique, nous rencontrons en beaucoup d'endroits des triades, et peut-être faut-il trouver la raison de ce groupement dans la conception théogonique des Sémites, pour qui l'un et le bon règne au ciel, sur la terre et dans les enfers. La seconde personne de ces triades est quelquefois, mais non toujours, une déesse, *pen, facies*, du dieu, et la troisième un dieu-fils, ministre et ange, dont l'action est plus manifeste et dont l'éclat éclipse parfois celui de ses parents. Quelquefois, comme nous l'avons noté pour Palmyre, ces trois dieux ne sont que les trois faces d'un dieu solaire; d'après Julien, Helios a pour parèdres Azizos, le fort, et Monimos, l'unique (traduction de *Adad* = unus).

III. — Le pur et l'impur.

Certaine école prétend que les primitifs ne distinguent que fort difficilement le naturel du surnaturel, l'animé de l'inanimé. Quoi qu'il en soit de cette confusion assez conjecturale, il est certain que les primitifs, les Sémites en particulier, distinguent très nettement ce qui est profane et libre (*halâl* pour les Arabes), et ce qui ne l'est pas, ce qui est réservé (*ḥarâm*), interdit soit comme saint et sacré — aujourd'hui encore l'enceinte du temple de Jérusalem porte le nom de *ḥarâm*, — soit comme impur, comme rendant impropre au culte; ainsi certains aliments, les impuretés sexuelles, le contact d'un mort.

L'idée de sainteté est exprimée par la racine *qdch*, commune à tous les Sémites, Arabes, Babyloniens, Araméens, Cananéens, Ethiopiens ; elle n'a été usitée que par les trois derniers peuples; elle renferme l'idée de couper, de séparer, et n'a été employée que dans le domaine religieux.

Les deux notions de sainteté et d'impureté sont corrélatives : on craint, en se servant de choses sacrées comme si elles étaient profanes, d'user d'un droit réservé à la divinité et d'attirer par là sa colère, aussi bien que si l'on se présente devant elle dans un état qui ne convient pas; de même en touchant certains objets, en mangeant certains aliments, en s'approchant de certaines personnes, on craint d'encourir un danger d'ordre physique ou moral ou d'irriter certaines puissances. Avant de reprendre les exercices de la vie ordinaire, il faut, dans l'un et l'autre cas, pour éviter la contagion du sacré aussi bien que de l'impur, se livrer à des ablutions, changer de vêtements; les Juifs, pour exprimer la sainteté de leurs livres religieux, disaient qu'ils souillent les mains.

Toutefois, si la même idée de séparation de l'usage commun, d'interdiction, gît sous les deux notions, il ne semble pas qu'on puisse leur désigner une même origine. Sous celle d'impureté, nous retrouvons, avec ce sentiment religieux qui imprègne toute la vie antique, le souci de se préserver d'un danger, de la contagion du cadavre et peut-être aussi de l'esprit du mort ; sous celle de sainteté, nous reconnaissons la peur d'offenser la divinité, en usant de certaines choses qui lui appartiennent, soit parce qu'elles les a créées, soit parce qu'elles servent à

son culte, ou qu'elles lui ont été spécialement consacrées par le vœu de l'homme. De là naît l'usage des prémices ; la moisson n'a pas germé du seul travail humain: elle appartient aux déesses dont les forces l'ont produite ; on leur consacrera une partie, pour pouvoir employer le reste à l'usage profane de la nourriture.

IV. — Choses, lieux et temps sacrés.

1° *Les eaux.* — Parmi les choses à qui on reconnaît facilement un caractère sacré, il faut en premier lieu citer les eaux. Dans le traité de Philippe avec les Carthaginois, les rivières et les eaux prennent rang parmi les divinités puniques; dans l'Yémen, Athtar porte le titre de dieu des sources. Dans tous les pays sémitiques, d'où il a passé en Grèce, on retrouve ce culte des eaux. En Phénicie, à Afca, entre Hiérapolis et Byblos, aux sources du fleuve Adonis qui porte le nom du dieu de Byblos, il y avait un bassin sacré où l'on jetait des présents; près de Sidon, fief d'Echmoun, au témoignage d'Antonin Martyr, un fleuve s'appelait Asclépios, de l'un des noms du dieu. Mais à dire vrai, à la différence de la Grèce, les fleuves n'ont ni prêtres, ni autels, ni sacrifices sanglants ; « les bassins sacrés d'Ascalon et d'Hiérapolis étaient plutôt l'accessoire obligé des temples que leur raison d'être » (Lagrange, *loc. cit.*, p. 165). L'eau, indispensable à la vie, est le bienfait d'une puissance supérieure, à qui on rend hommage ; cependant toute eau, sauf en Babylonie, n'est pas sainte.

La mer eut aussi des dieux ; ceux d'Arvad, de Béryte, d'Ascalon, cités maritimes, sont ichthyomorphes; mais ce fut plutôt à titre de partie du monde qu'à cause de son utilité qu'on lui rendit un culte.

2° *Les arbres.* — De même que les eaux, les arbres sont rattachés au culte des dieux et vénérés, mais d'après W. R. Smith (*Religion of the Semites*, p. 187), « il n'y a pas lieu de penser qu'un seul des grands cultes sémitiques se soit développé de l'adoration des arbres » ; le plus sage est de considérer les arbres, ainsi que les eaux, comme des accessoires des lieux du culte, le dieu Rimmon n'étant pas un dieu-grenade, mais le dieu de l'orage, et le dieu arabe Tâlab s'interprétant mieux, en fonction des autres dieux sidéraux, comme capricorne du zodiaque que comme la plante *tàlab.* Lorsque les prophètes reprochent aux Israélites comme un acte d'idolâtrie de sacrifier sous les arbres verdoyants, ils ne font jamais allusion au culte des arbres eux-mêmes, mais aux désordres des cultes païens ou à l'illégitimité du culte en dehors du Temple. On ne peut tirer aucun argument de ce fait que les termes de *êlâh*, *êlon* ou *âllôn* aient désigné certains arbres ; quand même ils se rattacheraient à la même racine que *el* dieu, et que cette racine exprimerait l'idée de force, ils n'impliquent pas nécessairement, en s'attachant aux arbres, un sens divin.

Une espèce d'arbres se trouve en relations avec une divinité déterminée. Etant donné le nom biblique de Baal Tamar, le palmier semble consacré à Baal; mais Baudissin a remarqué qu'en Phénicie les arbres sont surtout attachés au culte des déesses. Le grenadier, symbole de fécondité, est l'arbre d'Astarté, mais aussi le cyprès, le myrte et le palmier. N'est-ce point que ces derniers arbres, verts en toute saison, étaient plus que d'autres propres à former les bosquets sacrés qui entouraient les temples ? Quant à la déesse Bérouth, elle n'est pas la déesse cyprès (*berouthа* en araméen), mais la dame de Beirouth, ville qui tire son nom de ses puits.

Des représentations figurées nous montrent des cyprès près des temples et des autels et nous connaissons comme accessoires du culte l'*achéra* que les Septante, suivis par la Vulgate, interprétaient comme un bois sacré, mais nous l'entendons plus justement d'un tronc ou un pieu placé vers ou sous le bois sacré, tout près de l'autel, sinon sur l'autel même, et associé aux idoles, aux stèles ou aux piliers khammanin. Que représentait cet arbre ? La déesse Achéra. Comme nous savons que cette déesse n'est pas une déesse arbre, mais Astarté, divinité sidérale, le plus vraisemblable est que ces pieux étaient des xoana, encore plus grossiers que ceux des Grecs.

3° *L'enceinte sacrée. Le haut-lieu.* — Certains lieux sont sacrés, soit une enceinte dans une ville, soit un sommet, soit toute une montagne, comme l'Hermon, dont le nom même indique la sainteté, ou le Carmel, nom d'une montagne et d'un dieu qui n'a ni images ni temples, dit Tacite, ou toute une vallée, comme celle du Nahr Ibrahim, « sorte de terre sainte d'Adonis » (Renan). En Afrique on a trouvé plusieurs de ces « enceintes sacrées à ciel ouvert, soit isolées dans la campagne, soit formant l'annexe d'un temple qui reste à découvrir » (*Bulletin archéologique*, 1889, p. 208). « Partout où les Phéniciens ont pénétré, on retrouve leur sanctuaire à ciel ouvert » (Lagrange, *loc. cit.*, p. 183), sans qu'ils aient un nom spécial pour le désigner. Les Nabatéens le nomment *hâram* et l'on en a reconnu plusieurs à Pétra. Au désert arabique cette enceinte se dilate, elle se nomme *hima* ; peut-être aussi Chara, le nom de la région de Pétra, aurait-il le même sens (Wellhausen).

Cette enceinte est réservée et n'admet pas certains actes impurs ; inviolable, elle comporte le droit d'asile pour tous les crimes. C'est le lieu que l'homme a destiné aux cérémonies religieuses, qu'il lui ait été désigné ou non par une disposition naturelle, et où l'action divine se fait plus spécialement sentir. Baudissin a remarqué que le culte des hauteurs n'est pas spécifiquement sémitique. Au haut-lieu est souvent associée une caverne sacrée, « simple cachette pour les richesses du dieu, lieu saint aménagé pour des initiations occultes, ou pour les manifestations divines au moyen d'oracles et de théophanies plus ou moins simplistes, temples de divinités chtoniennes. » (Vincent, *Canaan*, p. 129). Ces cavernes furent peut-être les temples primitifs : « la vieille Syrie ne connut guère d'autres temples que des hauts-lieux informes ou des trous dans le rocher. » (Renan, *Mission de Phénicie*, p. 881).

En cette enceinte, on trouve à la fois et l'autel taillé, sur lequel étaient consommés les holocaustes, et l'autel qui sert à l'immolation de la victime du sacrifice : celui-ci est toujours, dans l'usage des Sémites, un bloc de rocher brut, non équarri par le fer.

Avant qu'eût pénétré dans ces pays l'influence grecque, les enceintes sacrées ne contenaient guère de représentations anthropomorphiques de la divinité, et ce n'est qu'au moment où les pierres consacrées à la divinité en devinrent le symbole et la représentèrent sous une forme humaine, que l'on construisit des maisons pour les dieux, des temples. A Palmyre, on ne trouve pas de haut-lieu, mais un grand temple. Le temple fut divinisé chez les Sémites occidentaux ; on connaît un ancien dieu, Bait-il. Le bétyle (βαιτύλος, βαιτύλιον) dont le culte fit fureur à l'époque gréco-romaine, et qui signifie alors une pierre censée venue du ciel et se mouvant d'elle-même, devait être à l'origine une pierre contenant la divinité.

4° *Pierres sacrées.* — Il faut, parmi les pierres sacrées qui étaient placées dans les enceintes sacrées, distinguer deux catégories.

Les premières contiennent ou symbolisent la divinité, on ne peut dire : représentent, car elles ne

visent point à avoir une figure déterminée; ce sont de très grossières idoles, comme l'achéra dont nous avons parlé; la Mecque garde encore aujourd'hui précieusement une pierre noire, fichée dans la *Caaba*. Beaucoup de ces pierres sont coniques; mais l'idée phallique ne saurait seule tout expliquer, car plusieurs sont attribuées à une déesse. Elles témoignent d'une présence sensible du dieu et permettent d'arriver jusqu'à lui. En Arabie, on fait couler le sang des victimes sur ces pierres, pour le faire parvenir plus sûrement au dieu; chez les Arabes, la pierre sur laquelle on verse le sang devient l'autel, le meuble par excellence de la divinité, la table où elle prend ses repas sous forme de sacrifice, son trône; elle se divinise : on trouve un Zeus-Madbachos ou Zeus-autel, un Zeus-Bômos (Clermont-Ganneau, *Recueil*, tome VI). Chez les Cananéens, la pierre figura toujours à côté de l'autel et conserva sa forme conique : il semble bien qu'elle soit une réduction de la *ziziqqurat* babylonienne, et Baudissin, après Robertson Smith, regarde la pierre sacrée comme le signe qui sert à commémorer l'endroit qu'on regarde comme l'habitation d'un *Numen*, qu'il soit céleste ou terrestre.

Les autres pierres qui servent au culte et occupent une place dans le sanctuaire, sans avoir un caractère symbolique, sont votives. Les stèles ou les cippes avec ou sans représentations, des ex-voto, au pied desquels on disposait une table à libation ou des vases contenant des ossements de victimes incinérées. Mais de même qu'on en plaçait sur les tombeaux pour perpétuer le souvenir du mort, — tel est le *néphech* araméen, « âme personne », — on en élevait dans les enceintes sacrées; « ce sont comme des sanctuaires en raccourci où l'adorateur est censé présent ; ils sont comme un perpétuel cri de reconnaissance ou une prière toujours active » (Lagrange, *loc. cit.*, p. 210) et qui portent en araméen le nom de *mesphec*, *djida* dont nous avons fait mosquée. En Arabie, on les frotte du sang du sacrifice pour y faire participer celui au nom duquel ils sont élevés. — Quant aux grandes colonnes luxueuses élevées à l'entrée du *hiéron* ou aux portes du *naos*, elles avaient aussi un caractère commémoratif ou votif.

Les fouilles nous ont livré des images de divinités qui ont dû avoir un usage privé et représenter les gardiennes du logis ou servir d'amulettes. Ce furent sans doute d'abord de petites pierres informes que ces *teraphim* : peu à peu elles prirent une ressemblance humaine et subirent des influences venues du dehors ; au pays de Canaan, où l'Egypte plus que l'Assyrie marque son empreinte, « aucune série d'idoles ne peut rivaliser en nombre et en précision avec les représentations d'Astarté » (Vincent, *loc. cit.*, p. 156). Baal ne paraît pas, à moins qu'il ne soit symbolisé par les emblèmes phalliques trouvés en assez grand nombre et qui parfois affectent des formes de poisson et parfois s'agrémentent de cornes de bélier. Les serpents en bronze, fournis aussi par les fouilles, paraissent avoir surtout une valeur prophylactique.

5° *Temps sacrés*. — « Le mot de fête est devenu pour nous synonyme de jour de réjouissance. Il n'en était point ainsi dans l'antiquité. Un jour de fête est un jour consacré à un dieu » (Lagrange, *loc. cit.*, p. 183), jour de repos pour clore une période de travail jour entier réservé au dieu avec le sacrifice, ses pompes, les chants, les invocations, les processions.

Ces fêtes reviennent à certains jours du mois, comme les cérémonies, ou à certaines époques de l'année.

Chez les nomades, ces fêtes ont le caractère de pèlerinage aux sanctuaires des dieux : elles sont accompagnées de trêves sacrées et donnent ouverture à des foires. Le mot de *hadj*, consacré encore aujourd'hui pour le pèlerinage de la Mecque, exprime l'idée de faire le tour d'un objet avec solennité : à la fête des Tabernacles, les Israélites portaient en procession des branches d'arbres. Ces processions et ce tour de l'autel étaient le rite central de la solennité. Au printemps, les Arabes avaient une fête des prémices, appliquée aux fruits de leurs troupeaux, et qui durait un mois ; on ne voit pas qu'ils y aient immolé les premiers-nés. Du commencement de juillet à la fin d'août, ils avaient une grande fête pèlerinage-foire. La fête pentaétérique qu'ils célébraient aussi doit être d'importation grecque.

Chez les Phéniciens, la plus célèbre des fêtes était celle des Adonies au sanctuaire d'Afca, qui se célébrait au mois de juillet avec une pompe nettement funèbre, on expiait ainsi le sacrilège commis par la moisson qui blessait le dieu des céréales, Tammouz-Adonis. A Tyr, la fête fameuse d'Héraclès était accompagnée tous les quatre ans de jeux quinquennaux, Les fêtes de la déesse gardèrent, en terre punique aussi bien qu'en Phénicie, leur caractère obscène, alors même qu'elles eurent perdu leur caractère sanglant.

La plus grande fête des Araméens avait lieu à Hiérapolis au printemps ; on y brûlait des victimes vivantes.

Aucune de ces fêtes n'a un caractère commémoratif ou historique, on leur en donne parfois un mythique, mais elles sont surtout en relations avec le cours de la nature.

V. — Personnes consacrées.

1° *Personnel du culte*. — Les Arabes civilisés du sud ont des prêtres qui sont sacrificateurs, et le grand prêtre est éponyme pour le calcul des années; mais les Arabes nomades n'ont qu'un gardien de sanctuaire (*sâdin*) ; gardien aussi de la tradition, il a charge de trancher les questions douteuses d'ordre public ou privé.

Chez les Araméens, le prêtre est *komer* (sans doute de *kamar*, s'enflammer, s'échauffer) de tel ou tel dieu.

L'inscription phénicienne de Citium, sorte de tarif des salaires dus aux employés du temple, nous renseigne sur ce personnel : en tête les sacrifiants, puis ceux qui demeurent dans le temple pour l'œuvre sainte du jour, puis les barbiers, un collège de scribes, des jeunes filles, des *kelabim* et autres hiérodules.

2° *Consécrations personnelles*. — A. La circoncision fait partie d'un ensemble « d'institutions qui sont les rites de la consécration des jeunes gens au moment de la puberté, et c'est précisément parce qu'elle avait un caractère hygiénique et modéré, qu'elle s'est étendue si universellement et a prévalu sur d'autres pratiques plus barbares. » (Lagrange, *loc. cit.*, p. 242). L'effusion du sang semble être ici un rite d'initiation : elle unit au dieu l'organe par lequel se transmettra la vie. Inconnue des Assyro-Babyloniens, elle était pratiquée par les Arabes, les Edomites, les Ammonites, les Moabites (*Jérémie*, IX, 25-26); l'usage en était fort instable chez les Phéniciens.

B. Il existait d'autres consécrations personnelles, les vœux. On se rasait les tempes en l'honneur des dieux, et les barbiers des temples pouvaient être employés à cet office. On se vouait aussi comme esclave, *abd*, au service d'une divinité (Clermont-Ganneau, *Recueil*, IV, p. 322) ; de là une grande partie des noms théophores formés avec cet élément.

VI. — Culte. Sacrifices.

De tout temps, l'homme a cru que le don d'une chose qui lui appartenait était le moyen le meilleur et le plus efficace de témoigner son affection et sa soumission. L'individu ou la communauté ont donc fait des offrandes à la divinité. « On ne croit pas, en général, dit Guyau (*L'Irréligion de l'avenir*, p. 44), qu'elles répondent à un besoin réel des dieux; on pense qu'elles seront plutôt agréées par eux qu'acceptées avec avidité. » Pour mieux manifester ses sentiments, l'homme donnera ce qui a pour lui le plus de prix et ce qu'il croira, d'après les concepts qu'il se fait de la sainteté, devoir être le plus agréable aux dieux; il s'efforcera aussi de s'en dépouiller le plus complètement possible. De là le sacrifice : « ce procédé consiste à établir une communication entre le monde sacré et le monde profane, par l'intermédiaire d'une victime, c'est-à-dire d'une chose détruite au cours de la cérémonie. » (Hubert et Mauss, *Essai sur la nature et la notion du sacrifice. Année sociologique, 1899*). Il semble bien que ce soit là l'idée la plus simple et la plus primitive du sacrifice, celle à laquelle peuvent se ramener toutes les oblations : un don plus ou moins parfait, ayant pour fin d'unir l'homme à la divinité.

Suivant W. Robertson Smith, les Sémites ont distingué entre : 1° les oblations animales (*zebakh*) et végétales (*minkha*); 2° ce qui est offert sur une table sacrée et ce qui est consommé par le feu; 3° les sacrifices entièrement pour le dieu et les sacrifices partagés entre le dieu et l'adorateur.

1° Il est évident que les oblations animales varient avec l'état social des peuples, selon qu'ils sont nomades ou agriculteurs.

Chez les Arabes, figurent le bœuf, le chameau, la brebis que l'on remplace en fraude par la gazelle. Aujourd'hui encore, toute immolation est sainte et l'on ne tue pas un mouton sans invoquer le nom d'Allah. Pour la *minkha*, on offre surtout du vin et de l'huile; on offre aussi de la farine à Oqaisir, et les offrandes de farine azyme ou fermentée étaient d'un usage journalier dans le monde sémitique.

Les Cananéens immolent bœufs, veaux ou cerfs, béliers ou bovins, brebis ou chèvres, agneaux ou chevreaux ou faons, oiseaux; ils offrent des céréales, de l'huile, des libations mélangées, du lait, de la graisse et un mélange humide où l'on croit reconnaître du vin aromatisé. Nous connaissons surtout ces offrandes par le tarif de Marseille (*C.I.S.*, I, 165), la pierre appartient au littoral africain, le culte qu'elle suppose a été transporté de la mère-patrie à Carthage ou à Marseille.

« La position intermédiaire des Araméens entre les Arabes et les Cananéens est assez bien représentée par le rituel hébreu. » (Lagrange, *loc. cit.*, p. 265).

2° Ce qui est offert sur la table sacrée, ce sont les oblations végétales, les libations. Au tarif de Carthage (*C.I.S.*, I, 166), on voit énumérer des branches, de beaux fruits, du pain, de l'encens, du miel. Deux cents enfants mentionnés par le même texte seraient-ils des victimes humaines ou sont-ils simplement offerts aux dieux? Les offrandes animales sont consumées par le feu entièrement ou en partie. Pour les Arabes, nomades et peu munis de bois, nous ne possédons guère de documents constatant l'existence ou l'usage du foyer sacré, mais la philologie permet de considérer comme venant d'un même thème deux racines qui signifient « rôtir » et « prier »; le mot employé par les inscriptions minéennes pour signifier le sacrifice — le mot prêtre appartenant au même radical, — ne peut être rapporté qu'à l'arabe avec le sens de brûler. Les Arabes ont donc connu et pratiqué la combustion de la victime dès les origines les plus reculées, bien que pour eux le sacrifice consiste surtout dans l'effusion du sang au pied de l'autel et l'onction des pierres sacrées avec ce sang.

3° Lequel est le primitif, du sacrifice entièrement pour le dieu ou du sacrifice partagé? C'est là une question qu'il est à peu près impossible de résoudre, sinon par des systèmes *a priori* sur l'origine du sacrifice. Le sacrifice entièrement pour le dieu, l'holocauste *calil*, où la victime est tout entière consumée par le feu, représente-t-il la nourriture du dieu réduite en fumée pour mieux s'élever, jusqu'à lui, ou le don parfait et absolu? Les sacrifices partagés sont des sacrifices de communion qui permettent aux prêtres ou aux fidèles, en s'asseyant à la table du dieu, de s'unir à lui par le rite du banquet, rite qui chez les anciens a toujours été un symbole de fraternité; ils se divisent en sacrifice pacifique, *chélem*, où le prêtre prélève une partie de la chair, mais ne laisse rien à l'offrant, et en sacrifice *sawat*, le sacrifice *pro peccato*, où le prêtre et l'offrant partageaient la partie de la victime « qui ne montait pas sur l'autel » : il a pour but chez tous, aussi bien chez les Sabéens que chez les Phéniciens, d'effacer certaines impuretés morales ou rituelles.

Chez les Arabes, la coutume avait rendu le sacrifice obligatoire dans trois cas : 1° prémices; 2° préciput du butin; 3° moment où l'on coupe pour la première fois les cheveux de l'enfant; pour cette taille des cheveux ou *aq qa*, on frottait la tête rasée de l'enfant avec le sang du mouton sacrifié; c'est un acte de consécration. Au printemps, chacun devait sacrifier au moins une brebis.

Parmi les sacrifices offerts par les Sémites, le plus solennel était le sacrifice humain, qui s'est perpétué à Carthage longtemps après le commencement de notre ère et en Syrie jusqu'aux premiers temps de l'Islam. Le récit de Saint Nil (*P. G.*, LXXIX, col. 680) nous prouve qu'il n'était pas inconnu des Arabes; les Araméens le connaissaient; la Bible, les inscriptions, les récits des historiens nous le montrent ensanglantant la Syrie, la Phénicie et ses colonies qui le pratiquaient avec fureur, s'introduisant en Grèce avec les cultes barbares. Il était offert dans des circonstances tragiques, dans celles où la vie du royaume ou de la cité était en péril, et surtout au dieu Melek-Cronos-Saturne, dont la statue d'airain à Carthage, nous dit Diodore, étendait ses mains la paume en haut et penchées vers la terre, de sorte que l'enfant qu'on y mettait roulait et tombait dans un abîme rempli de feu. L'idole devait se confondre en terre avec une sorte de four. On l'offrait cependant aussi à d'autres divinités, comme Tanit, et il semble qu'en Syrie on faisait à Astarté le sacrifice d'une jeune fille.

On y recourait encore dans d'autres occasions bien déterminées. En Canaan, « il est attesté avec la plus sinistre précision, sous la double forme d'immolation de nouveaux-nés », des premiers-nés peut-être doit-on dire, et des sacrifices de fondation » (Vincent, *Canaan*, p. 188). Les petits cadavres étaient introduits dans des jarres et une inscription célèbre l'apothéose du jeune Néteiros, déifié dans le *lébès*, ou urne funéraire (Clermont-Ganneau, *Recueil*, II, p. 78). Mais le feu n'intervenait qu'accidentellement, et aucune trace d'immolation proprement dite n'a été relevée. Pour les sacrifices de fondation, les cadavres ont été trouvés à la base d'un mur, généralement sous un seuil de porte (Cf. *Josué*, vi, 28; I *Sam.*, xvi, 34); mais aussi au milieu d'un appartement, emmurés ou enfouis dans des vases. En même temps que cet usage, nous en voyons, dès le

xv[e] siècle, pratiquer un autre : celui du dépôt symbolique, qui remplace la victime humaine et « que l'usage religieux consacrera pour de longs siècles jusqu'au terme de la monarchie israélite : c'est une lampe placée entre deux coupes ou deux bols renversés l'un sur l'autre. » (VINCENT, *Canaan*. p. 198).

VII. — Les morts.

L'homme s'est toujours occupé des morts, il s'est toujours cru d'une certaine manière en relations avec eux; il a rendu des honneurs à leur dépouille funèbre ; à leur occasion, il a offert des prières et des sacrifices. Est-ce pour les apaiser et les honorer, comme on apaise et on honore les dieux et les démons ; est-ce au contraire pour les secourir et les nourrir, comme on secourt et on nourrit les pauvres et les affamés ?

Que les rois aient été adorés comme dieux après leur mort, que leurs noms soient entrés comme éléments divins dans des noms théophores formés sur le modèle *abd* = tel dieu, c'est un fait prouvé par le récit d'URANIUS, cité par ETIENNE DE BYZANCE, et par les inscriptions arabes et palmyréniennes. Mais ce sont là des faits récents, en dehors de la Chaldée, et la mort ne fait qu'achever une apothéose commencée du vivant même du monarque. Les autres hommes n'arrivent pas par le seul fait de leur mort aux honneurs divins. Leur joie est d'avoir un lit de repos avec les Rephaïm (*Inscription d'Echmounazar C. I. S.*, I, 3) ; il reste d'eux quelque chose de vivant, car Panammou demande qu'en sacrifiant à Hadad on mentionne son nom, afin que son âme puisse boire et manger avec le dieu.

Si l'incinération est attestée chez les Carthaginois par des inscriptions néopuniques, la règle générale chez les Sémites est l'ensevelissement; et « l'idée primitive des peuples chananéens (Hébreux et Phéniciens) fut que le tombeau devait être dans une caverne ». (RENAN, *Mission de Phénicie*, p. 382). Les fouilles permettent de constater qu'en Canaan les premiers envahisseurs sémitiques inaugurèrent l'inhumation après un stage de crémation. Là, dans les hypogées, cavités naturelles plus ou moins aménagées par la main de l'homme, les cadavres sont rangés ou empilés dans une pièce sépulcrale ou logés dans des *loculi*, les genoux repliés ou ramenés jusque sous le menton, dans la dernière position de l'enfant dans le sein maternel, ou peut-être simplement dans celle de l'homme endormi ; quelquefois on comprime dans une urne un squelette entier, ou on y entasse les os désagrégés. Les hypogées sont rouverts aussi souvent que l'exigent de nouveaux décès. Ces coutumes sont en opposition avec celles des Phéniciens et des Araméens, chez qui domine un souci inquiet de prévenir toute ouverture de la tombe et qui, par des inscriptions gravées sur les sarcophages ou sur des stèles, proclament qu'aucun objet précieux n'a été enfoui avec le mort et menacent de la colère des dieux ceux qui violeraient la tombe.

Les morts n'étaient point ensevelis sans qu'on leur fournît les objets usuels nécessaires à la vie courante, ustensiles, armes, aliments, en nature ou sous une représentation symbolique ; la vaisselle sera toujours représentée; on trouve aussi des lampes et des figurines : idoles ; figures humaines, quelquefois en formes de vases; figures, pleines ou creuses, d'animaux qui sont peut-être des symboles d'approvisionnement, le tout plus ou moins mutilé et comme réduit à l'état de mort pour servir au défunt dans son nouvel état, si mystérieux pour l'esprit humain.

Tout n'est point fini avec l'ensevelissement. Le mort demeure dans sa tombe et, quoique le contact de ses ossements rende impur, les vivants conservent avec lui une certaine communion. Au moment même de la mort, des offrandes ou des sacrifices ont été faits; des repas funèbres sont servis, comme chez tous les peuples. Cet usage va durer; les textes bibliques nous l'attestent, en condamnant les dons en aliments faits aux morts et les festins funèbres. Etaient-ce là des sacrifices faits aux morts ? Il ne le semble pas. Le texte de l'inscription de Hadad indique au contraire nettement que le sacrifice est fait au dieu Hadad ; sans doute la *nephech* de Panammou désire ce sacrifice pour boire et pour manger; mais ce n'est pas à lui qu'on l'offre. Il se contentera de communier au sacrifice, comme ferait un vivant ; ce n'est pas lui, mais les dieux qui enverront aux vivants des bénédictions et des malédictions. Les libations faites sur les tombeaux peuvent avoir pour but de rassasier leurs habitants; les sacrifices sont offerts aux dieux que le défunt doit honorer; le mort a besoin de prier, aussi bien que de se nourrir, et ne peut plus le faire par lui-même. Le tombeau, demeure d'éternité, est le lieu où habite le mort, où son âme peut retrouver son corps et, par son intermédiaire, pénétrer dans le royaume inférieur, un des trois qui divisent le monde, celui où il doit désormais reposer en paix et d'où il ne sortira plus pour troubler les vivants, s'il jouit de tout ce dont il a besoin. La pratique des *tabellae devotionis* montre que, par le tombeau, les vivants ne communiquent pas seulement avec les morts, mais que par là ils expédient leur courrier jusqu'aux enfers.

VIII. — Diffusion et influences étrangères. Syncrétisme.

Les Sémites ont toujours été de grands trafiquants, habiles à transmettre et à recevoir tout ce qui peut s'échanger. Installés entre les deux grands empires d'Egypte et de Chaldée, établis sur les bords de la mer, ils font le commerce des caravanes à travers tout l'Orient et sillonnent de leurs navires la Méditerranée qu'ils explorent jusqu'en ses plus lointains rivages, marchands et banquiers, fabricants d'ustensiles communs et d'objets de luxe, prompts à rendre service et à s'insinuer partout. Quelle que soit l'origine de l'alphabet, c'est sans doute par les Phéniciens qu'il a été transmis au monde civilisé, et ce sont eux qui établissent en pays grec des sanctuaires où l'on pratique des rites barbares : le culte de Cronos, les sacrifices humains, les prostitutions sacrées sont d'origine nettement sémitique. L'Egypte, elle aussi, avait été envahie par les cultes syriens, qui à la suite des marchands et des soldats pénétrèrent le Delta et parvinrent jusqu'à Thèbes. Mais elle réagit rapidement : sur la stèle de Yehawmelek, la célèbre déesse de Byblos porte le costume d'Hathor. Cette déesse, confondue par les Egyptiens eux-mêmes avec Isis, lui céda bientôt la place ; Osiris suivit Isis, on l'assimila à Adonis et on l'associa à El, l'antique dieu de Byblos. Bon nombre de statuettes religieuses trouvées au pays de Canaan sont de style égyptien. L'art chaldéen se manifesta sur le même terrain; la lune, dieu d'Our et de Kharran en Basse Chaldée, verra à son tour son culte se répandre dans tout l'Orient; ce sera sous une forme féminine, au commencement de notre ère, à l'époque où les Araméens se font les propagateurs du culte de Bel, sous les traits de qui le Soleil sera représenté à Palmyre, dont l'empire s'étendait jusqu'en Occident.

Les Grecs, de leur côté, avaient travaillé dans le sens du syncrétisme. Ils cherchent à assimiler leurs divinités à celles des peuples avec qui ils sont en contact et chez qui pénètre l'hellénisme. Les Romains, à leur tour, veulent donner droit de cité aux dieux des nations vaincues, dont les images sont portées à Rome,

pendant que leurs cultes, aux cérémonies mystiques ou licencieuses, séduisent les esprits épris d'idéal ou perdus de rêveries, et fiévreux du désir d'éprouver des sensations nouvelles. Tanit, pour ne citer qu'un exemple, que nous avons vu identifier à Artémis et à Athênê, *Virgo Caelestis*, devient surtout Juno, mais reste Diane aussi et Vénus. Un mouvement général de concentration se fait dans l'Empire. Si les cultes syncrétisés d'Isis et d'Osiris dominent dans les anciens pays sémitiques de l'Asie antérieure, Aurelien, qui cherche à donner comme clé de voûte à l'unité politique de l'Empire l'unité religieuse, établit au-dessus de tous les cultes, mais sans les détruire, celui du Soleil, et partout règne le *Dominus Imperii Romani*, le maître des cieux, le grand Zeus, Bel adoré à Héliopolis.

Tous ces rapprochements, toutes ces confusions soit populaires, soit savantes, n'ont point été sans rendre fort difficile une étude approfondie des religions sémitiques.

Néanmoins, on est parvenu à découvrir sous leur déguisement la physionomie propre d'un certain nombre de dieux et, sous le syncrétisme, à déterminer le caractère primitif des religions sémitiques. Elles étaient et « c'est, dit le P. Lagrange (*loc. cit.*, p. 438), une conclusion à laquelle personne aujourd'hui ne peut refuser son assentiment, des religions polythéistes, mêlées de naturisme et d'animisme, comme on dit aujourd'hui. Les Sémites ont adoré les astres, les pierres, les sources, les arbres ou plutôt les maîtres, les seigneurs de ces objets ». Ces maîtres sont comme des hommes, d'essence plus durable et plus fine que les autres, mais pourvus de leurs instincts et agités de leurs passions; résidant d'abord dans les choses, ils s'en isolent par la suite, s'aventurent dans le domaine les uns des autres; on réunit la plupart d'entre eux au firmament; on les pare des attributs de leurs rivaux; un seul finit par les dominer tous, comme un seul homme domine l'Empire. Mais ce n'est point là du monothéisme. Le sentiment religieux n'aboutit, pas plus que la politique, à l'établir. « Ils (les Sémites) admettent volontiers que l'idol de leur choix l'emportait de beaucoup sur les autres, mais ils ne songeaient pas à proclamer qu'elle les avait absorbées toutes en soi et qu'elle demeurait seule vis-à-vis du monde, sa création. » (Maspero, *Histoire ancienne*, tome I, p. 644). L'évhémérisme « naturel aux Sémites » (Renan) ne réussit pas mieux. On montrait les tombeaux de certains dieux, l'histoire conservait le souvenir des exploits des rois divinisés, les philosophes considéraient les dieux comme les fondateurs des villes et les inventeurs des arts, mais une fureur de superstitions et de magie dominait la Syrie, le culte des pierres et des animaux connaissait une vogue qu'il n'avait jamais eue. Menacés par le judaïsme et le catholicisme, ces cultes, devenus l'apanage de quelques petites sectes, continuèrent à végéter en Arabie; sous l'influence du monothéisme ambiant, on en était arrivé à dire « le dieu », « Allah », pour Dieu, mais on pratiquait des sortilèges et on adorait des idoles que Mahomet dut briser. Seul l'évhémérisme tel qu'il paraît dans la Bible et qui, lui aussi, nie l'existence des dieux, les considère comme des esprits mauvais ou des forces naturelles ou des hommes divinisés, est animé du plus pur esprit monothéiste.

Le profit moral ne fut pas plus grand que le profit religieux. N'étant jamais parvenus comme les dieux des Grecs et des Romains à descendre au foyer, à se mêler à la vie individuelle et familiale, malgré toutes les ingéniosités de la dévotion privée, les dieux continuèrent jusqu'au dernier jour à exiger ce service dur et cruel. Si les sacrifices humains diminuèrent de fréquence aux approches de notre ère, ce fut sous l'influence générale des mœurs et non par un sentiment religieux. La licence des cérémonies religieuses continue à souiller les parvis des temples.

Bibliographie. — *Corpus Inscriptionum Semiticarum*. In-fol. Paris. — Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*. In-8°. 2e éd. Paris, 1905. *La nouvelle inscription de Sendjirli* (dans *Revue Biblique*, 1912). *Palmyrenians* (dans *Encyclopaedia of Religions and Ethics*, vol. IX, 1917. — Dhorme. *Les Sémites*, I, III, (dans : *Où en est l'histoire des Religions?* par Bricout, Paris, 1911, tome I, pp. 163-194). — Movers, *Die Phönizier*. In-8 1849-56. — Baudissin, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*. In-8°, Leipzig, 1876-1878. — W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*. In-8°, Londres, 1889. — Pauly-Wissova, *Realencyclopädia*. — Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*. In-4°. Paris, 1896. — Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, tomes III et IV, In-4°, Paris, 1882-1903. — Renan, *Mission de Phénicie*. In-fol. Paris, 1864-1874. — Vincent, *Canaan*, In-8°, Paris, 1907. — Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, 2e éd. Berlin, 1897. — Cumont, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*. In-8°, Paris, 1909. *Etudes syriennes*. In-8°, Paris, 1917. — Baethgen, *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte*, 1888. — Baudissin, *Der phönizische Gott Esmun*, 1905. — *Adonis und Esmun*, In-8°, Leipzig, 1911. — *Die Quellen für eine Darstellung der Religion der Phönizier und der Aramäer*, (dans *Archiv für Religionswissenschaft*, XVI. 1918). — Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*. In-8° Paris. 1888. — *Etudes d'archéologie orientale*. In-8° Paris, 1889-1896. — *Le Dieu Satrape*, In-8° Paris, 1878. — Carton, *Le sanctuaire de Baal-Saturne à Dougga* (Extrait des *Nouvelles Archives des Missions scientifiques*, tome VII, 1897). — A. Cook, *The Religion of ancient Palestine in the second millenium B.C.* In-16. Londres, 1908. — G. Cook, *Nabateans* (dans *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. XIX, 1917). — Campbell Thomson, *Semitic Magic, its origin and development*. In-8°. Londres, 1908., — Dalman, *Petra und Felsheiligthümer*. In-4° Leipzig, 1908. — *Religion der Nabatäer*. — *Neue Petra-Forschungen und der heilige Felsen in Jerusalem*. In-4°, Leipzig, 1912. —. Darier, *Les fouilles du Janicule à Rome*. In-8°. Genève, 1920. Dussaud, *Notes de mythologie syrienne*. In-8°. Paris, 1903. — *Le panthéon phénicien* (dans *Revue de l'Ecole d'anthropologie*, 1904). — *Les Arabes en Syrie avant l'Islam*. In-8°. Paris, 1907. — *Le dieu phénicien Echmoun* (dans *Journal des Savants*, janv. 1907). — *Observations sur la stèle phénicienne de Byblos* (dans *Mélanges Hartwig-Derenbourg*. Paris, 1909). — *Les inscriptions phéniciennes du tombeau d'Ahiram* (dans *Syria* IV, 1924) — D. et Macler, *Voyage archéologique au Safâ*. In-8°, Paris, 1901. — Frazer, *Adonis. Attis. Osiris*. — Gauckler, *Le sanctuaire syrien du Janicule*. In-8°, Paris, 1912. — *Nécropoles puniques de Carthage*, Paris 1915. — *La nativité de la déesse syrienne Atergatis*, (dans *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, juin 1909.) — S. Garstan et A. Strong, *The Syrian Goddess*. Londres, 1913. — Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*. In-8°. Paris, 1908. — J. et Savignac, *Mission archéolo-*

gique en Arabie. In-4°, Paris, Leroux, 1909. — Geuthner, 1914. — Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, T. IV. *La civilisation carthaginoise*. Paris. — Jeremias, *Die Religion in Syrien. Die Religion in Arabien* (dans *Allgemeine Religionsgeschichte*, Munich, 1918). — Lindsbarski, *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik*; *Ephemeris für semitische Epigraphik* (*périodique*.) R. A. St. Macalister, *The Excavation of Gezer*. In-4°, Londres, 1912. — *The Philistians*. In-8°, Londres. 1914. — Macler, *Syrians* (dans *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. XII, 1921). — Marmadji. *Les dieux du paganisme arabe, d'après Ibn al-Kalbi* (dans *Revue Biblique*, 1926). — Merlin, *Le Sanctuaire de Baal et de Tanit près de Siagu*. In-4°. Paris, 1910.) — E. Meyer, *Geschichte des Altertums* (2e éd.), — C. R. Morey. *Une nouvelle représentation de Dusarès et autres types de Bostra* (dans *Revue numismatique*, 1911). — Musil. *Arabia Petraea*. In-8°. Vienne, 1907. — Münter, *Religion der Karthager* Copenhague, 1821. — B. Moritz, *Der Sinai Kult in heidnischer Zeit*. In-4°. Berlin, 1916. — Montet, *Les fouilles de Byblos en 1922* (dans *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1923; *en 1923*, (dans *Syria*, 1923) — *Le pays de Negeou, près de Byblos et son dieu* (dans *Syria*, 1923.) — Martin. A. Meyer, *History of city of Gaza*. In-8°, New-York, 1907. — Nielsen, *Die altarabische Mondreligion une die mosaische Überlieferung*, 1904. — *Der sabaïsche Gott Ilmakah*, In-8° v, Leipzig, 1910. — *Ueber die nordarabischen Götter* (dans *Mélanges Fritz Hommel*). — *Die südarabischen Göttertrias*, 1909. — *Die altarabische Ueberlieferung*, 1904. — W. Oesterlay, *The sacred Dance. A study of comparative Folklore*. Cambridge, 1923. — H. Pognon, *Inscriptions de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul* Paris, 1907-1908. — Louis Poinsot et Raymond Lantier, *Un sanctuaire de Tanit à Carthage* (dans *Revue de l'Histoire des Religions*, 1923) — E. Sellin et C. Watzinger, *Jericho*, In-4°. Leipzig, 1913. — J. Toutain, *Les cultes païens dans l'Empire romain*, II. *Les cultes orientaux*. In-8°. Paris, 1911. — Vogüé, Syrie Centrale, In-4°. Paris 1865-1877. — Weber, *Göttersymbole auf südarabischen Denkmälern* (dans *Mélanges Hilprecht*, 1909). — W. Carleton, *Religion of Canaan* (dans *Journal of biblical Literature*, 1916).

Raymond Louis, O. P.

SÉRAPHIQUE (ESPRIT). — I. *L'esprit de saint François et l'Evangile.* — II. *L'Eglise et saint François.* — III. *L'âme franciscaine et la science.* — *Bibliographie.*

I. **L'esprit de S. François et l'Evangile.** — L'esprit séraphique est l'Evangile vécu, et la règle franciscaine, qui en est le code, est l'hostie symbolique, montrée à S. François d'Assise, dont la substance n'est autre que le froment des paroles évangéliques (*Vie*, par Thomas de Celano II, n. 209, éd. E d'Alençon, Rome, 1906). Le Saint d'Assise en eut l'idée précise dès sa conversion, et non point au terme d'une lente évolution intérieure. En 1209, « il écrivait déjà pour lui et ses frères présents et futurs, simplement et en peu de mots, une règle de vie, composée en majeure partie d'expressions mêmes du S. Evangile qu'il désirait uniquement pratiquer dans la perfection. » I Cel., n. 32. Avec quelle énergie il s'attacha immédiatement à cet idéal purement évangélique, ses premières démarches auprès d'Innocent III dans le but d'obtenir la confirmation de ses desseins l'établissent clairement. Devant les observations de son protecteur, le cardinal Jean Colonna de S. Paul, qui voulait lui persuader d'embrasser la vie érémitique, François d'Assise ne cède point; au contraire, il l'amène à ses vues, et ce dernier triomphe à son tour des hésitations du Souverain Pontife par cette simple représentation : « Si nous refusons la demande de ce pauvre en disant que sa règle est difficile, prenons garde de rejeter l'Evangile même, car la règle qu'il veut que nous approuvions est conforme à ce qu'enseigne l'Evangile, et dire que la perfection évangélique contient quelque chose de déraisonnable et d'irréalisable, c'est s'élever contre l'auteur de l'Evangile, c'est insulter Jésus-Christ. » S. Bonaventure, *Legenda maj. S. Francisci*, c. III, n. 9.

Que l'Evangile vécu à la lettre soit en réalité l'idéal propre de S. François et le but de la réforme religieuse qu'il a inaugurée, les *Opuscules* du Saint, éd. Quaracchi, 1904, trad. U. d'Alençon, Paris, 1905, et les documents les plus autorisés, comme les *Légendes* de Thomas de Celano et de S. Bonaventure et la *Legenda antiqua*, éd. Delorme, Paris, 1926, l'attestent d'un commun accord. Certes avant lui, dans la vie intensément mystique du Moyen Age, la chrétienté croyait au message du Christ, mais elle en délaissait parfois la pratique intégrale; de même, de grandes âmes s'étaient proposé individuellement l'observance du Saint Evangile et l'imitation du Christ, mais il ne paraît point que des ordres religieux ou des mouvements de réforme ecclésiastique aient pris comme règle et forme immédiate de vie les conseils évangéliques et aient astreint leurs membres et leurs adhérents à les pratiquer dans tout leur contenu. François d'Assise lui-même reconnaît qu'il eut l'intuition de sa voie sous la poussée éclairante de la grâce « Le Très-Haut, écrit-il dans son *Testament*, me révéla que je devais vivre selon la forme du S. Evangile. » Bien plus, il eut pleinement conscience de l'originalité de ses voies, ainsi que l'atteste entre autres la *Legenda antiqua*, n. 114. En effet, lorsqu'au chapitre des Nattes les frères, réunis en présence du cardinal Hugolin, lui suggérèrent de modifier ses conceptions, en s'inspirant des législations qui régissaient alors les grandes institutions monastiques, S. François ne put s'empêcher de répondre, avec une allusion discrète aux paroles de S. Paul, I *Cor.*, I, 18-23, sur la folie de la croix : « Dieu m'a appelé par la voie de l'humilité et m'a montré le sentier de la simplicité. Je ne veux pas que vous me parliez des autres règles de S. Augustin, de S. Bernard et de S. Benoît. Le Seigneur m'a dit en vérité qu'il voulait que je fusse un nouveau fou dans le monde; il n'a pas voulu nous conduire par un autre chemin que par cette science. » Non moins que S. François, l'Eglise elle-même sentit l'incontestable nouveauté de l'esprit franciscain et se recueillit avant de l'approuver définitivement. Le trait n'échappa pas non plus au cardinal Jacques de Vitry, qui se trouvait à la tête du mouvement spirituel dont la Belgique était alors le foyer. A. Callebaut, dans l'*Archivum Franciscanum historicum*, Quaracchi, 1926, XIX, 546-555. C'est qu'en effet le Saint d'Assise, « plaçant l'Evangile au-dessus de tout », II Cel., n. 216, et ne demeurant point sourd à ses enseignements, I Cel., n. 22, voulut pratiquer purement et simplement les conseils donnés par Jésus ou ce que S. Bonaventure, *Legenda S. Francisci*, c. II, n. 1, appelle souvent « la règle des apôtres », et inaugurer ainsi dans l'Eglise, par l'ordre des Frères-Mineurs et l'institut de Sainte-Claire, « une vie conforme à la perfection du S. Evan-

gile », *Opuscules*, 101. Thomas de Celano — et S. Bonaventure après lui — expose avec une telle précision l'idéal du Poverello que l'histoire n'a rien à ajouter à ses déclarations. « Son intention la plus arrêtée, écrit-il, son désir le plus ardent, son but suprême était d'observer en tout et toujours le S. Evangile et de suivre parfaitement, en y mettant toute sa vigilance, tout son zèle, toute l'application de son esprit et toute la ferveur de son cœur, la doctrine et les vestiges de Jésus-Christ. » I Cel., n. 84. D'une façon non moins explicite, les *Opuscules* de S. François, surtout les Règles qu'il rédigea successivement, révèlent l'esprit qui l'anime. La Règle de 1221, en effet, débute en ces termes : « Ceci est la vie selon l'Evangile de Jésus-Christ, que Frère François pria le Seigneur pape Innocent de lui concéder.» *Opuscules*, 39. Elle est entièrement ornée de textes scripturaires qui viennent appuyer les préceptes et les exhortations; plusieurs chapitres ne sont même, en grande partie, que des extraits de l'Evangile. La Règle de 1223, moins spontanée et de style plus juridique, n'est pas jaillie d'une inspiration différente. D'après elle, « la vie et la règle des Frères-Mineurs est celle-ci : observer le S. Evangile de Notre Seigneur Jésus-Christ. » Si elle s'achève par une exhortation à la soumission envers l'Eglise, c'est afin que nous observions « la pauvreté, l'humilité et le S. Evangile de Notre Seigneur Jésus-Christ. » *Opuscules*, 81, 93. Ainsi, rien n'est plus légitime que de considérer l'esprit séraphique comme la fleur de l Evangile. H. Tilemann, *Studien zur Individualität des Franziskus von Assisi*, Berlin, 1914, 167-170.

Puisque l'idéal de S. François est l'Evangile, il est clair que l'esprit séraphique implique une adhérence totale et amoureuse au Christ : la vie évangélique est la vie en Jésus. Le « Verbe abrégé » est en effet l'Evangile vivant; et comme le Saint d'Assise n'aime guère les formules abstraites, mais se complaît dans les intuitions concrètes et les représentations plastiques, il voit sa forme de vie dans les gestes eux-mêmes du Sauveur et interprète l'Evangile écrit à leur lumière. « François, écrit M. Le Monnier, *Hist. de S. François d'Assise*, Paris, 1889, I, 222, avait beaucoup lu l'Evangile. Il l'avait lu avec les yeux illuminés du cœur. Sa délicate imagination découvrait, dans les actions du Sauveur, une foule de particularités aimables qui échappent à ceux dont la tendresse est moins éveillée. Toute la vie de Jésus s'était ainsi peu à peu dessinée et animée sous son regard. » Dans cette vision intérieure, il comprit qu'en présence du divin Maître, l'adoration respectueuse et l'admiration ne suffisent point sans l'action qui transforme; aussi, parmi les mystiques du Moyen-âge, fut-il le premier à composer une exhortation sous ce titre : « De l'imitation du Seigneur ». *Opuscules*, 110. Suivre les vestiges du Christ, voilà pour lui et pour ses frères l'unique devoir, ainsi que la Règle de 1221 le déclare dans l'admirable chapitre 22. *Opuscules*, 68. En tout il se conforme au Verbe Incarné et, suivant le conseil de S. Paul, le porte et le glorifie parfaitement dans sa personnalité. Thomas de Celano l'atteste I Cel., n. 115, dans une page qui est l'un des plus beaux joyaux de la littérature franciscaine. « Ceux des frères qui ont vécu dans sa compagnie, écrit-il, savent que chaque jour, à chaque instant, il méditait Jésus. Ils se rappellent avec quelle douceur et suavité il s'en entretenait, de quelle bénignité et amour ses discours étaient remplis. Sa bouche parlait de l'abondance de son cœur et la source du radieux amour qui remplissait son âme, s'en échappait en bouillonnant. Vivant avec Jésus, il portait Jésus dans son cœur, Jésus dans sa bouche, Jésus dans ses oreilles, Jésus dans ses yeux, Jésus dans ses mains, Jésus dans tous ses membres... Dans ses courses, méditant et chantant Jésus, il ne pensait plus à son voyage et invitait tous les éléments à louer Jésus avec lui. » Avant tout, ajoute Thomas de Celano, « il portait et conservait dans son cœur Jésus Crucifié ». A l'encontre de S. Paul, qui se tourne de préférence vers le Christ céleste, cf. « *Christus* », Paris, 1923, 1011, l'émotion mystique, chez François d'Assise, s'attache plutôt à la vie terrestre de Jésus, particulièrement à la crèche et à la Passion, et à l'Eucharistie, qu'il aima à l'égal de la pauvreté et dont il est l'un des plus grands témoins. C'est cette adhérence totale au Christ souffrant qui se traduit par une imitation littérale et parfaite de ses moindres gestes, c'est cette vie en Jésus, élevée au degré sublime décrit par S. Paul en ces termes : « Je vis, non pas moi, mais le Christ vit en moi », qui est l'élément premier de l'esprit séraphique et en explique tous les aspects. Le grand interprète mystique du Poverello, S. Bonaventure, l'a justement observé dans sa *Legende*, qu'on pourrait appeler l'épopée de l'imitation du Christ par S. François. P. Symphorien, O. M. C., *L'influence spirituelle de S. Bonaventure et l'Imitation de Jésus-Christ*, Paris, 1923, 58-64.

Puisque le Saint d'Assise se proposait ainsi comme idéal la vie selon Jésus Crucifié et l'observance du Saint-Evangile, il devait logiquement « s'étudier à suivre d'abord la pauvreté et l'humilité de Notre Seigneur », ainsi qu'il le recommande lui-même dans la Règle de 1221. *Opuscules*, 53. Vu aussi l'accroissement extraordinaire du capitalisme à la suite des croisades et l'enrichissement progressif de l'Eglise, toute réforme salutaire, à la fin du XIIe siècle et au début du XIIIe siècle, devait tendre à la pratique de la pauvreté évangélique. T. Somon, O. M., *Franziskus der Mann Gottes*, dans *Franziskanische Studien*, Münster i. W., 1926, XIII, 247-262. François d'Assise le comprit dans la lumière du Christ. L'idée d'expropriation totale ne lui vint pas en effet du mouvement populaire d'Assise, car l'organisation communale y était entièrement mercantile, et dans les classes inférieures, les *minori*, la cupidité de l'or n'était pas moindre que dans la bourgeoisie bancaire. M. Fortini, *Nova vita di S. Francesco d'Assisi*, Milan 1926, 76-8, 189-194, a fortement mis ce point en lumière, et ses conclusions confirment en définitive les témoignages de S. Bonaventure et de Thomas de Celano. D'après le Docteur Séraphique, *Legenda S. Francisci*, C. 1, n. 6, « le Christ souffrant apparut au Poverello au début de sa conversion. « Dès lors, ajoute S. Bonaventure, le Saint se revêtit de l'esprit de pauvreté, de l'intelligence de l'humilité et du sentiment intérieur de la piété. Il s'appliqua aussi avec une attention plus vigilante à la mortification de sa chair, car la croix du Christ, qu'il portait à l'intérieur dans son cœur, il voulait la faire resplendir à l'extérieur dans son corps. » Après cette première apparition, suivant Thomas de Celano, I Cel., n. 22, François entendit lire, le 24 février 1209, à la messe du jour, le texte de S. Mathieu, x, 9-11, qui narre comment Notre Seigneur envoya prêcher ses disciples sans or ni monnaie. Lorsque le prêtre lui eut donné l'explication de ce qu'il venait d'entendre, François d'Assise y reconnut immédiatement la charte de sa vie et mit en pratique littéralement tout le contenu des conseils qu'il venait d'entendre. Quelque temps après, le 16 avril, voulant confirmer la vocation de ses premiers disciples, il se rendit avec eux à l'église de S.-Nicolas. Trois fois, il se fit ouvrir le S. Evangile au hasard, et chaque fois le Christ leur donna les mêmes indications sur la pau-

vreté et l'abnégation. La « forme » de vie franciscaine, la modalité distinctive de l'esprit séraphique étaient définitivement trouvées. Ce message du Christ impressionna si vivement le Saint d'Assise qu'il identifie presque constamment la vie évangélique à la vie pauvre, ainsi qu'il appert des deux billets qu'il écrivit à Sainte Claire, *Opuscules*, 101-2. A sa lumière, il fit de la pauvreté absolue, en particulier et en commun, le fondement de l'institut séraphique. *Legenda antiqua*, n. 8, 13-16, 102; L'expropriation totale fut de rigueur à l'entrée dans l'ordre. La Règle de 1223 interdit tout recours à l'argent, même pour les malades et les lépreux, ce que la Règle de 1221 avait d'abord autorisé. *Opuscules*, 51-2. En définitive, le Saint « ne voulut rien avoir en propre, afin de pouvoir tout posséder dans le Seigneur plus pleinement. » I Cel., n. 44. Dans la poursuite de cet idéal, il ne prit d'autre règle que la vie et l'exemple de Jésus-Christ, le culte de la pauvreté ne fut chez lui qu'un aspect de son amour pour Jésus. « Quand c'est nécessaire, écrit-il dans la Règle de 1221, *Opuscules*, 53, que les frères aillent demander l'aumône. Et qu'ils n'en rougissent pas, mais qu'ils songent plutôt que Notre Seigneur Jésus-Christ, Fils du Dieu vivant et tout-puissant, a joué le rôle d'une pierre dure et qu'il n'en a pas eu honte ; il a vécu d'aumônes, lui, la Bienheureuse Vierge et ses disciples. » Le Fils de l'homme n'avait pas eu une pierre pour reposer sa tête : c'est cet idéal divin que François d'Assise méditait lui-même et mettait constamment sous les yeux de ses disciples, comme l'atteste, d'un ton ému la *Legenda antiqua*, n. 13, et avec elle Thomas de Celano, II Cel., n. 56, et S. Bonaventure, *Legenda S. Francisci*, c. VII, n. 2. Ainsi considérée dans le Christ, la pauvreté devint pour le Saint d'Assise la dame qu'il aima éperdûment, comme le révèle entre autres le délicieux opuscule, *Des noces mystiques du B. François avec madame la Pauvreté*, trad. U. d'Alençon, Paris, 1913. Sans cette pratique de la pauvreté aimée en Jésus, l'esprit séraphique n'existe pas.

Malgré ce culte intense de la pauvreté, l'âme franciscaine n'est pourtant pas exclusiviste. François d'Assise accepte en effet tout l'Evangile et ne néglige aucun de ses enseignements. Dans la *Salutation des vertus*, il reconnait lui-même que les perfections chrétiennes sont sœurs. « Celui, dit-il, qui en possède une, s'il ne blesse aucune des autres, les possède toutes; celui qui en blesse une, n'en possède aucune et les offense toutes ». *Opuscules*, 173. Dès lors, il ne déprécie aucunement les vertus dites passives, la paix, l'humilité, la patience, la mortification corporelle et l'obéissance; il y voyait au contraire le signe de Dieu dans l'âme, « car, écrit-il dans la Règle de 1221, *Opuscules*, 65, l'esprit du Seigneur veut que la chair soit mortifiée, méprisée, vile, abjecte et injuriée, il recherche l'humilité et la patience, la pure simplicité, la véritable paix de l'esprit, et avant tout il désire la crainte divine, la sagesse divine et l'amour divin ». Elle est aussi de S. François, cette conception traditionnelle de l'obéissance parfaite, qui représente le véritable religieux sous la forme d'un cadavre qui se laisse mouvoir, dès lors qu'il n'y point matière à faute. II Cel., n. 152. Ainsi, chez le Saint d'Assise, doctrine et vie sont la plus belle apologie des vertus passives que le christianisme puisse opposer à l'américanisme moderne H. Felder, O. M. C., *L'idéal de S. François d'Assise*, Paris 1924, I, 217-382.

Si l'esprit franciscain convie de la sorte à l'acceptation totale de l'Evangile, il est bien entendu cependant que François d'Assise veut cet effort tout pénétré de spontanéité. L'abnégation ne doit pas éteindre sur les lèvres l'allégresse des alleluias qui jaillissent du bonheur de servir Dieu et de l'intuition constante de la beauté incréée dans l'univers. *Paupertas et laetitia*, telle était une des admonitions préférées du Saint d'Assise. *Opuscules*, 18. La tristesse était pour lui « le mal babylonien qui, s'il n'est chassé par les larmes, produit dans le cœur une rouille tenace », II Cel., n. 125. Aussi, dans la Règle de 1221, crut-il devoir écrire, conformément au conseil de l'Evangile, *Matth.*, VI, 16. « Que les frères aient soin de ne pas paraître tristes et sombres comme des hypocrites, mais qu'ils se montrent joyeux dans le Seigneur, avec un visage gai et rempli d'une avenante amabilité. » *Opuscules*, 50. Lui-même donnait l'exemple d'une joie spirituelle intarissable. Sa vie, surtout après l'impression des Stigmates, ne fut qu'une laude du Seigneur, H. Felder, *op. cit.*, II 302-8, dont le *Cantique du Soleil* et les *Laudes Dei*, malgré leur sublime lyrisme, ne traduisent qu'imparfaitement la mélodie intérieure.

Universelle et spontanée, l'imitation franciscaine du Christ tend aussi à la réalisation la plus fidèle et la plus littérale possible de l'Evangile. Ce littéralisme est certainement l'un des traits les plus caractéristiques de l'esprit séraphique, auquel S. François tenait suprêmement, suivant la *Legenda antiqua*, n. 4 : *Ab illa hora qua Dominus ei revelavit ut deberet vivere secundum formam sancti Evangelii, ad litteram voluit illud et studuit observare toto tempore vitae suae*. Déjà S. Bernard avait fortement orienté la piété catholique en ce sens; *Christus*, 1185. Non seulement il donne à l'Humanité Sainte du Sauveur une place importante dans sa mystique, mais il comprend encore que « chacune des circonstances de la vie du Christ cache un enseignement et nous mérite une grâce ». P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne. Le Moyen-Age*, Paris, 1921, 60. Aussi inculque-t-il l'imitation parfaite du Christ, comme le code de la perfection. *Serm. in feria IV Hebdom. Sanctae*, n. 12, *P. L.*, CLXXXIII, 269. Peu d'écrivains proposent autant que lui la voie de la pauvreté évangélique et l'identifient avec la vie parfaite. *Serm. in festo om. Sanct.*, I, n. 8, *P. L.*, CLXXXIII, 456; *Epist.*, XXIII, n. 1, *P. L.*, CLXXXII, 127; *Serm. de Adventu*, n. 4, *P. L.*, CLXXXIII, 50. Chez lui, se trouve l'idée franciscaine qui voit dans l'Incarnation l'union mystique du Verbe avec la pauvreté. *Serm.* II *in vig. Nativ. domini*, n. 5, *P. L.*, CXXXIII, 89. Le Saint d'Assise est certainement dans le sens profond de cette mystique. Mais il n'est pas moins sûr que chez lui l'observance des conseils évangéliques et particulièrement de la pauvreté s'allie à une prudence et une sagesse surnaturelle qui maintiennent la primauté de l'esprit sur la lettre. En effet, S. François veut intérioriser la vie religieuse : « Gardons-nous écrit-il dans la Règle de 1221, *Opuscules*, 64, de la sagesse de ce monde et de la prudence de la chair : l'esprit de la chair cherche plutôt des paroles et se soucie peu des actes, il ne s'occupe pas d'une religion et d'une sainteté intérieure de l'esprit; il désire et il veut une religion et une sainteté d'apparence extérieure. » Pour ce motif, le P. Ubald d'Alençon, *L'âme franciscaine* [3], Paris 1926, 60, dit à bon droit : « S'il y a un saint qui se soit imprégné de l'esprit évangélique, c'est S. François. » Précisément, une de ses admonitions a pour titre : « Que la bonne action soit faite avec intelligence. » Sur ce thème, *Opuscules*, 110, le Poverello écrit : « L'apôtre dit : La lettre tue, mais l'esprit vivifie. Ceux-là sont tués par la lettre qui ne veulent connaître que le texte, pour paraître plus sages au milieu des autres, acquérir de grandes richesses et les donner à leurs proches et à leurs amis. Ces religieux aussi sont

tués par la lettre, qui ne veulent pas suivre l'esprit des saints Livres et qui préfèrent n'en connaître que les paroles et les interpréter aux autres », etc. Plus loin, traitant de la pauvreté, *Opuscules*, 114, il expose clairement comment il en entend la pratique : « Bienheureux les pauvres d'esprit, parce que le royaume des cieux leur appartient. Beaucoup sont fidèles à l'oraison et à l'office divin, pratiquent l'abstinence et la mortification corporelle; mais qu'on leur adresse une injure, qu'on les prive de quelque chose, et ils sont aussitôt scandalisés et troublés. Ce ne sont pas là des pauvres d'esprit, car celui qui est vraiment pauvre d'esprit, se hait lui-même ». Et les actes de S. François ont été conformes à sa pensée. Non seulement il n'a pas préféré l'Evangile à l'Eglise, le sens propre à la discipline et à l'ordre hiérarchique, comme ce fut le fait des évangéliques suspects du XIIe et du XIIIe siècle, mais c'est de l'Eglise et de ses Papes qu'il voulut recevoir la « forme de vie » qu'il se proposait d'observer. L'on sait qu'il exigeait rigoureusement des candidats à l'Ordre l'expropriation en faveur des pauvres, selon le précepte de l'Evangile ; mais il sut aussi passer outre, *Legenda antiqua*, n. 19. Ainsi l'authentique esprit franciscain n'implique-t-il point un littéralisme excessif et blâmable, comme l'insinue, après plusieurs écrivains, M. Baufreton, *S. François d'Assise*, Paris, 1926, 55; il est au contraire le point suprême de l'héroïsme mystique dans l'imitation du Christ, T. Soiron, *art. cit.*, 260-262; et c'est assez de l'avoir conçu pour que « S. François d'Assise soit le plus grand idéaliste religieux du christianisme ». L. de Sarrasola, dans *l'Archivo Ibero-Americano*, Madrid, 1926, XIII, 268.

II. **L'Eglise et S. François.** — Le Christ se continuant dans son corps mystique, l'esprit de S. François fut logiquement un esprit de soumission à l'Eglise. D'aucuns ne l'ont pas cru. Ainsi Renan, Karl von Hase, H. Thode, E. Lempp, N. Tamassia, V. Kybal, et tout récemment M. P. Pecchiai, *S. Francesco d'Assisi e la missione della Poverta*, Milan, 1926, 314, ont tenté de présenter S. François comme un adversaire de l'Eglise, et la chaire de S. Pierre comme l'ennemi irréconciliable de l'idéal franciscain. Cf. Sderci, *L'apostolato di S. Francesco e dei Francescani*, Quaracchi 1909, 1-46. De même, M. P. Sabatier, *Vie de S. François*, Paris, 1893 (à l'Index, le 8 juin 1894), dont les assertions ont été maintes fois critiquées. P. Robinson, O. M., *The real S. Francis of Assisi*, Londres, 1904 ; M. Carmichael, *The catholicism of S. Francis*, dans *The Catholic World*, New-York, 1906, vol. LXXXIII, 289 298. Il est vrai, depuis ses premiers travaux, P. Sabatier est revenu sur ses idées, surtout dans une conférence prononcée à Turin le 30 avril 1908. Cf. *Il Rinnovamento*, Milan, 1908, II, 417-434. « La grande originalité de S. François, dit-il alors, c'est son catholicisme. ...L'Eglise était son foyer spirituel et il s'était très bien aperçu que chaque progrès de sa vie spirituelle avait été marqué par son empreinte. Il avait la sensation de marcher, mais il avait aussi la sensation que celle-ci l'attendait à chaque détour du chemin pour lui donner le désir, la force et aussi le programme du nouveau progrès. Plus que personne, il se sentait fils de cette éducation séculaire. Fils et non pas esclave. Elle agissait, il agissait, et son activité à lui était en quelque sorte la résultante de ce double labeur... Encore une fois, il serait absurde de faire de François d'Assise un révolté ou un protestant inconscient ; mais il ne le serait pas moins de se le représenter comme un pur et simple écho de l'autorité ou comme un homme qui aurait renoncé à sa conscience. » Voir aussi, *Vie de S. François d'Assise*, éd. de guerre, Paris 1918, x-xii.

En fait, François d'Assise est bien « l'homme catholique » que chante la liturgie. H. Felder, *op. cit.*, I, 115-141. Précisément à l'heure où sévissait l'une des plus grandes crises d'antisacerdotalisme que l'histoire ait connues, A. Dufourcq, *Le christianisme et l'organisation féodale*, Paris, 1924, 181, il apparaît comme le réformateur idéal, où le dévouement total à l'Eglise et le culte passionné de l'Evangile se fondent dans un équilibre harmonieux. *Christus*, 1130. Suivant les Vaudois, l'Eglise avait trahi le Christ et son message ; aux yeux de François, l'Eglise est l'Evangile et le Christ se continuant dans la série des siècles. Aussi manifeste-t-il à l'endroit de l'ordre sacerdotal et de la hiérarchie, la vénération la plus entière. Ce sens catholique fut une des premières grâces de sa conversion. « Le Seigneur, écrit-il lui-même dans son *Testament*, me donna et me donne encore une si grande foi aux prêtres qui vivent selon la forme de la Sainte Eglise romaine à cause de leur caractère, que s'ils me persécutaient, c'est à eux-mêmes que je veux recourir. » *Opuscules*, 94. Peut-être, comme P. Salvadori en a eu l'intuition lumineuse dans son admirable ouvrage, *Ricordi di S. Francesco d'Assisi*, Florence, 1926, 97-123, en reçut-il le don lors de son voyage à Rome en 1205. Ce qui est sûr, c'est que François d'Assise conserva toute sa vie cette attitude, car suivant Thomas de Celano, I Cel., n. 62, « il pensait qu'en tout et par-dessus tout, il fallait conserver, vénérer, aimer la foi de l'Eglise romaine, dans laquelle seule les hommes peuvent faire leur salut. » Conformément à cette disposition, il s'interdit toujours de blâmer les vices du clergé. « Je ne veux pas, dit-il dans son *Testament*, considérer dans les prêtres le péché, car je discerne en eux le Fils de Dieu et ils sont mes seigneurs. J'agis ainsi parce qu'en ce siècle je ne vois rien sensiblement du Très-Haut Fils de Dieu, si ce n'est son très saint corps et son sang qu'ils reçoivent et que seuls ils administrent aux autres. » Il pressait non moins énergiquement ses frères de suivre cette règle de conduite, II Cel., n. 146. « Soyez soumis, disait-il souvent, aux supérieurs ecclésiastiques, pour éviter, autant qu'il est en votre pouvoir, toute contestation jalouse. Si vous êtes les fils de la paix, vous gagnerez à Dieu le clergé et le peuple : cela sera plus agréable au Seigneur que si vous gagniez le peuple seul en scandalisant le clergé. Jetez un voile sur ses faiblesses ; suppléez à ses défauts ; puis, quand vous aurez ainsi fait, soyez encore plus humbles. » Ces paroles ne sauraient être inspirées par un calcul politique, mais seulement par le plus intégral des catholicismes. S'il était besoin de l'établir plus longuement, il suffirait de rappeler que la Règle de 1223 veut que tous les frères, dirigés et corrigés « par un des cardinaux de la Sainte Eglise Romaine », soient « toujours soumis et assujettis aux pieds de cette même sainte Eglise, stables en la foi catholiques ». Ainsi François, écrit H. Felder, *op. cit.*, I, 135, « personnifie vraiment en soi l'attachement à l'Eglise. Croire, prier, vivre, agir, penser, sentir avec l'Eglise, c'est là pour lui un principe aussi évident que celui-ci : il faut en tout se régler sur l'Evangile. Non, il n'y a pas un moment, pas un épisode de la vie de S. François, pas un seul passage dans ses biographies authentiques où l'on aperçoive le moindre trouble, dans cette harmonie entre le Poverello et l'Eglise. » L'esprit franciscain, fleur de l'Evangile, est le sens catholique dans son expression la plus achevée.

III. **L'âme franciscaine et la science.** — Si l'on

observe la position de S. François à l'endroit de l'Evangile et de l'Eglise, son attitude à l'égard de la science s'éclaire immédiatement. Personnellement, le Saint d'Assise ne désirait que le savoir de Jésus-Crucifié. II Cel., n. 105. Il appelait à sa suite ceux qui prenaient pour règle unique de leur vie « les paroles, la vie, la doctrine et le S. Evangile de Notre-Seigneur », *Opuscules*, 73 ; car, selon lui, « l'Ordre avait été planté pour accomplir le mystère du S. Evangile. » II Cel., n. 156. En tous il voulait l'amour divin. E. Schlund, O.F.M., *Das religiöse Wollen des hl. Franziskus*, dans *Zeitschrift f. Aszese und Mystik*, Innsbruck 1927, II, 17-33. Dans cette perspective, les préoccupations purement intellectuelles, la science pour la science, ne pouvaient être une fin ; dans l'échelle des valeurs spirituelles, l'étude devait être subordonnée à la pratique de l'Evangile, à la prédication par l'exemple et à la vie intérieure.

De cette attitude générale de S. François, il serait pourtant inexact de conclure, avec K. Müller et P. Sabatier, que l'esprit séraphique est résolument hostile à la science. En fait, le Saint d'Assise estime le savoir en lui-même, et dans une de ses *Laudes* salue la sagesse comme une reine. *Opuscules*, 173 ; II Cel., n. 189. Et son attitude est logique. François en effet n'est pas l'illettré que l'on imagine souvent de toutes pièces, mais un clerc qui connaît l'Ecriture par ses lectures personnelles, comme peut-être pas un clerc de son temps, un écrivain spirituel délicieux et — gloire littéraire que peu de fondateurs d'Ordre possèdent avec lui — le premier grand poète de la littérature italienne. P. Jean de Dieu, O. M. C., *S. François et la paix intellectuelle*, dans *Etudes franciscaines*, Paris, 1926, vol. XXXVIII, 520-536. Appréciant ainsi le savoir, il l'aime encore dans les savants et les clercs qui viennent à lui et qu'il reçoit dans son Ordre avec honneur, I Cel., n. 37, 56-57 ; II Cel., n. 192. De plus, écrit Thomas de Celano, II Cel., n. 163, « il enseignait qu'il faut révérer l'office des prédicateurs et vénérer ceux qui en ont la charge. Quant aux docteurs en sacrée théologie, il les jugeait dignes d'honneurs plus grands encore. » Aussi, rien d'étonnant si dans son *Testament*, l'une des plus authentiques expressions de son idéal, il insère cette suprême recommandation : « Tous les théologiens et ceux qui nous dispensent les très saintes paroles divines, nous devons les honorer et les vénérer à l'égal de ceux qui nous communiquent l'esprit et la vie. » *Opuscules*, 95 ; II Cel., n. 163. Respectueux à ce degré envers les savants et les clercs, François d'Assise se montra aussi accueillant à la science théologique elle-même, lorsque, après les premières années de vie apostolique, aux environs de 1218, le problème des études se posa dans l'Ordre en formation. Suivant S. Bonaventure, *Legenda S. Francisci*, c. xi, n. 1, le Saint, interrogé à ce sujet, ne voulut point détourner des études théologiques les clercs qui étaient entrés dans l'Ordre ; il déclara au contraire qu'il lui plaisait, *mihi quidem placet*, de les voir s'y appliquer ; mais à la condition de sauvegarder d'abord la vie d'oraison et d'ordonner leurs travaux au salut du prochain. Bien plus, écrit Thomas de Celano, II Cel., n. 163, « il voulait que les ministres de la parole de Dieu fussent à même de s'appliquer aux études spirituelles sans en être empêchés par aucune charge. » Cette volonté, il la manifesta clairement en confirmant la nomination de Saint Antoine de Padoue comme lecteur de théologie à Bologne. Le billet qu'il écrivit en cette circonstance et dont l'authenticité est incontestable, P. Salvadori, *op. cit.*, 241, nous révèle l'idéal scientifique de S. François et date aussi les origines de l'école franciscaine : *Fratri Antonio, episcopo meo, fr. Franciscus salutem. Placet mihi quod sacram theologiam legas fratribus, dummodo inter hujusmodi studium sanctae orationis et devotionis spiritum non extinguant, sicut in regula continetur.* Cf. V. Facchinetti, O. F. M., *S. Antonio di Padova*, Milan, 1925, 189 ; L. de Carvalho e Castro, O. F. M., *S. Bonaventure, le docteur franciscain*, Paris, 1923, 20-36. A bon droit, Thomas de Celano, II Cel., n. 195, pouvait observer qu'à S. François « ne déplaisaient point les études scripturaires ». Les Spirituels eux-mêmes, comme Ubertin de Casale dans sa *Responsio* à Clément V (1310), le reconnurent pleinement. D'après eux, « François ne méprisait pas l'étude et la science des saintes lettres ; bien au contraire, il révérait et ordonna de vénérer les théologiens, tout en voyant en esprit les abus qui allaient suivre des études. » Cf. F. Ehrle, dans l'*Archiv f. Litteratur und Kirchengesch. des Mittelalters*, Berlin, 1887, III, 75.

Ce fut précisément pour éviter les dangers qu'offrait la science pour son idéal de vie évangélique et de pauvreté, que François d'Assise appuya fortement sur les conditions morales selon lesquelles l'étude devait être faite. Il est vrai, comme G. Salvadori, *op. cit.*, 246, l'a observé justement, le Saint d'Assise n'a pas soumis l'étude à une discipline spéciale. La lettre à S. Antoine porte seulement : *dummodo inter hujusmodi studium sanctae orationis et devotionis spiritum non exstinguant*. Or, telle est la formule inaltérable qui se lit dans la Règle de 1223 et dans la Règle de Ste Claire, là où il est question « de la grâce du travail » en général et spécialement du travail manuel. Mais si S. François n'impose pas d'autre réserve, il tient à inculquer fortement la méthode à suivre, et à signaler sans pitié tous les dangers de la science stérile ou sans amour. D'après son idéal, l'étude doit céder le pas à l'oraison, car le Christ a prié avant tout. Cf. S. Bonaventure, *Legenda S. Francisci*, c. xi, n. 1. En d'autres termes, comme l'exprime si judicieusement Ubertin de Casale dans le document cité plus haut, F. Ehrle, *art. cit.*, 75, *fuit sua intentio... quod magis esset principalis intentio et occupatio orationis quam studii et studium orationem dirigeret et oratio studium illustraret*. François désirait encore que le savoir informât la vie et l'action et ne servît point à la vaine ostentation ; aussi disait-il souvent « qu'il faut plaindre les prédicateurs qui vendent leur ministère pour une obole de vaine gloire ». II Cel., n. 164. Voyait-il des frères cultiver le savoir aux dépens de la vertu, il le déplorait amèrement : « Ceux, disait-il, qui sont poussés par un vain désir d'apprendre, se présenteront les mains vides, au jour de la rémunération. Je les voudrais mieux affermis dans la vertu, afin qu'au temps de la tribulation ils aient avec eux le Seigneur dans leur angoisse. » II Cel., n. 195. En définitive, François d'Assise sait et fait comprendre que la charité édifie, alors que la science enfle l'esprit ; il ne trouve en dehors de la croix du Seigneur aucun motif de se glorifier, pas plus dans la science que dans les richesses, comme il le rappelle longuement dans la 5ᵉ *Admonition*, *Opuscules*, 108. Cette attitude n'est pas neuve dans l'Eglise : elle est celle même de S. Paul. François d'Assise n'a pas voulu autre chose : l'Evangile détermine sa conception de la science, tout comme sa forme de vie.

Les directions du Séraphique Père ont été généralement suivies dans son Ordre. Si la science y prit, peu après sa mort, un développement tel que la formation et le progrès de la pensée franciscaine au xiiiᵉ siècle est un des faits les plus considérables de l'histoire intellectuelle de l'Eglise, les docteurs et

les savants franciscains ont ordonné leurs idées d'après les leçons qui se dégageaient des gestes et des paroles de S. François et selon l'idéal qu'il avait approuvé entièrement dans Antoine de Padoue. Le savoir n'éteignit point l'oraison et la flamme mystique ; il devint un degré pour s'élever à la paix de l'extase.

Fruit de l'amour, il se convertit en ardeurs séraphiques. Dans toutes les recherches scientifiques, le Christ eut toujours la place prédominante. Le premier, S. Bonaventure réalisa entièrement l'idéal de la science franciscaine. L. Carvalho, *op. cit.*, 90-113; G. Goyau, *Figurines franciscaines*, Paris, 1921, 41-87. Mais il n'en fut pas le seul interprète authentique. Après F. Morin, *S. François d'Assise et les Franciscains*, Paris, 1853, 18, et le P. Jean de Dieu, *art. cit.*, M. E. Gilson l'a vu plus nettement que la plupart des franciscanisants modernes. « Ainsi, dit-il dans sa conférence sur *S. François et la pensée médiévale*, cf. *L'influence de S. François d'Assise sur la civilisation italienne*, Paris, 1926, 82-98, Duns Scot n'est pas franciscain comme S. Bonaventure, mais il est aussi franciscain que S. Bonaventure : c'est un franciscain qui a mis l'intelligence au service de l'amour... La vie intérieure de S. François ne pouvait pas être épuisée par deux philosophies. Il y avait en lui un extatique et un mystique dont s'est emparé S. Bonaventure, un cœur fervent dont la doctrine de Duns Scot a justifié toutes les ardeurs : il restait en lui un apôtre que ni le contemplatif Bonaventure ni le savant Duns Scot n'ont pu être et que nous allons voir inspirer deux autres doctrines : celles de Roger Bacon et de Raymond Lulle. » Le fait d'avoir inspiré ces très hautes pensées et plus encore d'avoir restauré dans l'Eglise l'observance intégrale du Saint Evangile, l'imitation héroïque et l'amour passionné du Christ, le culte le plus chevaleresque de la pauvreté et la soumission entière à l'ordre sacerdotal, laisse entendre suffisamment la complexité des éléments qui constituent l'esprit séraphique et démontre en même temps son incomparable puissance au service de la pensée et de la vie religieuse.

Bibliographie. — Outre les livres déjà indiqués, on peut consulter les ouvrages généraux qui suivent : N. Papini, *La storia di S. Francesco di Assisi*, Foligno, 1825 ; E. Chavin de Malan, *Histoire de S. François d'Assise*, Paris, 1869; L. Le Monnier, *Hist. de S. Fr. d'Assise*, 2 vol., Paris, 1889; G. Schnürer, *Franz von Assisi*, Munich, 1905; W. Goetz, *Die Quellen zur Geschichte des hl. Franz von Assisi*, Gotha, 1904 ; J. Joergensen, *S. François d'Assise, sa vie et son œuvre*, trad. Th. de Wyzewa, Paris, 1909; P. Cuthbert, O.M.C., *Life of S. Francis of Assisi*, Londres, 1912; V. Facchinetti, O.F.M., *S. Francesco d'Assisi*², Milan, 1926; F. van den Borne, O.F.M., *De H. Franciscus von Assisi en de Minderbroederorde*, Weert, 1926 ; M. Sticco, *S. Francesco d'Assisi*, Milan, 1926. Les monographies et études particulières sont très nombreuses. Voir entre autres: Ubald d'Alençon, O.M.C., *Les idées de S. François d'Assise sur la science*, Paris, 1910 ; P. Calamita, *La persona di S. Francesco d'Assisi. Note d'antropologia*, Bitonto, 1912, qui répond au psychiatre G. Portigliotti, *S. Francesco d'Assisi e le epidemie mistiche del medio-evo*, Milan, 1909 ; Antoine de Sérent, O.F.M., *L'âme franciscaine*, dans l'*Archivum franciscanum historicum*, Quaracchi, 1915, VIII, 448-466 ; Leone Bracaloni, O.F.M., *A proposito di una publicazione. L'anima franciscana*, *ibid.*, 467-481 ; T. Soiron, O.F.M., *Das Armutsideal des hl. Franz von Assisi und die Lehre Jesu über die Armut*, dans *Franziskanische Studien*, Munster i. W., 1917, IV, 1-17 ; F. Imle, *Der Geist des hl. Franziskus und seiner Stiftung*, Mergentheim, 1920 ; A. Gualino, *L'uomo di Assisi*, Turin, 1926 ; F. van den Borne, *De Kultuurhistorische Beteknis van den H. Franziscus van Assisi* dans *Collectanea franciscana Neerlandica*, s'Hertogenbosch, 1926, 45-85 ; M. Lekeux, O.F.M., *Esquisse d'un portrait de S. François*, dans *La Vie spirituelle*, S. Maximin, 1927, XV, 704-742. Sur les derniers travaux, voir A. Gemelli, O. F.M., *S. Francesco nei suoi biografi recentissimi*, dans *Vita e Pensiero*, Milan, 1927, vol. XVIII, 321-333.

E. Longpré.

SIBYLLES. — *Origine de la Sibylle. — Nombre des Sibylles. — Les principales Sibylles. — Erythrée. — Légende de la Sibylle. — Autres Sibylles. — Physionomie. — Nature de l'inspiration sibylline. Recueils sibyllins. — Crédit en Grèce. — Rome. — Sibylle juive. — Sibylle chrétienne.*

Origine de la Sibylle. — Malgré les recherches multiples et les tentatives d'explication variées qui ont été faites, les philologues sont loin d'être d'accord sur l'étymologie et la signification originaire du nom de Σίϐυλλα. Quel que soit le sens qu'il faille y attacher, le mot ne saurait être considéré comme un nom propre, ou s'il a jamais eu ce caractère, il l'a perdu de bonne heure, pour devenir un terme générique, une appellation commune à toutes les femmes qui passaient pour inspirées de la divinité, de même que le nom de Βάκις servait à désigner toute espèce de devin ; la Pythie de Delphes elle-même fut parfois qualifiée de Sibylle, et, comme nous le verrons, chaque Sibylle a son nom propre, selon sa généalogie et le pays qui l'a produite.

A l'époque d'Homère et d'Hésiode, la divination sibylline paraît encore ignorée du monde grec, et il faut descendre jusqu'à Héraclite d'Ephèse (fin du VIe siècle) pour trouver la première mention de la Sibylle ; c'est donc pendant la période qui suit la grande production épique en Asie Mineure et en Grèce propre, que ces sortes de prophétesses ont dû faire leur apparition.

Dans quel pays convient-il de placer la création de la Sibylle, dont l'apparition a été un des phénomènes caractéristiques de la vie religieuse des Grecs? Les traditions s'accordent à assigner pour patrie à la devineresse le littoral occidental de l'Asie mineure, soit l'Ionie, soit les régions du mont Ida en Troade. Ces contrées, dont le sol est fréquemment bouleversé par des tremblements de terre et dont les richesses étaient une cause d'invasions fréquentes, ne fournissaient, par la variété des catastrophes dont elles étaient le théâtre, que trop de matière à des chants lugubres.

Rien de plus naturel que la naissance, dans ces pays si souvent couverts de ruines, de prophétesses de malheurs; c'est la ville d'Erythrée, en Ionie, que la légende donne en effet pour patrie à la Sibylle la plus anciennement connue.

Une fois constituée avec sa physionomie propre, le type sibyllin traverse une longue série d'années en conservant intacte son unité et sans subir de dédoublement. A partir d'Héraclite, chez qui nous trouvons le premier témoignage sur la Sibylle, la plupart des écrivains de l'âge classique qui ont l'occasion de parler d'elle, comme Aristophane et Platon, ne paraissent connaître qu'une Sibylle unique. Vers la fin du IVe siècle seulement, les auteurs commencent à nommer plusieurs Sibylles distinctes et indépendantes; déjà l'auteur inconnu du traité Περὶ

θαυμασίων ἀκουσμάτων, attribué à Aristote, reconnaît que la Sibylle, tout en étant une seule personne, reçoit différents noms. Dans la deuxième moitié du IVe siècle, Héraclide de Pont mentionne pour la première fois plusieurs Sibylles. Il n'est d'ailleurs pas impossible que même les écrivains antérieurs, en parlant d'une Sibylle unique, aient eu en vue le type général de ces sortes de prophétesses, dont ils n'excluaient pas pour cela la multiplicité. Quoi qu'il en soit, le nombre des Sibylles alla en augmentant; beaucoup de villes se disputaient l'honneur d'avoir donné le jour à une de ces prophétesses; amies des déplacements, les Sibylles voyagent d'ailleurs beaucoup et parcourent le monde en tous sens; dans certaines villes, on montre avec orgueil aux touristes et aux pèlerins la grotte qui leur a servi d'habitation passagère; chaque prophétesse a maintenant aussi son nom propre. Cette multiplication des Sibylles, en même temps qu'elle prouve l'extension de leur renommée et l'autorité grandissante de leurs révélations, était une des conséquences de la diffusion de la race grecque qui avait fondé une si grande quantité d'établissements coloniaux; les oracles sibyllins accompagnent les émigrants dans leurs résidences nouvelles; plus d'une plage offrait d'ailleurs une de ces grottes recherchées par les prophétesses itinérantes; bien des pays étaient le théâtre de phénomènes volcaniques merveilleusement propres à inspirer cette voix lugubre, qui n'éclate que pour terrifier les âmes par l'annonce du courroux divin.

En dépit de ces dédoublements répétés, les esprits s'habituèrent à admettre l'existence d'une Sibylle primitive unique, qui aurait vécu dès une antiquité lointaine et dont le regard aurait embrassé toute la suite des âges; à maintes reprises sa voix s'était fait entendre pour découvrir leurs destinées aux mortels.

Nombre des Sibylles. — A l'époque hellénistique, quand les Grecs s'adonnèrent avec tant de passion à l'étude de leurs antiquités, on fit des recherches sur l'origine des nombreuses Sibylles enfantées par les ambitions rivales des peuples, et on s'occupa d'en dresser la liste, tout comme on avait fixé à Alexandrie le canon des écrivains classiques, ayant illustré les principaux genres littéraires. Le nombre des Sibylles définivement admises varie beaucoup suivant les auteurs et les époques.

La liste de Varron, conservée par Lactance, contient dix Sybilles, énumérées dans l'ordre suivant : Sibylle de Perse, de Libye, de Delphes, des Cimmériens, d'Erythrée, de Samos, de Cumes, de l'Hellespont, de Phrygie, de Tibur. L'auteur prétend composer sa liste en observant l'ordre chronologique de l'apparition des prophétesses.

L'auteur du Prologue de notre recueil des Oracles Sibyllins adopte cette liste sans changement.

Les noms des dix Sibylles sont également rapportés par la *Théosophie* de Tubingue et par les *Anecdota Parisiana* de Cramer.

Dans le Prologue de la *Sibylle de Tibur*, il est dit qu'il a existé dix prophétesses, « d'après ce que rapportent les auteurs les plus savants ».

Le *Chronicon Paschale* cite douze Sibylles, parce que aux dix anciennement connues il ajoute la Sibylle hébraïque et celle de Rhodes.

Chez d'autres écrivains, on constate une tendance à réduire notablement le nombre des Sibylles. Pausanias n'en connaît plus que quatre; c'est aussi le nombre qu'admet Elien, tout en déclarant que parfois on en rencontre dix; Clément d'Alexandrie se contente du même nombre.

Le scoliaste d'Aristophane et Tzetzès reconnaissent seulement trois Sibylles.

Marc. Capella n'en garde que deux.

Enfin plusieurs auteurs suivent l'ancienne tradition de l'existence d'une Sibylle unique; c'est l'opinion de Diodore de Sicile, de Tite-Live, de Virgile, d'Horace et de Tacite.

Notre collection des Oracles sibyllins affirme très explicitement l'autorité d'une seule et même Sibylle, et celle-ci ne paraît même pas soupçonner l'existence de prophétesses rivales, tout au plus se défend-elle contre l attribution d'une fausse origine, que lui prêteraient des personnes mal informées.

L'auteur du *Dies irae* n'invoque le témoignage que d'une Sybille, supposée unique.

Sur les monuments figurés, le nombre des Sibylles est aussi variable que chez les écrivains. Les sculptures des cathédrales de Pavie, Auxerre et Amiens offrent l'image de huit Sibylles; Michel-Ange en a représenté cinq dans la chapelle Sixtine; à Sainte-Marie della Pace, Raphaël en a peint quatre. Le musée de Cluny, à Paris, possède un manuscrit français décoré de onze miniatures représentant autant de Sibylles. Dans un manuscrit de Saint-Gall, douze Sibylles sont peintes avec leurs insignes propres et dans des attitudes variées.

Les principales Sibylles. — Les auteurs anciens de toutes les époques abondent en détails sur la vie, les aventures, l'activité des diverses Sibylles ; il est naturel que, dans un sujet qui est par nature imprécis et flottant, puisqu'il n'est qu'un produit de l'imagination, auquel n'a jamais répondu aucune réalité vivante, la plus grande incohérence règne partout; les contradictions se rencontrent à chaque pas ; d'autre part, les prodiges et les invraisemblances remplissent toute la vie de ces prophétesses qui se meuvent toujours en plein rêve. Déjà le philosophe Hermias traitait de fables les récits fabriqués par tant de générations, qui avaient beau jeu à embellir ce qui n'avait jamais été qu'une fiction. Néanmoins il ne sera pas sans utilité pour l'intelligence de nos oracles de connaître sous quels traits l'antiquité s'est représenté la personnalité de la Sibylle.

Erythrée. — La Sibylle la plus célèbre et aussi la plus ancienne était celle d'Erythrée, ville d'Asie Mineure, située sur la presqu'île qui s'avance vers Chios, entre Smyrne et Ephèse; son nom est Hérophile, plus rarement Artémis. Tant était grande la réputation de cette devineresse, que deux villes de Troade, Gergis et Marpessos, près du mont Ida, disputaient à Erythrée l'honneur de lui avoir donné naissance; Alexandria Troas elle-même se mêla à la querelle, pour rattacher une gloire de plus à une contrée illustrée déjà par tant de personnages héroïques.

Les habitants de Marpessos invoquaient le témoignage même de la Sibylle, qui se serait expliquée nettement sur ses origines dans les vers suivants, que Pausanias a copiés à Alexandria Troas : « Je suis née d'une race moitié mortelle, moitié divine; ma mère est une nymphe immortelle ; mon père était un pêcheur ; je suis originaire du mont Ida ; ma patrie est la rouge Marpessos, consacrée à la Mère des dieux et arrosée par le fleuve Aïdonée. » Le surnom d'Ἐρυθραία était venu à la prophétesse, d'après ce texte, de *la terre rouge* qui forme le sol du pays de Marpessos ; le nom de sa mère Idaïa et celui d'Hérophile qu'elle porte elle-même la rattachent étroitement à l'Ida, au sommet duquel Homère place diverses scènes de la légende d'Héra. Mais à en croire les gens de Troie, Hérophile fut la prophétesse d'Apollon Smintheus ; après de lointains voyages, elle revint mourir à Troas, sa ville natale, où l'on montrait son tombeau dans le téménos du dieu qu'elle avait toujours fidèlement servi. Auprès

de la tombe, jaillissait une source, dominée par un groupe d'Hermès et de Nymphes ; la pierre tombale portait l'inscription suivante : « Je suis cette Sibylle, interprète véridique de Phoibos, ensevelie sous cette pierre, jadis vierge éloquente, maintenant muette à jamais ; la Parque inflexible m'enchaîne ici ; mais par la faveur de Phoibos, dieu que j'ai jadis servi, je repose dans le voisinage des Nymphes et de cet Hermès ».

Les Erythréens soutenaient leurs prétentions avec non moins d'énergie. Rejetant l'authenticité des vers où étaient nommés Marpessos et le fleuve Aïdonée, ils montraient sur le mont Korykos l'antre même où la Sibylle avait vu le jour ; ils la disaient fille de la nymphe Idaïa et du berger Théodoros, et selon eux, le mot Ida signifie primitivement *pays boisé* et n'appartient pas en propre à la montagne de Troade. Apollodore d'Erythrée revendique hautement pour sa patrie la gloire d'être le berceau de la prophétesse ; Lactance, à la suite de Varron, admet aussi cette origine.

Un écho de cette dispute se retrouve dans une curieuse inscription découverte en 1891 à Erythrée (aujourd'hui, Lythri) au fond d'une grotte située au pied de la colline qui porte l'acropole de la ville ; la grotte était le sanctuaire propre de la Sibylle. L'inscription, composée de huit distiques dactyliques, se place entre les années 162 et 165 de notre ère, probablement après le séjour de l'empereur Verus en Asie Mineure ; elle est gravée sur une base qui supportait jadis quelque ex-voto, et est conçue en ces termes : « De Phoibos je suis la servante, la Sibylle qui prononce des oracles, — fille âgée de la nymphe Naïas — ma patrie n'est pas un autre pays, mais la seule Erythrée — et Theodoros fut mon père mortel ; — le Kissotos a assisté à ma naissance, dans son lit — je suis sortie du sein maternel pour dire aussitôt des oracles aux humains ; — assise sur ce rocher j'ai chanté aux mortels — les prédictions des maux qui par la suite fondront sur eux. — Dans ma vie, qui a duré trois fois cent ans, — j'ai, vierge intacte, parcouru la terre entière ; — de nouveau me voici assise sur cette pierre aimée — jouissant aujourd'hui de ces eaux charmantes, — je me réjouis de voir arrivé enfin le temps véritable — où j'ai prédit qu'Erythrée redeviendrait florissante, — possédant une législation toute sage et la richesse et la vertu, — après que le nouvel Erythros serait venu dans ma chère patrie ».

L'opinion publique en Grèce se prononça en faveur d'Erythrée ; pendant toute la période classique, la Sibylle Erythréenne est la seule que reconnaissent les auteurs ; plus tard, ceux qui n'admettent qu'une seule Sibylle, la font naître invariablemement à Erythrée ; dans notre recueil, la prophétesse laisse entendre que certaines personnes la confondront sans doute avec l'Erythréenne, quoiqu'elle vienne en réalité de Babylone ; sous le règne d'Alexandre, c'est encore à Erythrée qu'on voit surgir une nouvelle Sibylle, Athénaïs, qui confirme la descendance divine du conquérant, et Callisthène n'hésite pas à l'identifier avec l'antique devineresse. A Erythrée, le souvenir d'Hérophile reste entouré d'honneurs jusqu'à la fin du paganisme ; sur les monnaies de la ville, elle est représentée tantôt en sphinx, tantôt sous les traits d'une femme debout sur un char attelé de griffons ; une fontaine lui est consacrée par l'agoranome Eutychianos, avec une inscription commémorative que nous possédons ; un fragment d'une autre inscription nous apprend que la grotte de la Sibylle a été consacrée par un citoyen d'Erythrée à Déméter et aux empereurs Marc-Aurèle et L. Vérus.

Légende de la Sibylle. — En recueillant les indications éparses dans les divers textes littéraires et épigraphiques, on peut reconstituer en partie la légende de la Sibylle, que le lieu supposé de son origine soit Erythrée ou toute autre cité gréco-orientale.

La Sibylle a pour père tantôt Apollon, tantôt un simple mortel, pâtre ou pêcheur ayant nom Théodoros, Aristocrates, Krinagoras etc. ; selon d'autres, elle est la sœur ou l'épouse d'Apollon ; sa mère est une déesse d'un caractère tout aussi imprécis, la nymphe Idaïa, Naïas, Hydolé ; on remarque seulement que l'élément humide prédomine dans la physionomie de cette dernière ; d'après l'inscription d'Erythrée, la Sibylle serait venue au monde dans le torrent Kissotos. Tenant ainsi à la fois de la nature divine et de la nature humaine, elle est toute désignée pour le rôle d'intermédiaire entre la divinité et la race des mortels. Sa vie entière, toute remplie de prodiges, est une violation perpétuelle des lois de la nature ; à peine a-t-elle quitté le sein de sa mère, qu'elle découvre déjà sa mission prophétique par sa science merveilleuse, connaissant le nom de toutes choses, dissertant sur des questions de haute philosophie, proférant des oracles ; parvenue en un clin d'œil à l'âge adulte, elle manifeste son précoce génie par toutes sortes de créations artistiques ; à Delphes, elle apporte le vers hexamètre dactylique ; elle invente la sambyké, harpe orientale de forme triangulaire. Dès son enfance, elle est consacrée au service d'Apollon, dont elle est l'instrument passif et dont elle reçoit l'inspiration, qu'elle soit devenue son épouse ou qu'elle garde la virginité ; elle a pour demeure une grotte près de laquelle jaillit une source fraîche et limpide ; assise sur un rocher, elle annonce aux mortels les malheurs qui les attendent ; c'est elle qui a prédit à Hécube, d'après un songe, sa destinée lamentable. Ennemie du repos et de la vie sédentaire, elle parcourt sans répit la terre entière, visitant tour à tour Samos, Claros, Delphes et une foule d'autres lieux célèbres. A quelle époque faut-il placer sa vie aventureuse ? D'après les uns, elle était contemporaine de Tros, père d'Ilos ; d'autres la font vivre au temps d'Orphée et des Argonautes, ou seulement de la guerre de Troie ou plus tard encore, à l'époque d'Homère ou même de Thalès. Sa carrière, démesurément longue, a duré plus de neuf cents ans, et on comprend sa lassitude de vivre et les regrets que lui inspire l'imprudente prière, qu'elle adressa un jour à Apollon, de prolonger indéfiniment ses jours ; le dieu lui accorda autant d'années de vie, qu'elle tenait de grains de sable dans le creux de sa main, à la condition qu'elle s'éloignerait d'Erythrée pour toujours. La vieillesse de la Sibylle était devenue proverbiale ; à la fin, elle était tellement épuisée par l'âge que son corps n'avait plus aucune consistance et qu'elle n'était plus qu'une voix ; à Rome, on racontait plaisamment que sa taille s'était rapetissée et ratatinée ou point qu'on la conservait suspendue dans un bocal à Cumes ; et lorsque les enfants lui demandaient ce qu'elle voulait, elle répondait invariablement : « Je veux mourir. » C'est à Cumes en effet qu'elle expira sous le coup de la vive émotion qu'elle ressentit à la lecture d'une missive qu'elle venait de recevoir de ses concitoyens d'Erythrée. Le lieu de son tombeau est incertain, comme tout le reste ; si Cumes se glorifiait de posséder les restes de la prophétesse, d'autres les croyaient ensevelis sur le rivage d'Erythrée sa patrie, ou encore dans le Téménos d'Apollon Smintheus, en Troade, dont elle avait été la prêtresse. Aussi bien, le rôle de la prophétesse n'était nullement terminé avec sa vie mortelle ; selon ses propres déclarations, son âme, répandue dans les airs, devait se transformer

en mille voix qui feraient entendre sans fin des prédictions sinistres ; son corps, devenu la pâture des oiseaux ou l'aliment des plantes qui avaient poussé sur sa tombe, communiquerait le don de prophétie aux personnes ainsi qu'aux animaux qui se nourriraient de ces herbages. D'après une autre croyance, l'asile suprême de la Sibylle, après sa sortie de ce monde, c'est la lune, dont le disque pâlissant montre toujours la figure creuse et exsangue de la prophétesse décrépite.

Autres Sibylles. — En Asie Mineure, le dédoublement du personnage a produit un groupe qui ne comprend pas moins de quatre Sibylles.

L'annonce d'une catastrophe aussi lamentable que la chute de Troie paraissait exiger une prophétesse spéciale ; ce fut la Sibylle Paléo-troyenne, dont la création est attribuée par quelques-uns au poète alexandrin Lycophron.

La ville d'Ancyre, en Phrygie, eut une Sibylle ayant nom Cassandre ou Taraxandra (litt. : *celle qui trouble l'homme.*)

A Colophon, ce rôle est dévolu à Zampousa, fille du célèbre devin Calchas.

A Sardes, c'est moins une Sibylle particulière qui prophétise, qu'Hérophile elle-même. L'Erythréenne se trouvant à Ephèse, le roi de Perse, Cyrus, pendant son séjour à Sardes, l'envoya chercher, afin d'entendre ses enseignements. Cette rencontre du prince et de la prophétesse aurait coïncidé avec le moment où Crésus, dont les Perses voulaient arracher la condamnation à mort aux hésitations de leur souverain, allait subir le supplice du bûcher ; les flammes furent éteintes par une pluie qui tomba d'une façon inattendue.

Un séjour prolongé de l'Erythréenne à Samos suggéra aux habitants de l'île la fiction d'une Sibylle Samienne, dénommée Thyto ; elle serait contemporaine de la fondation de Byzance par les Mégariens ; une bibliographie sommaire de cette Sibylle est attribuée à Eratosthène.

Délos était un centre religieux trop important et trop voisin du littoral asiatique pour n'avoir pas reçu la visite de la voyageuse d'Erythrée ; une Sibylle fut imaginée par les Déliens, qui ne citaient pas sans orgueil les hymmes qu'elle avait composés à leur usage en l'honneur d'Apollon, le grand patron de ces insulaires.

A Delphes, la prophétesse d'Erythrée vint faire un séjour après avoir quitté l'Hélicon, où elle avait été l'élève des Muses ; on y montrait le rocher où elle s'était assise pour fulminer ses prédictions, non sans exciter la jalousie du dieu qui s'était approprié la sainte Pytho ; dans son dépit, Apollon la blessa d'une flèche, et il ne consentit à la délivrer du fardeau de son corps, devenu d'une décrépitude extrême, qu'après qu'elle eut vu la dixième génération. Les Delphiens s'arrogèrent une Sibylle propre, qu'ils distinguèrent de celle d'Erythrée par le nom de Daphné.

L'oracle de Zeus, à Dodone, ne voulut point être privé de l'honneur d'avoir sa Sibylle ; celle qu'il adopta fut confondue avec la nymphe Amalthée, nourrice du dieu sur le mont Ida, en Crète ; on lui érigea un sanctuaire sur les bords du Thyomis, près de Dodone.

Une Sibylle de Macédoine est mentionnée par Clément d'Alexandrie, qui ne la caractérise pas autrement.

D'après Varron, une Sibylle de Libye était nommée dans le prologue de *Lamia*, tragédie perdue d'Euripide ; fille de Lamia, qui avait elle-même pour père le dieu Poséïdon, elle s'appelait Elissa ; on ne sait si la prophétesse avait pris naissance en Libye, sous l'influence de l'oracle de Zeus Ammon, ou si c'était une invention du poète.

De la Sibylle Libyenne, il convient de distinguer la Sibylle d'Egypte, appelée Isis ou Phantasia ; elle avait chanté la colère d'Achille et le retour d'Ulysse dans sa patrie ; l'hiérophante Phanitès donna à Homère une copie du manuscrit des deux poèmes, qui était conservé à Memphis. Ce récit est l'écho d'une vieille légende, d'après laquelle l'auteur de l'Iliade et de l'Odyssée n'aurait fait que copier les poèmes de la Sibylle ; nous y trouvons une allusion dans deux passages de notre recueil.

La fin déplorable du puissant empire des Perses, tombé sous les coups d'Alexandre le Grand, suggéra l'idée d'une Sibylle qui avait prédit à ses compatriotes ce terrible effet du courroux céleste.

En tête même de sa liste, Varron place la Sibylle Persique, qui lui a été indiquée par Nicanor, un des biographes d'Alexandre ; on l'identifie assez souvent avec la Sibylle Chaldéenne ou encore avec celle des Hébreux.

La Sibylle Chaldéenne ou Babylonienne a beaucoup embarrassé les savants ; elle s'appelle Sabbé, ou, sur les listes d'époque postérieure, Sambéthé, et possédait à Thyatira, en Lydie, un sanctuaire, le Σαμβαθεῖον, mentionné sur une inscription grecque du IIe siècle après J.-C. On l'identifie parfois avec celle de Libye ou celle des Hébreux, d'autant plus que, dans l'avant-propos de notre compilation, elle est issue de la famille « du bienheureux Noé » ; et le scholiaste de Platon observe qu'ayant vécu avant la séparation des langues, elle a énoncé ses oracles en hébreu. Le plus ordinairement, elle passe pour la fille de Bérose, ce prêtre de Baal qui, vers le temps d'Alexandre le Grand, aurait composé des *Chroniques de Chaldée* ; pour mère, on lui donne Erymanthe. A la fin du IIIe livre de notre recueil, la Sibylle, racontant son origine, déclare aussi qu'elle est venue « des hauts remparts de Babylone en Assyrie ». Bérose aurait écrit son ouvrage pour apprendre aux Grecs combien la civilisation chaldéenne l'emportait en ancienneté sur la culture hellénique, et pour les initier aux merveilles de sa patrie, qui leur était alors presque inconnue ; c'est sans doute pour cette raison que la Sibylle babylonienne se vantait aussi d'être la plus ancienne de toutes. Faut-il entendre les rapports de paternité qui unissent Bérose à la Sibylle, en ce sens que cette prophétesse ne serait qu'une invention de l'historien qui avait réussi à accréditer cette fable en Occident ? Il est plus probable qu'on mit à profit certains récits de Bérose sur le déluge, la tour de Babel, les règnes de Kronos, Titan, Japet, etc... pour composer une série d'oracles, qu'on mit sous le nom d'une Sibylle ; celle-ci passa naturellement pour une Babylonienne, fille de Bérose ; aussi bien cet écrivain avait acquis une grande réputation comme astrologue, et ses prédictions étaient si goûtées des Athéniens qu'ils lui élevèrent dans un gymnase une statue avec une langue d'or. Vers la fin du IIIe siècle, des Sémites hellénisés d'Asie Mineure paraissent avoir créé cette prophétesse, qui ne tarda pas à rivaliser d'influence et de crédit avec ses sœurs aînées. Selon toute vraisemblance, cette Sibylle est bien d'origine païenne ; l'identification avec la Sibylle juive, dont émane une partie des oracles de notre recueil, n'a dû se produire qu'assez tard.

L'Ethiopie elle-même aurait eu sa Sibylle dans la célèbre reine de Saba, avec laquelle les Grecs l'ont confondue.

En Occident, la prophétesse d'Erythrée, dans ses pérégrinations, s'est avancée jusque sur la côte de

Campanie ; l'aspect de ces régions tourmentées, si souvent bouleversées par des tremblements de terre, où les gouffres béants du sol alternent avec les solfatares, invitait les imaginations à y fixer la résidence d'une de ces devineresses farouches, dont les oracles sont hérissés de cataclysmes provoqués par la justice divine. Après la grotte d'Erythrée, il n'est guère de séjour de la Sibylle plus fameux dans l'antiquité que celle de Cumes, sur le littoral campanien, au nord du cap Misène ; on racontait que la prophétesse avait terminé là son existence, qui semblait devoir se prolonger sans fin ; l'urne renfermant ses cendres était déposée dans le sanctuaire d'Apollon Zostérios. A la suite d'un dédoublement, Cumes obtint bientôt sa Sibylle propre, appelée tantôt Démo ou Démophile, tantôt Deiphobé, fille de Glaucos, ou encore Melankraena, *tête noire*, de la couleur de son voile. L'auteur de la *Cohortatio ad Graecos* a donné une description détaillée de l'antre de la prophétesse, qu'il avait visité au cours du IIIe ou du IVe siècle de notre ère ; il le compare à une sorte de basilique taillée dans le roc et comprenant trois bassins, où la Sibylle avait coutume de se baigner avant de rendre ses oracles ; c'est dans l'endroit le plus retiré de la grotte, du haut d'un siège placé sur un tertre, qu'elle vaticinait ; Virgile a dépeint en traits saisissants la violence du délire où la précipitait l'inspiration soudaine d'Apollon. La Sibylle de Cumes avait atteint l'âge de sept cents ans lorsqu'elle accompagna Enée pendant sa descente aux Enfers, et elle devait vivre encore six cents autres années. C'est elle qui, dans une entrevue fameuse, offrit au roi des Romains, Tarquin, le recueil de ses prédictions ; il est vrai que, d'après Varron, ce prince aurait vécu à une époque trop récente pour avoir été le contemporain de la prophétesse, quelle qu'ait été la longévité de celle-ci. D'après une autre tradition, l'anecdote se place sous Tarquin l'Ancien, et les oracles auraient été présentés au roi, non par la Sibylle elle-même, mais par une femme ordinaire, du nom d'Amalthée ; il n'est pas douteux que la grande réputation de la devineresse de Cumes se fondait en partie sur la vénération dont étaient entourés les livres sibyllins conservés à Rome. La ville de Cumes, étant une colonie de Chalcis, en Eubée, notre prophétesse reçoit parfois l'épithète d'*Euboïque*.

La Sibylle de Cumes contribua à la formation d'un nouveau groupe de prophétesses de cet ordre, qu'on trouve disséminées sur différents points en Occident. On mentionne une Sibylle Cimmérienne, appelée Carmenta ; Enée l'aurait ensevelie dans l'île de Prochyta.

Durant un voyage en Sicile, la Sibylle de Cumes choisit pour demeure une grotte aux environs de Lilybée et y mourut. Il n'en fallut pas davantage pour la création d'une Sibylle Sicilienne, qui fut mise à son tour en relation avec le roi Tarquin et lui rendit ses oracles. Il est certain qu'après l'incendie du Capitole, en 83 avant J.-C., quand le Sénat romain s'occupa de la reconstitution des livres sibyllins, devenus la proie des flammes, la Sicile fut un des pays visités par les délégués sénatoriaux, à l'effet de recueillir les textes fatidiques.

Au dernier rang de la liste de Varron, est nommée la Sibylle de Tibur, près de l'Anio, où elle était honorée à l'égal d'une déesse ; son nom d'Albunéa rappelait les eaux blanchâtres ou sulfureuses de la région ; on l'identifie parfois avec Carmenta, la mère d'Evandre ; le même nom d'Albunéa est également donné à la forêt où Latinus vint consulter l'oracle de Faunus et à une source des environs de Tibur. Dans le lit de l'Anio, on trouva un jour la statue de la Sibylle, tenant à la main un volume d'oracles miraculeusement préservé du contact des eaux ; le sénat de Rome s'empressa de réclamer le précieux rouleau, qui fut annexé au recueil conservé dans le temple de Jupiter Capitolin ; il est vraisemblable qu'il y avait dans ces parages une grotte consacrée à une nymphe ; par suite d'un accident, la statue avait roulé au fond de la rivière qui coule au bas d'une gorge abrupte et sauvage ; on montre encore à Tivoli, l'antique Tibur, surplombant le ravin, un gracieux petit temple prostyle pseudo-périptère d'ordre ionique, qui date des derniers temps de la République et qu'on a attribué par erreur à la Sibylle Albunéa. Le Sénat, dans un moment de détresse, ayant eu besoin de l'appui d'oracles nouveaux, se sera adressé aux habitants de Tibur, qu'il savait en possession d'un vieux recueil de prophéties. Il faut toujours admettre, d'après ce récit de la translation des oracles d'Albunéa à Rome, que cette Sibylle était vénérée à Tibur avant d'être connue des Romains. Du reste, la Sibylle de Tibur jouira d'une réputation universelle au moyen âge.

Les savants de l'antiquité ont prétendu fixer la chronologie des diverses Sibylles qu'on vient d'énumérer, mais ils ne nous indiquent pas sur quelles bases s'appuient leurs supputations fantaisistes. En général, les Sibylles sont considérées comme d'origine postérieure aux Pythies les plus anciennes ; Eusèbe parle de l'Erythréenne à propos de la 3e année de la 9e olympiade ; Suidas la fait vivre 487 ans après la prise de Troie ; selon Héraclide de Pont, les Sibylles Phrygienne et Troyenne appartiendraient à l'époque de Cyrus et de Solon ; d'après Plutarque, la voix de la Sibylle n'avait pas traversé moins de mille ans, quand elle parvint aux oreilles d'Héraclite d'Ephèse. Bornons-nous à faire remarquer que les Sibylles du groupe hellénique sont en général de création antérieure à celles du groupe occidental, imaginées presque toutes dans les établissements coloniaux des Grecs.

Physionomie. — La physionomie de la Sibylle, telle qu'elle ressort des légendes, n'offre que des traits vagues et des contours fuyants ; son caractère surnaturel a pour fondement son origine, qui se rattache en général à quelque divinité ; son être physique n'a guère que les apparences d'un corps humain, étant tellement exténué par l'âge qu'elle n'est plus qu'une voix, la voix révélatrice des décrets divins, condition qui achève de lui enlever toute caractéristique vivante et vraiment personnelle ; son existence est celle d'une voyante exaltée, solitaire, mélancolique, tantôt retirée au fond d'une grotte mystérieuse, qu'environne une religieuse terreur, tantôt errant à travers le monde pour faire entendre partout ses sinistres menaces, toujours accablée sous le fardeau d'une destinée, qui ne connaît que l'horreur des châtiments célestes, que provoque sans répit l'incurable perversité des humains.

Nature de l'inspiration sibylline. — La vision de la Sibylle embrasse à la fois l'avenir et le passé ; son regard contemple aussi bien les événements qui ne sont pas encore que ceux qui se sont évanouis dans les âges les plus lointains ; néanmoins, c'est avant tout l'avenir qu'elle prétend dévoiler et prédire en traits saisissants, et c'est la révélation surnaturelle qui met son esprit en contact immédiat avec des faits, dont elle est séparée parfois par de longs siècles d'intervalles.

Les anciens Grecs connaissaient deux espèces de divination : l'une inductive et médiate, l'autre intuitive et immédiate ; la première est proprement un

art, ayant ses règles et ses procédés qui sont transmis par l'enseignement.

La divination intuitive prend sa source dans l'inspiration immédiate de la divinité ; elle ne comporte ni règles ni méthode et n'est pas transmissible par l'enseignement ; le sujet qui l'exerce subit une action surnaturelle d'ordre spécial, qui fait de lui un voyant. L'état physique et moral du voyant implique la suspension momentanée de toutes les conditions normales de la vie. On admet que l'âme du sujet a véritablement quitté son corps, ἐκστῆναι ; dans cette ἔκστασις entendue au sens propre, elle est soustraite à l'influence des organes corporels et le devin est proprement hors de lui. Après avoir provoqué cet état extatique, le dieu envahit l'âme tout entière du sujet et s'unit à elle si étroitement qu'il ne fait plus qu'un avec elle ; l'âme est alors possédée par le dieu, cette possession surnaturelle, κατοχή, fait que le devin vit en dieu et par dieu, ἔνθεος.

C'est l'inspiration intuitive qui apporte à la Sibylle, comme à d'autres prophétesses apolliniennes, sa science prophétique; aux yeux de la foule, elle est une possédée; dans le délire extatique où la jette malgré elle la présence d'Apollon, elle perd toute conscience; ainsi réduite au rôle d'instrument passif, aiguillonnée, fouettée par le dieu qui la dompte, elle profère des oracles sans savoir ce qu'elle dit, et une fois qu'elle a repris ses sens, elle ne conserve plus aucun souvenir des paroles tombées de ses lèvres frémissantes. Les auteurs sont unanimes à expliquer de cette manière la divination de la prophétesse. C'est d'une bouche en fureur, μαινομένῳ στόματι, sous l'action du dieu, διὰ τὸν θεόν, que parle la Sibylle, d'après Héraclite; Platon la range au nombre de ceux qui exercent une divination inspirée, μαντικῇ... ἐνθέῳ ; selon Aristote, Sibylles et Bakides sont sujets à des infirmités tenant du délire et de l'enthousiasme, Cicéron attribue les prédictions sibyllines au *furor divinus*; pour Diodore de Sicile, les mots ἐνθουσιᾶν et σιβυλλαίνειν sont des termes synonymes; Strabon appelle la Sibylle une femme inspirée et prophétique ; Pline l'Ancien n'est pas moins affirmatif quand il dit que la divinité et une participation de la vie des dieux tout à fait éminente résidaient dans la Sibylle ; d'après Pausanias, la prophétesse débite ses oracles dans la fureur du délire prophétique et sous l'inspiration d'en haut, μαινομένη τε καὶ ἐκ θεοῦ κάτοχος; enfin, Ammien Marcellin rappelle encore que les Sibylles prétendent brûler d'un feu puissant qui les consume. On connaît les vers fameux dans lesquels Virgile a décrit la crise de délire causée à la devineresse par la venue du dieu.

Dans ce brillant morceau, Virgile a sans doute idéalisé l'état extatique de la Sibylle, mais sa peinture doit reproduire assez exactement la manière dont l'imagination se représentait la fureur prophétique de la devineresse, l'altération de ses traits et tout le désordre produit dans sa personne par les transports de l'inspiration surnaturelle; les expressions dont se sert fréquemment le poète : *rabie fera corda tument*;... *afflata numine jam propiore dei*;... *ea frena furenti concutit*; *stimulos vertit*, etc... concordent avec celles que les auteurs ont coutume d'employer pour caractériser les différentes phases de l'extase. Servius définit la Sibylle : *omnis puella cujus pectus numen recipit*. Sur une monnaie romaine de l'an 54 avant J.-C, la prophétesse est représentée en Bacchante couronnée de lierre avec l'inscription : κάτοχος ἐκ θεοῦ.

D'ordinaire, la Sibylle mène une existence indépendante, sans nulle attache à quelque sacerdoce constitué; à Delphes seulement, elle paraît avoir été associée d'une façon passagère à une organisation sacerdotale. Il existe encore une autre différence entre le sibyllisme et la divination apollinienne ordinaire : pour obtenir un oracle d'Apollon, il est nécessaire de poser au dieu des questions sur des affaires déterminées ; bien que l'inspiration soit indépendante de leur volonté, la Pythie de Delphes, la prêtresse de l'oracle des Branchides, près de Milet, ne répond que si on vient la consulter; la Sibylle au contraire n'admet pas de consultation ; entièrement à la merci du caprice divin, sa voix éclate dès que l'aiguillon ou le fouet du dieu a touché son âme, et en présence des foules étonnées et attentives, elle annonce leurs destinées aux peuples; l'intervention des hommes ne saurait provoquer ces révélations qu'on redoute, ce semble, plus qu'on ne les désire ; l'inspiration prend fin, quand il plaît au dieu de se retirer, et avec elle s'arrête aussi le flot de prophéties qui jaillit de son sein tourmenté; la Sibylle redevient muette en recouvrant ses esprits.

Recueils sibyllins. — Les oracles qui tombaient en sinistres menaces des lèvres de la Sibylle étaient consignés par écrit sur des feuilles d'arbres, de préférence sur celles du palmier, mais ils ne devaient pas produire sur les auditeurs une impression fugitive. On avait intérêt à en conserver la trace et on voulait au besoin en vérifier l'exactitude en les rapprochant des faits annoncés. A partir d'une certaine époque, des prophéties en vers furent ainsi rédigées et mises en circulation sous le nom d'une Sibylle donnée ; comme les auteurs restaient anonymes, elles purent se multiplier rapidement. C'étaient tantôt des oracles de faible étendue, tantôt de petits poèmes. La Sibylle d'Erythrée passait pour avoir aussi composé des chants lyriques, et nous avons vu que les Déliens chantaient en l'honneur d'Apollon des hymnes ayant pour auteur la prophétesse. Les prétendus oracles sibyllins furent bientôt assez nombreux, grâce à des apports incessants, pour qu'on pût en faire tout un recueil ; à la cour des Pisistratides, Onomacrite s'occupa de son côté de réunir en volume les prédictions attribuées au devin Musée. Du temps d'Héraclite d'Ephèse, un recueil analogue d'oracles sibyllins existait certainement, car le philosophe nous a laissé une appréciation du contenu et du style de ces prophéties; à l'époque d'Aristophane, ces oracles étaient dans beaucoup de mains : « Je ne comprends pas ceci, dit Hiéroclès à Trygée, dans *la Paix*, car la Sibylle n'en parle pas » ; et plus loin, Trygée invite son interlocuteur à manger la Sibylle, en guise de repas, c'est-à-dire à se repaître de ses oracles. On peut tirer la même conclusion de deux passages où Platon vante l'utilité des prophéties sibyllines. Pausanias affirme qu'il a lu les oracles de tous les devins antiques, à l'exception du seul Lykos; Diodore attribue des prédictions à la Sibylle, fille de Teirésias; Zosime a examiné de nombreux recueils d'oracles et il en cite différents extraits provenant selon lui de celle d'Erythrée ou d'Epire; Virgile a sûrement parcouru les oracles qui circulaient sous le nom de la Sibylle de Cumes; des livres entiers d'oracles étaient conservés dans le temple de Jupiter Capitolin à Rome; enfin des oracles sont attribués par Suidas nommément aux Sibylles de Delphes, d'Erythrée, de Libye, de Colophon, de Phrygie, de Cumes et de Thesprotie.

Le succès des prédictions allait croissant, et tout favorisait la création d'oracles nouveaux et encourageait les interpolations; les Sibylles elles-mêmes étaient nombreuses; les oracles étaient juxtaposés sans suite; et cette absence totale de plan, jointe à la confusion d'un style tout à fait impersonnel,

laissait place à des additions sans fin. Peu à peu il se forma ainsi toute une littérature sibylline dont l'accroissement illimité était favorisé encore par la crédulité publique. La production d'oracles nouveaux se fit avec une intensité particulière durant les époques de crise, lorsque les âmes étaient en proie à de vives angoisses, que les cités étaient déchirées par les discordes civiles ou menacées par l'ennemi extérieur, que les forces de la nature elles-mêmes paraissaient conjurées contre l'homme, éprouvé tour à tour par les secousses sismiques, les inondations, les famines, les pestes, etc... Au IIIe et au IIe siècle avant notre ère, la voix de la Sibylle a dû éclater avec une force nouvelle, dont le contre-coup se retrouve dans la littérature classique; c'est vers l'an 200 que Lycophron de Chalcis écrit son énigmatique poème de Cassandre, et nous dirons plus loin que le milieu du IIe siècle voit éclore les premières prédictions de la Sibylle juive.

Lorsque, après l'incendie du Capitole (83 avant J.-C.), le Sénat de Rome, désireux de reconstituer les livres sibyllins officiels devenus la proie des flammes, chargea ses délégués de demander à diverses villes d'Italie, de Sicile et d'Asie communication des oracles qu'elles possédaient, celles-ci mirent sans doute un vif empressement à satisfaire le zèle pieux du gouvernement romain; des prophéties nouvelles, imaginées pour la circonstance, vinrent s'ajouter, dans plus d'un centre, au vieux fonds d'oracles qu'on put mettre à la disposition de la commission sénatoriale; à toutes les époques d'ailleurs, les faussaires qui mirent en circulation de nouveaux oracles sibyllins ont dû être assez nombreux, s'il est vrai, comme le raconte Suétone, que l'empereur Auguste en fit jeter au feu près de deux mille, reconnus apocryphes.

A une certaine époque, il parut indispensable de posséder un criterium permettant de discerner les oracles soi-disant authentiques de l'œuvre des faussaires; on ne crut pas pouvoir employer de meilleur moyen que l'*acrostiche,* système de versification dans lequel la première lettre de chaque vers forme un ou plusieurs mots. Diogène Laerte donne le nom de Παραστιχίδια à un procédé, remontant selon lui à Epicharme et consistant en un court acrostiche sur le nom de l'auteur; cet acrostiche se plaçait en tête de l'ouvrage en guise de signature : ainsi certaines œuvres du poète Ennius présentaient en acrostiche la proposition : *Q. Ennius fecit.* Une autre espèce d'acrostiche désigne une personne, non plus par son nom propre, mais par l'équivalent numérique de la première lettre de son nom; ce dernier système est pratiqué à satiété dans les livres les plus récents de notre recueil judéo-chrétien. Sous sa première forme, l'acrostiche se rencontre dans la littérature profane avec certitude au début de l'époque alexandrine; on s'en sert alors couramment pour donner à des apocryphes de toutes sortes un caractère d'authenticité et séduire ainsi les esprits crédules; un certain Dionysios, voulant se moquer d'Héraclide de Pont, composa sous le nom de Sophocle une tragédie qu'il intitula Παρθενοπαῖος et y mit en acrostiche le mot Πάγκαλος, nom de son propre mignon, avec d'autres réflexions désobligeantes pour Héraclide. L'acrostiche fut surtout en honneur chez les Romains; nous avons vu qu'Ennius s'était parfois livré à ce jeu puéril. D'après Cicéron, tous les oracles des livres sibyllins officiels renfermaient un acrostiche reproduisant chaque fois le premier vers de la prophétie; mais, comme l'observe M. Diels, Cicéron a dû connaître seulement des oracles très courts; un vers unique, qui comporte au plus une cinquantaine de lettres, ne suffisant pas pour des compositions d'une certaine étendue. Les érudits romains, ayant constaté la présence d'acrostiches dans quelques oracles, en conclurent que le procédé était de règle dans la versification sibylline et qu'il avait pour but d'attester et de garantir l'authenticité des oracles : « C'est à ce qu'on appelle acrostiches, dit Denys d'Halicarnasse, d'après Varron, qu'on les reconnaît. » On pensait aussi que les Sibylles avaient eu recours à cet expédient pour laisser deviner les allusions et sous-entendus de leurs prophéties, parfois énigmatiques. D'après ces principes, les savants de Rome étaient portés à éliminer comme apocryphes ou interpolées toutes les prédictions non marquées de ce signe. Il ne semble pas toutefois que l'acrostiche ait été pratiqué par les Sibylles les plus anciennes; des deux oracles assez étendus que nous a conservés Phlégon de Tralles, un seul présente l'acrostiche sur une longueur de quarante vers. Dans notre recueil, il n'existe que deux acrostiches; l'un très court au commencement du livre I, l'autre au livre III, sur le nom de Jésus-Christ.

Il faut se représenter les recueils d'oracles sibyllins comme des compilations incohérentes et indigestes, où les idées les plus contradictoires sont juxtaposées, où les faits se succèdent au hasard de la rencontre, où les époques sont confondues d'une façon inextricable. D'après Servius, les oracles de la Sibylle sont énoncés en cent propos divers; Zosime avoue qu'après avoir déroulé de nombreuses collections d'oracles, il n'y a trouvé qu'à grand'peine celui qu'il cherchait. Le décousu des prophéties contenues dans l'Alexandra de Lycophron est peut-être une imitation de l'incohérence propre aux assemblages d'oracles sibyllins; par le désordre qui y règne, certains livres de notre collection judéo-chrétienne peuvent aussi donner une idée de l'extrême confusion qui caractérisait la littérature sibylline des païens.

Crédit en Grèce. — On ne saurait contester le crédit extraordinaire que les prophéties de la Sibylle ont rencontré d'une façon durable dans tous les rangs de la société chez les Grecs. Les gens du peuple n'opposaient pas le moindre doute à la mission surnaturelle de la devineresse; la réalisation fortuite de certains oracles frappait les moins crédules; et après que ces annonces avaient été justifiées par ces coïncidences heureuses, la Sibylle avait beau jeu à déclarer à ceux qui repoussaient ses prédictions avec une incrédulité narquoise, qu'un jour, quand tout serait accompli, ils seraient contraints de rendre hommage à l'infaillibilité de ses visions. Dans certains milieux plus éclairés, surtout au berceau de la philosophie, chez ces Ioniens si préoccupés d'expliquer le mystère des choses par les lumières de la seule raison, la prophétesse se heurtait sans doute à un scepticisme souriant; ailleurs encore, ses prédictions n'étaient pas toujours accueillies avec une confiance aveugle, et la trace de cette opposition se reconnaît dans les récriminations mêmes, auxquelles son dépit se livre par moments. Mais il faut bien admettre que la divination sibylline a eu de bonne heure ses fidèles et que leur nombre est allé en augmentant.

Des hommes graves, comme Héraclite et Platon, ne parlent qu'avec respect du délire sacré de la Sibylle. Le premier attribue expressément à l'action divine son intuition des choses futures. D'après Platon, « les plus grands biens nous sont procurés par le délire, lorsqu'il est un don de la divinité »; et il ajoute : « Si nous parlions de la Sibylle et de tous ceux qui, jouissant de la divination inspirée, ont révélé avec exactitude l'avenir à une foule de personnes et dans un grand nombre de cas, nous nous étendrions trop longuement, en disant ce qui

est évident pour tous. » Ailleurs il assure que les devins et les prophètes inspirés « disent beaucoup de choses vraies, tout en ne sachant pas ce dont ils parlent »; et il invite Ménon « à qualifier de divins ces hommes qui, dépourvus d'intelligence, atteignent le vrai dans beaucoup de grandes choses ». On peut s'étonner du silence d'Hérodote à l'endroit de la Sibylle; cet historien si profondément religieux, qui recueille les oracles avec un soin si empressé, qui en consigne la réalisation avec une complaisance si visible, ne nomme pas une seule fois la Sibylle; ce n'est sans doute ni ignorance ni dédain de sa part; comme l'a remarqué M. Bouché-Leclercq, cette abstention systématique est plutôt une concession faite par Hérodote au clergé de Delphes, qui n'aurait pas vu sans déplaisir l'historien célébrer les mérites d'une rivale de la Pythie; la concurrence de devins, comme Bakis et Musée, dont les oracles sont reproduits par Hérodote, paraissait à Delphes sans doute moins redoutable que celle de la Sibylle, dont les prédictions étaient dans toutes les mains.

Une autre preuve de l'influence de la divination sibylline, se tire de railleries que lui prodigue Aristophane. Ce poète semble mettre sur le même rang la Sibylle et Bakis. Parmi les oracles, dont se repaissait la crédulité populaire, un grand nombre était sans doute attribué à la devineresse; la foi à ses prédictions était aux yeux des hommes instruits une faiblesse d'esprit, appelée dédaigneusement σιβυλλιᾶν, et cette manie ridicule est naturellement imputée par le comique au vieux bonhomme Démos. Aristophane va jusqu'à parodier les oracles eux-mêmes, travestissant les formules prétentieuses et les tours énigmatiques en usage dans la poésie sibylline : « mais lorsque les loups et les blanches corneilles, s'écrie un personnage des *Oiseaux*, habiteront ensemble entre Corinthe et Sicyone, etc... », le poète se moque ici des oracles qui se prêtent à toutes sortes d'interprétations. N'est-ce pas aussi un signe du crédit persistant de la divination sibylline, que l'apparition à l'époque d'Alexandre d'une Sibylle nouvelle, Phaennis ou Phaenno, qui affecte de se rattacher directement à son aïeule d'Erythrée? Au milieu du IIe siècle, les Juifs eux-mêmes, ainsi que nous le dirons plus loin, empruntent à la Sibylle son nom, ses formules et une grande quantité d'oracles déjà en circulation, pour gagner des adeptes à la religion de Iahweh et démontrer plus efficacement aux païens l'excellence de la Loi de Moïse : il fallait que la popularité de la Sibylle fût bien grande auprès des masses, pour que les Juifs eux-mêmes se soient couverts de son autorité.

A l'époque impériale, le prestige de la Sibylle n'est nullement amoindri, et sans doute le zèle avec lequel Rome consulte toujours le précieux recueil des oracles de la prophétesse n'a pas peu contribué à maintenir sa vogue. « Si nous établissions une comparaison, dit Plutarque, entre les *dits* de la Sibylle et ceux de Bakis, le rapprochement paraîtrait justement blâmable... » Voulant placer la prophétesse hors de pair, Dion Chrysostome ne connaît rien de plus véridique que la Sibylle et Bakis, et rappelle dans un de ses discours les événements prédits par ces deux estimables chresmologues. Aristide affirme à son tour sa foi au témoignage de la Sibylle, de Bakis et des autres devins de même ordre. Quant à Phlégon de Tralles, sa crédulité à l'endroit des Sibylles dépasse toutes les bornes.

Observons toutefois que, dans le monde grec, la poésie sibylline n'est guère sortie du domaine privé; les Etats ne consultent pas les prédictions de la devineresse qui jouissait d'une si haute autorité auprès du gouvernement romain ; c'est à des institutions d'un caractère public, comme Delphes, Dodone, Olympie, etc..., que s'adressent les cités, dans les circonstances graves, où l'assistance des lumières d'en haut paraissait indispensable. Les Sibylles sont demeurées les devineresses préférées des particuliers, individus et familles, qui s'aidaient de leurs oracles pour satisfaire leur curiosité, préparer leurs âmes aux événements futurs, conformer parfois leur vie aux préceptes salutaires contenus dans ces menaces, où le moyen de détourner le fléau était généralement révélé à côté de la catastrophe. Par leur étrangeté même, ces poésies bizarres, dont le mystère se laissait à demi pénétrer, avaient un vif attrait pour les âmes; un événement était-il arrivé conformément aux prédictions? on éprouvait un redoublement de foi et de vénération envers la prophétesse, que Dieu éclairait si manifestement; au contraire, l'accomplissement des menaces de la Sibylle se faisait-il attendre, ou la réalité était-elle en contradiction avec les prophéties? les populations attendaient avec d'autant plus d'angoisse quelque catastrophe plus grave, qui ne tarderait pas à se produire. De très bonne heure, l'autorité de la Sibylle paraît l'avoir emporté sur celle de ses rivaux, comme Bakis, etc., qu'elle finira par reléguer totalement dans l'ombre.

Rome. — Nulle part, les prophéties de la Sibylle n'obtinrent un succès plus grand et plus durable qu'à Rome, le seul Etat où ce genre de divination eut un caractère officiel. Enfermés dans un coffret de frêne, les *libri Sibyllini fatales*, dont la provenance ne saurait être indiquée avec certitude, étaient conservés dans la crypte du temple de la Triade capitoline, puis, à partir d'Auguste, dans le sanctuaire d'Apollon Palatin, sous la statue même du dieu. Dès le principe, c'est-à-dire depuis les derniers temps de la royauté, la garde et l'interprétation des oracles fut confiée à un collège spécial de prêtres, dont le nombre fut porté avec le temps jusqu'à quinze, *XV viri sacris faciundis*. La consultation ne pouvait être faite par eux qu'en vertu d'un sénatusconsulte spécial, *adire*, *inspicere libros*, et elle n'était ordonnée que dans les circonstances d'une gravité exceptionnelle, lorsque la paix des dieux protecteurs de l'Etat était manifestement troublée et que leur courroux se manifestait par des événements extraordinaires, tels que : séditions, désastres militaires, épidémies, tremblements de terre, monstruosités physiques et autres prodiges affreux, *tetra*. Les textes sibyllins du recueil officiel n'ont d'ailleurs pas pour but d'annoncer l'avenir; ils contiennent des menaces générales de calamités publiques, avec l'indication du remède convenable pour y mettre fin et rétablir les relations normales entre la cité et ses patrons divins. Les remèdes prescrits, *remedia sibyllina*, assez variés en eux-mêmes, avaient pour trait commun d'être des cérémonies à instituer en l'honneur de divinités étrangères, helléniques ou orientales : supplications solennelles, processions, banquets divins, jeûnes, offrandes d'objets précieux, fêtes expiatoires, jeux, etc...

Les livres sibyllins ont joui longtemps à Rome d'une autorité qu'on a peine à comprendre ; la foi à l'efficacité des mesures qu'ils prescrivaient était absolue; leur application ponctuelle était un gage certain du retour de la faveur céleste. Cette confiance reposait en grande partie sur la conviction que les prédictions contenues dans le recueil étaient spécialement destinées à la race d'Enée ; la devineresse se rattachait elle-même par son origine à l'antique Troade et témoignait une sollicitude innée aux des-

cendants de ses compatriotes. Se croyant issus des fugitifs de Troie, les Romains s'appliquaient volontiers des prophéties qui promettaient l'empire du monde à la race troyenne ; et le gouvernement, loin d'ébranler cette confiance, considéra toujours la Sibylle comme le guide fidèle de la nation, aux heures de trouble et d'incertitude, quand la religion traditionnelle s'était montrée impuissante à sauver l'Etat et que l'imminence du péril ne permettait pas d'attendre. Les historiens nous font connaître une centaine de cas environ, où le Sénat eut recours aux lumières de la Sibylle ; la vogue de ses oracles fut surtout grande au IIIe et au IIe siècle, lorsqu'une multitude de prodiges inouïs troublaient si fort la conscience romaine. Il était inévitable que les livres sibyllins devinssent aussi un instrument de domination, dissimulé sous les dehors d'une révélation surnaturelle ; le Sénat s'ingénia à entretrenir toujours dans les âmes la foi à ces oracles et ménagea habilement le collège des interprètes, afin de pouvoir compter sur ses complaisances ; aussi bien, ceux-ci découvraient toujours dans le recueil la réponse convenable pour rendre le calme aux esprits.

Les lettrés de Rome n'ont pas dédaigné de s'occuper de la poésie sibylline, bien que sa valeur prophétique leur parût sujette à caution. Varron s'est livré à des recherches approfondies sur l'histoire de cette forme de divination. Cicéron prend la peine d'étudier la composition et le style des oracles ; selon lui, l'inspiration d'un esprit en délire fait défaut à cette poésie qui offre plus d'art et de soin que de spontanéité et de mouvement, et l'emploi de l'acrostiche en particulier lui semble accuser plus de réflexion que d'enthousiasme véritable. Cicéron affiche d'ailleurs le plus grand scepticisme à l'endroit de la divination sibylline; il parle avec une raillerie dédaigneuse d'un oracle sur Jules César, où la devineresse, ambiguë à dessein, a évité adroitement toute désignation de personne et de date, pour que la prédiction pût s'adapter indifféremment à toute époque, sans compter l'obscurité voulue de ces vers qui changent de sens suivant l'occasion ; il reproche en outre à la Sibylle d'être partisan du régime monarchique et de multiplier les superstitions, au lieu d'en guérir les âmes; pour toutes ces raisons, il estime qu'il est préférable de laisser la Sibylle en paix dans son antre. Virgile paraît avoir fréquenté curieusement la poésie sibylline; au début de la IVe églogue, il annonce, d'après la supputation du temps en usage dans ces poèmes, la venue imminente du dernier âge et le commencement d'un nouvel ordre de choses ; au centre même de l'Enéide, il place la Sibylle de Cumes, qu'il charge de dévoiler aux yeux du héros troyen l'histoire future de sa descendance et les exploits fameux qui illustreront la cité souveraine, œuvre grandiose de sa glorieuse lignée.

Sibylle juive. — La société païenne, avec ses vices dégradants et sa corruption étalée au grand jour, n'inspirait en général aux Juifs de la dispersion, obligés de vivre dans son sein, qu'horreur et dégoût ; l'idolâtrie surtout, avec ses divinités innombrables et les vains honneurs qu'on leur prodiguait sans se soucier de devenir meilleur, ne réussit qu'à attirer le mépris et à provoquer les sarcasmes des fidèles adorateurs de Iahweh. Néanmoins, par certains côtés, la culture grecque devait exercer bientôt, sur les enfants d'Israël, une séduction contre laquelle ils ne cherchaient nullement à se défendre. Les Juifs d'Alexandrie en particulier surent apprécier les agréments de la littérature hellénique et s'avisèrent de tirer parti des avantages qu'elle leur offrait pour la défense des intérêts supérieurs de leur race. Loin de manifester aucune méfiance à l'égard des nobles productions des poètes, des historiens, des philosophes de la Grèce, loin de se montrer réfractaires à l'influence de ces grands esprits, les Juifs firent preuve d'une étonnante souplesse pour s'assimiler tout ce que la culture grecque présentait de compatible avec les prescriptions de la Loi. Ils montrèrent d'autant plus d'empressement à se mettre à l'école des Grecs qu'ils découvrirent chez ceux-ci plus d'une conception qui s'accordait à merveille avec leurs propres croyances. S'il est vrai que, dans ce commerce avec la littérature païenne, l'âme juive n'a rien perdu de sa foi monothéiste et de son inviolable attachement à la Loi de Moïse, on ne s'étonnera pas non plus que l'idée soit venue à un bon nombre d'Israélites de gagner à leur religion ces Grecs, dont les livres renfermaient souvent des notions si pures sur la divinité et des aspirations morales si hautes. Aussi bien, la race juive commençait à être l'objet d'égards inattendus de la part des gouvernements, non moins que des particuliers. Le culte de Iahweh jouissait partout de la tolérance la plus large ; les livres sacrés d'Israël sont traduits en grec ; des écrivains païens, comme Evhémère de Messine, ne dédaignent pas de s'occuper d'antiquités judaïques : Hécatée d'Abdère, contemporain d'Alexandre, avait, dans son *Histoire de l'Egypte*, longuement décrit les mœurs, les institutions politiques, les habitudes religieuses des Juifs. Ainsi les points de contact se multipliaient entre juifs et païens ; et avec le goût du prosélytisme, qui est un des caractères de leur race, les enfants d'Israël en profitèrent aussitôt pour se livrer à une propagande zélée, tantôt se bornant à créer un mouvement d'opinion favorable à leurs communautés, tantôt cherchant à accroître le nombre des partisans de la vie juive.

Mais quel moyen choisir pour atteindre ce but ? Comment réussira-t-on à inspirer aux Gentils de l'estime et de la sympathie pour une race que de graves défauts avaient longtemps rendue odieuse et dont le genre de vie était, à bien des égards, la condamnation des habitudes et des mœurs païennes ? Comment surtout amener les païens à reconnaître la vanité de l'idolâtrie et à embrasser la pure religion du Dieu véritable et unique ? On ne pouvait songer à confier le rôle de prédicateurs aux antiques prophètes d'Israël ; la forme étrange de leurs écrits leur eût donné une médiocre autorité auprès de ces Grecs polis, amis du beau langage, et d'ailleurs si justement fiers des grands génies qui avaient illustré leurs patries respectives, et, depuis des siècles, formé l'âme des générations. Seuls, les écrivains grecs pouvaient s'imposer à l'attention des centres de même culture et agir efficacement sur les esprits. Les Juifs se décidèrent donc à placer les idées qui leur étaient chères sous le haut patronage des grands écrivains grecs eux-mêmes, pour en assurer avec plus de succès la diffusion ; l'apocryphisme, qui attribue à quelque personnage révéré du passé des écrits de date récente, fabriqués dans le secret par une main anonyme, fut adopté par rapport à certains noms illustres de la savante Hellade, comme on l'avait déjà appliqué à plus d'une personnalité vénérable de l'histoire biblique. Pour attirer le lecteur grec, on emprunta tour à tour la voix d'Homère, d'Orphée, de Sophocle, de Ménandre, soit qu'on fit des extraits plus ou moins importants de leurs poèmes pour en décorer ses propres écrits, soit qu'on rédigeât hardiment des développements entiers, qu'on publiait ensuite sous leur nom. Personnages légendaires, écrivains dont la réalité historique était certaine, on exploita les uns et les autres pour atteindre plus sûrement l'âme grecque, lui inculquer les idées juives et lui inspirer l'opinion la plus avantageuse possible

à l'endroit de ce peuple, trop longtemps calomnié et méconnu.

C'est ainsi que la *Lettre d'Aristeas*, sur la traduction de la loi juive en grec, a pour objet de montrer aux Hellènes toute l'estime que le roi Ptolémée Philadelphe avait professée pour la législation mosaïque, et de quels honneurs il avait comblé les savants juifs; ce document apocryphe n'est qu'un éloge de la sagesse israélite, composé vers l'an 200 avant J.-C. A Hécatée d'Abdère on attribua un livre *sur les Juifs* ou *sur Abraham*, dans lequel le faussaire mêla, à des extraits de l'ouvrage authentique d'Hécatée *sur* l'*Egypte*, toutes sortes de développements de sa façon ; dans ce même traité, l'auteur juif avait habilement disséminé des citations d'Homère, Eschyle, Sophocle, Euripide, Philémon, Ménandre et Diphile, renfermant des idées fort acceptables sur Dieu et sur la loi morale ; il eut soin d'ailleurs d'y mêler une foule de vers de son invention, sauf à les mettre sous le couvert d'Orphée, de Linus, d'Homère, d'Hésiode. Dans les milieux juifs, furent rédigés aussi les écrits attribués à Phocylide et au Perse Hystaspe. Grâce à cette supercherie, la sagesse hellénique paraissait être en harmonie sur quelques points essentiels avec les doctrines des Livres Saints, et la vérité, qui est une, ne pouvait avoir qu'une même origine, Dieu, dont la révélation avait favorisé d'abord le peuple élu, sans refuser d'illuminer de quelques vagues lueurs les plus grands esprits de la société païenne.

On s'explique dès lors aisément que les livres prophétiques des Gentils aient été exploités à leur tour dans un dessein de propagande par les zélateurs du judaïsme. Chez les Juifs, la prédication des prophètes s'était éteinte depuis longtemps ; mais eût-elle continué de remuer les âmes, il eût été difficile de faire accepter leurs avertissements des Grecs, qui avaient en abondance des oracles et des devins. Or, dans le monde gréco-romain, la Sibylle jouissait toujours d'un crédit extraordinaire, surtout chez les orientaux, qui se plaisaient à composer des énigmes sur les grands événements politiques et trouvaient un pieux divertissement à s'occuper de les déchiffrer. Quelle merveilleuse auxiliaire pour l'œuvre de prosélytisme si ardemment poursuivie, que cette prophétesse, dont la voix avait tant de fois jeté le trouble dans les consciences. Aussi bien, la Sibylle avait parcouru les pays les plus divers ; ses prédictions, partout répandues, n'avaient d'attaches précises à aucun lieu : nulle preuve certaine, nulle date précise, n'en venait attester ou infirmer la provenance authentique ; à l'exception des Livres Sibyllins officiels de Rome, dont le recueil était tenu secret, tous ces textes échappaient, par leur nature même, à une critique sérieuse et se prêtaient à des remaniements et à des interpolations sans fin, qu'il n'était au pouvoir de personne de contrôler. Rien de plus facile que d'encadrer ces prédictions décousues dans des développements nouveaux, de mêler à des oracles, depuis longtemps connus, des annonces de catastrophes inédites, d'ajouter à l'effet des menaces par des exhortations morales et des prédications pieuses ; il n'était pas moins aisé d'atteindre au ton de ces déclamations passionnées ; pour des lecteurs familiarisés avec Homère, Hésiode, les poètes gnomiques, la forme de l'hexamètre épique n'avait rien de trop ardu ; en émaillant le texte d'expressions, empruntées adroitement au style de l'épopée, on se flattait de faire illusion à des lecteurs toujours avides de révélations surnaturelles.

Cet ensemble de considérations provoqua la naissance de la *Sibylle Juive*, dont les premières révélations eurent lieu à Alexandrie, vers le milieu du IIe siècle avant l'ère chrétienne ; dans les milieux juifs de cette grande ville, la divination sibylline sera toujours la forme préférée de l'apocalyptisme. A l'exemple de leurs coreligionnaires alexandrins, des Juifs établis sur d'autres points n'hésiteront pas à composer de toutes pièces des oracles qu'ils attribueront à la prophétesse païenne, personnifiée à leurs yeux de préférence dans la Sibylle d'Erythrée, dont le recueil de prédictions fut surtout mis à contribution. Il est naturel que dans cette entreprise, d'autant plus délicate que les oracles étaient plus répandus, on ait procédé avec beaucoup de prudence, pratiquant d'abord des interpolations peu visibles ; peu à peu l'apocryphisme devint plus envahissant ; les oracles d'origine païenne, s'ils ne cédèrent pas entièrement la place aux nouvelles prophéties d'esprit juif, furent notablement altérés par les interpolations et remaniements postérieurs; mais le fonds païen primitif se retrouve à fleur de sol en maint endroit.

Il est peu utile d'expliquer longuement, sinon de justifier, une supercherie que, d'après notre conception moderne de la paternité littéraire, le lecteur peu instruit des habitudes des peuples anciens dans cet ordre d'idées, serait porté à juger avec une sévérité extrême. En fait, il ne peut être question ici de fourberie, d'imposture, de tentative criminelle à l'effet de surprendre la bonne foi des âmes candides, que leur défaut d'instruction, leur manque absolu de critique, une crédulité facile à abuser exposaient fatalement à prendre les inventions d'impudents faussaires pour l'œuvre d'auteurs respectés. Il est bien évident que le souci de l'authenticité était fort étranger à la plupart des lecteurs dans les temps anciens ; un grand nom, un poète illustre, une prophétesse en vogue provoquaient par eux-mêmes l'admiration et une confiance prête à accepter tout ce qu'on voulait couvrir de son autorité par l'usurpation la plus audacieuse ; l'idée de recherches à l'effet de vérifier la provenance des écrits, nouvellement offerts au public, ne venait à personne, et plus d'un lecteur eût été embarrassé pour en démêler l'origine certaine, en se référant à quelque texte réputé authentique ; les livres étaient rares et chers et les éditions faisant autorité existaient seulement dans les grandes bibliothèques.

Les attributions d'écrits à des auteurs supposés s'expliquent par l'état d'âme et les intentions généralement honorables des faussaires. La même préoccupation et le même esprit qui ont fait placer sous le nom de hautes personnalités de l'histoire biblique, des livres composés longtemps après leur disparition comme l'*Assomption de Moïse*, les *Psaumes de Salomon*, etc., ont suggéré à de pieux Israélites l'idée de couvrir de l'autorité partout respectée de la Sibylle les révélations qu'ils jugeaient opportun de faire à leurs contemporains, pour assurer le règne de Dieu en ce monde et procurer le salut éternel des âmes. On ne saurait parler ici de fraude pieuse, car l'auteur d'un écrit apocryphe ne croyait pas un instant que sa fiction eût rien d'une mystification blâmable; il n'y voyait qu'un simple procédé littéraire, aussi légitime que celui de l'honnête Barthélemy écrivant le voyage du jeune Anacharsis ; une manière de présenter au public des pensées ou des exhortations dont il tirerait d'autant plus de profit que le nom de l'auteur supposé les recommanderait davantage à sa méditation. Une fois close l'ère des grands écrivains d'Israël, ce genre de productions apocryphes devait apparaître comme une littérature organique. Aussi bien, c'était à l'abri des noms célèbres de l'antiquité qu'on enseignait dans les écoles : quoi de surprenant qu'on ait eu recours à la même étiquette pour favo-

riser la diffusion de la vérité religieuse et morale ? Les païens eux-mêmes ne s'interdisaient nullement la pratique de l'apocryphisme ; les *poésies orphiques*, qui se multiplièrent tellement à l'époque des Ptolémées, en sont la preuve, entre plusieurs autres. Dans le domaine sibyllin en particulier, la question de l'authenticité ne s'était posée en aucun temps, et elle n'aurait pu se poser, sans détruire le Sibyllisme lui-même.

Après qu'elle s'est signalée à l'attention du public par ses premières révélations, la Sibylle juive élèvera la voix à maintes reprises, s'adressant tantôt aux enfants d'Israël, tantôt aux adorateurs des faux dieux. L'état de dispersion où vivaient les Israélites au milieu de la corruption païenne, loin du centre aimé de la cité sainte, n'était pas sans danger pour l'intégrité de leur foi et la pureté de leurs mœurs ; rien de plus urgent que d'exhorter les frères dispersés à persévérer dans leur fidélité à Iahweh et dans l'observation de sa Loi, d'agir sur leur volonté parfois chancelante, d'apporter des consolations et du réconfort à leurs âmes, trop souvent éprouvées par le malheur et la persécution. Chaque fois que le peuple élu est en proie à de nouvelles détresses, qui affaiblissent son courage ou appellent les vengeances célestes, qu'un événement se produit qui intéresse l'histoire de la religion, que de douloureuses catastrophes lui paraissent propres à ouvrir les yeux des païens sur leurs égarements et à faciliter leur conversion au vrai Dieu, que la lassitude générale causée par de récentes commotions fait rêver à un état de paix universelle et désirer la venue d'un sauveur qui ouvre un âge nouveau, la Sibylle juive prend la parole pour apporter au monde les révélations commandées par les circonstances. Nous l'entendons tour à tour au moment des troubles qui agitent le monde gréco-romain pendant le triumvirat d'Antoine, de Lépide et d'Octave, puis après la ruine de Jérusalem et la destruction de la nationalité juive, plus tard encore, à partir du Iᵉʳ siècle, au moment où le judaïsme est menacé par les progrès de la religion nouvelle, vaticinant avec force pour frapper l'esprit du public.

Après avoir d'abord marché sur les traces de sa sœur païenne, la prophétesse juive a suivi plus tard une voie indépendante ; pour les événements de l'histoire du monde, elle s'inspirait des oracles profanes qui circulaient dans le public ; le fonds religieux et moral était naturellement tiré directement de la Loi et des Livres sapientiaux des Juifs, si riches de sentences et de maximes de conduite ; plus d'une fois, les textes bibliques sont insérés littéralement dans les prédictions ; le style était imité plus ou moins adroitement de celui des poèmes épiques, didactiques, lyriques des Grecs, si bien que les oracles de la Sibylle juive représentent, comme on l'a dit, une sorte de syncrétisme religieux et littéraire.

A en juger d'après les importants fragments parvenus jusqu'à nous, les *Oracles Sibyllins* forment l'ouvrage le plus considérable de tous ceux qui sont nés de la propagande juive ; la multiplicité même des prédictions que la devineresse jette au milieu de la société païenne démontre que l'expédient réussissait à merveille ; la Sibylle juive obtint rapidement un grand crédit ; elle apparaissait comme l'héritière légitime de la Sibylle antique, et avec une foi naïve et un cœur angoissé, les gens du peuple continuaient à repaître leur imagination des sombres descriptions de cette poésie grondeuse et vengeresse.

Les oracles de la Sibylle juive ont dû se répandre d'assez bonne heure dans les milieux païens ; toutefois, leur existence nous est révélée pour la première fois seulement au cours du premier siècle avant notre ère, par Alexandre Polyhistor, qui, dans ses Χαλδαϊκά, avait rapporté le récit de la construction de la tour de Babel, auquel il est fait plusieurs fois allusion dans notre recueil.

Pausanias nomme la Sibylle juive tout à fait à la fin de sa notice, parce qu'il la considère sans doute comme la dernière venue ; il observe d'ailleurs que certains l'identifient soit avec la Sibylle babylonienne, soit avec celle d'Egypte ; et il est remarquable que dans notre recueil elle déclare venir de Babylone, et qu'elle proteste avec énergie contre la confusion éventuelle de sa personne avec l'Erythréenne ou encore avec la fille de Circé.

Suidas, dans une notice puisée à des sources variées et très confuses, parle de la Sibylle hébraïque sans la distinguer ni de la Chaldéenne ni de la Perse ; ayant rappelé qu'on lui donnait le nom de Σαμβήθη, il la fait descendre de la race du bienheureux Noé.

Les mêmes confusions se rencontrent dans les *Anecdota* de Cramer, où nous apprenons que la Sibylle hébraïque a précédé de 2.000 ans la venue de Jésus-Christ ; l'auteur affirme en outre qu'il a vu à Chypre un recueil d'oracles émanant de cette prophétesse.

Sibylle chrétienne. — Du moment que la Sibylle païenne, illuminée par un rayon divin, avait jadis témoigné en faveur de la religion de Iahweh, n'a-t-elle pas pu tourner également les esprits vers le christianisme, dont la première n'avait été que la préparation lointaine et le prélude imparfait ? Les oracles de cette prophétesse fameuse, dans lesquels les Juifs avaient trouvé de si frappantes ressemblances avec leurs propres doctrines et avec certains récits de leurs Livres sacrés, ne contiendraient-ils pas aussi des indications précieuses touchant la venue, la personnalité et l'œuvre du divin Fondateur de la religion nouvelle ? A l'exemple des Juifs, les Chrétiens, désireux de combattre le paganisme avec ses propres armes, appelèrent à leur secours les révélations prétendues de la Sibylle ; son témoignage, dont nul ne songeait à contester la valeur dans les milieux païens même éclairés, ne laisserait pas, pensait-on, de faire impression sur beaucoup d'âmes et dissiperait plus d'un préjugé défavorable aux disciples de Jésus.

Dès le milieu du IIᵉ siècle, la Sibylle chrétienne apparaît à Alexandrie, et cette ville, où se mêlaient tant de races diverses et où la fermentation des idées était si intense, restera toujours le théâtre principal de son activité. La divination sibylline reçut une vive impulsion des persécutions sanglantes qui s'abattirent de bonne heure sur les communautés de fidèles. Combien il était nécessaire, en effet, d'exhorter les croyants à persévérer dans leur attachement à Jésus, en leur montrant la récompense promise aux lutteurs engagés dans le grand combat pour la conquête du royaume des cieux ! Aux persécuteurs il fallait annoncer les châtiments inévitables qui attendaient les ennemis de la vérité religieuse ; il était urgent de prendre la défense des opprimés, victimes de tant de calomnies, en célébrant la pureté de leurs mœurs et la noblesse de l'idéal évangélique ; enfin, il n'était pas sans utilité de rappeler aux Romains que la venue du Christ avait apporté à l'empire un accroissement de prospérité et que le bonheur des princes et des peuples était invariablement lié à la diffusion de la doctrine chrétienne dans le monde. Des préoccupations semblables, appuyées sur une égale bonne foi, expliquent l'emploi de la poésie sibylline chez les Chrétiens comme chez les Juifs.

Les apologistes chrétiens s'approprient donc le recueil d'oracles sibyllins, librement transformés et élaborés naguère dans les communautés juives, sauf à remanier discrètement certaines parties dans

un sens conforme à leur enseignement; il est incontestable que la conservation des textes sibyllins de provenance juive est due au travail des sibyllistes chrétiens. Au vieux fonds s'ajoutèrent bientôt des développements nouveaux; on chargea la prophétesse de raconter par anticipation l'histoire de Jésus conformément aux données évangéliques, en la mettant à sa place dans l'histoire générale du monde; on exposa les préceptes essentiels de la morale chrétienne, dont on vanta la supériorité sur les principes de conduite des païens; quelques rares détails relatifs au culte chrétien furent insérés çà et là parmi les prophéties; enfin on s'étendit longuement sur les catastrophes qui marqueront la fin du monde, sur la parousie, le jugement dernier et les sanctions éternelles réservées à chacun, selon ses mérites. Les sectes gnostiques semblent avoir mis un empressement particulier à couvrir leurs étranges doctrines de l'autorité de l'antique prophétesse.

Le succès de la Sibylle chrétienne paraît avoir répondu largement à l'attente de ses inspirateurs, et il s'explique par l'état même des esprits au IIe et au IIIe siècle, où le besoin du surnaturel est partout si vif, où la vie religieuse offre partout une surprenante intensité, où toutes les croyances et toutes les superstitions se mêlent et trouvent des adeptes. La divination prend à son tour un essor inattendu, sous l'influence de l'Orient, qui enseigna aux occidentaux de nouveaux moyens d'investigation de la volonté divine; l'astrologie babylonienne apporte des lumières hautement appréciées d'un grand nombre; la plupart des vieux sanctuaires fatidiques comme Delphes, Dodone, Didyme, Claros recouvrent beaucoup de considération; presque tous les cultes orientaux, comme ceux de Sarapis, des différents Baals, de Dea Caelestis, sont doublés d'un système de divination; aucune des anciennes manières de connaître l'avenir, aruspicine, songes, sorts, n'est délaissée; et les charlatans ne manquent pas qui exploitent la crédulité publique. Chez les montanistes, le prophétisme est pratiqué avec une exaltation qui impressionne étrangement certaines âmes. D'autre part, à l'exception des Epicuriens et des Cyniques, toutes les écoles de philosophes admettent sans hésiter la valeur de la divination; les disciples de Platon, de Pythagore, du Portique s'ingénient à lui trouver des fondements tirés de la science. La voix de la Sibylle, éclatant au milieu de ce chaos, ne pouvait manquer d'agir efficacement sur des esprits attentifs à toutes les manifestations divines. Nous en trouvons la preuve dans certaines protestations d'adversaires du Christianisme, tels que Celse et Lucien, qui reprochent à l'Eglise, avec une ironie pleine d'aigreur, de faire un usage indiscret du témoignage de la Sibylle, après en avoir altéré les oracles dans un but d'apologétique. La Sibylle chrétienne continue de vaticiner, après des intervalles plus ou moins longs, jusque vers la fin du IIIe siècle, ajoutant toujours des chants nouveaux au vieux recueil, selon les circonstances qui changent sans cesse.

La plus ancienne mention de la Sibylle chrétienne se lit dans le *Pasteur* d'Hermas, qui s'abstient d'ailleurs de citer directement aucun oracle. A partir de Clément d'Alexandrie, les témoignages empruntés aux livres sibyllins deviennent de plus en plus fréquents chez les écrivains ecclésiastiques, tant hérétiques qu'orthodoxes.

La poésie sibylline, grâce à son caractère étrange et au fonds doctrinal qu'elle contient, a exercé une influence prodigieuse sur les esprits et frappé vivement l'imagination des croyants. De même que les oracles de la devineresse sont avidement lus par les chrétiens des premiers âges, ainsi les défenseurs de la nouvelle religion lui empruntent volontiers des arguments.

Loin d'être englobée dans la réprobation qui atteignait toutes les autres formes de la divination païenne, parce qu'on y voyait l'œuvre des démons, la Sibylle trouve un crédit extraordinaire auprès de certains ecclésiastiques, qui ne se lassent pas de la citer. Pour comprendre cette exception, il faut se rappeler que la prophétesse jouissait depuis longtemps d'une réputation solidement établie chez les Juifs; en parcourant la littérature alexandrine, les chrétiens rencontraient ces oracles attribués tantôt à la Sibylle Erythréenne, tantôt à la Chaldéenne; ils voyaient avec quelle avidité, avec quelle piété crédule les Israélites s'en repaissaient; ils étaient frappés de la conformité de la doctrine sibylline sur l'unité de Dieu et les fins dernières avec les enseignements contenus dans la Bible; les révélations qu'ils trouvaient dans ces oracles les amenaient naturellement à penser que, dans sa miséricorde envers les Gentils, Dieu avait accordé des lumières spéciales à des écrivains païens, à quelques vierges privilégiées, pour les arracher à l'idolâtrie et les préparer à recevoir les doctrines plus pures, contenues dans les livres inspirés des Juifs. Ils acceptaient d'autant plus volontiers cette inspiration partielle, dont Dieu aurait favorisé les Sibylles, qu'ils partageaient pleinement l'opinion des Juifs que toute la sagesse hellénique avait été puisée dans la Bible, et que Platon passait pour avoir étudié Moïse. Quoi d'étonnant à ce que les Sibylles aient pris leurs oracles à la même source de vérité, ou que Dieu se soit adressé directement à elles pour leur en révéler quelques parcelles? La Sibylle à son tour avait servi de guide aux poètes païens; Homère n'avait-il pas eu la bonne fortune de mettre la main sur les oracles de la prophétesse dont il n'hésita pas à copier les vers? Même chez ses coreligionnaires, il était regardé comme un disciple de la Sibylle. Les auteurs chrétiens ont à leur tour exprimé cette opinion. On accusait du reste le vieil aède d'avoir également copié Orphée et Musée. Ainsi les auteurs chrétiens des premiers siècles se persuadèrent vite que la Sibylle avait été un instrument choisi de Dieu pour préparer le monde à la connaissance de l'Evangile et qu'elle méritait de prendre place à côté des prophètes de l'Ancien Testament. La Sibylle devint, comme on l'a dit, une sorte de sainte *in partibus*, qui figurait à côté des témoins les plus autorisés de la vérité divine et des précurseurs même de l'Evangile.

Quoi de plus avantageux d'ailleurs, pour les apologistes, que de trouver une alliée dans le camp de l'ennemi? Les Sibylles, prophétesses depuis longtemps populaires chez les Grecs, étaient des auxiliaires incomparablement plus utiles, dans la lutte contre le paganisme, que les prophètes d'Israël; elles permettaient de battre les païens avec leurs propres armes, ou de les mettre en contradiction avec eux-mêmes, s'ils repoussaient les arguments tirés de la divination sibylline.

La bonne foi des écrivains ecclésiastiques, qui ont ainsi accepté beaucoup de révélations de source sibylline, est au-dessus de tout soupçon; mais leur sens critique est évidemment en défaut. Certes ils se trompaient absolument dans leur manière de comprendre les rapports des Livres de l'Ancien Testament avec les oracles de la Sibylle; mais l'idée que toutes ces soi-disant prophéties n'étaient que des œuvres apocryphes n'est pas venue à leur esprit. La question de l'authenticité des textes qu'on employait couramment ne se posait pas alors. Ces

écrivains se croient parfaitement sûrs d'avoir entre les mains des oracles, dont les hautes et pures doctrines attestaient par elles-mêmes leur origine surnaturelle. Ainsi s'explique l'assurance, avec laquelle ils opposent aux païens des citations qui sont à leurs yeux des arguments si péremptoires.

Toutefois l'enthousiasme pour les oracles sibyllins n'est pas égal chez tous les écrivains de l'Eglise ancienne. Des hommes considérables comme Irénée, Cyprien, Tatien, Minucius Félix, Cyrille de Jérusalem, Denys d'Alexandrie, Basile et Athanase ne citent jamais la Sibylle; Origène ne la nomme qu'en passant; Ambroise ou l'Ambrosiaster la juge même avec sévérité. Par contre, celle-ci sera portée aux nues par Théophile d'Antioche, Clément d'Alexandrie et Lactance.

Le crédit de la Sibylle ne se maintint du reste pas chez les défenseurs du christianisme. Emus par les railleries de Celse et de Lucien, les écrivains grecs usèrent bientôt avec plus de circonspection d'un système d'argumentation qui devint compromettant; à partir du IIIe siècle, la Sibylle n'est plus invoquée que rarement à l'appui des doctrines; on était alors mieux informé de l'inanité de ses prophéties, et déjà l'hellénisme avait reçu des coups qui l'avaient atteint mortellement.

Les Latins au contraire gardèrent à la prophétesse un attachement durable; ils étaient moins instruits des attaques, dont elle avait été l'objet; ils apprirent à connaître les prophéties elles-mêmes assez tard et ne surent pas en démêler l'origine avec autant de perspicacité que les Grecs. L'exemple de Lactance et surtout celui de Saint Augustin donnèrent une sorte de consécration à ces prophéties prétendues, qui continuèrent à jouir de la confiance des fidèles dans l'Eglise d'Occident. La haute autorité que la Sibylle se vit attribuer par Saint Augustin contribua plus que toute autre cause à la faire vivre; il n'est pas exagéré de dire que l'Eglise se fit la gardienne des oracles sibyllins, et dans le *Dies irae*, le moine Thomas de Celano pourra, sans être repris, faire appel au témoignage de la Sibylle touchant le dernier jour du monde.

Antoine Boxler.

SLAVES DISSIDENTES (ÉGLISES). — Le court aperçu qui va suivre sur les Eglises slaves dissidentes se présente comme un complément de l'article Eglise Grecque, t. II, col. 344-396. Bien que comprises sous la dénomination générale d'*Eglise grecque séparée* (ou d'*Eglise gréco-russe*, ou d'*Eglise orientale orthodoxe*), ces Eglises méritent, dans ce Dictionnaire, une mention spéciale : 1° parce que chacune d'elles constitue un groupe indépendant au point de vue de la juridiction, et séparé, sur certains points de doctrine, de l'*Eglise grecque* prise au sens restreint du mot; 2° parce que l'une d'entre elles, l'Eglise russe, avant la guerre de 1914, l'emportait à elle seule de beaucoup sur l'ensemble des autocéphalies de langue grecque, tant par le nombre de ses fidèles que par l'influence qu'elle exerçait; et que, de toutes les Eglises séparées d'Orient ou d'Occident, elle apparaissait comme la principale rivale de l'Eglise catholique; 3° parce que, depuis la récente guerre et les bouleversements géographiques et politiques qui l'ont suivie, l'extension, la constitution et la situation intérieure de ces Eglises ont subi des changements importants, voire même radicaux, comme c'est le cas pour l'Eglise russe. Au moment où s'imprimait l'article Eglise Grecque, on comptait sept autocéphalies slaves dissidentes : l'Eglise russe, l'Eglise serbe de Serbie, l'Eglise de Monténégro, les diocèses serbes de Bosnie-Herzégovine, le patriarcat serbe de Carlovitz, les diocèses serbes de Dalmatie, l'Eglise bulgare. La création du royaume de Yougoslavie a eu pour effet de réduire à l'unité les cinq groupes autonomes de race serbe sous la juridiction d'un patriarche, qui porte le titre d'Ipek. L'Eglise russe souffre actuellement de divisions intestines, qui la morcellent en cinq ou six tronçons rivaux. L'Exarchat bulgare a vu ses frontières restreintes en fait, sinon en droit, aux limites du royaume bulgare. De nouvelles petites autocéphalies slaves, ou plus ou moins mélangées d'autres éléments ethniques, sont nées au sein des nouveaux Etats créés par les récents traités. Les deux groupes les plus importants sont l'Eglise orthodoxe de Pologne et l'Eglise orthodoxe de Tchécoslovaquie. De ces autocéphalies minuscules et sans passé, il ne sera pas question dans les lignes qui vont suivre. Nous ne parlerons que de l'Eglise bulgare, de l'Eglise serbe et de l'Eglise russe, en nous attachant uniquement à ce qui peut présenter quelque intérêt pour l'apologiste catholique.

I

L'ÉGLISE BULGARE

I. *Court aperçu de l'histoire de l'Eglise bulgare.* — II. *Le schisme bulgare et l'Orthodoxie orientale.* — III. *Situation actuelle de l'Eglise bulgare.*

I. Court aperçu de l'histoire de l'Eglise bulgare. — Le territoire aujourd'hui occupé par le royaume bulgare faisait partie, au IVe siècle, de la *préfecture d'Illyrie orientale*, qui ressortissait, au point de vue civil, à l'empire d'Occident, et, au point de vue ecclésiastique, au patriarcat romain. Les papes réussirent à maintenir leur juridiction directe sur le pays, même après que Gratien eut cédé l'Illyricum à son collègue Théodose, en 389; mais ce ne fut pas sans luttes; car l'évêque de Constantinople, devenu, par une série d'usurpations, le prélat le plus puissant de l'Orient, de simple suffragant de la métropole d'Héraclée qu'il était d'abord, essaya plus d'une fois de faire cadrer les limites ecclésiastiques avec les frontières politiques. Ce ne fut qu'en 732 que Léon l'Isaurien, pour punir le pape saint Grégoire II de sa résistance au décret contre les images, enleva au siège romain les diocèses de l'ancien Illyricum et les rattacha au patriarcat byzantin. Mais Rome ne cessa de protester contre cette violence. Ses revendications furent particulièrement fermes dans la seconde moitié du IXe siècle, époque où les Bulgares, peuplade d'origine turque ou finnoise, réussirent à se tailler un royaume indépendant dans cette région, qu'occupaient depuis longtemps des tribus slaves mêlées aux primitifs Thraco-Illyriens. Se voyant entouré de tous côtés d'Etats chrétiens, le roi des Bulgares Boris prit le parti d'embrasser et de faire embrasser à son peuple la religion de ses voisins. A la suite d'une campagne victorieuse contre l'empereur byzantin Michel III l'Ivrogne, il se fit baptiser. Michel lui-même fut son parrain, et lui donna son nom. On était à la fin de 864 ou dans les premiers mois de 865, c'est-à-dire en plein schisme photien. Les Bulgares imitèrent, de gré ou de force, l'exemple de leur souverain, et reçurent, eux aussi, le baptême. L'Eglise bulgare était née, mais née dans le schisme. Heureusement moins de deux ans après, Boris, mécontent de Photius, qui ne lui avait envoyé que des missionnaires au lieu d'une hiérarchie régulière, se tournait vers le pape saint Nicolas Ier pour lui demander un archevêque et des évêques. Le pape ne satisfit

qu'à demi les désirs du prince: au lieu d'établir du premier coup une hiérarchie définitive, il se contenta d'envoyer d'abord en Bulgarie, à titre provisoire, les deux évêques Formose de Porto et Paul de Populonia, puis deux autres évêques avec des prêtres. Formose put librement organiser la nouvelle Eglise. Les prêtres de l'intrus Photius furent chassés, et l'on reconfirma ceux qu'ils avaient confirmés avec le chrême béni par le schismatique : ce qui ne contribua pas peu à l'exaspérer. Partout le rit latin fut substitué au rit grec. Rome reprenait ainsi possession de l'Illyricum. Mais ce ne fut pas pour longtemps.

Boris s'était pris d'affection pour l'évêque de Porto, et il voulut l'avoir pour archevêque. Nicolas I[er] se vit obligé de le lui refuser, parce que Formose était déjà pourvu d'un siège, et que le transfert d'un évêque d'un siège à un autre était prohibé par un canon du concile de Sardique. Il était, en effet, fort délicat pour le pape de passer par-dessus cette législation, attendu qu'il en avait appelé aux canons de Sardique pour blâmer l'élévation précipitée du laïc Photius au suprême degré du sacerdoce. Boris réclama ensuite le diacre Marin; on le lui refusa également. Très mécontent, le prince profita de la réunion du huitième concile œcuménique quatrième de Constantinople (869-870), pour faire régler définitivement la situation de l'Eglise bulgare. La question fut examinée dans une réunion extra-conciliaire, à laquelle assistèrent l'empereur Basile I[er], les légats du pape, le patriarche Ignace, les légats des trois patriarches orientaux et les députés bulgares. Malgré les protestations des légats du pape, les Byzantins décidèrent que l'Eglise bulgare devait relever du patriarcat de Constantinople, parce que la Bulgarie avait autrefois appartenu au basileus grec. Les Bulgares se laissèrent convaincre. Boris expulsa les missionnaires latins et les remplaça par l'archevêque Joseph et les dix évêques que lui envoya le patriarche Ignace (870). Le pape Jean VIII (872-882) employa toute son énergie et toute sa diplomatie à faire revenir les Byzantins et les Bulgares sur cette décision. S'il parut un moment (880) obtenir gain de cause auprès des Byzantins, il perdit sa peine auprès de Boris, qui ne voulut rien entendre.

Du reste, le clergé grec lui-même fut bientôt congédié. En 886, se réfugiaient en Bulgarie les nombreux disciples de saint Méthode, chassés de Moravie. Les principaux étaient Gorazd, Nahum, Clément, Sabbas et Angelar. Boris les reçut à bras ouverts; et comme la population de son royaume était en majorité slave, il profita de cette occasion pour introduire la langue et la liturgie slavonne constituées par saint Méthode. Gorazd et après lui Clément reçurent le titre d'archevêque de Bulgarie. Sous le successeur de Boris, Syméon (893-927), la nouvelle Eglise prospéra. Les relations avec Rome et Byzance s'améliorèrent et se régularisèrent peu à peu. Déjà avant 924, le pape avait octroyé à Syméon le titre de *tsar*, équivalent d'*empereur* et de *basileus*, et à l'archevêque de Bulgarie celui de patriarche, comme l'affirme le roi bulgare Caloïan dans sa lettre au pape Innocent III, datée de 1202. J. Assemani, *Calendaria Ecclesiae universae*, Rome, 1755, t. III, p. 154-157; t. V, p. 171-174; Theiner, *Monumenta historiae Slavorum meridionalium*, t. I, p. 15, 20. Ce fut aussi une légation romaine qui apporta la couronne impériale au successeur de Syméon, Pierre (927-969). En 945, la cour de Byzance reconnut à son tour le titre de tsar au souverain bulgare, et celui de patriarche à l'archevêque Damien. A partir de cette date jusqu'à la destruction de l'empire bulgare par l'empereur byzantin Basile II (1019), les relations de la Bulgarie avec le Saint-Siège paraissent avoir été à peu près nulles, sans qu'on puisse parler, du reste, de schisme proprement dit. Il ne faut pas oublier que la papauté traversait alors la période la plus triste de son histoire.

Avec son indépendance politique, la Bulgarie perdit son autonomie religieuse. Le premier patriarcat bulgare, qui avait changé sept fois de siège par suite des vicissitudes politiques, avait été fixé en dernier lieu à Ochrida. Ce fut là que Basile II établit le centre du nouvel archevêché gréco-bulgare autonome, incorporé à l'Eglise byzantine. Il dura sous ce titre de 1020 à 1393, et subit bien des transformations. L'une des plus importantes eut lieu à la suite de la reconstitution du royaume bulgare (1186-1393) et de la création du second patriarcat bulgare, dont le siège fut Tirnovo (1204-1393). Comme ceux du x[e] siècle et pour des motifs identiques, les princes bulgares du XIII[e] siècle se tournèrent vers Rome en vue d'en obtenir pour eux la couronne impériale et pour leur Eglise l'autonomie religieuse. Après des négociations assez laborieuses, le pape Innocent III accorda l'une et l'autre, en 1204. Caloïan fut reconnu roi de Valachie et de Bulgarie, et Basile de Tirnovo reçut une juridiction tout à fait patriarcale. Le tout fut payé par l'union officielle à l'Eglise romaine, union bien fragile, qui était déjà rompue en 1232 et que renoua pour quatre ou cinq ans le patriarche Joachim, en adhérant au second concile de Lyon en compagnie du patriarche de Constantinople Jean Beccos (1277). En 1393, les Turcs s'emparaient du petit royaume bulgare qui subsistait encore, et le patriarcat de Tirnovo disparaissait en même temps. L'Eglise bulgare retombait sous la juridiction religieuse des Grecs. L'archevêché autonome d'Ochrida, qui existait toujours, reçut le titre de patriarcat à partir de 1393, et dura jusqu'en janvier 1767, époque où il fut incorporé au patriarcat de Constantinople. Bien avant cette date, la population bulgare avait eu à se plaindre des excès nationalistes et de la tyrannie des Phanariotes. A partir de 1767, leur joug s'appesantit, et devint bientôt intolérable. On voulut helléniser à toute force un peuple qui, malgré l'asservissement, n'oubliait pas le passé et gardait le sentiment de sa nationalité. Dans la liturgie et l'enseignement, le grec ancien fut partout substitué au slave. Les évêques envoyés de Constantinople déployaient un zèle barbare à détruire tout monument de l'ancienne littérature bulgare. Seul le bas clergé, choisi dans la population, restait fidèle à l'alphabet slavon.

Les Grecs poussèrent si loin leurs mesquines vexations, qu'au début du XIX[e] siècle quelques patriotes bulgares commencèrent contre eux une offensive sur le terrain littéraire. Par le livre et l'école, ils réussirent en quelques années à réveiller partout la conscience nationale. Leur succès fut si rapide et si éclatant que, dès 1860, les Bulgares se crurent en force pour engager la lutte contre le patriarcat œcuménique et réclamer de lui des réformes radicales dans l'administration des diocèses où la population bulgare se trouvait en majorité. Cette lutte fut longue et tenace, traversée d'incidents variés; car il s'agissait, pour chacun des partis en présence, de gagner à sa cause le gouvernement du Sultan, dont les Bulgares, comme les Grecs, étaient les sujets, et de qui tout dépendait en dernier ressort. Enfin les Bulgares l'emportèrent.

Un firman impérial, daté du 27 février — 11 mars 1870, créait un exarchat bulgare indépendant du patriarcat œcuménique, tout en stipulant que le nom du patriarche serait mentionné à la messe. Le pa-

triarcat œcuménique refusa énergiquement de sanctionner cette constitution. Deux ans se passèrent, pendant lesquels on essaya vainement d'arriver à une entente, qui aurait évité le schisme. En septembre 1872, le schisme fut consommé par la décision du concile de Constantinople, que le patriarche Anthime VI voulut rendre œcuménique en y conviant les représentants des diverses autocéphalies *orthodoxes*. Mais son appel ne fut pas entendu. Seuls y prirent part, en dehors des prélats du patriarcat constantinopolitain, les patriarches d'Alexandrie et d'Antioche [1] et l'archevêque de Chypre. Après le concile, l'Eglise du royaume de Grèce fut la seule à adhérer à la condamnation des Bulgares.

Au début de la lutte contre le patriarcat œcuménique, un groupe important de Bulgares avaient songé à renouveler le geste de Boris et celui de Caloïan en s'unissant à l'Eglise catholique. Combattu dès l'origine par la Russie, ce mouvement vers Rome n'eut qu'un succès médiocre, et n'aboutit qu'à la création d'une petite communauté de Bulgares unis, comptant quelques milliers de fidèles.

II. **Le schisme bulgare et l'Orthodoxie orientale.** — Commencé dès 1860 et officiellement déclaré en 1872, le schisme entre l'Eglise bulgare et les autocéphalies de langue grecque dure encore. Il crée une situation curieuse au sein de l'Orthodoxie orientale, et met bien en relief le manque d'unité et d'entente entre les divers groupes religieux dont l'ensemble disparate est baptisé du nom d'*Eglise gréco-russe* ou d'*Eglise orthodoxe d'Orient*. Les Eglises slaves, en effet, l'Eglise roumaine et les Arabophones de Syrie ont considéré comme non avenue la solennelle condamnation portée contre l'Eglise bulgare par le concile constantinopolitain de 1872, et sont restés en communion avec elle. Jusqu'à ces dernières années, c'était l'Eglsse russe qui fournissait le saint-chrême au Saint-Synode de Sophia. En 1923, c'est l'Eglise roumaine qui a fait cette charité à sa sœur des Balkans. L'unité de communion ecclésiastique n'existe donc pas entre les diverses autocéphalies qui se disent attachées à l'Orthoxie orientale. Chacune d entre elles constitue au fond une société religieuse indépendante et séparée, qui entretient des rapports d'amitié, ou rompt les relations avec qui bon lui semble, sans se soucier de se conformer à l'adage : « Les amis de nos amis sont nos amis. »

Il n'est pas sans intérêt d'examiner la raison que fit valoir le concile grec de 1872 pour excommunier les Bulgares et les déclarer schismatiques. Cette raison se trouve clairement formulée dans la sentence de condamnation, qui est ainsi conçue : « Nous réprouvons, nous blâmons et nous condamnons le *phylétisme* (τὸν φυλετισμόν), c'est-à-dire les distinctions *phylétiques*, les querelles, les rivalités et les divisions ethniques dans l'Eglise de Jésus-Christ comme opposées à l'enseignement évangélique et aux saints canons de nos bienheureux Pères, qui sont l'appui de la sainte Eglise, maintiennent dans l'ordre toute la communauté chrétienne et la dirigent dans la voie de la vraie piété. Conformément aux saints canons, nous déclarons étrangers à l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique, et réellement schismatiques tous ceux qui sont partisans de ce phylétisme, et qui osent fonder sur ce principe des conciliabules phylétiques jusqu'ici inconnus. En conséquence, *nous déclarons schismatiques et étrangers à l'Eglise orthodoxe du Christ tous ceux qui se sont séparés eux-mêmes de l'Eglise orthodoxe, qui ont dressé un autel particulier et qui ont formé un conciliabule phylétique.* » MANSI-PETIT, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XLV, col. 533. Les Bulgares furent donc retranchés de l'Eglise orthodoxe pour cause de *phylétisme*. Mais qu'est-ce que le *phylétisme*? Il n'est pas rare de voir des auteurs le confondre avec le nationalisme, et employer les deux termes l'un pour l'autre. La méprise est d'autant plus facile que les Eglises autocéphales d'Orient sont connues comme étant des Eglises nationales. L'étymologie, dans le cas, est de peu de secours. Phylétisme vient du mot grec φυλή, qui signifie : tribu, groupe de familles d'une même race. Le nationalisme est encore plus difficile à définir, témoin une enquête récente, qui a fait sensation. Voir la revue *Les Lettres*, année 1923 ; cf. *Documentation catholique* nos 231-232. Mais si l'on se place sur le terrain canonique, il y a une différence bien marquée entre le nationalisme et le phylétisme, la même différence qui existe entre la nation, au sens propre du mot, et la race. Phylétisme se traduit bien par le néologisme *racisme*, qui commence à faire fortune. Le droit canon *orthodoxe*, de nos jours du moins, s'accommode très bien du nationalisme, c'est-à-dire du principe qui multiplie les Eglises indépendantes ou autocéphalies suivant le nombre des nations pleinement autonomes ou, si l'on veut, des nationalités, au sens juridique du mot. C'est d'après ce principe, contenu en germe dans le fameux 28e canon du concile de Chalcédoine, que naissent de temps en temps de nouvelles Eglises autocéphales, et que d'autres disparaissent. A l'autocéphalisme nationaliste, qui a conquis droit de cité dans l'Orthodoxie orientale, en dépit des longues résistances du patriarcat œcuménique, s'oppose l'autocéphalisme phylétique ou raciste, condamné dans les Bulgares, en 1872. Le phylétisme, en effet, assigne comme base à la juridiction ecclésiastique et aux primaties particulières, non la nationalité autonome, mais la race ; non le territoire et les frontières d'un Etat indépendant, mais l'origine ethnique et la langue des fidèles. Pour qu'il concordât en fait avec l'autocéphalisme nationaliste, il faudrait que chaque race fût rassemblée sur un territoire donné en une seule nation jouissant de la pleine indépendance. Ce n'était pas le cas pour la race bulgare, en 1872. Elle n'était point constituée alors en nationalité autonome, et ses membres se trouvaient mêlés un peu partout, dans les diocèses de la Turquie d'Europe, à des fidèles de race différente. Les Bulgares, en vertu de la constitution exarchale délivrée par le Sultan, allèrent jusqu'à établir une communauté *phylétique* à Constantinople même, tout près du Phanar. Il faut reconnaître que l'application du principe phylétique est un élément de confusion et de morcellement indéfini dans l'organisation de la hiérarchie ecclésiastique. Supposez une grande ville cosmopolite où résident en nombre à peu près égal les représentants d'une dizaine de races différentes : c'est autant d'évêques qu'il faudra donner à ce siège, et chacun d'eux aura un clergé spécial sous sa juridiction. Il y avait donc dans le cas des Bulgares quelque chose d'anormal et d'anticanonique, et la condamnation portée contre eux par le concile constantinopolitain était justifiée. Ce qui les excusait, c'était l'esprit de *domination phylétique* manifesté depuis si longtemps à leur égard par le clergé phanariote, et qui avait fini par les exaspérer.

La situation de l'Eglise bulgare par rapport au Phanar a bien changé depuis 1872, et elle pourra se

1. Le patriarche d'Antioche fut publiquement désavoué par ses métropolites et ses évêques réunis en synode à Beyrouth.

débarrasser, *lorsque le gouvernement de Sophia le voudra*, de la lèpre du phylétisme, dont le concile constantinopolitain de 1872 l'a solennellement déclarée entachée. Les Bulgares, en effet, sont devenus depuis lors une nation pleinement indépendante. Depuis décembre 1913, leur exarque a quitté Constantinople, où il résidait, et s'est fixé à Sophia. Ils sont donc en droit de réclamer, au même titre que les Hellènes, les Serbes et les Roumains, le brevet d'autocéphalie pour leur Eglise. Il leur suffit de renoncer à la création phylétique de l'exarchat, c'est-à-dire à toute juridiction ecclésiastique hors de leurs frontières. Le sacrifice leur est rendu tous les jours plus facile par l'expulsion des derniers chrétiens du territoire de la Jeune Turquie. Leur réconciliation avec la Grande Eglise serait, sans doute, depuis longtemps, un fait accompli, si une politique qui n'a rien d'ecclésiastique ne demeurait à l'arrière-plan de la querelle.

III. Situation actuelle de l'Eglise bulgare. — Comme dans les autres autocéphalies orientales, la forme de gouvernement de l'Eglise bulgare est la forme synodale. Le Saint-Synode, qui réside à Sophia, est la suprême autorité spirituelle. Il se compose de l'exarque, qui est le président, et de quatre métropolites élus par leurs collègues pour quatre ans. Son autorité s'étend sur tout ce qui regarde le dogme, la morale, la discipline, la liturgie, l'instruction religieuse. Il sert aussi de cour d'appel pour les procès ecclésiastiques. C'est lui qui élit les évêques. Chaque éparchie ou diocèse est gouvernée par un métropolite, assisté d'un protosyncelle ou vicaire général et de quatre prêtres du diocèse, qui forment son Conseil. Telles sont les principales dispositions du règlement organique de l'Exarchat, qui fut sanctionné par ukase princier, le 13 janvier 1895, et qui est resté en vigueur jusqu'à nos jours. L'organisation primitive de l'Exarchat avait été déterminée par le firman du 11 mars 1870. Elle ne fut jamais réalisée dans son intégrité, et elle a perdu sa raison d'être, depuis qu'il n'y a plus de diocèse bulgare en terre ottomane. En voir la traduction dans les *Echos d'Orient*, t. XIII (1910), p. 356-358. Notons que, par une anomalie assez curieuse dans un Exarchat, on n'a pas encore donné de successeur à l'exarque Joseph, mort le 20 juin 1915. Il est vrai que le role de l'exarque au Synode de Sophia n'est que celui d'un *primus inter pares*, et qu'on peut, à la rigueur, s'en passer.

Le nombre des fidèles obéissant au Saint-Synode bulgare peut être de nos jours de quatre millions, car il a dû augmenter par le fait des immigrants de race bulgare chassés des pays voisins. On compte treize diocèses et 2.000 paroisses environ. D'après une statistique de 1907, le bas clergé comprenait 1.992 prêtres, dont 1.433 avaient été instituteurs primaires avant l'ordination, 172 fonctionnaires, 83 commerçants, 304 laboureurs. *Tserkoven-Vestnik* du 27 Octobre 1907, p. 509. Un cinquième à peine avaient passé par le grand séminaire de Sophia. Cela n'a pas beaucoup changé depuis. C'est dire l'infériorité de ce clergé au point de vue de la formation ecclésiastique et de la science théologique. Il est marié, comme dans les autres Eglises « orthodoxes », manifeste un esprit frondeur à l'égard des évêques, et réclame avec insistance, depuis quelques années, qu'on lui permette les secondes noces.

L'abandon des pratiques religieuses et l'athéisme pratique ont fait, en ces derniers temps, beaucoup de progrès dans le peuple. Déjà en 1885, l'exarque Joseph déclarait, dans un discours solennel prononcé à Constantinople, que la masse du peuple était froide et indifférente, et que seule la crainte des Russes empêchait la classe cultivée d'abolir l'Eglise en Bulgarie. Cf. Vladimir Soloviev, *La Russie et l'Eglise universelle*, 2e éd., 1906, p. 69. En 1910, le chroniqueur des *Tserkovnyia Viédomosti*, organe du Saint-Synode russe, constatait qu'on avait pris l'habitude, en Bulgarie, de communier sans se confesser. *Tserkovnyia Viédomosti*, 1910, n° 30, p. 1270. Les instituteurs primaires, comme les maîtres de l'enseignement secondaire, qui est gratuit en Bulgarie, n'ont pas peu contribué, par leur indifférence en matière de religion ou leur hostilité déclarée, à cette décadence de la religion chez un peuple à tendances utilitaires et peu idéaliste par tempérament. Notons cependant que, depuis le concile national de Sophia (1921-1922), réuni par le dictateur Stambouliski pour réformer l'Eglise, l'Episcopat bulgare fait de louables efforts pour enrayer la vague d'irréligion. Cf. K. Tchernorizets, *Prodromes de renaissance dans l'Eglise bulgare*, *Echos d'Orient*, t. XXIII (1924), p. 461-469; t. XXIV (1925), p. 221-230.

Comme les autres Eglises séparées d'Orient, l'Eglise bulgare a toujours présenté un caractère strictement national sans visées universalistes, et n'a pas échappé à l'emprise du césaro-papisme. On a pu le constater pour le passé par le peu que nous avons dit de son histoire. Ce sont les souverains bulgares qui ont toujours réglé ses rapports soit avec le Saint-Siège, soit avec le patriarcat byzantin, et c'est un sultan infidèle qui lui a donné, au XIXe siècle, sa charte d'émancipation et son premier règlement organique. Sans doute, les intrusions du pouvoir civil dans les affaires religieuses sont moins apparentes et moins criantes dans les Statuts de l'exarchat, tels qu'ils furent promulgués en 1895, que dans la constitution de telle autre autocéphalie; mais à y regarder de près, on s'aperçoit que la suprême juridiction et décision appartient au pouvoir civil, et que rien d'important ne peut se faire sans son autorisation ou approbation. C'est ainsi que le règlement organique lui-même, qui est une loi de l'Etat, ne peut être modifié en quoi que ce soit sans l'autorisation du ministre des cultes (art. 180). L'approbation du gouvernement est requise pour ratifier l'élection de l'exarque, des évêques, des vicaires généraux, des membres du Conseil diocésain. L'exarque ne peut être destitué sans l'intervention du ministre des cultes. Pour voyager à l'étranger, les évêques ont besoin de la permission de ce dernier. Sous le régime de Stambouliski, l'Episcopat a passé de durs moments. Malgré les protestations du Saint-Synode, le dictateur fit voter la loi du 6 Octobre 1920, qui ordonnait la convocation d'un concile ecclésiastique national. Le concile se réunit en février 1921. Sur les 270 « Pères » qui le composaient, la majorité était constituée par des laïques : fonctionnaires, professeurs, juges, écrivains, membres des Conseils paroissiaux. La plus grande partie des autres étaient des archiprêtres, des archimandrites ou de simples prêtres. Les évêques, les vrais Pères, au nombre d'une quinzaine, se trouvaient noyés dans cette masse démocratique, et ils eurent beaucoup de peine à défendre leurs prérogatives sacerdotales et canoniques. Ajoutons que l'Assemblée délibéra dans la Chambre même des députés, sous la haute surveillance de trois délégués du ministère des Cultes, et que Stambouliski en personne ouvrit les sessions par un discours-programme inouï dans les fastes conciliaires. Voir la traduction de ce discours dans les *Echos d'Orient*, t. XX (1921), p. 191 sq., ou la *Documentation catholique*, n° 104 (16 avril 1921).

Les causes de divorce admises par l'Eglise bulgare ont été sanctionnées par la loi du 21 mars 1897.

Elles sont à peu près les mêmes que celles qui ont passé dans la pratique du patriarcat œcuménique de Constantinople. C'est dire qu'elles s'élèvent à une quinzaine environ, en dehors du cas d'adultère proprement dit Signalons les principales : Une absence de quatre ans de la part du mari, qui ne donne pas de ses nouvelles, ou qui ne pourvoit pas à la subsistance de son épouse ; la dilapidation de la fortune familiale par l'un des conjoints s'adonnant au vice de l'ivrognerie ; les voies de fait ou menaces de mort entre conjoints ; la sodomie du mari ; une maladie incurable survenant après le mariage, comme la folie, l'épilepsie, l'idiotisme et la syphilis ; la condamnation publique et déshonorante de l'un des conjoints pour vol, débauche ou meurtre ; le refus obstiné de l'épouse, qui s'est séparée sans raison plausible de son mari, de reprendre la vie commune, après trois ans écoulés. Cf. *Revue catholique des Eglises*, t. V (1908), p. 177-179.

BIBLIOGRAPHIE. I. SUR L'HISTOIRE DE L'EGLISE BULGARE. — GOLOUBINSKII, *Précis d'histoire des Eglises orthodoxes bulgare, serbe et roumaine* (en russe), Moscou, 1871 : C. JIRECEK, *Geschichte der Bulgaren*, Prague, 1876 ; A. LAPÔTRE, *Le pape Jean VIII*, Paris, 1895, p. 100 sq. ; A. THEINER, *Monumenta historiae Slavorum meridionalium*, t. I ; J. MARKOVITCH, *Gli Slavi ed i Papi*, t. II, p. 502-608, Zagreb, 1897 ; H. GELZER, *Der Patriarchat von Akrida*, Leipzig, 1902 ; L. LAMOUCHE, *La Bulgarie dans le passé et dans le présent*, Paris, 1892 : V. LAH, *De unione Bulgarorum cum Ecclesia romana ab anno 1204-1234*, dans *Archiv für Katholisches Kirchenrecht*, t. XCIV (1880), p. 193-256 ; P. FR. EUS. FERMENDGIU, *Acta Bulgariae ecclesiastica ab an. 1565 ad an. 1799*, Zagreb, 1887 (t. XVIII de l'*Academia scientiarum et artium Slavorum meridionalium*) ; S. VAILHÉ, article *Bulgarie*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique* Vacant-Mangenot, t. II, 1174-1236, où l'on trouvera un aperçu complet et suffisamment développé de l'histoire de l'Eglise bulgare, avec une abondante bibliographie.

II. SUR LE CONFLIT GRÉCO-BULGARE (1860-1872) ET LA CONSTITUTION DE L'EXARCHAT. — Les pièces relatives à ce différend ont été réunies par L. PETIT, dans le tome XLV de la *Collectio Conciliorum* de Mansi, col. 1-562 ; Traduction française des *Statuts de l'Exarchat*, dans les *Echos d'Orient*, t. XIII, p. 351-355 ; t. XIV, p. 20-24, 170-176, 212-216 ; TEPLOV, *La question gréco-bulgare* (d'après les documents inédits, en russe), Saint-Pétersbourg, 1889 ; T. BOURMOF, *Le conflit ecclésiastique gréco-bulgare* (en bulgare), Sophia, 1902 ; A. D'AVRIL, *La Bulgarie chrétienne*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. II (1897), p. 271-301 ; M. JUGIE, *Nationalisme et phylétisme dans l'Eglise gréco-russe*, dans les *Echos d'Orient*, t. XXIV (1925), p. 326-339 ; ARISTARCHI BEY, Τὸ *βουλγαρικὸν ζήτημα καὶ αἱ νέαι πλεκτάναι τοῦ πανσλαυϊσμοῦ ἐν* 'Ανατολῇ (5 volumes de documents), Athènes. 1875-1876.

III. SUR L'ORGANISATION ET LA SITUATION ACTUELLE DE L'EGLISE BULGARE. — S. ZANKOV, *Die Verfassung der bulgarischen orthodoxen Kirche*, Zurich, 1920 ; A. CHOPOF, *La Bulgarie sous le rapport religieux* (en bulgare), Philippopoli, 1889 ; R. JANIN, *Les Eglises orientales et les rites orientaux*, Paris, 1922, p. 308-320 ; V. SERHES, *Le concile de l'Eglise nationale bulgare*, dans les *Echos d'Orient*, t. XX (1921), p. 183-194. Sur l'histoire intérieure de l'Eglise bulgare depuis 1898 jusqu'à 1926, voir les *chroniques des Eglises orientales* parues dans les *Echos d'Orient*.

II

L'ÉGLISE SERBE

I. *Coup d'œil sur l'histoire de l'Eglise serbe.* — II. *Situation actuelle de l'Eglise serbe.*

I. Coup d'œil sur l'histoire de l'Eglise serbe. — On voit généralement dans les Serbes une peuplade slave originaire de l'Europe centrale, dans la région comprise entre le Dniester et les Karpathes. L'empereur Héraclius, débordé par l'invasion des Avares, les appela à son secours. Une première colonie se fixa d'abord près de Salonique, comme l'atteste encore la ville de Servia. Une autre immigration plus nombreuse vint occuper, au nom des Byzantins, la Serbie, le Monténégro, une partie de la Macédoine et la Dalmatie méridionale. S'il faut en croire CONSTANTIN PORPHYROGÉNÈTE, *De administrando imperio*, c. 31, *P. G.*, t. CXIII, col. 284, Héraclius demanda au pape de leur envoyer des missionnaires, ainsi qu'à leurs frères, les Croates, établis dans la Dalmatie septentrionale et la Croatie actuelle. Mais tandis que les Croates acceptèrent docilement la prédication évangélique et formèrent bientôt une Eglise florissante profondément attachée au Siège romain, les Serbes se montrèrent plus revêches. Les missionnaires romains n'obtinrent auprès d'eux qu'un médiocre succès, et encore ne fut-il pas durable. Au IXe siècle, la conversion des Serbes était une œuvre à recommencer. Elle fut reprise sous le règne de Basile le Macédonien (867-886) par des missionnaires byzantins, qui donnèrent, cela va sans dire, aux nouveaux convertis la liturgie de Constantinople. L'Eglise serbe fut ainsi entraînée comme fatalement à graviter autour de l'Eglise byzantine.

Du commencement du Xe siècle jusqu'à l'avènement d'Etienne Némania, en 1159, les Serbes, partagés en petits Etats ou joupanies, sous l'autorité nominale d'un grand joupan, furent successivement la proie des Bulgares et des Grecs. Quelle fut, pendant cette période, leur situation religieuse ? Il est difficile de répondre avec précision. Il est probable que les princes serbes se tournèrent tantôt vers Rome et tantôt vers Byzance, au gré de leurs intérêts. C'est ce que fait supposer une lettre du pape Grégoire VII adressée, en 1078, à Michel, prince de Dioclée (Monténégro), par laquelle nous apprenons que ce prince obtint du pape la couronne et la dignité royales, FARLATI *Illyricum sacrum*, t. III, p. 150.

En 1159, le prince de Rascie (Vieille Serbie), Etienne Némania, après avoir chassé les Grecs de la Serbie du Nord, et détrôné Radoslav, roi des Serbes méridionaux, se fit proclamer grand joupan de la Serbie unifiée. Né catholique, ce prince recevait, en 1189, la bénédiction apostolique du pape Clément III ; ce qui fait supposer qu'il resta en relations avec le Saint-Siège. Ses deux fils : Etienne II, qui hérita du titre de grand joupan, et Vouk, qui fut prince de Monténégro, furent également catholiques, comme en témoigne leur correspondance avec le pape Innocent III. En 1199, le concile serbe de Dioclée, présidé par deux légats du pape, déclarait, dans son sixième canon, que la Serbie tout entière reconnaissait l'Eglise romaine comme la mère et la maîtresse de toutes les Eglises. Après la prise de Constantinople par les croisés (1204), Etienne II profita de l'occasion pour soustraire complètement l'Eglise serbe à la juridiction byzantine. Il nomma son frère Sabas, qui avait été moine à l'Athos, métropolitain de Serbie, et organisa, de concert avec lui, les diocèses de l'Eglise serbe, qui furent portés au nombre de dix. Il obtint même d'Hono_

rius III la couronne royale, que lui avait d'abord refusée Innocent III, en 1199, pour ne pas froisser le roi de Hongrie.

L'union avec Rome dura, tant qu'elle servit les intérêts des rois de Serbie, c'est-à-dire jusqu'à la chute de l'empire latin de Constantinople. Bien que marié à une princesse catholique, le roi Ouroch Ier (1243-1276) fait élever ses deux fils dans le schisme. Sous ses successeurs de la fin du XIIIe siècle et du commencement du XIVe, la rupture avec le Saint-Siège est un fait accompli, et nous voyons plusieurs papes : Nicolas IV en 1288, Benoit XI en 1303, Clément V en 1308, essayer vainement de rétablir l'union rompue. Ouroch III (1321-1333 ?) esquissa un mouvement de retour, pour des motifs purement politiques. Son successeur, Douchan le Grand (+1355), porta le royaume serbe à son apogée. Il battit successivement les Grecs et les Hongrois, et agrandit considérablement ses Etats à leurs dépens. A ce favori de la victoire le simple titre de roi, de Kral, ne pouvait suffire ; il lui fallait celui d'empereur, de tsar. Et comme un tsar doit être sacré par un patriarche, il fit consacrer patriarche d'Ipek le métropolite serbe Joannice par le patriarche bulgare de Tirnovo et l'archevêque gréco-bulgare d'Ochrida. Joannice sacra ensuite Douchan empereur (1346). Ce coup d'audace ne pouvait plaire au patriarche byzantin. En 1352, Calliste Ier excommunia solennellement Douchan, son patriarche et toute la nation serbe. L'anathème ne fut levé qu'en 1375. Il semble que la colère du pape de Constantinople eût dû tourner le souverain serbe vers le pape de Rome. Il n'en fut rien. Malgré ses pourparlers hypocrites avec la cour romaine, Douchan se montra très hostile à l'égard du catholicisme. D'après l'article 6 de son fameux code, tout sujet serbe imbu de l'*hérésie latine*, et qui ne veut pas se convertir, doit être puni de mort, « comme cela est écrit dans les ouvrages des saints Pères ». L'article 8 menace de la même peine les ecclésiastiques latins qui chercheraient à faire de la propagande.

L'empire de Douchan ne lui survécut pas longtemps. En 1389, il succombait sous les coups des Turcs, à la bataille de Kossovo. Les sultans n'imposèrent d'abord aux princes serbes qu'un tribut annuel, et laissèrent subsister le patriarcat d'Ipek. Ce ne fut qu'après la prise de Smérédovo (Semendria, 1459), que Mahomet II réduisit la Serbie en province ottomane et supprima le patriarcat d'Ipek, qui fut rattaché au patriarcat gréco-bulgare d'Ochrida. Lorsque, en 1458, la veuve de Georges Brancovitch, Hélène Paléologue, voulut offrir la Serbie en fief au pape Calliste III, pour la sauver du joug des infidèles, les seigneurs serbes, plutôt que de devoir leur indépendance au Saint-Siège, allèrent faire leur soumission au grand vizir Mahmoud-Pacha.

L'Eglise serbe resta sous la juridiction d'Ochrida de 1459 à 1557. A cette dernière date, le patriarcat d'Ipek fut rétabli, grâce à l'intervention du grand vizir Mehmed Sokolovitch, rénégat serbe, dont le frère, Macaire, fut nommé patriarche. Cette situation se maintint jusqu'en 1766, époque où les Turcs, poussés par le Phanar, supprimèrent de nouveau le patriarcat d'Ipek au profit de la Grande Eglise. Durant ces deux siècles, l'Eglise serbe eut cruellement à souffrir des guerres entre les Turcs et les Impériaux. En 1690, près de 40.000 familles passèrent la Save et le Danube pour échapper aux représailles de Keuprulu, et allèrent fonder la métropole serbe de Hongrie, dont le siège, après un nouvel exode de chrétiens (1737), fut fixé à Carlovitz, en 1741. Cette métropole constitua une autocéphalie indépendante avec une organisation spéciale. Le métropolite reçut le titre de patriarche en 1848. Les Serbes du Monténégro réussirent à maintenir leur indépendance contre les Turcs, et ils formèrent, eux aussi, une petite autocéphalie. En 1873, les deux diocèses serbes de Dalmatie, qui se trouvaient dans l'Autriche proprement dite, étaient soustraits à la juridiction de Carlovitz et incorporés au groupe slavo-roumain de Tchernovitz. Après l'occupation de la Bosnie-Herzégovine par l'Autriche, les diocèses serbes de la région échappèrent à peu près complètement à la juridiction du patriarcat œcuménique, et constituèrent un groupe autonome, avec un concordat entre le gouvernement autrichien et le Phanar (1880).

Les Serbes restés en Serbie n'eurent guère à se louer des évêques que leur envoya le patriarche œcuménique, de 1766 à 1830. Ceux-ci furent surtout occupés à rançonner leurs ouailles, et pendant les deux guerres de l'indépendance (1804-1829), ils firent tout ce qu'ils purent pour contrecarrer les plans de Kara-Georges et de Miloch. Après le traité d'Andrinople (1829), les Serbes obtinrent d'avoir des évêques de leur race ; mais on leur refusa la pleine autonomie religieuse. Une convention établie en 1832 régla les rapports de la hiérarchie serbe avec le patriarcat œcuménique jusqu'en 1879, date à laquelle le patriarche Joachim III délivra enfin à l'Eglise de Serbie sa charte ou *tomos* d'autocéphalie. Aux termes de ce document, l'Eglise orthodoxe de la principauté serbe était déclarée « canoniquement autocéphale, indépendante, s'administrant elle-même sous l'autorité et présidence de l'archevêque de Belgrade, métropolitain de Serbie, assisté, conformément aux saints canons, d'un synode composé des métropolites de sa circonscription... Afin de conserver vivante et dans toute sa force l'unité qui existe entre la grande Eglise du Christ et les autres Eglises autocéphales, le métropolitain de Serbie doit commémorer les très saints patriarches dans les diptyques sacrés, recevoir le saint chrême de la grande Eglise-mère de Constantinople, envoyer des lettres synodales aux autres Eglises autocéphales, quand il s'agit d'affaires ecclésiastiques d'une portée générale ». MANSI-PETIT, *op. cit.*, t. XLV, col. 623-626.

Nous n'entrerons pas dans les détails de l'organisation intérieure des cinq autonomies ecclésiastiques serbes, telles qu'elles existaient avant 1918. Le trait commun des règlements organiques, que ces Eglises avaient reçus du pouvoir civil, était la subordination étroite à l'Etat. Dans le patriarcat de Carlovitz, on remarquait, en plus, la prépondérance de l'élément laïque dans l'administration de l'Eglise.

II. Situation actuelle de l'Eglise serbe. — La constitution du royaume yougoslave par le traité de Versailles, a eu pour effet de réunir en un seul Etat la presque totalité des territoires où se trouvaient les cinq autocéphalies serbes. Aussitôt la paix signée, le gouvernement de Belgrade s'est préoccupé de fondre en une seule *Eglise serbe orthodoxe autocéphale*, les cinq groupes autonomes, afin qu'à l'unité politique répondît l'unité ecclésiastique. L'unification ne s'est pas faite sans quelques tiraillements ; mais l'Etat a eu raison des tendances particularistes, et il a pu s'appuyer, pour réaliser la réforme, sur le *principe de l'autocéphalisme nationaliste*, dont nous avons parlé plus haut, à propos de l'Eglise bulgare ; principe que les canonistes « orthodoxes » trouvent formulé dans le 34e canon des Apôtres : « Les évêques de *chaque nation* doivent reconnaître le premier d'entre eux comme leur chef, et ne rien faire

d'extraordinaire sans son avis. » Le rétablissement du patriarcat d'Ipek, ayant sous sa juridiction tous les Serbes orthodoxes du royaume yougoslave, a donc été décidé, et c'était chose faite, dès la fin de 1920. Un décret royal, portant la date du 24 décembre de cette année, a promulgué les statuts de la nouvelle Eglise serbe unifiée. Le gouvernement yougoslave a tenu à faire reconnaître la nouvelle organisation par le patriarche œcuménique. Après des pourparlers assez longs, le patriarche Mélétios IV Métaxakis a délivré le *tomos* d'autocéphalie demandé, le 9 mars 1922.

Les statuts du nouveau patriarcat, dont le siège est nominalement Ipek et, dans la réalité, Belgrade, dénotent un progrès sensible sur d'autres règlements organiques antérieurs, par le fait que l'ingérence de l'élément laïque dans la haute administration de l'Eglise est à peu près supprimée. Il n'y a que trois autorités : le patriarche, dont le mode de nomination n'est pas encore déterminé; le concile des évêques, qui doit se réunir régulièrement une fois par an ; un saint-synode permanent, composé de six évêques choisis par le concile, dont deux sont dits membres suppléants. Le patriarche est le président-né des deux assemblées, et c'est là à peu près tout son rôle, car il ne peut prendre aucune initiative personnelle sans l'assentiment de ses collègues. On peut l'assimiler à un monarque constitutionnel. Le concile annuel des évêques détient le pouvoir législatif, et le synode a le pouvoir exécutif. Ce sont donc les évêques et les évêques seuls qui gouvernent l'Eglise. Mais si l'élément laïque est exclu du concile et du synode, cela ne signifie point que l'Eglise serbe échappe au contrôle césaro-papiste de l'Etat. Celui-ci, au contraire, est très étroit. Remarquons tout d'abord que c'est l'Etat, et non l'Eglise, qui a promulgué la nouvelle constitution. Puis, à côté des évêques, siège toujours, et avec voix délibérative, un grand fonctionnaire du gouvernement, un laïque, avec le titre de chancelier du patriarcat serbe. Il est le chef de tout le personnel administratif du patriarcat, du concile, du synode et du Conseil administratif suprême, dirige les travaux de comptabilité au concile et au synode, et c'est sous sa surveillance que le secrétaire dresse les procès-verbaux des séances de ces assemblées. Bien que choisi par le concile des évêques, il est nommé par décret royal, sur la proposition du ministre des cultes. Il ne peut être privé de sa charge que dans des cas tout à fait exceptionnels. Il a le rang, le traitement et les autres prérogatives des membres du Conseil d'Etat. Un règlement spécial donne, du reste, des précisions sur ses fonctions et ses droits. Bref, il joue à peu près le rôle de l'*Ober-procouror* de l'ancien synode russe : il est l'œil du ministre des cultes dans toutes les affaires ecclésiastiques, et son vote indique évidemment aux prélats quelle est, sur les diverses questions traitées au concile ou au synode, l'opinion du gouvernement.

L'Eglise tombe par un autre endroit sous la tutelle du pouvoir civil Dans l'article 10 des statuts, il est dit que « les décisions du concile des évêques *se rapportant au for externe* ne sont exécutoires qu'après l'approbation du conseil des ministres et sur la proposition du ministre des cultes. » Ainsi on enlève à l'Eglise l'indépendance pour le for externe. Et qu'est-ce que le for externe dans le cas? C'est tout ce qui ne concerne pas directement la foi, les fonctions du culte, l'administration intérieure de l'Eglise. C'est, par exemple, la législation de l'Etat « concernant le sacerdoce et les Eglises, et les organisations relatives au gouvernement extérieur de l'Eglise ». A cette législation, sans doute, le concile des évêques est invité à *coopérer*; mais il n'opère pas tout seul. On l'invite simplement à titre de conseiller. Et s'il veut communiquer officiellement avec le dehors, même avec les autres Eglises « orthodoxes », il sera obligé de passer par le ministre des cultes, et finalement par le ministre des affaires étrangères. Il n'a même pas le pouvoir de légiférer en dernier ressort sur le mode d'élection du patriarche. On lui permet seulement de *proposer* le mode à suivre.

L'Eglise serbe est actuellement divisée en 26 éparchies ou diocèses, dont l'administration intérieure a encore besoin d'être uniformisée. Le nombre des fidèles se monte à près de 6 millions, soit la moitié environ de la population du royaume yougoslave. C'est une plainte générale que la religion est en décadence parmi le peuple, et que les offices sont peu fréquentés, même aux jours de fêtes. La moralité n'est pas favorisée par les nombreuses causes de divorce qui sont admises officiellement, comme dans les autres autocéphalies. La conduite du clergé séculier n'est pas étrangère à cette diminution du sentiment religieux. Il a la réputation d'être frondeur à l'égard de l'autorité épiscopale, ami des discussions politiques et sans grande influence morale sur les fidèles. Parmi les clergés des diverses autocéphalies, il est l'un des plus ardents à réclamer des réformes liturgiques et canoniques, et notamment la faculté de convoler en secondes noces, en cas de veuvage. Certains curés ont, du reste, déjà devancé sur ce dernier point la décision du futur concile œcuménique, qu'on attend toujours, et se sont remariés avec la bénédiction de complaisants confrères. Jusqu'en 1905, on avait pris l'habitude, dans l'Eglise de l'ancien royaume serbe, de ne prêcher qu'à Noël et à Pâques.

Le monachisme serbe végète misérablement. Ce ne sont pas les monastères, mais les moines, qui manquent, et leur nombre va sans cesse en décroissant. En 1903, on comptait, en Serbie, 53 monastères et 113 moines. En 1900, le patriarcat de Carlovitz possédait 27 monastères avec 636 habitants. Les monastères du Monténégro étaient vides. Aujourd'hui, on trouve dans l'Eglise serbe unifiée environ 400 moines, répartis en une centaine de monastères. Il n'existe pas de couvents de religieuses. Faisons remarquer qu'une des raisons qui font encore naître quelques vocations monastiques est l'appât des hautes charges ecclésiastiques, pour lesquelles le célibat est exigé.

Pour la doctrine théologique, les divers groupes ecclésiastiques serbes ont été tributaires jusqu'ici de la science russe. On a traduit les ouvrages russes, et les quelques manuels originaux publiés par des Serbes reproduisent en général la doctrine de la grande autocéphalie slave. La Dalmatie cependant a eu un canoniste remarquable en la personne de Nicodim Milasch, évêque de Zara. Cf. M. Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, t. I, p. 635-637. Un rapport de 1925 sur l'état actuel de l'Eglise serbe signale une tendance marquée vers l'anglicanisme, depuis la récente guerre. La *communicatio in sacris* entre les deux confessions a déjà été permise. Cette influence de l'anglicanisme est contrebalancée dans une certaine mesure par celle des ecclésiastiques russes dispersés, dont le synode est établi à Carlovitz. Cf. *Acta primi conventus pro studiis orientalibus an. 1925 in urbe Liubliana celebrati*, p. 146-158 : Rapport de R. Rogochitch intitulé : *L'Eglise serbe*. Certaines sectes protestantes, en particulier les Méthodistes, les Adventistes et les Nazaréens, font des prosélytes dans une population restée ignorante. Il se dessine aussi un mouvement religieux suspect, celui des

Bogomiles, qui se propose de réveiller le sentiment religieux. Les chefs sont des gens sans culture, et les pires erreinents sont à craindre. Certains ont déjà enseigné la quaternité en Dieu. On est étonné de voir les évêques garder une neutralité bienveillante à leur égard. Cf. Rogochitch, *ibid.* Le rapport auquel nous empruntons ces détails, rédigé par une plume catholique de Yougoslavie, a été déclaré objectif, documenté et complet, basé uniquement sur des documents d'origine pravoslave, par un publiciste serbe, qui a fait remarquer, à cette occasion, la triple cause de la décadence de l'Eglise serbe : 1° Le principe du fédéralisme, qui est à la base de l'organisation de l'Eglise orthodoxe orientale : autant d'Etats, autant d'Eglises indépendantes; donc, manque d'unité, parce qu'il n'y a pas de chef unique; 2° la forme démocratique de l'organisation intérieure de l'Eglise serbe : « le meilleur patriarche n'a pas l'autorité du pire des papes, parce qu'il n'est pas infaillible. L'infaillibilité est une condition aussi nécessaire de l'autorité dans le spirituel que l'hérédité dans le temporel »; 3° la dépendance absolue de l'Eglise serbe à l'égard de l'Etat. *Polititcheski Glasnik* de Belgrade, n° 37, du 15 février 1926. Cf. *L'Union des Eglises*, n° 18 (mai-juin, 1926), p. 74-75.

Bibliographie. I. Sur l'histoire de l'Eglise serbe. — Farlati, *Illyricum sacrum*, 6 vol., Venise, 1751-1775; A. Theiner, *Monumenta historiae Slavorum meridionalium*, t. I et II; C. Jirecheck. *Geschichte der Serben*, 2 vol., Gotha, 1911-1918; Douchitch, *Histoire de l'Eglise serbe orthodoxe* (en serbe), Belgrade, 1894; Miklosich, *Monumenta serbica*, Vienne, 1858; Fermendgiu, *Starina*, t XXV (Recueil de documents anciens); Jevcebig Popovitch, *Essai d'histoire ecclésiastique* (en serbe), 2 vol., Carlovitz, 1912; J. Markovitch, *Gli ed i Papi*, t. I, p. 1-64; t. II, p. 305-560, Zagreb, 1897 (étudie spécialement les relations des Serbes avec le Saint-Siège); A. d'Avril, *La Serbie chrétienne*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1896; P. Balan, *Delle relazioni fra la Chiesa cattolica e gli Slavi*, Rome, 1880: Radich, *Die orthodox-orientalischen Particular-Kirchen in den Ländern der ungarischen Krone*, Budapest, 1906; Nilles, *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae orientalis in terris coronae sancti Stephani*, 2 vol., Inspruck, 1885; J. Bois, *Eglise de* Carlovitz, article dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. II, col. 1754-1776; A. Palmieri, article *Bosnie-Herzégovine*, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. II, col. 1035-1059; A. Ratel, *L'Eglise serbe orthodoxe de Dalmatie*, dans les *Echos d'Orient*, t. V (1902), p. 362-375; Martini, *Il Montenegro*, Rome, 1897; E. Goudal, *L'Eglise de Serbie*, dans les *Echos d'Orient*, t. X (1907), p. 235-244.

II. Sur la situation actuelle de l'Eglise serbe. — R. M. Grouitch, *L'Eglise serbe orthodoxe* (en serbe), Belgrade, 1921; N. Georgevitch, *Die Selbständigkeit der serbischen Kirche*, Carlovitz, 1922; A. Hudal, *Die serbisch-orthodoxe National Kirche*, Graz et Leipzig, 1922; R. Janin, *Les Eglises orientales*, Paris, 1922, p, 272-320; J. Ivanovitch. *Statuts du patriarcat serbe* (traduction française et commentaire), dans les *Echos d'Orient*, t. XXI (1922), p. 186-202. R. Rogochitch, *L'Eglise serbe* (en slovène), dans les *Acta primi conventus pro studiis orientalibus an. 1925 in urbe Lubliana celebrati*, p. 146-158. Sur la vie intérieure des divers groupes ecclésiastiques serbes de 1898 à nos jours, voir les chroniques parues dans les *Echos d'Orient*. Voir aussi Silbernagl-Schnitzer, *Verfassung und gegenwärtiger Bestand sämmtlichen Kirchen des Orients*, Ratisbonne, 1904.

III

L'ÉGLISE RUSSE

I. *Coup d'œil sur l'histoire de l'Eglise russe.* — II. *L'orthodoxie russe et l'orthodoxie grecque.* — III. *L'Eglise russe comparée à l'Eglise catholique.* — IV. *Situation actuelle de l'Eglise russe.*

I. Coup d'œil sur l'histoire de l'Eglise russe. — Il nous est impossible de raconter ici, même en abrégé, l'histoire de l'Eglise russe. Nous nous contenterons d'indiquer les grandes divisions et les faits les plus saillants de cette histoire, et de marquer ensuite les caractères généraux du christianisme russe. Disons un mot, auparavant, d'une question qui passionne depuis longtemps les apologistes, tant du côté catholique que du côté « orthodoxe ». Cette question est celle-ci : « La Russie chrétienne est-elle née catholique, ou a-t-elle commencé dans le schisme? » Considéré en lui-même, le problème a beaucoup moins d'importance qu'on ne semble vouloir lui en attribuer; mais il est toujours intéressant d'élucider un point d'histoire, dans la mesure où il peut l'être.

Les Russes font leur apparition dans l'histoire durant la seconde moitié du IXe siècle. Ils habitent les bords du Dnieper et ont Kiev pour capitale. Ils sont constitués par le mélange de deux races différentes : une minorité de Varègues (les *Ros* ou *Varangiens* des historiens grecs), aventuriers normands venus de la Scandinavie, et une masse slave, qui est le fond de la population. Ce sont les Varègues qui gouvernent, et fournissent la première dynastie. Deux princes varègues, établis à Kiev, Askold et Dir, font une première descente à Constantinople, en 860. La ville n'échappe aux barbares que par la protection visible de la Mère de Dieu. Voir l'homélie prononcée par Photius, à l'occasion de cette délivrance, dans Aristarchi, Φωτίου λόγοι καὶ ὁμιλίαι, Constantinople, 1900, t, II. p. 30-57. Cf. aussi Théophane *continué*, l. IV, 33, *P. G.*, t. CIX, col. 212 A; Syméon Logothète, *Chronique*, l. V, 21, *P. G.*, t. CX, col. 1053. En 867, le même Photius, dans sa fameuse *Lettre encyclique aux Orientaux*, *P. G.*, t. CII, col. 736-737, nous apprend que les Russes (τὸ Ῥῶς) ont embrassé le christianisme, et obéissent à un évêque venu de Constantinople. Ce témoignage est confirmé par le *Continuateur de* Théophane, *loc. cit.*, et l. V, 76, *ibid.*, 360, qui ajoute que la conversion eut lieu à la suite d'une ambassade envoyée par les barbares à Constantinople, après leur défaite de 860 : Basile le Macédonien conclut un traité avec eux, leur persuada de se faire baptiser, et leur envoya un *archevêque, qui avait été ordonné par Ignace*, καὶ ἀρχιεπίσκοπον παρὰ τοῦ πατριάρχου Ἰγνατίου τὴν χειροτονίαν δεξάμενον δέξασθαι παρεσκεύασεν. C'est la première mention de l'introduction du christianisme chez les Russes, et il faut loyalement reconnaitre que l'événement se produit en plein schisme photien, entre les années 860-867. Sans doute l'archevêque qui est envoyé aux Kiéviens a reçu l'ordination du patriarche Ignace, mais il est en communion avec Photius. Les longues considérations du P. Verdière pour établir que c'est Ignace qui a envoyé l'évêque en question manquent de fondement. Verdière, *Origines catholiques de l'Eglise russe jusqu'au XIIe siècle*, dans *Etudes de théologie, de philosophie et d'histoire*, t. II (1857), p. 133-304; voir spécialement, p. 149-161. Comment s'opéra cette première conversion des Russes de Kiev, et quelle en fut l'étendue, nous l'ignorons complète-

ment. Ce qui est sûr, c'est qu'elle fut éphémère. Oleg, frère de Rourik, premier prince de Novgorod, descendit sur Kiev, s'en empara, et mit à mort Askold, qui fut sans doute le premier prince russe chrétien. Avec lui périrent peut-être l'évêque byzantin et ses prosélytes.

En 907, les Russes qu'Oleg conduit sous les murs de Constantinople sont tous païens; et lors du traité conclu avec Léon VI, ils jurent par leurs épées, par Voloss et par Péroun. En 941, au contraire, lorsque Igor, successeur d'Oleg, fait la paix avec les envoyés de Romain Lécapène à Kiev, il y a, dans cette ville une communauté chrétienne. La *Chronique* de Nestor raconte, en effet, que lors de ce traité, certains Russes prêtèrent serment sur la colline de Péroun, tandis que les autres se rendirent à l'église Saint-Élie. Que ces Varègues chrétiens fussent de rite latin — ce qui nous semble plus probable, — ou de rite byzantin, ils étaient catholiques; car à ce moment le schisme n'existait pas.

C'est par un prêtre de cette communauté chrétienne que la veuve d'Igor, Olga, fut baptisée vers 954. Les deux premiers chroniqueurs russes: le moine Jacques et Nestor, et les deux historiens byzantins: Cédrénus et Zonaras, affirment bien qu'elle fut baptisée à Constantinople en 957 par le patriarche Polyeucte; qu'elle reçut le nom d'Hélène et que Constantin Porphyrogénète fut son parrain. Mais ce récit, qui a fait fortune et que l'on trouve partout, ne tient pas devant le témoignage de Constantin Porphyrogénète lui-même. En nous racontant avec détail la visite que lui fit Olga, ce dernier, loin de nous parler de son baptême, laisse clairement entendre que la princesse était déjà chrétienne; et il donne le nom du chapelain qui l'accompagnait: le prêtre Grégoire, ὁ παπᾶς Γρηγόριος. *De cerimoniis aulae byzantinae*, l. II, c. 15, *P. G.*, t. CXII, col. 1107-1112. C'est avec raison que le grand historien de l'Église russe, E. Goloubinskii, a rétabli sur ce point la vérité historique. *Istoriia rousskoï Tserkvi*, t. I, 1re *partie*, 2e édition, Moscou, 1901, p. 74-84. Il est clair qu'Olga fut catholique, et vraisemblablement catholique du rite latin; car les chroniqueurs allemands nous apprennent qu'elle envoya une ambassade à l'empereur Othon Ier, en 959, pour lui demander un évêque et des prêtres. Le moine Adalbert de Trèves, qui devint plus tard archevêque de Magdebourg, fut consacré évêque des Russes. Mais sa mission auprès d'eux ne réussit pas, et il fut chassé par les idolâtres. Voir les textes des chroniques allemandes réunis par Verdière, *op. cit.*, p. 162-165. C'est en vain que certains critiques, comme Assemani et Karamsin, ont mis en doute cette mission d'Adalbert. Goloubinskii, *op.* et *loc. cit.*, la regarde comme un fait certain.

L'Hélène russe essaya inutilement de convertir son fils Sviatoslav (964-972) à la religion chrétienne: « Mes hommes se moqueraient de moi », répondait le prince aux supplications de sa mère. La gloire d'amener les Russes au Christ était réservée à son successeur, Vladimir (972-1015). S'il fallait ajouter foi au récit de Nestor, Vladimir, avant d'embrasser le christianisme sous sa forme byzantine, aurait institué une enquête sur la meilleure des religions, puis il serait allé chercher le baptême, avec la main d'Anne, sœur des empereurs byzantins Basile et Constantin, dans une expédition contre la ville de Kherson, dont il s'empara. C'est à Kherson même qu'il aurait été baptisé par l'évêque Anastase; puis il serait revenu à Kiev, où les prêtres grecs qu'il avait emmenés auraient baptisé la masse du peuple russe dans les eaux du Dniéper. Ce récit légendaire est résolument abandonné par Goloubinskii, qui lui préfère celui du moine Jacques, auteur d'un panégyrique de Vladimir et d'Olga. Ce moine Jacques est le plus ancien écrivain russe connu. Son panégyrique de Vladimir a précédé d'une quarantaine d'années la chronique de Nestor, puisqu'il a été composé avant 1072. D'après ce document, Vladimir se fit baptiser, lui et toute sa maison, à Kiev par un prêtre varègue, et peu après il fit baptiser la nation. Ce ne fut que *dans la quatrième année* après son baptême qu'il se rendit à Kherson. En conséquence, Goloubinskii place le baptême du prince en 987, au lieu de 988, date officielle acceptée en Russie; et l'expédition contre Kherson est reportée à la fin de 989, ou au début de 990. Goloubinskii, *op. cit.*, p. 127-144 et 942-948. Si le récit du moine Jacques est resté jusqu'ici inconnu des écrivains occidentaux, c'est qu'il est pour les Russes eux-mêmes une nouveauté, découverte au cours du dernier siècle. Le résultat de l'expédition de Kherson, dont le but demeure obscur, fut pour Vladimir son mariage avec la princesse byzantine Anne, sœur des empereurs. Celle-ci dut emmener à Kiev des prêtres de son rite.

Ce que fut l'organisation de l'Église russe sous le règne de Vladimir (et même son rite et sa langue liturgique), nous est totalement inconnu, et le champ reste libre pour toutes les hypothèses. Le premier métropolite de Kiev dont parle la chronique de Nestor est le Grec Théopempte, mentionné comme tel en 1039. Il fut précédé d'un métropolite Jean, qui paraît dans les premières années du règne d'Iaroslav (1016-1054), et fut sans doute un Bulgare; car c'est sous Iaroslav que la littérature slavonne, possédée par les Bulgares, pénètre en Russie. Quant aux deux métropolites Michel et Léon ou Léonce, qui se disputent l'honneur d'avoir gouverné l'Église russe sous Vladimir, ce sont des personnages fictifs. La chronique primitive de Kiev se tait sur leur compte. Michel a été inventé au XVIe siècle, et Goloubinskii l'abandonne. Léon, qu'il veut retenir à cause de son traité sur les azymes contre les Latins, est aussi à rejeter; car un traité contre les azymes avant Michel Cérulaire est un anachronisme. L'absence de documents pour cette période est si complète que Goloubinskii va jusqu'à émettre l'hypothèse que l'Église russe, sous Vladimir, fut autocéphale, et constitua un archevêché autonome, indépendant de la juridiction de Constantinople. Il se base sur ce fait que le moine Jacques et Nestor donnent indifféremment le titre d'archevêque et de métropolite aux premiers évêques de Kiev. Mais ce titre d'archevêque pourrait tout aussi bien déceler une origine latine. La Russie d'alors était entourée de chrétiens de rite latin. Il y en avait en Russie même, où dès le début du XIIe siècle, *foi varègue*, *viéra varagkoï*, était synonyme de *foi latine*. De la fin du Xe siècle jusqu'au début du XIIe, les missionnaires latins ne manquèrent pas qui travaillèrent à la conversion des tribus slaves ou varègues. L'un de ces missionnaires, le camaldule Brunon (en religion, Boniface) fut l'apôtre des Petchénègues, et reçut de Vladimir la plus cordiale hospitalité, lorsqu'il se rendait chez ces sauvages. Après l'avoir retenu chez lui pendant un mois, le Kniaze l'accompagna pendant deux jours de marche. Brunon fut assez heureux pour convertir quelques Petchénègues et faire conclure un traité entre eux et les Russes. Il revit Vladimir, au retour de sa première mission. C'est Brunon lui-même qui donne tous ces détails dans une lettre adressée en 1007 au futur empereur Henri II et dont on conserve à Cassel une copie sur parchemin du XIe siècle. Voir la traduction française de cette lettre dans Verdière, *op. cit.*, p. 199-202. Cf. aussi Pierling, *La Russie et le Saint-Siège*, t. I, p. IX sq. Vladimir entretint donc les meilleures relations avec les catholiques

de rite latin. Il paraît certain aussi qu'il y eut envoi réciproque d'ambassadeurs entre lui et le Saint-Siège pendant les années 989-992, sans qu'on puisse préciser le but et le résultat de ces pourparlers. Les chroniques russes parlent de trois ambassades du pape et d'une ambassade de Vladimir entre les années 991 et 1000. Il faut se rappeler que sur cette fin du xᵉ siècle, il est à peu près sûr qu'une rupture s'était produite entre Rome et Byzance, tenant surtout à des motifs politiques. Cf. M. Jugie, *Theologia Orientalium*, t. I, 264-266. Rien d'étonnant à ce que les papes soient intervenus pour détourner Vladimir du schisme. L'union était, du reste, rétablie avant 1009. Il ressort de ce qui précède que Vladimir fut catholique, tout comme son aïeule Olga.

Il faut en dire autant de son successeur, Iaroslav le Grand (1016-1054), qui, par ses alliances de famille, fut apparenté avec les catholiques de Pologne, de Hongrie, d'Allemagne, de Norvège et de France. Par contre, ses relations avec le patriarche de Constantinople paraissent avoir été plutôt froides et tendues. Il les rompit même en 1051, en faisant nommer à la métropole de Kiev le prêtre russe Hilarion, sans en référer à Constantinople. Déjà le métropolite précédent, Théopempte, était venu non directement de Byzance mais de Novgorod, où il était évêque dès 1036. L'affirmation de l'Allemand Fris d'après laquelle Iaroslav aurait demandé un évêque au Pape Benoît VIII, qui lui aurait envoyé l'évêque bulgare Alexis, en 1021, n'a rien d'invraisemblable, et mérite considération. Cf. Markovitch, *op. cit.*, t. I, p. 217-218. Elle cadre bien avec le silence de la première chronique de Kiev sur les métropolites de Kiev antérieurs à Théopempte. Comme il est établi que le schisme entre Rome et Byzance existait plusieurs années avant le coup d'éclat de Michel Cérulaire, en 1053 (sûrement depuis 1043, et probablement depuis 1024), le geste de Iaroslav faisant nommer un Russe à Kiev, en 1051, sans demander l'investiture du patriarche byzantin, paraît significatif. Ajoutons qu'on attribue au métropolite Hilarion une profession de foi dans laquelle on ne trouve nulle trace de l'hérésie photienne sur la procession du Saint-Esprit. Hilarion dit : *Le Saint Esprit procède du Père, et se manifeste dans le Fils*, Cf. M. Jugie, *op. cit.*, p. 550-551.

Mais c'est assez parler des origines de l'Eglise russe. Indiquons rapidement les grandes divisions de son histoire et les faits les plus saillants qui ont marqué chacune d'elles. Les Russes distinguent habituellement cinq périodes :

Première période, dite prémongolique (989-1237). — Nous l'avons déjà conduite jusqu'à 1051. En cette année, le moine Antoine arrive de l'Athos à Kiev, et fonde le fameux *monastère des cryptes, lavra Petcherskaïa*. Son plus illustre disciple est saint Théodose Petcherskii († 1074). Le peuple russe est chrétien dans son ensemble; mais il reste bien des vestiges des superstitions païennes. Pour son malheur, l'Eglise russe tombe, à partir de 1054, sous la totale domination religieuse des Grecs.

Sur les 21 métropolites authentiques qui ont occupé le siège de Kiev durant cette période, 15 sont de race grecque, et plusieurs ignorent totalement la langue de leurs ouailles. Ils infusent aux Russes la haine des Latins, en les initiant à la polémique de Cérulaire et de ses disciples. Ils font ce qu'ils peuvent, sans toujours y réussir, pour détourner les princes russes des alliances matrimoniales avec les cours catholiques de l'Occident. Si l'on peut élever des doutes sur l'authenticité de l'opuscule intitulé : *Dispute avec un Latin*, attribué au métropolite Georges (1065-1079), où l'on retrouve presque tous les griefs signalés dans le fameux *Traité contre les Francs*, la réponse du métropolite Jean II (1080-1089) à l'antipape Clément III et ses *Réponses canoniques au moine Jacques* ne souffrent pas la discussion. Or, dans ces écrits, sont relevés les principaux griefs des Byzantins contre l'Eglise romaine, et les Latins y sont traités de schismatiques et d'hérétiques, avec lesquels il est défendu de communiquer *in sacris*, et même *in civilibus*. Le métropolite Nicéphore (1104-1124) écrit deux lettres contre eux, et interdit avec eux toute société. Théodose le Grec (1145-1165) va jusqu'à prescrire de purifier la vaisselle qui a servi à un Latin hébergé par charité en cas de nécessité. Aussi, dès le xııᵉ siècle, le schisme est bien enraciné en Russie, et c'est en vain que pour contester ce fait, certains auteurs invoquent le recours à Rome de quelques princes russes — on a compté 293 princes russes entre 1054 et 1237, et 64 principautés indépendantes —, ou bien l'adoption de la fête de la translation des reliques de saint Nicolas de Myre à Bari, le 9 mai. Les princes se tournent vers le pape, quand ils ont besoin de son aide pour sauvegarder leurs intérêts, suivant la tactique bien connue des souverains orientaux, depuis la séparation des Eglises. Quant aux emprunts liturgiques, ils se sont toujours produits entre Eglises séparées, sans que cela ait tiré à conséquence.

Deuxième période (1237-1461). — Durant cette période, les Tatars étendent leur domination sur la Russie, sans presque rien changer à la situation intérieure du pays, ni à ses institutions. L'Eglise russe n'a, en général, qu'à se féliciter de la large tolérance de ces infidèles, qui ont embrassé le mahométisme vers 1272, sans en prendre le fanatisme religieux. Ils défendent même les prélats russes contre les abus de pouvoir des Kniazes indigènes. Les monastères se multiplient, prospèrent et s'enrichissent; mais l'état intellectuel et moral du clergé est déplorable. Au témoignage du métropolite Isidore, qui assista au concile de Florence, certains évêques avaient tout juste reçu une instruction primaire. Cependant le calendrier russe recueille dans cette période plusieurs saints et quelques martyrs. L'influence de l'Eglise byzantine se maintient. C'est le patriarche œcuménique qui choisit le métropolite de Kiev, soit parmi les Grecs, soit parmi les Slaves méridionaux. Il est rare que les candidats des Kniazes soient acceptés. Le schisme s'affermit par la traduction en slavon de plusieurs ouvrages polémiques des grands théologiens byzantins. En 1280, lors de la rédaction de la *Kormtchaïa Kniga* (= le *Corpus Juris* de l'Eglise russe), la *première lettre de Michel Cérulaire à Pierre d'Antioche*, dirigée contre les Latins, et le *Traité contre les Francs* sont insérés dans la collection. Dans la seconde moitié du xıvᵉ siècle, apparaît la secte des *Strigolniki*, apparentée aux Cathares et aux Albigeois de l'Occident. Au début du xvᵉ siècle, commence la controverse sur le double et le triple Alleluia de la messe. Les Russes se montrent les dignes élèves des Byzantins dans les disputes rituelles, et les dépassent même sur ce chapitre. La controverse de l'Alleluia n'est pas encore éteinte de nos jours, et alimente toujours la polémique entre les *Vieux-Croyants* ou *Starovières* et l'Orthodoxie niconienne. Cependant, un fait grave se produit dans la première moitié du xıvᵉ siècle. Les Lithuaniens, qui devaient bientôt s'unir aux Polonais en un seul royaume (1386), s'annexent les provinces occidentales et méridionales de la Russie. Kiev elle-même tombe en leur pouvoir vers 1320, et échappe à la domination des souverains russes jusqu'en 1686. Le siège de la métropole tend, dès lors, à se déplacer ou, plutôt, à se dédoubler. Ce dédou-

blement est un fait accompli en 1461, après la mort du métropolite Jonas (1461). Le métropolite Isidore a vainement essayé de promulguer l'union de Florence à Moscou. Il est chassé par le grand Kniaze Vassili l'Aveugle (1441). La métropole de Kiev, où l'union réussit à se maintenir tant bien que mal jusqu'au début du xvᵉ siècle, commande à tous les orthodoxes du royaume polono-lithuanien. La juridiction du métropolite de Moscou s'étend sur tout le territoire de la Russie indépendante.

Troisième période (*1461-1589*). — Après la prise de Constantinople par les Turcs, un phénomène curieux se produit parmi les Moscovites. Ils commencent à suspecter l'orthodoxie des Grecs, tombés au pouvoir des Infidèles et alors partisans du double Alleluia. On rompt les relations avec eux, et en 1461 le grand Kniaze nomme de lui-même le métropolite de Moscou, sans consulter le patriarche œcuménique. A partir de cette date, l'Eglise moscovite est, en fait, autocéphale, tandis que la métropole de Kiev reste sous la juridiction de Constantinople. Bientôt s'élabore la théorie de la troisième Rome. Esquissée d'abord par le logothète Pakhomii (+ 1485), cette théorie est pleinement développée par le moine Philothée dans trois lettres restées célèbres. En voici les traits essentiels : « L'Eglise chrétienne ne peut exister sans un empereur, un tsar chrétien. Actuellement (c'est-à-dire après 1480, date à laquelle les Moscovites ont secoué définitivement le joug des Tatars), la Russie est le seul pays à avoir un souverain orthodoxe. Donc ce souverain doit prendre le titre de tsar, et Moscou est la troisième Rome, succédant dans la primauté ecclésiastique a la nouvelle Rome (Tsarigrad ou Constantinople), tombée sous le joug des Infidèles en punition de son union avec les Latins hérétiques, au concile de Florence. Bientôt, en effet, Ivan IV se fait sacrer tsar par le métropolite Macaire (1547), suivant le cérémonial usité à Byzance pour le couronnement des basileis.

Le monachisme continue à se développer. Du xvᵉ au xviiᵉ siècle, 300 nouveaux monastères se fondent, et la plupart sont richement dotés. Il y a parmi les moines des querelles intestines au sujet de la pauvreté et de la stabilité, et le réformateur Nil Sorskii (+ 1508) rencontre des adversaires résolus. Plusieurs moines se dévouent à la conversion des peuplades idolâtres de l'empire. Quelques ascètes de cette époque ont été canonisés. Quant au clergé séculier, il laisse toujours beaucoup à désirer. Le célèbre concile du *Stoglav* ou des *cent chapitres* (1551) décrète des réformes de diverses sortes. Le chapitre 40ᵉ, par exemple, ordonne à tous les chrétiens de ne pas se raser la barbe : « l'usage de se raser est une tradition latine et hérétique, dérivée du paganisme ». Les *Starovières* ont en grande vénération le *Stoglav*, qui crée bien des difficultés à l'apologétique des Niconiens. De nouvelles hérésies apparaissent. C'est d'abord celle des *Judaïsants*, qui prend naissance à Novgorod, en 1471. Ces sectaires sont de parfaits rationalistes, qui nient les principaux mystères chrétiens, et sont très hostiles aux évêques et aux moines ; aussi trouvent-ils des sympathies non seulement parmi les boiars, mais aussi à la cour et dans le bas clergé. Condamnées au début du xviᵉ siècle, leurs erreurs ne tardent pas à reparaître dans les enseignements de Mathieu Bachkine et de Théodose Kosoï. Du christianisme ce dernier ne retenait que le seul précepte de la charité à l'égard du prochain. On le considère comme le père des sectes rationalistes qui ont pullulé depuis lors en Russie. A réfuter ces hérésies, les premiers théologiens moscovites emploient leur science naissante. Ils ont aussi à combattre les Protestants, qui parviennent à s'établir à Moscou. Pendant ce temps, les Russes occidentaux et méridionaux, ralliés autour de la métropole de Kiev, s'initient à la culture occidentale, et subissent l'influence de la théologie catholique. Déjà s'engagent entre catholiques et « orthodoxes » les premières controverses qui préludent à l'union de Brest (1595).

Quatrième période : *Le patriarcat* (*1589-1700*). — De graves événements se passent à l'intérieur de l'Eglise russe, durant cette courte période. Tout d'abord, son autonomie, qui existait déjà en fait depuis 1461, est consacrée par le titre de patriarche, que Boris Godounof fait décerner au métropolite de Moscou, Job, par l'ex-patriarche de Constantinople, Jérémie II, alors en tournée de quête en Russie (1589). La création du patriarcat moscovite est reconnue officiellement par l'Eglise œcuménique, au synode de Constantinople de 1590, qui accorde à Job le cinquième rang parmi les patriarches de l'Orthodoxie, au lieu du troisième, que Godounof avait réclamé. Puis vient l'union à l'Eglise catholique de la grande majorité des Russes ou Ruthènes du royaune de Pologne, au synode de Brest (1595). Une minorité importante cependant reste attachée au schisme, et entame avec les Uniates une longue polémique (1595-1650). La personnalité la plus marquante et la plus influente parmi les dissidents est Pierre Moghila (1596-1646), créé métropolite de Kiev en 1633. En 1631, il fonde dans cette ville un collège, qui deviendra plus tard une célèbre Académie ecclésiastique, et emprunte aux Jésuites leurs programmes et leurs méthodes. Le latin est la langue de l'enseignement. On étudie saint Thomas et la scolastique latine. C'est de Kiev que sortiront les principaux théologiens russes du xviiᵉ et du xviiiᵉ siècles. Pierre polémique à la fois contre les catholiques et contre les Protestants. Il compose un catéchisme développé qui, après avoir subi les corrections du Grec Mélèce Syrigos, deviendra la *Confession orthodoxe de l'Eglise orientale* (1643). En même temps, il s'occupe de la réforme des livres liturgiques slavons, en prenant pour types les éditions grecques imprimées à Venise et en ajoutant des préfaces, des remarques et des rubriques de son cru.

Cette réforme liturgique de Pierre Moghila eut les plus graves conséquences pour l'Eglise russe ; car elle pénétra bientôt en Moscovie avec les théologiens de la Petite-Russie. Appuyé par plusieurs prélats orientaux venus pour quêter, le mouvement réformiste trouva un champion décidé en la personne du patriarche Nicon (1652-1666), et fut favorisé par le tsar. Les Grecs avaient reconquis peu à peu, aidés par les Kiéviens, l'autorité perdue depuis 1453. Mais les réformateurs avaient compté sans l'esprit formaliste des vieux Russes, pour qui les Grecs étaient plus ou moins entachés d'hérésie. Les corrections liturgiques opérées par Nicon rencontrèrent une vive résistance dans le bas clergé et parmi le peuple. On eut beau employer la force pour réduire les opposants. Rien n'y fit. Le schisme ou *rascol* était né. Il donna bientôt le jour à de multiples sectes, qui n'ont cessé, depuis lors, de ravager comme un chancre le corps de l'Eglise officielle.

La réforme liturgique était à peine terminée, que commença une véritable lutte du sacerdoce et de l'empire. Le tsar Alexis Mikhaïlovitch (1645-1676), trouvant que l'Eglise et les monastères étaient suffisamment riches, porta des décrets restreignant pour eux le droit d'acquérir. Nicon et quelques évêques protestèrent. Le conflit bientôt s'envenima, et prit la tournure d'une controverse sur les droits respectifs et les relations de l'Eglise et de l'Etat.

Nicon soutint une doctrine à peu près identique à celle de la Bulle *Unam sanctum* de Boniface VIII. Mais le tsar sut habilement tirer à lui les suffrages des patriarches orientaux, qui favorisèrent la thèse césaropapiste. Nicon, vaincu et déposé au concile de Moscou de 1666, eut l'audace d'en appeler au pape en vertu des canons de Sardique. Il mourut en prison, en 1681.

Une autre controverse s'alluma en Moscovie sur la fin du XVII[e] siècle, entre les théologiens de Kiev, tout pénétrés de la culture latine, et les théologiens moscovites, soutenus par les Grecs Dosithée, patriarche de Jérusalem, et les deux frères Joannice et Sophrone Likhoudès. Il s'agissait de l'Immaculée Conception, de la consécration des parcelles ou μερίδες détachées de la grande hostie dans le rit byzantin, et surtout de la question de l'épiclèse, c'est-à-dire du moment précis où s'opère la transsubstantiation du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ. Les Kiéviens soutenaient les thèses catholiques. Les Grecs et leurs disciples moscovites niaient l'Immaculée Conception, et prenaient à leur compte la doctrine de Nicolas Cabasilas et de Marc d'Ephèse sur l'épiclèse du Saint-Esprit. Il eurent gain de cause au concile de Moscou de 1690, réuni par le patriarche Joachim. Mais la querelle continua, et ce ne fut que peu à peu que les opinions grecques finirent par passer dans la dogmatique russe officielle. Les théologiens de Kiev auraient sans doute gardé leurs positions, si leur métropole n'avait été définitivement incorporée au patriarcat moscovite en même temps qu'à l'empire des tsars, en 1686. L'année suivante, le patriarche œcuménique Denys IV reconnaissait le fait accompli, et la Grande Eglise perdait le dernier reste de sa juridiction en Russie.

Cinquième période ou période synodale (1700-1917). - A la mort du patriarche Adrien (1700), Pierre le Grand ne lui donna pas de successeur, mais il constitua une sorte de gouvernement ecclésiastique provisoire, qui fonctionna pendant vingt ans. Etienne Iavorskii, métropolite de Riazan, fut nommé exarque patriarcal avec mission de s'occuper des affaires purement religieuses : dogme, discipline, lutte contre le *rascol* et les sectes, etc. La chancellerie patriarcale fut supprimée, et l'administration des biens de l'Eglise et des monastères confiée à un bureau spécial, présidé par un boïar.

Une série de réformes dans tous les domaines de la vie ecclésiastique furent décrétées pour préparer la réforme plus radicale que le tsar méditait et qui trouva son expression dans le fameux *Règlement ecclésiastique*, promulgué le 25 janvier 1721 et approuvé par les patriarches orientaux en 1723. Aux termes de ce *Règlement*, le patriarcat est supprimé et remplacé par un *Collège ecclésiastique* ou *Synode*, composé de cinq évêques, quatre archimandrites, deux higoumènes, un moine-prêtre ou *hiéromoine*, deux archiprêtres et deux autres clercs [1]. Le juge suprême du synode est le tsar lui-même [2], qui se fait représenter par un fonctionnaire laïque nommé *Ober-procouror* [1]. Celui-ci assiste à toutes les séances, suggère ou indique la matière des délibérations, fait, au besoin, des admonestations, présente les décisions à l'approbation impériale, et veille à leur exécution. Comme le dit le *Recueil des Lois de l'empire, c'est par le Synode que le tsar exerce son autorité sur l'Eglise.* Toute décision qui ne serait pas approuvée par lui et promulguée en son nom, serait invalide *ipso facto*. C'est par oukase impérial, par exemple, que se fait la canonisation d'un nouveau saint ; que sont nommés tous les évêques et titulaires des charges ecclésiastiques ; que sont promulgués tous les règlements concernant l'organisation et l'administration de l'Eglise. C'est par rescrit impérial que sont données les dispenses pour les jeûnes, les causes matrimoniales, les permissions aux évêques de s'absenter de leurs diocèses ou de voyager à l'étranger. Le recours direct au tsar constitue la suprême instance permise non seulement quand il s'agit des sentences portées par les tribunaux civils, mais aussi quand il s'agit des jugements ecclésiastiques. Le Synode ne peut de lui-même entrer en correspondance, non seulement avec les représentants des confessions hétérodoxes, mais pas même avec les autres autocéphalies orthodoxes. Pour ces sortes de relations, il doit recourir à l'intermédiaire du ministre des Affaires étrangères et de ses représentants à l'étranger. « Bref, dit le canoniste russe Souvorov, *Manuel de Droit ecclésiastique*, 4[e] édit., Moscou, 1912, p. 216, le pouvoir du tsar sur l'Eglise russe s'étend à tout ce qui, dans le droit ecclésiastique catholique, s'appelle pouvoir de juridiction. » C'est bien l'application du césaropapisme dans toute sa rigueur. L'Eglise n'est plus qu'un des rouages administratifs de l'Etat, organisé sur le même plan que les autres. Il ne se peut rien concevoir de plus contraire à la législation canonique des anciens conciles. Cependant les théologiens russes avaient l'habitude de crier à la calomnie, quand les écrivains catholiques affirmaient que le tsar était le pape de leur Eglise. Concédons-leur que le tsar ne disait pas la messe [2], et n'administrait pas les sacrements. Mais pour tout le reste, il jouait bien le rôle du pape, et le dépassait même en changeant la constitution de l'Eglise, c'est-à-dire en mettant à sa tête un synode, où les évêques n'eurent pas toujours la majorité et jamais la moindre indépendance. Bien plus, son influence s'est exercée sur le dogme lui-même, et a imprimé à la théologie russe des directions opposées, au cours des deux derniers siècles.

Pierre le Grand avait un penchant prononcé pour le protestantisme, et le Collège ecclésiastique qu'il mit à la tête de l'Eglise russe rappelle les consistoires des Réformés. Il trouva dans le Kiévien Théophane Procopovitch (1681-1736), un théologien de son goût, et c'est à lui qu'il confia la rédaction du *Règlement ecclésiastique*. Pendant qu'il était professeur à l'Académie de Kiev (1712-1716), Théophane avait enseigné audacieusement les thèses de la théologie luthérienne sur les sources de la Révélation (l'Ecriture seule, à l'exclusion des deutérocanoniques de l'Ancien Testament), l'autorité relative du magistère ecclésiastique, la justification par la foi seule, etc. Les évêques russes attaquèrent vainement son orthodoxie auprès du tsar, qui pour toute réponse nomma son favori à l'évêché de Pskov.

1. Telle fut la composition du Synode, à son origine. Elle a varié bien des fois dans la suite. En 1763, Catherine II fixa le nombre des membres à six : trois archevêques, deux archimandrites, un archiprêtre. A partir de 1819, il y a toujours eu un minimum de sept membres, c'est-à-dire quatre évêques et trois archimandrites ou archiprêtres, parmi lesquels l'aumônier de l'empereur et le grand aumônier de l'armée et de la marine. Sous Alexandre III le Synode n'eut que des évêques.

2. Cette expression de *Juge suprême de ce collège* disparut, en 1901, du serment que devaient prêter les membres du Synode, à leur entrée en fonction. Cette suppression ne changea rien à la réalité.

1. L'*Ober-procouror* a été, la plupart du temps, un militaire. C'était bien lui qui *dirigeait* le Synode que, par antiphrase sans doute, on appelait le Saint-Synode *dirigeant*.

2. Paul I[er] (1776-1801) voulut pourtant, un jour, la dire, et l'on eut beaucoup de peine à l'en empêcher.

Jusqu'en 1750, les doctrines novatrices eurent peu de prise sur le clergé russe, mais dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, les leçons de Théophane furent publiées et complétées *ad ejus mentem*. On en fit des résumés à l'usage des séminaires, si bien que le novateur devint le saint Thomas de la Russie. Cela dura jusqu'en 1836, époque à laquelle le comte Protasov, devenu *ober-procouror*, donna un vigoureux coup de barre à droite, et obligea les théologiens russes à revenir à l'orthodoxie catholicisante des Confessions de foi du XVIIe siècle. De nouveaux manuels furent rédigés, et Philarète de Moscou, lui-même, dut changer pour la troisième fois son catéchisme : ce qui faisait dire à J. Tourguéniev, ancien chef du bureau des affaires ecclésiastiques : « J'ai une maigre confiance en nos ecclésiastiques; ils changent les catéchismes, quand changent les ministres et les hauts-procureurs. »

Sous le gouvernement du Saint-Synode, le clergé russe a été un peu plus instruit que dans les périodes précédentes. Il y a eu des séminaires et même, au XIXe siècle, jusqu'à quatre Instituts d'enseignement supérieur : les Académies ecclésiastiques de Pétersbourg, de Moscou, de Kiev et de Kazan, qui publiaient des revues savantes et des travaux remarquables. Mais les familles cléricales formaient une caste à part, séparée du reste de la nation, et les fils de popes faisaient obligatoirement leurs études dans des écoles spéciales : écoles primaires cléricales, séminaires ou académies, sans que pour cela ils se destinassent nécessairement au service de l'autel; ce qui nuisait beaucoup à la formation religieuse des vrais candidats au sacerdoce. Aussi l'esprit de ces établissements laissait-il souvent à désirer. En 1905, lorsque souffla un peu le vent de la liberté, les séminaires et les académies furent le théâtre de véritables scènes révolutionnaires. Cf. E. Goudal, *La révolution dans les séminaires russes*, dans les *Echos d'Orient*, t. X (1907), p. 321-329, t. XI (1908), p. 41-50. Le mariage pour le bas clergé, appelé *clergé blanc*, était devenu obligatoire par la force de la coutume et des institutions. Par le fait même, l'accès à l'épiscopat lui était interdit. Celui-ci était réservé aux membres du *clergé noir*, c'est-à-dire aux moines. De là une rivalité sourde entre les deux groupes, qui n'a pas peu contribué au désarroi dans lequel se débat l'Eglise russe, depuis l'avènement du gouvernement des Soviets. Par ailleurs, la situation matérielle du clergé rural était misérable, sauf en quelques districts. Le pope, devant pourvoir à sa subsistance et à celle de sa famille, était obligé de vivre du travail de ses mains. Il avait tendance à tirer le plus d'argent possible de l'exercice de son ministère. Cela ne favorisait ni l'étude de la science sacrée, ni la prédication, ni l'influence morale sur le peuple.

Il n'y a pas de pays où le clergé ait été plus avili et plus méprisé qu'en Russie. Le haut clergé était suffisamment doté; mais il manquait totalement d'indépendance. Les évêques passaient le plus clair de leur temps à des travaux de bureaucratie, et ne pouvaient prendre contact ni avec leur clergé ni avec la population. Transférés continuellement d'un siège à un autre, traités comme des fonctionnaires, ils étaient les instruments dociles des volontés du souverain. Lorsque Catherine II, en 1763, confisqua les biens du clergé et des monastères, Arsène Matséiévitch, évêque de Rostov, fut le seul à élever une protestation. Il paya son audace de son siège, et fut enfermé dans une forteresse jusqu'à sa mort.

Le monachisme n'a pas eu à se féliciter du régime synodal. Au XVIIIe siècle, le nombre des monastères et des moines fut réduit, et une partie de leurs biens confisquée. Aux termes du *Règlement ecclésiastique*, les hommes ne pouvaient faire profession qu'à l'âge de trente ans, et les femmes à cinquante ans. Aussi arrivait-il que le nombre des novices dépassât celui des profès. D'après la statistique officielle de 1910, on comptait 520 monastères d'hommes peuplés par 9.317 profès et 8.266 novices; 300 couvents de femmes avec 12.652 professes et 40.275 novices. Les monastères russes n'avaient pas, en général, bonne réputation, et on parlait constamment de les réformer.

Les innovations tant civiles que religieuses de Pierre-le-Grand eurent pour effet d'affermir les *rascolniks* dans leur opposition à la correction des livres liturgiques opérée par Nicon et de donner naissance à des sectes nouvelles. Le réformateur fut généralement considéré comme l'Antéchrist par l'ensemble des sectaires. Le rascol, issu de la réforme liturgique, se divisa bientôt en deux branches principales : la *popovchtchina* et la *bezpopovchtchina*, suivant que les schismatiques gardèrent ou rejetèrent le sacerdoce. Les *popovtsy* constituent la partie la plus saine du rascol. Avec les vieux rites, ils ont gardé tous les sacrements. Longtemps privés d'évêques, ils durent se contenter des prêtres transfuges de l'orthodoxie officielle; mais en 1846, ils réussirent à se donner une hiérarchie par l'intermédiaire d'Ambroise, métropolite de Bosnie, déposé par le patriarche de Constantinople. C'est ce qu'on a appelé la hiérarchie de Biélokrinitsa. Quant aux *bezpopovtsy*, il se sont divisés en une foule de sectes, et quelques-uns sont tombés dans des extravagances incroyables. La secte des *Théodosiens* est allée jusqu'à rejeter le mariage; d'où le nom de *bezbratchniki*, qu'on leur a donné. Les *Stranniki* ou *Errants* considèrent la société actuelle comme étant sous la domination complète du diable, et rompent tout commerce avec elle. Les *Pomortsy* ou habitants du littoral sont un peu moins rigides : ils consentaient à prier pour le tsar. Des sacrements, l'ensemble des *bezpopovtsy* a tout juste retenu le baptême. A côté des partisans des vieux rites ou *starovières* (= *vieux croyants*), qu'ils soient *popovtsy* ou *bezpopovtsy*, ont surgi d'autres sectes encore plus bizarres, qui n'ont rien à voir avec les querelles rituelles. On en distingue deux groupes : le groupe des *sectes mystiques*, livrées à toutes les aberrations de l'imagination et du sentiment, et le groupe des *sectes rationalistes*, qui rejettent non seulement les sacrements et les rites extérieurs, mais encore la plupart des dogmes chrétiens. Nommons, parmi les premières, la secte des *Khlysty* (flagellants), appellés aussi *lioudi Bogii* (hommes de Dieu), qui croient que Dieu s'incarne de temps en temps dans un homme : c'est ainsi qu'il s'était incarné dernièrement dans le fameux Jean de Kronstadt : d'où la nouvelle secte des *Joannites*. Cf. *Echos d'Orient*, t. XVI (1913), p. 57-60; les *skoptsy* ou eunuques, qui se mutilent pour se délivrer des tentations de la chair; les *skakouny* ou sauteurs, aux pratiques obscènes. Parmi les sectes rationalistes, les *doukhovortsy* ou lutteurs de l'esprit, se livrent à l'inspiration intérieure, et lui donnent le pas sur la Bible; les *Molokanes* ou buveurs de lait accordent la première place au livre sacré. Les *Stundistes* sont apparentés aux anabaptistes protestants. Les *subbotniki* ou sabbatistes observent le samedi au lieu du dimanche, et attendent le Messie. C'est une secte judaïsante. L'ère de l'éclosion des sectes est toujours ouverte. En 1912, il en naissait une parmi les moines russes de l'Athos, celle des *onomatolâtres*, qui identifiaient le nom de Jésus avec Jésus lui-même, et par suite avec la divinité. Pour communier, il suffisait d'avaler un bout de papier sur lequel était écrit le nom du Sauveur. Qui nous dira les nouvelles inventions de l'imagination russe, depuis la révolution de 1917?

Contre tous ces sectaires, l'orthodoxie officielle avait fort à faire. Pour les réduire, l'Eglise et l'Etat ont tour à tour employé la manière forte et la manière douce, mais surtout la manière forte. Sur la fin du XVIII[e] siècle, on arriva à un compromis avec les *popovtsy*. On leur permit de garder les vieux livres et les rites, à condition qu'ils reconnaîtraient l'autorité du Saint-Synode. L'Eglise russe eut ainsi ses *Uniates*, appelés *Edinoviertsy* (unis dans la foi). Mais, considérée et traitée en fait comme une orthodoxie de seconde zone, l'*édinoviérié* n'a pas prospéré, et le nombre de ses adhérents est resté insignifiant. Une bonne partie de l'activité de ce que les Russes appelaient la *mission intérieure* s'est dépensée à ramener les rascolniks au giron de l'Eglise officielle. Malgré ces efforts, le nombre des sectaires restait considérable. On l'évaluait à quinze ou vingt millions, en 1914. La mission intérieure s'occupait également de convertir les Uniates catholiques, les Protestants, les Juifs, les Musulmans et les autres populations infidèles de l'empire. Nous dirons plus loin un mot du résultat de cet apostolat. Quant aux missions hors des possessions russes, elles se réduisaient à peu de chose. Une mission de Chine, fondée en 1715, comptait 632 prosélytes indigènes, en 1906. Elle en avait, paraît-il, 3.812, en 1912. Une mission en Corée, datant de 1897, n'avait pas encore fourni de statistique. Seule, la mission du Japon, fondée en 1858, donnait des résultats relativement consolants, puisqu'on arrivait à un total de 33.000 fidèles en 1912. Quant à la mission de l'Alaska, du Canada et des Etats-Unis, dont les origines remontent à la fin du XVIII[e] siècle, elle comptait plus de 200.000 fidèles en 1911, répartis entre les trois diocèses d'Alaska, d'Aléout et de Brooklyn. Mais ce chiffre ne doit pas faire illusion. La majorité des fidèles étaient des émigrants : Russes, Galiciens, Hongrois, Serbes, Bukoviniens, Grecs, Syriens, Albanais. La population indigène convertie n'atteignait pas 10.000 âmes.

Au début du XVIII[e] siècle, deux tentatives d'union furent amorcées, l'une avec la secte anglicane des Non-Jureurs (1716-1723), l'autre avec les théologiens parisiens de la Sorbonne (1717-1747). Elles n'aboutirent ni l'une ni l'autre. Cf. L. Petit, *Entre Anglicans et Orthodoxes, au début du XVIII[e] siècle*, dans les *Echos d'Orient*, t. VIII (1905), p. 321-328; Pierling, *La Sorbonne et la Russie* (1717-1747). Paris, 1882. Des pourparlers unionistes intermittents ont eu lieu depuis 1863, et jusqu'à la veille de la grande guerre, avec les Episcopaliens d'Angleterre, sans résultat appréciable. Plus suivis et plus sérieux ont été les échanges de vues avec les Vieux-Catholiques de Suisse et d'Allemagne, à partir de 1874-1875, et surtout depuis 1893, date à laquelle fut instituée une Commission spéciale de l'union auprès du Saint-Synode. Les théologiens russes avaient commencé à capituler sur la question de la procession du Saint-Esprit, qui était rangée parmi les *théologoumènes*, c'est-à-dire parmi les opinions théologiques librement débattues.

Un puissant mouvement de réforme éclata, en 1905, au sein de l'Eglise russe, lorsqu'un semblant de liberté fut accordé par le tsar. La presse ecclésiastique réclama la convocation d'un grand concile national et le rétablissement du patriarcat. Le régime synodal, établi par Pierre-le-Grand, fut l'objet des critiques les plus acerbes. La Russie religieuse fit sa confession publique, et la fit avec beaucoup de franchise. Malheureusement, ce bel élan fut bientôt durement comprimé, et l'on retomba sous la férule du césaropapisme. Voir les documents pour la préparation du concile projeté, analysés par A. Palmieri, dans son ouvrage : *La Chiesa russa, le sue odierne condizioni e il suo riformismo dottrinale*, Florence, 1908.

A la veille de la guerre de 1914, l'Eglise officielle de l'empire russe était divisée en 63 éparchies ou diocèses, sans compter l'exarchat de Géorgie. Au point de vue de la juridiction, tous les évêques étaient égaux, et le titre de métropolite, donné aux titulaires de Kiev, de Moscou et de Pétersbourg, ainsi que le titre d'archevêque, décerné à certains autres, étaient purement honorifiques. On comptait 45.000 prêtres, 2.400 archiprêtres, 15.000 diacres, 44.000 psaltes ou chantres, pour 60.000 églises ou chapelles et une population d'environ 90 millions de fidèles. Il y avait 58 séminaires avec 20.500 élèves (se rappeler que tous les séminaristes ne se destinaient pas au sacerdoce). Les quatre académies ecclésiastiques réunissaient un total de 860 étudiants.

Avec la chute du tsarisme et l'avènement des Soviets, a commencé pour l'Eglise russe une nouvelle période de son histoire. Nous en parlerons dans le dernier paragraphe de cet article. Du peu que nous venons de dire, il ressort que le christianisme russe est marqué d'une double tare, qui souligne son infériorité au regard du christianisme intégral incarné dans l'Eglise catholique, à savoir le nationalisme et le formalisme rituel. L'Eglise russe a toujours été étroitement assujettie à l'Etat, et n'a jamais joui d'une véritable indépendance. Le césaropapisme n'a pas commencé seulement avec Pierre le Grand. Celui-ci n'a fait que le pousser à ses dernières limites. Sous les anciens kniazes et les premiers tsars, l'Eglise n'était guère plus libre. Le pouvoir du souverain, disent les canonistes russes, s'étendait généralement à toutes les manifestations de la vie ecclésiastique : création des diocèses, changement des sièges épiscopaux, institution de fêtes nouvelles et canonisation des saints, réforme du clergé et des monastères, nomination des métropolites à partir de 1461, convocation des synodes nationaux et réglementation de leurs délibérations, promulgation de leurs décrets ; rien n'échappait à leur autorité et à leur contrôle. L'institution du patriarcat, faite par la volonté du tsar, ne modifia pas essentiellement les rapports entre les deux pouvoirs, et lorsque Nicon voulut proclamer la supériorité du sacerdoce sur l'empire, il ne tarda pas à être brisé par l'autocrate. Cette sujétion à l'Etat a fait de l'Eglise russe une institution strictement nationale, et lui a enlevé ce que nos théologiens appellent la catholicité de droit, c'est-à-dire l'aptitude à l'universalité, fondement de la catholicité de fait. Les Byzantins, ses éducateurs, lui ont imprimé un autre caractère : celui d'un attachement excessif et puéril aux formes accessoires, variables et en elles-mêmes indifférentes du culte et du cérémonial liturgique. « L'Eglise, dit Leroy-Beaulieu, est captive de la tradition, prisonnière de l'antiquité. La discipline, les rites, les observances sont, chez elle, presque aussi immuables que le dogme. Ayant mis dans l'immobilité sa force et son orgueil, il lui est malaisé d'abandonner officiellement ce qu'elle a enjoint durant des siècles. La simplicité des plus pieux de ses enfants s'en trouverait offensée. » *La Religion en Russie*, dans la *Revue des Deux-Mondes*, 15 août 1887, p. 861-862. Le rascol est né de cet état d'esprit. Veut-on savoir les *graves causes de dissension* entre les Starovières et l'Eglise officielle, causes qui alimentent une polémique sans fin entre les deux partis depuis le XVII[e] siècle, et ont donné naissance à une infinité d'ouvrages, de dissertations, de manuels de controverse ? Les voici : Contre les Niconiens, les Vieux-Croyants soutiennent :

1° Que l'article du symbole de Nicée-Constantinople relatif au Saint-Esprit est ainsi conçu : « Et *in Spiritum Sanctum* VERUM *et vivificantem Dominum* ». Nicon a supprimé l'adjectif *verum*, qui se trouvait dans les vieilles éditions russes;

2° Qu'à la messe, il ne faut que doubler, et non pas tripler l'Alleluia; puis ajouter : « Gloire à vous, ô Dieu »;

3° Que dans les processions liturgiques, il faut marcher selon le cours du soleil, et non pas dans le sens contraire;

4° Que le signe de la croix doit être formé avec deux doigts, et non avec trois (Un des points capitaux de la controverse);

5° Que seule la croix à huit branches doit être vénérée;

6° Que le nom du Sauveur doit être écrit et prononcé *Issus*, et non pas *Iissus*;

7° Que seules les vieilles icones, ou leurs reproductions, doivent être objet de culte;

8° Que l'invocation à Jésus est formulée en ces termes : « Seigneur Jésus-Christ, *Fils de Dieu*, ayez pitié de nous », et non pas : « Seigneur Jésus-Christ, *notre Dieu*, ayez pitié de nous »;

9° Qu'il faut offrir à la messe, non pas sept, mais cinq *prosphores* ou μερίδες (= parcelles détachées du pain d'autel dans le rit byzantin);

10° Qu'il ne faut se raser ni les lèvres ni le menton, ni user de café ou de tabac;

11° Que pour les offices liturgiques il faut suivre les anciens livres russes, et se garder des innovations grecques.

Sans doute, en ces derniers temps, les partisans des vieux rites ont élevé contre l'Eglise officielle des griefs à portée dogmatique : ils lui ont reproché de rejeter la doctrine de la conception immaculée de la Mère de Dieu, consignée dans les livres antérieurs à Nicon, et surtout son servilisme à l'égard de l'Etat; mais les vraies causes du schisme sont celles que nous venons d'indiquer.

Au formalisme rituel s'est ajouté, surtout pendant la période synodale, ce qu'on peut appeler le culte de la façade. On remarque, durant cette époque, un vrai souci de faire bonne figure à l'extérieur, surtout en face de l'Eglise catholique, et de dissimuler aux yeux des étrangers les plaies secrètes de l'Eglise officielle. « Nulle part ailleurs, a écrit VLADIMIR SOLOVIEF, *L'Idée russe*, p. 35, le décor extérieur ne joue un si grand rôle dans les choses religieuses; nulle part ailleurs, on ne court plus après les apparences; nulle part ailleurs, la dévotion n'a un caractère plus hypocrite, ou du moins plus irréfléchi que dans l'Eglise russe. » Le gouvernement autocratique veillait soigneusement aux relations des prélats russes avec les étrangers, pour éviter des confidences indiscrètes. Lorsque William Palmer visita la Russie en 1840-1841, il ne put jamais entretenir seul à seul le métropolite Philarète de Moscou.

II. L'orthodoxie russe et l'orthodoxie grecque. — D'après la théorie de la dogmatique « orthodoxe », il devrait y avoir unité de doctrine entre les diverses Eglises autocéphales, et l'on a généralement cru, en Occident, qu'il en était ainsi. Mais quand on y regarde d'un peu près, on s'aperçoit qu'entre l'Eglise grecque proprement dite (celle du Phanar, de Grèce et des patriarcats orientaux) et l'Eglise russe, il existe de sérieuses divergences dogmatiques, si bien qu'on se demande pourquoi elles ne se sont point officiellement séparées et mutuellement anathématisées. Déjà nous avons vu qu'après la prise de Constantinople par les Turcs, les Grecs étaient devenus, aux yeux des Russes, suspects d'hérésie et traités comme tels. Au XVII° siècle, ils réussirent sans doute à rétablir en Moscovie leur réputation d'orthodoxie; mais dans la Russie méridionale, il n'en fut pas tout à fait de même. On en trouve la preuve dans l'attitude de Pierre Moghila et des théologiens de Kiev à l'égard des corrections doctrinales opérées par le Grec Mélèce Syrigos dans la *Confession de foi de l'Eglise orientale*. Dans la rédaction primitive de ce catéchisme, dû à la plume de Moghila lui-même, la doctrine catholique sur la forme de l'Eucharistie et l'existence d'un état intermédiaire entre le ciel et l'enfer était clairement enseignée. Syrigos biffa tout cela, et introduisit, à la place, l'opinion de Marc d'Ephèse sur l'épiclèse et la négation radicale du purgatoire, quitte à enseigner la délivrance de certains damnés par les prières de l'Eglise. Moghila et les siens ne trouvèrent pas ces corrections de leur goût, même après que les quatre patriarches d'Orient les eurent sanctionnées de leur autorité (1643). Ils laissèrent là la *Confession orthodoxe de l'Eglise orientale*, qui pour eux ne représentait pas du tout l'orthodoxie, et ils continuèrent à enseigner la doctrine catholique sur les points indiqués. Moghila rédigea un nouveau catéchisme plus court que le premier, publié en 1645, où il maintient, contre la *Confession orthodoxe*, que la transsubstantiation s'opère par les seules paroles du Seigneur. Comme nous l'avons vu plus haut, les anathèmes du concile moscovite de 1690, qui était d'inspiration grecque, ne réussirent pas à imposer silence aux Kiéviens.

Les Moscovites se montrèrent plus dociles, lors du grand concile de Moscou de 1666-1667. Les Grecs leur ayant fait des reproches sur la rebaptisation des Latins, officiellement sanctionnée par le concile de Moscou de 1620, ils renoncèrent à cette pratique, tout en continuant à rebaptiser les Protestants. En 1718, Pierre le Grand, qui avait un faible pour ces derniers, soumit leur cas au patriarche œcuménique Jérémie III, qui proscrivit la rebaptisation. Les Russes obéirent encore, et l'unité sur ce point important de la validité du baptême administré par infusion et par des hétérodoxes semblait établie entre les deux fractions principales de l'Orthodoxie orientale. Mais l'accord ne dura pas longtemps. En juillet 1755, le patriarche œcuménique Cyrille V, voulant arrêter les progrès de la propagande catholique en Syrie, décréta brusquement dans un synode, auquel assistèrent les patriarches d'Alexandrie et de Jérusalem, la rebaptisation des Latins, des Protestants, et même des Arméniens. Quoique non revêtu de toutes les formalités canoniques, le décret a cependant, depuis cette époque, gardé force de loi dans les autocéphalies de langue grecque. On n'y déroge qu'en de rares occasions, par exemple, lorsqu'une princesse, comme Sophie de Hohenzollern en 1891, refuse de se prêter à la cérémonie de l'immersion totale. Les Russes, eux, sont restés fidèles à l'orthodoxie grecque première manière. Ils n'ont plus rebaptisé du tout. En 1724, Théophane Procopovitch publiait un opuscule en langue slavonne, intitulé : *Véritable justification des chrétiens orthodoxes baptisés dans le Christ par le baptême d'infusion*, pour démontrer contre les rascolniks la validité du baptême selon le mode latin. Une traduction latine de cette dissertation parut à Moscou, en 1779. Entre temps, en 1757, juste deux ans après le décret de Cyrille V, le Saint-Synode dirigeant avait adopté le rituel de Pierre Moghila pour la réception des Latins dans l'Eglise orthodoxe : non seulement on ne les rebaptisait pas, mais, contrairement à la pratique grecque officiellement

arrêtée au synode constantinopolitain de 1484, on ne les reconfirmait pas non plus, s'ils l'avaient été auparavant par leurs évêques. Cette pratique est restée en usage jusqu'à nos jours. Les deux Eglises russe et grecque ne pouvaient se contredire plus ouvertement. Plusieurs théologiens russes ont affecté de ne voir là qu'une divergence rituelle. Philarète de Moscou en jugeait autrement, et avec raison. Faisant allusion au cas de l'Anglican William Palmer, qui nourrissait le dessein d'entrer dans « l'Orthodoxie », mais qui refusa de faire le pas décisif, précisément à cause de ce désaccord entre Grecs et Russes sur la validité du baptême par infusion, il écrivait à A. N. Mouraviev : « La lettre de l'excellent diacre Palmer m'a rempli de tristesse. Les jugements des Orientaux sur le baptême contiennent des germes de schisme... L'Eglise grecque accuse l'Eglise russe de recevoir comme validement baptisés ceux qu'elle-même ne reconnaît pas comme tels. En d'autres termes, l'Eglise grecque admet la faillibilité de l'Eglise russe dans une question de la plus haute importance. Par conséquent, il n'y a pas d'unité ecclésiastique entre elles. Que l'une ne se croie pas obligée de tenir compte de ce que fait l'autre, voilà qui n'est pas de l'unité, mais de l'éloignement. » *Pisma Philareta ke A. N. M.* (*Lettres de Philarète à A. N. Mouraviev*), Kiev, 1869, p. 368. Quant à Palmer, on sait qu'il finit par se faire catholique. Il disait plaisamment, à cette occasion, qu'un voyage à Pétersbourg tenait lieu de baptême à Constantinople, et se moquait d'une Eglise qui « parlait comme un ventriloque, sans voir grand mal à tourmenter les particuliers par ses deux voix discordantes ». Cf. S. Tyszkiewicz, *Un épisode du mouvement d'Oxford : La mission de William Palmer*, dans les *Etudes* du 20 juillet 1913, t. CXXXVI, p. 200 sq.

En ce même XVIIIe siècle, pendant qu'ils raisonnaient si bien sur la validité du baptême et de la confirmation des Latins, les théologiens russes, avec l'approbation du Saint Synode, professaient les thèses luthériennes : 1° sur l'Ecriture, source unique de la Révélation et seule règle de foi ; 2° sur la non-inspiration des livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament ; 3° sur la justification par la foi seule ; 4° sur la négation du caractère sacramentel, de la peine temporelle due au péché pardonné, et d'un état intermédiaire entre le ciel et l'enfer. Comme nous l'avons dit, cet enseignement officiel persista jusqu'en 1836. Quelle fut l'attitude de l'Eglise grecque devant ces audacieuses innovations, condamnées comme des hérésies au XVIIe siècle par plusieurs conciles, et notamment par la Confession de Dosithée, promulguée au concile de Jérusalem de 1672 ? Les connut-elle seulement ? Toujours est-il qu'elle garda le silence le plus complet, et plusieurs des erreurs signalées se sont glissées, sous l'influence de la théologie russe, dans les ouvrages des théologiens grecs de la fin du XIXe siècle et du commencement du XXe.

Veut-on un exemple typique de la désinvolture avec laquelle l'Eglise russe a traité la foi grecque ? En 1723, les patriarches orientaux envoyèrent au Synode russe la Confession de foi de Dosithée, et la lui recommandèrent comme *l'expression de l'orthodoxie*, ἔκθεσις τῆς ὀρθοδοξίας à laquelle il fallait s'en tenir dans les négociations unionistes avec la secte anglicane des Non-jureurs. Depuis ce temps, la Confession de Dosithée a été connue en Russie sous le nom de *Lettre des Patriarches*. Mais qu'en fit-on, alors ? On la remisa pour un siècle, car elle contredisait ouvertement les thèses protestantes de Procopovitch. Ce ne fut qu'en 1838 que, conformément à la réforme dogmatique inaugurée par l'*Ober-procouror* Protasov, on en publia à Pétersbourg une traduction russe, à l'usage des étudiants des séminaires et des académies ecclésiastiques. Mais ce n'était pas impunément qu'on avait feuilleté pendant près d'un siècle les manuels de théologie luthérienne. Malgré l'ordre de Protasov de reprendre l'orthodoxie du XVIIe siècle, Philarète de Moscou, chargé d'éditer l'œuvre de Dosithée, y trouva des enseignements inconciliables avec l'orthodoxie et la pratique russes de l'époque, et il fit hardiment des coupures. Au chapitre XIV, il supprima comme inutile une explication sur les effets du péché originel. Au chapitre XVI, Dosithée affirmait que le baptême imprime un caractère ineffaçable, *tout comme le sacerdoce*. Philarète sauta les mots : *tout comme le sacerdoce*. C'était nier, par le fait même, le caractère indélébile du sacrement de l'ordre ; car on avait pris l'habitude en Russie de réduire à l'état laïque les prêtres dégradés, ou ceux qui demandaient à retourner dans la vie séculière, et on les considérait comme étant réellement dépouillés du sacerdoce. Au chapitre XVII, le terme *d'accident*, en parlant des espèces eucharistiques, était remplacé par celui *d'apparence*, de *forme extérieure*. Au chapitre XVIII, on lisait dans Dosithée : « Les fruits de pénitence consistent à répandre des larmes, à faire de longues prières accompagnées de génuflexions, à s'affliger par des veilles, à soulager les pauvres, etc... *et c'est à bon droit que l'Eglise catholique a, dès les premiers siècles, donné à ces exercices le nom de satisfaction*, ἃ καὶ ἱκανοποίησιν καλῶς ἡ καθολικὴ Ἐκκλησία ἀπ' ἀρχῆς ὠνόμασε ». Les Russes avaient appris chez les Luthériens qu'il n'existe qu'une satisfaction : celle de Jésus-Christ. Philarète changea la phrase de Dosithée en celle-ci : *Ce que, dès l'origine, l'Eglise catholique reconnaît être agréable à Dieu*. Dans le même chapitre, le théologien grec affirmait que les âmes de ceux qui meurent après s'être repentis, mais sans avoir pu satisfaire pour leurs péchés, ont conscience qu'elles seront *délivrées* un jour de l'enfer, et que *cette délivrance* s'opère par la miséricorde de Dieu et les prières de l'Eglise. Au lieu de *délivrance*, Philarète, dans sa traduction, parle seulement de *soulagement*, *obleghtchénié*. A la première demande : *Si tous les chrétiens indistinctement doivent lire l'Ecriture sainte*, Dosithée répond catégoriquement : *Non*. Philarète supprime ce *non* et une autre phrase capitale, ne retenant que ce qui lui plaît. La troisième demande et la réponse, où Dosithée enseigne clairement l'inspiration des deutérocanoniques de l'Ancien Testament, *conformément à la tradition de l'Eglise catholique*, sont omises entièrement par le théologien russe. On sait, en effet, que l'Eglise russe rejette officiellement, depuis le XVIIIe siècle, l'inspiration de ces livres. Le Saint-Synode ne se contenta pas de prendre à son compte et de publier la traduction de Philarète. En 1840, il fit éditer le texte grec original avec les mêmes suppressions [1]. Ainsi on rendait aux Grecs la pareille : Au XVIIe siècle, ceux-ci avaient corrigé un catéchisme russe par la plume de Mélèce Syrigos ; au XIXe, les Russes corrigeaient une profession de foi grecque par la main de Philarète.

Il y aurait à relever plusieurs autres divergences

1. Au chapitre XVIII, les mots : ἃ καὶ ἱκανοποίησιν, etc., sont supprimés purement et simplement, et ne sont pas remplacés par l'interpolation qui se lit dans la traduction russe. De même, les termes ἀπαλλαγή, ἐλευθεροῦσθαι, sont maintenus, tandis que dans la traduction il y a *soulagement*, *soulager*. A la réponse sur la lecture de l'Ecriture sainte, la négation οὐ n'est pas supprimée.

dogmatiques entre les Grecs et les Russes, sans parler des divergences rituelles et disciplinaires. Mais on ne peut tout dire dans un article. Contentons-nous de signaler la reconfirmation des apostats, pratiquée par l'Eglise grecque et ignorée de l'Eglise russe ; l'administration de l'extrême-onction aux bien portants, admise dans la première et prohibée par la seconde ; l'onction des tsars, considérée par les théologiens russes comme un degré supérieur du sacrement de confirmation, et par les Grecs comme un simple sacramental. Que n'ont pas écrit les Grecs contre les Latins, à cause de l'addition au symbole du mot *Filioque*, abstraction faite de la doctrine qu'il exprime ? Cependant les Russes tolèrent chez leurs Uniates ou *Edinoviertsy* l'addition au même symbole de l'adjectif *verum*. Qu'en dirait Marc d'Ephèse, lui qui pendant quatorze sessions du concile de Florence batailla contre le simple fait matériel d'une addition quelconque ?

III. L'Eglise russe comparée à l'Eglise catholique. — Nous n'avons pas à raconter ici les relations de l'Eglise russe avec l'Eglise romaine à travers les siècles. L'histoire de ces relations a été excellement écrite par le P. Pierling dans les cinq volumes qu'il a publiés sous le titre général : *La Russie et le Saint-Siège*, Paris, 1896-1912, et par son continuateur, le P. Boudou : *Le Saint-Siège et la Russie : leurs relations diplomatiques au* XIXe *siècle* (1814-1883), 2 vol., Paris, 1922-1923. D'ailleurs, peut-on parler réellement de *relations de l'Eglise russe* avec n'importe quelle autre Eglise ? Les rapports, les pourparlers avec les Etats ou les Eglises, ont été entretenus non par l'Eglise russe elle-même, mais par le gouvernement russe, qui s'est toujours substitué à elle pour les relations avec l'étranger. Notre intention, dans ce paragraphe, est d'établir un court parallèle entre l'Eglise catholique et l'Eglise russe, du point de vue des notes de la véritable Eglise. On ne peut nier, en effet, que de toutes les Eglises dissidentes d'Orient ou d'Occident, l'Eglise russe, telle qu'elle était constituée avant les récents événements, se présentât comme la principale rivale de l'Eglise catholique. Mais il nous faut auparavant tirer au clair une question préjudicielle : *L'Eglise russe est-elle séparée officiellement de l'Eglise catholique ? Est-elle vraiment schismatique ?*

Certains écrivains catholiques du dernier siècle ont cru pouvoir répondre négativement à la question. Le P. Gagarin favorisait cette thèse dans sa brochure : *La Russie sera-t-elle catholique ?* Paris, 1856. Lacordaire a écrit : « La Russie est catholique à son insu : elle n'est pas et n'a jamais été schismatique de son gré, comme il en a été de l'Eglise d'Orient (entendez : l'Eglise grecque proprement dite) ». Cf. *Revue des Eglises unies d'Orient*, t. III, Paris, 1887, p. 462. En parlant ainsi, le grand orateur se faisait l'écho du Russe Kireievskii, qui publia à Paris, en 1859, une brochure intitulée : « *La Russie est-elle schismatique ? Aux hommes de bonne foi par un Russe orthodoxe* ». L'exil, que lui attira cette publication de la part du gouvernement russe, dut éclairer Kireievskii sur la faiblesse de sa thèse [1]. Vladimir Soloviev a paru la reprendre à son compte, lorsqu'il a écrit : « La Russie n'est pas formellement et régulièrement séparée de l'Eglise catholique : elle se trouve, sous ce rapport, dans un état indécis et anormal, éminemment favorable à l'œuvre de la réunion. » *Article* publié dans *l'Univers*, 18 septembre 1888. Mais il dissipait l'équivoque qui se cachait sous ces lignes, en disant dans son tract *l'Idée russe*, Paris, 1888 : « L'institution officielle qui est représentée par notre école théologique, et qui maintient à tout prix son caractère particulariste et exclusif, n'est pas, certes, une partie vivante de la vraie Eglise universelle fondée par le Christ. Une Eglise qui fait partie d'un Etat, d'un royaume de ce monde, a abdiqué sa mission, et devra partager la destinée de tous les royaumes de ce monde. » C'est qu'en effet, il ne faut pas confondre la *Russie*, ou le *peuple russe pris dans son ensemble*, avec *l'Eglise russe*. La masse du peuple russe a pu n'adhérer au schisme que *matériellement*, sans commettre le péché de schisme ; mais l'Eglise russe, prise comme *société religieuse* ayant son organisation et sa hiérarchie particulière, vivant séparée de l'Eglise catholique et de son chef, enseignant officiellement et faisant enseigner une série de doctrines formellement condamnées comme des hérésies par l'Eglise catholique, mérite non seulement l'épithète de schismatique, mais aussi celle *d'hérétique*. Car qu'est-ce qu'une *Église schismatique*, sinon celle qui mène une vie séparée de l'Eglise catholique et rejette la juridiction du Pontife romain ? Qu'est-ce qu'une *Eglise hérétique*, sinon celle où l'on enseigne des hérésies ? Prétendre, comme on l'a fait, que l'Eglise russe n'a pas rompu formellement l'union de Florence, souscrite en son nom par le métropolite Isidore de Kiev, c'est ignorer totalement l'histoire de cette Eglise.

L'union de Florence n'a pas été rompue par l'Eglise moscovite, pour la bonne raison que cette union n'a jamais été reçue dans les possessions des grands kniazes de Moscou. Avant comme après Florence et jusqu'en 1667, les Moscovites ont rebaptisé les catholiques qui voulaient faire partie de leur Eglise. Après cette date et depuis que la métropole de Kiev, où l'union fut acceptée pendant quelque temps, a été incorporée à l'Eglise russe, les catholiques entrant dans le bercail du Saint-Synode n'ont plus été rebaptisés, mais on a exigé d'eux une profession de foi détaillée et une abjuration explicite des *erreurs romaines*. Le cérémonial actuellement en usage pour la réception des catholiques commence par ces mots : « Veux-tu renoncer aux erreurs et aux faussetés de la confession latine romaine ? » Parmi ces erreurs et faussetés, sont signalées explicitement la procession du Saint-Esprit, du Père et du Fils, la primauté et l'infaillibilité du pape. Voir ce cérémonial dans A. von Maltzew, *Die Sakramente der orth.-katholischen Kirche des Morgenlandes*, Berlin, 1898, et L. Petit, *L'entrée des Catholiques dans l'Eglise orthodoxe*, dans les *Echos d'Orient*, t. II (1899), p. 136-137.

Pour démontrer que l'Eglise russe n'est pas la véritable Eglise, il suffit de la comparer à l'Eglise catholique sous le quadruple rapport de l'unité, de la sainteté, de la catholicité et de l'apostolicité. Comme Jésus-Christ n'a fondé qu'une seule Eglise et que, parmi les Eglises dissidentes, l'église russe a été jusqu'à ces dernières années celle qui faisait meilleure figure en face de l'Eglise catholique, si nous établissons que celle-ci l'emporte incomparablement sur celle-là sous les quatre points de vue indiqués, il sera clair que l'Eglise russe est à ranger parmi les Eglises fausses, qui ne peuvent revendiquer légitimement Jésus-Christ pour fondateur.

1° **L'unité.** — Pour montrer que l'Eglise russe ne possède pas la note d'unité, on trouve dans certains manuels d'apologétique catholique un argument qui

[1] La même thèse a été soutenue, par rapport à l'Eglise gréco-russe en général par Pitzipios, *L'Eglise orientale*, Paris, 1855 ; par Van Caloen, *La question religieuse chez les Grecs*, dans la *Revue Bénédictine*, t. VIII (1891), p. 121.

ne porte pas. En voici la formule : « Il y a dans l'Eglise russe de nombreuses sectes, qui ne s'entendent pas entre elles sur plusieurs points de doctrine. Donc cette Eglise ne possède pas l'unité de foi. » L'argument ne prouve pas, car les sectes russes ne font pas davantage partie de l'Eglise russe officielle, telle qu'elle existait sous le régime des tsars — et c'est de celle-là qu'il s'agit — que les multiples sectes protestantes n'appartiennent à l'Eglise catholique. Un théologien moscovite pourrait rétorquer l'argument en ces termes : « De multiples sectes désignées sous le nom général de protestantisme sont nées, depuis le XVIe siècle, au sein du catholicisme occidental et ont détaché de l'Eglise officielle, gouvernée par l'évêque de Rome, un nombre considérable de fidèles. Donc l'Eglise catholique ne possède pas la note d'unité. » Certains des nôtres corroborent ce premier trait en ajoutant que plusieurs ecclésiastiques russes ou grecs, parmi les plus instruits, sont imbus de protestantisme ou de rationalisme. Mais ces ecclésiastiques sont aussi impuissants à dépouiller leur Eglise de la note d'unité, que le sont tels de nos modernistes occidentaux à en priver l'Eglise catholique. Il y a mieux que cela à faire valoir contre l'unité doctrinale de l'Eglise russe. Tout d'abord, cette Eglise est en désaccord sur plusieurs points dogmatiques avec l'Eglise grecque proprement dite, comme nous l'avons suffisamment établi dans le second paragraphe de cet article. De plus, cette Eglise, *par les manifestations officielles de sa croyance, et non pas seulement par la voix de ses théologiens considérés comme docteurs privés*, s'est donné à elle-même plus d'un démenti doctrinal, au cours de son histoire ; en d'autres termes, elle a varié dans sa foi. Donnons quelques exemples :

1° Le concile de Moscou de 1620 prescrit de rebaptiser les Latins et les Protestants; celui de 1666-1667 reconnaît la validité du baptême des Latins catholiques, mais non leur confirmation, ni le baptême des Protestants. En 1718, on cesse de rebaptiser les Protestants, et en 1757, de reconfirmer les apostats tombés dans l'infidélité : ce qu'on pratiquait auparavant ; 2° Jusqu'à la fin du XVIIe siècle, c'est-à-dire jusqu'au concile de Moscou de 1690, les Russes méridionaux, tout comme les Moscovites, enseignaient comme une doctrine de foi, consignée expressément dans les catéchismes, les manuels de théologie, les livres liturgiques (même ceux que corrigea Nicon) et approuvée par plusieurs conciles et plusieurs patriarches : que la transsubstantiation s'opère par les paroles du Seigneur, et non par l'invocation dite *épiclèse*. Depuis le XVIIIe siècle, on a dit adieu à ce dogme pour adopter l'opinion grecque ; 3° Jusque vers le milieu du XVIIIe siècle, l'Eglise russe croit, d'accord avec l'Eglise grecque, à l'inspiration des livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament. A partir de cette époque, elle fait sienne la négation protestante. Celle-ci est enseignée dans son catéchisme officiel, le catéchisme de Philarète. Par ordre du Saint-Synode, l'ancienne croyance a été rayée de la *Lettre des Patriarches d'Orient* ou *Confession de foi de Dosithée* ; 4° Aujourd'hui, l'Eglise russe enseigne qu'il y a deux sources de la Révélation : l'Ecriture sainte et la Tradition ; que les conciles œcuméniques sont absolument infaillibles, et que la foi sans les œuvres ne suffit pas pour la justification. Pendant près d'un siècle, et jusqu'en 1836, le Saint-Synode a enseigné et fait enseigner que l'*Ecriture sainte était la règle unique et complètement suffisante de la foi et de la vie chrétienne et la seule mesure de la vérité;* que les conciles œcuméniques ne jouissaient que d'une *infaillibilité relative et pas absolument irréformable* ; que la justification s'opère *par la seule foi dans les mérites de Jésus-Christ* ; 5° Dans ces derniers siècles, l'Eglise russe a inventé un nouveau sacrement, ou si l'on veut, un degré supérieur du sacrement de confirmation, à savoir l'onction des tsars, qui se fait avec le saint chrême en prononçant les paroles sacramentelles : *Sceau du don du Saint-Esprit.* Le dimanche de l'*Orthodoxie*, d'après un office spécial inauguré sous Catherine II, on dit un triple anathème « à ceux qui pensent que les empereurs orthodoxes ne sont pas élevés au trône par une bienveillance spéciale de Dieu, *et qu'ils ne reçoivent pas l'infusion des dons du Saint-Esprit pour l'accomplissement de leur charge, lorsqu'ils sont oints du chrême.* » Nous pourrions ajouter encore plusieurs autres autres variations ou innovations dans l'ordre de la doctrine, sans parler des changements dans la forme du gouvernement ecclésiastique suprême.

2° **La sainteté.** — Si nous passons à la note de sainteté, il ne suffit pas, pour en découronner l'Eglise russe, de faire appel au cliché du pope ivrogne et autres misères semblables, qui peuvent se rencontrer, à un moment donné et dans une mesure plus ou moins grande, dans n'importe quelle Eglise, même dans la vraie. L'apologétique de dénigrement ne conduit à aucun résultat appréciable, parce qu'elle laisse la riposte trop facile. Il faut établir la comparaison par rapport au positif du bien et de la vertu. Où y a-t-il les moyens de sanctification les plus abondants et les plus efficaces ? Où trouve-t-on plus d'héroïsme surnaturel, plus de vertu éclatante et bienfaisante ? Où les marques les plus certaines de l'intervention et de l'approbation divines ? Sans vouloir esquisser ici une démonstration complète, qui réclamerait un volume, donnons quelques indications utiles.

A. *Sainteté des moyens.* — Le premier moyen de sanctification est la vérité révélée. Privée en fait de tout magistère infaillible, l'Eglise russe est exposée à se tromper sur la partie du dépôt révélé qui n'a pas été définie par les sept premiers conciles œcuméniques. De là ses variations doctrinales, dont nous avons signalé quelques-unes. On est même allé jusqu'à mettre en doute l'infaillibilité des conciles œcuméniques. Pour montrer l'incapacité de cette Eglise à faire la moindre acquisition doctrinale *définitive* en dehors des définitions des sept conciles, rappelons qu'en 1903 le hiéromoine TARASII a publié à Pétersbourg, avec l'approbation de la censure ecclésiastique et des rédacteurs du *Missionerskoe Obozrênié* (*Revue des Missions*), un opuscule intitulé : *La théologie des Grands-Russes et des Petits-Russiens aux* XVIe *et* XVIIe *siècles*, dans lequel il attaque le septénaire sacramentel comme une importation latine, et refuse le caractère de sacrement au mariage, tandis qu'il l'accorde à l'habit monastique et à la cérémonie des funérailles. La théologie russe officielle de nos jours rejette des vérités révélées dont la portée morale et sanctificatrice n'est pas petite, à savoir : 1° l'existence d'une peine temporelle satisfactoire, due au péché pardonné dans le sacrement de pénitence, et, par voie de conséquence logique, le dogme du purgatoire : on est réduit à enseigner la délivrance de quelques damnés par les prières de l'Eglise ; 2° l'indissolubilité du mariage. Avant Pierre le Grand, l'Eglise russe se conformait à la pratique byzantine, et admettait une vingtaine de causes de divorce. Un grave abus s'était, de plus, introduit en Moscovie : tout prêtre pouvait délivrer aux époux qui le demandaient un billet de divorce, et tout higoumène pouvait dévouer à la vie religieuse l'un des conjoints en lui coupant les cheveux, si l'autre conjoint présentait les ciseaux pour l'opération. Dans la Russie méridionale, sévissait le divorce

par consentement mutuel accompagné de quelques formalités. Pavlov, *Cours de droit canonique*, Serghief Possad, 1902, p. 383-384 ; Souvorov, *op. cit.*, p. 387. A partir de Pierre le Grand, ces abus furent généralement supprimés, et le nombre de causes de divorce considérablement réduit. On en acceptait trois principales avant la guerre, en dehors du recours, toujours possible, à la suprême autorité du tsar : 1° l'adultère de l'un des conjoints, juridiquement prouvé; 2° une absence sans nouvelles se prolongeant pendant cinq ans (Loi du 14 janvier 1895) ; 3° l'exil en Sibérie, dont on distinguait trois espèces. La cause la plus ordinairement invoquée était l'absence sans nouvelles. Chaque semaine, les *Tserkovnyia Viédomosti*, organe du Saint Synode, publiaient une trentaine d'instances appuyées sur ce motif.

La confession et la communion fréquentes, telles qu'on les pratique dans l'Eglise catholique, ont toujours été inconnues en Russie. Une grave atteinte au secret de la confession a été sanctionnée par le *Supplément au Règlement ecclésiastique*, promulgué le 17 mai 1722 : Tout prêtre russe, au moment de son ordination, s'engageait par serment à révéler le secret : 1° en cas de complot contre la vie du tsar ou des membres de sa famille, ou contre la sûreté de l'Etat ; 2° en cas d'invention de faux miracles ou de fausses reliques. La révélation était prescrite — et sous peine de mort —, lorsque celui qui confessait l'un des péchés indiqués n'en manifestait aucune contrition, mais persistait dans son mauvais dessein.

La prédication est un des grands moyens de sanctification qui a été fort peu utilisé dans l'Eglise russe, à toutes les époques, de son histoire. « Dans l'ancienne Russie, dit Souvorov, *op. cit.*, p. 322-323, la prédication n'était pas répandue. Elle nous vint par Kiev de l'Occident. Pierre le Grand et Catherine II la réglementèrent et essayèrent de la rendre plus fréquente. Jusqu'à nos jours, dans les églises paroissiales, et spécialement dans les paroisses rurales, elle a présenté un *caractère occasionnel*, si on la compare à la prédication ecclésiastique en Occident. » Ce qui a gêné beaucoup la prédication en Russie, pendant la période synodale, c'est la censure préalable, à laquelle les sermons étaient soumis. Cf. A. Palmieri, *La chiesa russa*, p. 354-363. L'ignorance du bas clergé et les dures conditions de son existence matérielle ne pouvaient la favoriser.

Contrairement à l'esprit de l'Eglise et de son ancienne discipline, y compris la législation du concile *in Trullo*, le mariage des prêtres n'est pas seulement *toléré* dans l'Eglise russe, mais il y est devenu *obligatoire*, par la force de la coutume et des institutions. De nos jours, le clergé russe, comme le clergé des autres Eglises autocéphales, réclame le droit aux secondes noces. Cf. Palmieri, *op. cit.*, p. 370-386. Il y a là certainement un écart sérieux de l'idéal sacerdotal.

Tout ce que nous venons de dire marque des déficits incontestables de l'Eglise russe, sous le rapport de la sainteté des moyens et des institutions. L'énumération de ces déficits est loin d'être complète. Il y aurait à mettre en parallèle la floraison sans cesse renouvelée des grandes dévotions catholiques, avec le conservatisme rigide et la fixité des formes primitives dans l'Eglise russe ; à relever chez celle-ci la prédominance du culte extérieur, au détriment de la vie intérieure ; à mettre en relief la supériorité écrasante, sous tous les rapports, du monachisme catholique sur le monachisme russe. Là où l'Eglise russe pourrait reprendre l'avantage, c'est sur le chapitre de la mortification corporelle. Elle impose à ses fidèles quatre longs jeûnes par an. Mais l'ascèse corporelle n'est pas tout dans la vie chrétienne. C'est un moyen, et non une fin. Elle ne vaut que par l'esprit qui l'anime, la discrétion qui l'accompagne, les vertus qui lui font cortège. On n'a que trop d'exemples, en Orient et en Russie, de gens qui se feraient un scrupule de rompre la loi de l'abstinence, et qui violent les règles les plus élémentaires de l'honnêteté naturelle. D'ailleurs, il ne suffit pas que les jeûnes soient inscrits au calendrier : il faut encore les observer. Le P. Rozaven, qui connaissait la Russie pour y avoir longtemps vécu, écrivait à ce propos : « Il est vrai que chez les Russes les carêmes sont plus multipliés et plus rigoureux que les nôtres. Mais il est vrai aussi qu'on se dispense fort facilement de les observer, et qu'on ne s'y croit pas même obligé. Si quelques dévots ou quelques dévotes se font un devoir de n'y pas manquer, il y a un très grand nombre de personnes, même parmi celles qui passent pour vertueuses, qui se contentent d'observer tout au plus la première et la dernière semaine du carême, croyant ne faire aucun mal en omettant tout le reste ; et nous ne voyons pas que les confesseurs y trouvent à redire. » *L'Eglise russe et l'Eglise catholique. Lettres du P. Rozaven. Nouvelle édition par le P. Gagarin*, Paris, 1876, p. 104.

Ajoutons une dernière remarque. Pour mettre en valeur les moyens de sanctification qu'elle a reçus de Jésus-Christ et utiliser le pouvoir qu'elle possède d'en établir d'autres, l'Eglise a besoin d'avoir sa liberté d'action. Or, nous l'avons vu, l'Eglise russe a constamment été sous la domination de l'Etat. En fait de réformes, elle n'a pu se permettre que ce que lui en a permis l'Etat, et elle a dû subir celles qu'il lui a imposées.

B. *Sainteté des effets.* — L'Eglise russe possédant *en fait* la plupart des moyens de sanctification établis par Jésus-Christ et l'Eglise des premiers siècles, il n'est pas surprenant que ces moyens surnaturels produisent certains effets de même nature chez les fidèles de cette Eglise qui la prennent *de bonne foi* pour la véritable société fondée par Jésus-Christ. L'apologiste catholique n'a pas à nier *à priori* l'existence de ces effets, car Dieu est condescendant pour la bonne foi, et il se montre bon et miséricordieux envers quiconque s'adresse à lui d'un cœur droit. Ce que Jésus-Christ doit à la véritable Eglise, ce n'est pas d'arracher aux Eglises fausses toute parcelle des biens divins de la Rédemption, mais de faire affluer en son Epouse ces mêmes biens, de manière à ce que les âmes droites et réfléchies puissent facilement reconnaître sa divine origine. Le concile du Vatican n'en réclame pas davantage : « L'Eglise catholique, dit-il, est, par elle-même, un grand, un perpétuel motif de crédibilité, un témoignage irréfragable de sa propre mission divine... à cause de son *éminente* sainteté et de son *inépuisable* fécondité en *toutes sortes* de bonnes œuvres ». Il ne nie pas qu'on puisse trouver ailleurs une *certaine* sainteté et *quelques* bonnes œuvres. D'ailleurs, à y regarder de près, tout bien surnaturel arrive aux âmes par la véritable Eglise, soit immédiatement, soit par le ministère extérieur des Eglises fausses, dont Dieu se sert à cet effet comme d'instruments de sa miséricorde, tout comme il peut se servir du ministère d'un infidèle pour faire parvenir à quelqu'un la grâce du baptême. Cela se comprend d'autant mieux que le chrétien attaché de *bonne foi* à une Eglise fausse appartient *par le désir* à l'Eglise véritable, et qu'il a droit, dès lors, à recevoir de celle-ci les moyens d'assurer son salut. On ne peut pas en effet, se sauver en dehors d'elle.

La place nous manque pour comparer l'Eglise russe à l'Eglise catholique sous le rapport de la fécondité en toutes sortes de bonnes œuvres. L'écrasante supériorité de l'Eglise catholique à ce point de vue saute, d'ailleurs, aux yeux, et les écrivains russes ne faisaient pas difficulté de la reconnaître. Mais il nous faut dire un mot de l'éclat de la sainteté manifesté en une élite, dans ceux qu'on appelle les saints : il nous faut comparer les saints russes aux saints catholiques.

Par saints russes nous entendons ceux qui sont d'origine russe et ont vécu en Russie ; et de ceux-là il faut distinguer deux catégories : celle des saints antérieurs au schisme, c'est-à-dire au XII[e] siècle, et celle des saints qui sont venus après. Nous ne parlerons pas des premiers, que reconnaît l'Eglise ruthène unie, et dont la liste est toujours susceptible d'être revisée. Nous ne nous occuperons que des seconds, dont le culte a été reconnu par la seule Eglise russe séparée. Et tout d'abord il importe de savoir comment ce culte s'est établi. Un savant russe, E. Goloubinskii, a écrit tout un volume sur l'*Histoire de la canonisation des saints russes*, Moscou, 1903. Ce qui ressort de cette étude, c'est qu'avant la période synodale, il n'y a pas eu de canonisation proprement dite, mais des décrets de l'autorité ecclésiastique ou impériale, ratifiant et approuvant le culte populaire rendu antérieurement à certains personnages, ou bien instituant la fête liturgique de certains autres, qu'ignorait la dévotion des fidèles. Un décret de cette dernière espèce fut rendu par le concile de Moscou de 1547. La presque totalité des saints russes, dont le nombre est incertain[1], est entrée dans le calendrier par ce procédé rudimentaire. Il n'y a pas eu d'enquête sur leurs vertus.

Les raisons pour lesquelles leur fête a été établie sont multiples et diverses. Quelques-uns, dans le nombre, sont qualifiés de martyrs; et il n'est pas douteux, en effet, que l'Eglise russe ait eu quelques martyrs sous la domination des Mongols. Mais leur histoire, et spécialement les circonstances de leur mort, restent obscures[2]. De plus, on qualifie de martyrs des personnages qui ne méritent pas ce titre. C'est le cas des deux premiers saints du calendrier russe, Boris et Glêb, fils de saint Vladimir, qui furent assassinés par leur frère Sviatopolk, en 1015, pour motif d'ambition. On cite toute une série de princes qui ont été honorés, simplement parce qu'ils ont eu une fin tragique, tel le fils d'Ivan IV, le tsarévitch Dimitri, tué en 1591 par ordre de Boris Godounov. Cf. A. Palmieri, *La psicologia dei santi russi*, dans le *Bessarione*, n° 96 (1907), p. 238-239. A côté des martyrs, il y a les ascètes, qui ont frappé l'imagination populaire par leur vie de solitude et de pénitence. Ce sont ceux qui méritent le plus d'attirer l'attention. Certains d'entre eux, qui ont reçu le nom de *iourodivy* (*fous, idiots*), ont poussé très loin les excentricités ascétiques, et peuvent rivaliser avec les représentants les plus étranges de l'ancienne ascèse orientale. Les ascètes russes ont certainement donné de beaux exemples de mortification corporelle, de chasteté, d'humilité, de douceur, de pauvreté, d'abnégation. Certains d'entre eux ont eu une influence sociale réelle, comme directeurs de conscience et maîtres de la vie spirituelle. Leur vie, du reste, est, en général, mal connue, et c'est moins à cause de leurs vertus qu'à cause des miracles qu'on leur a attribués, qu'ils ont été honorés. Tout un groupe de saints, qualifiés de *prépodobnyé*, répondent à peu près à nos confesseurs. Ils doivent leur auréole non précisément à leurs vertus privées, mais aux services qu'ils ont rendus à l'Eglise ou à la patrie, à leur apostolat parmi les peuplades païennes de l'empire. Vladimir le Grand et Alexandre Nevskii rentrent dans cette catégorie, ainsi que plusieurs évêques qui se sont distingués par leur zèle pastoral. Le métropolite Jonas a été canonisé pour avoir résisté énergiquement à l'union de Florence. Les saintes russes n'abondent pas. En dehors de sainte Olga, on n'en compte guère que quatre ou cinq, et encore ignore-t-on à peu près tout de leur vie, et même, pour plusieurs, le motif du culte qui leur a été rendu. A. Palmieri, *loc. cit.*, p. 240-242. L'une d'entre elles, Anne Kachinska (XIII[e]-XIV[e] siècle) a une histoire curieuse. En 1649, ses reliques ayant été trouvées dans un état d'intégrité remarquable, son culte fut autorisé par un concile de Moscou, tenu en cette même année. En 1677, un autre concile de Moscou la décanonisa, parce que, croit-on, elle fut trouvée dans le tombeau la main droite repliée sur la poitrine et semblant faire le geste de bénir avec deux doigts ; d'où les Starovières auraient pu tirer un argument en faveur du *dvouperstie* (= signe de la croix avec deux doigts). En 1909, son culte a été rétabli, sans doute parce que, depuis 1677, on a reconnu aux *Edinoviertsy* le droit de se signer avec deux doigts.

Pendant la période synodale, de 1700 à 1914, huit saints seulement ont été canonisés. La procédure suivie, quoique moins rudimentaire qu'autrefois, ne rappelle que de fort loin les règles de la canonisation catholique. Pas plus que dans la période précédente, on ne s'occupe de l'héroïcité des vertus. L'enquête roule uniquement sur l'état de conservation du corps du saint, et sur les grâces miraculeuses obtenues par les fidèles à son tombeau. L'acte de canonisation est un oukaze impérial autorisant et ordonnant le culte des reliques et la fête liturgique du serviteur de Dieu. Dans les dernières canonisations, la formule a un peu varié, mais sans rien changer à la procédure. Quant à la cérémonie, elle consiste essentiellement en un office solennel en l'honneur du saint, au cours duquel a lieu le transfert de ses reliques, que l'on découvre ensuite pour la première fois pour les exposer à la vénération des fidèles. Pendant les trois jours qui précèdent cette cérémonie, on a l'habitude de célébrer de nombreuses *panikhides* ou messes de requiem *pour le repos de l'âme du serviteur de Dieu* et de ceux qui ont été mêlés à son existence : ce qui, soit dit en passant, est assez curieux. Cf. J. Bois, art. *Canonisation dans l'Eglise russe*, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique, Vacant-Mangenot*, t. II, col. 1665-1672, et P. Peters, *La canonisation des saints dans l'Eglise russe*, dans les *Analecta Bollandiana*, t. XXXIII (1914), p. 380-420.

De ce que nous venons de dire, il ressort que les saints russes ne sont pas à comparer aux saints catholiques pour l'éminence de la sainteté, l'héroïcité des vertus et l'influence surnaturelle sur la société. L'absence de toute enquête sérieuse sur leur vie privée, l'ignorance où l'on est des faits et gestes du plus grand nombre d'entre eux et du motif même qui a déterminé le culte qu'on leur rend, ne permet même

1. Il se monte à 413 d'après Goloubinskii, à 430 d'après Philarète, y compris les saints des X[e]-XI[e] siècles. On distingue parmi eux diverses catégories. On parle de saints vénérés par le peuple et non par l'Eglise, et vice versa. Rien de plus confus que l'hagiographie russe. Parmi les saints vénérés par l'Eglise, il y en a 104 dont on ignore la date de reconnaissance de culte. Voir d'ailleurs l'article Saints, col. 1135-6.

2. Ces circonstances seraient d'autant plus intéressantes à connaître que, pour les néomartyrs grecs, on a remarqué « qu'à de très rares exceptions près, leur martyre se présente comme la rançon d'une apostasie antérieure ». L. Petit, *Bibliographie des acolouthies grecques*, Bruxelles, 1926, p. XIV.

pas d'établir un parallèle. Les vertus de certains ascètes russes, quoique réelles et parvenant parfois à un certain degré d'héroïcité, ne sauraient être égalées à l'éclat de sainteté qui auréole le front de nos grands héros catholiques. Ce qui pourrait créer quelque difficulté à l'apologiste, ce sont les miracles que les Russes attribuent à leurs saints, et qui ont motivé leur culte en beaucoup de cas[1]. Nous croyons devoir en dire un mot.

Le grand miracle qui est à l'origine de la plupart des *canonisations* historiques est l'incorruptibilité du cadavre. Cette marque de sainteté, que n'admet pas Benoit XIV, a été *généralement* considérée comme essentielle et obligatoire par les Russes. Lorsque E. Goloubinskii prétendit le contraire, dans l'ouvrage dont nous avons parlé, la censure ecclésiastique le mit à l'index. Cf. A. PALMIERI, *La Chiesa russa*, p. 593-594. Quelque temps après, sans doute, cette condamnation fut levée, et en 1903, on canonisa Séraphin de Sarov, bien que son corps n'eût pas été trouvé intact. Mais c'est là une exception, qui fit scandale en Russie, et n'infirme pas la coutume reçue. Les Moscovites attachaient tant d'importance à ce signe, qu'au concile de Moscou, en 1667, les patriarches et prélats grecs présents se crurent obligés d'avertir les Russes du danger qu'ils couraient de confondre les corps des saints avec ceux des excommuniés. D'après la croyance des Grecs, en effet, l'incorruption du cadavre est parfois l'effet d'une excommunication encourue pendant la vie. Dans leurs anathèmes, ils souhaitent que le corps de l'excommunié, après sa mort, s'enfle comme un tambour, devienne τυμπανιαῖος. Il y a, d'après eux, des règles du discernement des corps, auxquelles les Russes ne paraissent pas avoir prêté attention, du moins dans la pratique. Mais que vaut ce miracle, considéré en lui-même, alors qu'il est établi que certains terrains ont la propriété de préserver les cadavres de la corruption; alors qu'un froid intense — et il fait froid en Russie — peut produire le même phénomène? Les théologiens russes parlent quelquefois des 73 corps de saints moines conservés incorruptibles dans les cryptes ou *pechtchery* de la laure *Petcherskaia* de Kiev. THÉOPHANE PROCOPOVITCH a même écrit, dans sa jeunesse, toute une apologie adressée aux Protestants, pour prouver que cette conservation était un fait miraculeux : *Apologia fidei ad Lutheranos*, dans les *Miscellanea sacra*, Breslau, 1745, p. 55 sq. Mais il n'y croyait pas beaucoup lui-même, puisque, dans la suite, ses ennemis l'accusèrent de s'en moquer[2]. Certains théologiens catholiques ont admis le prodige, mais en faisant remarquer que les saints moines en question avaient vécu avant la séparation des Eglises. L'Anglican PINKERSTON, *Russia*, p. 218-219, qui avait visité les cryptes, attribuait le phénomène à une qualité particulière du sol et à la sécheresse de l'air, et déclarait avoir vu des cadavres pareillement conservés dans le sous-sol des cathédrales de Bordeaux et de Brême. On peut se demander aussi, puisque ces corps ont l'apparence de momies, si l'on n'est pas en présence d'un procédé spécial d'ensevelissement. Quoi qu'il en soit, il paraît certain qu'on a abusé en Russie de ce prétendu miracle de l'incorruptibilité du corps. J. Bois, *art. cit.*, col. 1669, écrivait, il y a une vingtaine d'années : « Dans cinq cas sur six (il s'agit de canonisations faites par le Saint-Synode depuis 1721) d'examens de ce genre, les restes ont été déclarés par les enquêteurs « conservés et intacts ». Mais les détails circonstanciés sur l'état du corps, consignés dans leurs rapports, laissent supposer qu'ils attachent à ces termes *un sens plutôt conventionnel* et assez peu rigoureux. » Or voici ce qui est arrivé pendant les années 1918-1921, à l'occasion de l'inspection et de la revision des reliques ordonnée par les Soviets dans le but que l'on devine, mais qui n'infirme pas le résultat. Celui-ci n'a pas été à l'honneur de l'Eglise russe : « Ce que l'on découvre ne correspond nullement à la croyance répandue dans le monde ecclésiastique sur l'incorruptibilité des corps de saints. On trouve, en effet, les corps décomposés. On trouve également dans les châsses, outre les reliques proprement dites, des matériaux destinés à représenter les corps des saints, et d'autres objets inattendus, dont la présence dénote plus de négligence que de mauvaise foi. Dans la châsse de métal d'Alexandre Svirski, on découvre une poupée de cire, au lieu de reliques... Les chefs ecclésiastiques s'efforcent, dans chaque cas particulier, de prévenir, autant qu'ils le peuvent, les opérations de revision des reliques; ils réagissent par leurs représentants sur les autorités locales pour détourner l'orage qui s'amoncelle. » A. MANIGLIER, *L'Eglise russe dans la tourmente* (d'après l'ouvrage du Russe TITLINOF : *L'Eglise russe pendant la Révolution*, Pétrograd, 1924), dans la *Documentation catholique*, n° 315 (26 décembre 1925), col. 1226-1227.

L'autre motif qui a déterminé les canonisations faites par le Saint-Synode, comme aussi l'institution de la fête liturgique de beaucoup de saints de l'ancienne période — pas de tous, — ce sont les miracles qu'on dit avoir été obtenus par leur intercession près de leur tombeau. Ces miracles consistent ordinairement en des guérisons corporelles, ou en des grâces d'ordre spirituel, comme visions et apparitions, consolation dans la tristesse, éloignement de tentations, etc. Pendant la période synodale, sur le rapport des faits miraculeux qui lui est communiqué par l'autorité diocésaine, le Saint-Synode nomme une Commission d'enquête pour l'examen des cas signalés, et si cette Commission donne un avis favorable, on procède à la canonisation. Le nombre de ces miracles est, en général, très élevé. Pour la canonisation du patriarche Hermogène (†1612), qui a eu lieu le 12 mai 1913, on a enregistré plus de 300 cas de guérison : *Tserkovnyi Viestnik*, n°s 15-16 de 1913, col. 468. C'est beaucoup, pour un prélat qui a joué surtout un rôle patriotique, à l'époque des troubles qui précédèrent l'avènement des Romanov. Au compte de Joasaph Gorlenko, évêque de Biélogorod (†1754), canonisé en 1911, on a relevé des miracles dans le genre de ceux-ci : Un sourd-muet de naissance entendit et répéta les mots qu'on lui dit... Un adolescent marchant avec des béquilles se tint debout, sans leur appui, devant le tombeau du saint! Cf. *Tserkovnyia Viédomosti* de 1911, n° 37, et surtout *Troudy de l'Académie de Kiev*, décembre, 1910, p. 696-697, où il est parlé de 227 cas de secours céleste accordé à des malades, des malheureux, des nécessiteux, par l'intercession de Joasaph. Dans le rapport pour la cano-

1. Faisons remarquer qu'on peut surprendre assez souvent des motifs politico-religieux dans les canonisations ou décrets de culte dus à l'initiative des tsars ou des autorités ecclésiastiques. Cela n'est pas fait pour augmenter la foi aux miracles attribués aux serviteurs de Dieu. Donnons un exemple récent. Le concile de Moscou de 1917 a canonisé en toute hâte deux nouveaux saints, Sophrone d'Irkoutsk et Joseph d'Astrakhan, à la veille de la persécution soviétique. Voir *Documentation catholique*, n° 293, p. 1514.

2. Il se moquait aussi des saints crânes *myroblites* des mêmes cryptes de Kiev, qui distillent une huile miraculeuse ayant la propriété de guérir les maladies. Il racontait que, lors de son séjour à Kiev, un moine du *kellion* d'Anastase avait déclaré que les *crânes étaient à sec, parce que l'économe du monastère ne donnait pas d'argent pour renouveler l'huile*. Cf. MOROZOV, *Théophane Procopovitch comme écrivain*, St-Pétersbourg, 1880, p. 149 en note.

nisation de Métrophane, premier évêque de Voronèje (†1703), canonisé en 1832, on donnait le détail de 31 guérisons, dont 24 avaient été opérées en faveur de femmes ou de jeunes filles. On voit par ces exemples que le Saint-Synode était beaucoup moins difficile que notre Congrégation des Rites dans la reconnaissance des miracles. Aussi peut-on légitimement se demander si le mot de miracle est ici à prononcer, surtout quand on songe à la facile émotivité du peuple russe et à son penchant pour le merveilleux. Nous avouons franchement notre scepticisme à l'égard de tout ce surnaturel russe, qui paraît trop souvent, surtout dans la période synodale, un surnaturel de commande. On peut sans doute examiner la question : s'il est croyable que Dieu glorifie par de *vrais miracles* la mémoire de personnages ayant vécu de bonne foi dans le schisme ou l'hérésie et ayant mené une vie édifiante et sainte. Le problème est délicat. En faisant les distinctions voulues et en supposant certaines circonstances exceptionnelles, des auteurs catholiques n'hésitent pas à répondre par l'affirmative. Voir, par exemple, J. Porisky, *De miraculis acatholicorum*, dans *Slavorum litterae theologicae*, t. III (1907), p. 69-72, et Léonce de Grandmaison, *Le Shadu Sundar Singh et le problème de la sainteté hors de l'Eglise catholique*, dans les *Recherches de science religieuse*, t. XII (1922), p. 1-29, où l'on trouvera d'autres références. Sans rejeter absolument cette solution, nous voudrions, pour y donner une adhésion ferme, qu'on apportât des faits dûment constatés. Des faits miraculeux de cette sorte, opérés à l'intercession des saints russes, nous n'en avons pas encore rencontré, et nous penchons plutôt vers l'opinion du P. de Bonniot, qui a écrit : « A ne considérer que les dehors, on rencontre chez les hérétiques des miracles de guérison qui ressemblent de quelque façon à ceux de l'Eglise. Des maladies déclarées incurables par la médecine disparaissent à la suite de certaines pratiques religieuses, et le médecin, par une nouvelle déclaration, atteste la guérison. Mais quand on étudie chaque cas en particulier, on constate sans trop de peine que les hommes de l'art n'ont parlé que d'une incurabilité relative. » *Le miracle et ses contrefaçons*, p. 217. La défiance que nous inspirent les thaumaturges russes morts s'étend aux thaumaturges russes vivants. Il en parut un en ces dernières années : le célèbre Jean de Kronstadt (†1908). Le peu que des témoins oculaires ont rapporté des prodiges accomplis par lui n'est pas fait pour entraîner la conviction, d'autant plus que la sainteté du personnage ne fut pas à l'abri de toute critique justifiée[1]. Cf. *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, année 1902; *Echos d'Orient*, t. IX (1906), p. 44-46; t. XIII (1910), p. 233-234; A. Staerk, *Ma vie en Jésus-Christ, par le P. Jean de Cronstadt*, Paris, 1903, voir la préface.

C. *Marques de l'approbation divine.* — Les marques visibles de l'approbation divine sur une société religieuse sont de diverses sortes. Il y a d'abord la sainteté éminente, jointe au charisme des miracles ; et de celle-là nous venons de dire le nécessaire pour ce qui regarde l'Eglise russe. Il y a ensuite la stabilité intrinsèque et la permanence de cette société, malgré les obstacles et les persécutions du dedans et du dehors qui, humainement parlant, devraient amener sa ruine à brève échéance. De cette marque appliquée à l'Eglise russe, il a été en partie question plus haut, à propos de l'unité et de l'immutabilité doctrinales, et il en sera question encore, quand nous parlerons de la situation actuelle de cette Eglise. Une troisième marque est la bénédiction visible de la Providence sur l'apostolat de cette société et sa diffusion parmi les hommes, malgré la pénurie des moyens humains employés et les obstacles à surmonter. Nous avons déjà dit un mot des missions de l'Eglise russe, tant à l'intérieur de l'empire russe qu'en pays étranger, et nous avons fait connaître les maigres résultats des missions étrangères. Sur le succès de la mission intérieure, favorisée de toute manière par l'Etat et disposant de ressources pécuniaires considérables[1], nous pouvons fournir des renseignements suggestifs. Le peu de sérieux des conversions à l'Orthodoxie officielle opérées par le *Missionerskoe Obchtchestvo* (*Société des missionnaires*), s'est révélé au grand jour, après la proclamation de la tolérance religieuse, en 1905[2]. Selon les statistiques publiées par le département des affaires ecclésiastiques des confessions étrangères en Russie, le nombre de ceux qui, du 17 avril 1905 au 1er janvier 1909, ont quitté la religion « orthodoxe » se répartit comme il suit : 1° 233.100 personnes ont embrassé le catholicisme; environ 168.000 de ces défections se sont produites dans le royaume de Pologne, et près de 62.000 dans les neuf gouvernements occidentaux ; 2° on a enregistré 14.500 passages au luthéranisme, dont 12.000 portent sur les régions avoisinant la mer Baltique; 3° 50.000 personnes sont retournées au mahométisme, dont la grande majorité se recrute dans les six gouvernements orientaux de la Russie d'Europe; 4° Il y a eu, en outre, 3.400 cas de retour au bouddhisme, 400 au judaïsme, et 150 au paganisme. *Tserkovnyi Viestnik*, 1909, n° 45, col. 1543. Quant aux rascolniks, c'est en masse qu'ils sont retournés à leurs sectes. Cf. A. Palmieri, *La Chiesa russa*, p. 439-440. Ces statistiques sont humiliantes pour l'apostolat russe. Elles accusent des vices de méthode, en même temps que l'absence de la bénédiction d'en haut. Qu'on fasse la comparaison avec l'apostolat catholique. La persécution violente enlève parfois au catholicisme quelques adhérents. Il a suffi d'un simple édit de tolérance pour enlever à l'Eglise russe des centaines de mille de fidèles.

3° **La catholicité et l'apostolicité.** — Ce que nous avons dit jusqu'ici suffit à montrer ce qu'il faut penser de la catholicité et de l'apostolicité de l'Eglise russe, avant la révolution récente. Renfermée tout entière, à peu de chose près, dans les frontières de l'empire russe, elle était tout imprégnée de l'esprit nationaliste. Un prélat russe, Mgr Nicolas, archevêque de Varsovie, donnait en 1912, des aspirations de la haute hiérarchie cette formule aussi brève que claire : *russifier tout ce qui n'est pas russe ; ortho-*

1. Nous ne faisons pas difficulté d'admettre que Dieu, par lui-même ou par l'intermédiaire de la Sainte Vierge et des saints catholiques, accorde quelquefois des faveurs miraculeuses à la prière de personnes vivant dans le schisme et l'hérésie. Qu'il y ait des faits de ce genre, cela ne paraît pas douteux. Ribera, dans sa *Brevis narratio Ecclesiae moscoviticae*, éd. Martinov, Paris, 1874, p. 158-161, raconte la guérison miraculeuse d'un adolescent opérée par Marie. Les missionnaires d'Orient entendent parfois parler de grâces de ce genre accordées surtout par la Mère de Dieu. Ces faits ne prouvent rien en faveur du schisme ou de l'hérésie, mais sont seulement un témoignage de la bonté de Dieu et de l'efficacité de la prière.

1. L'ensemble des missions russes de l'intérieur et de l'étranger, y compris la Société impériale russe de Palestine, avait, en 1914, un budget d'environ deux millions de roubles, soit plus de cinq millions de francs. C'était presque autant que la somme dont disposaient les Missions catholiques, à la même époque.

2. Faisons remarquer que cet édit, dans sa teneur première, dura quelques mois à peine. On l'entoura bientôt de telles restrictions qu'on finit par retomber dans l'ancienne législation.

doxiser tout ce qui n'est pas orthodoxe. Cf. *Echos d'Orient*, t. XVI(1913), p. 78. Comment, par ailleurs, reconnaître la note d'apostolicité à une société religieuse totalement soumise à l'autorité suprême de l'Etat dans les matières strictement ecclésiastiques et recevant de lui, en fait, sinon le pouvoir d'ordre, du moins le pouvoir de juridiction? Une telle Eglise ne présente nullement l'image de l'Eglise apostolique, telle qu'elle se révèle à nous dans les écrits des Apôtres et de leurs premiers successeurs.

IV. **Situation actuelle de l'Eglise russe.** — Avec la chute du régime tsariste et l'avènement du bolchévisme, a commencé pour l'Eglise russe une phase toute nouvelle de son existence. Jusque là, elle avait vécu étroitement inféodée à l'Etat, subissant sa gênante tutelle, mais profitant aussi de sa protection jalouse. Dès leur arrivée au pouvoir, les Bolcheviks ont changé radicalement cette situation. Non seulement ils ont décrété la séparation de l'Eglise et de l'Etat, mais ils ont déclaré à l'Eglise une guerre sans merci, employant tour à tour la persécution violente et les manœuvres sournoises pour ruiner son influence, introduire la division dans son sein et la détruire entièrement. On sait, du reste, que la même guerre a été menée par les mêmes procédés contre toute forme de religion.

L'histoire de l'Eglise russe, de 1917 à 1926, n'est encore qu'imparfaitement connue. Contentons-nous d'en signaler les épisodes les plus saillants et suffisamment garantis. Sous le gouvernement provisoire de Kérenski (février-octobre 1917), le clergé russe, dans son immense majorité, salue avec enthousiasme l'avènement du nouveau régime. C'est qu'il aspire depuis longtemps à secouer le joug du césaropapisme. Il attend du nouveau gouvernement la liberté, avec le maintien de la plupart des avantages que lui accordait l'ancien. Mais il ne tarde pas à perdre ses illusions. Le gouvernement provisoire est, au fond, anticlérical, et débute par certaines mesures de laïcisation de l'enseignement. Il autorise cependant la convocation du grand concile de toutes les Russies, après lequel on soupirait depuis 1905, et pour la préparation duquel tant de rapports et de travaux avaient été rédigés. Le concile s'ouvre à Moscou, le 15/28 août 1917, siège jusqu'au 15 avril 1918, tient encore quelques séances intermittentes jusqu'en septembre de la même année. Il compte près de 500 membres, dont 75 évêques, 230 ecclésiastiques, et les autres laïques. Deux courants s'y dessinent: l'un, conservateur ou de droite, partisan du rétablissement du patriarcat et comprenant les évêques, une partie du clergé blanc et la plupart des laïques; l'autre, libéral ou de gauche, réformiste mais hostile au patriarcat, réunissant la plupart des représentants du haut clergé blanc, les diacres, les professeurs, les représentants du gouvernement provisoire. Au début, la gauche domine; mais l'arrivée au pouvoir des bolcheviks (25 octobre 1917) fait pencher la balance du côté de la droite. Le 28 octobre, le jour même où les Bolcheviks s'emparent du Kremlin, après un bombardement de plusieurs jours, Tikhon, métropolite de Moscou, est élu patriarche de toutes les Russies. Il est intronisé le 21 novembre. Le concile, cependant, a soin de limiter les pouvoirs du nouvel élu. Il est assisté par un synode composé de six évêques, et par un conseil de douze membres, dont six ecclésiastiques et six laïques. Le synode s'occupe uniquement des affaires de l'Eglise; le conseil est chargé des affaires administratives, scolaires, etc. Le patriarche devra rendre compte de sa gestion devant le concile, qui se réunira tous les trois ans. Mais on oubliait de préciser si les pouvoirs du patriarche étaient strictement limités à trois ans: grave lacune, qui devait favoriser les ambitieux sans scrupule et ouvrir la porte au schisme. Le concile décrète d'ailleurs d'excellentes réformes, spécialement sur l'organisation de la paroisse, qui est fortement constituée. Les Conseils paroissiaux vont rendre les plus grands services à la cause religieuse dans la lutte contre la persécution soviétique.

Celle-ci ne tarde pas à se déclancher, violente et sournoise à la fois. Un décret draconien de séparation de l'Eglise et de l'Etat est promulgué, le 23 janvier 1918. Il est aggravé par une instruction complémentaire du 24 août 1918. L'Eglise et les monastères sont dépouillés de tous leurs biens. Tout, même les objets du culte, devient propriété de l'Etat. L'enseignement est laïcisé: défense de parler à l'enfant de questions religieuses avant 18 ans révolus. Les sermons sont soumis à la censure soviétique. Le clergé est astreint au service militaire et aux corvées les plus humiliantes. En 1919-1920, des décrets prescrivent la revision des reliques pour déconsidérer l'autorité ecclésiastique aux yeux de la population. En 1921-1922, on prend occasion de la famine qui sévit dans les régions de la Volga, pour confisquer tous les objets précieux des sacristies, des églises et des couvents. Les vases sacrés n'échappent pas à cette saisie sacrilège. Devant ces attentats, le patriarche Tikhon a une attitude magnifique de dignité et de courage. Il condamne à plusieurs reprises les ennemis de l'Eglise et leurs excès, et ordonne au clergé et aux fidèles la résistance aux lois iniques. La Russie est le théâtre d'un réveil religieux impressionnant. Des manifestations grandioses de protestation se déroulent à Moscou et à Pétrograd. Dans les campagnes, les Conseils paroissiaux organisent la résistance pour la défense des églises et des monastères, et les fidèles se font tuer par centaines pour cette noble cause. Dans les rangs du clergé, on compte, parmi les victimes de la persécution, 28 évêques et un millier de prêtres environ. Le patriarche Tikhon lui-même n'est pas épargné. Il est interné au monastère de Dimitri Donskoï, à Moscou, le 19 mai 1922, après qu'on l'a acculé à résigner ses fonctions. Il passe près de deux ans dans cette prison, dans des conditions encore mal connues, et meurt, le 7 avril 1924, après avoir successivement confié la vacance du siège patriarcal à Agathange de Jaroslav, à Cyrille de Kazan, et enfin, en 1923, à Pierre de Krouty.

Si l'Eglise russe n'avait eu à souffrir que de la persécution violente des Soviets, elle serait sortie triomphante de l'épreuve redoutable à laquelle elle a été brusquement soumise. Mais elle portait dans son sein de dangereux germes de divisions intestines. Il y avait la sourde rivalité du clergé blanc et du clergé noir. Il y avait l'esprit nationaliste et séparatiste de l'Ukraine, sans parler du groupe des ecclésiastiques tarés et ambitieux, qui devaient guetter l'occasion de faire parler d'eux. Les diverses sectes de rascolniks, si durement traitées sous l'ancien régime, ne pouvaient qu'aspirer à prendre leur revanche, à la faveur des troubles révolutionnaires. Un instant arrêtés par la violence de la persécution, ces éléments de désordre n'ont pas tardé à porter leurs fruits de mort, si bien qu'à l'heure où nous écrivons, l'ancienne Eglise officielle est en pleine désagrégation. Les Soviets, cela va sans dire, ont favorisé de tout leur pouvoir le morcellement des juridictions rivales, puisque le but avoué qu'ils poursuivent est la destruction de toute religion.

Le premier schisme important qui s'est produit est un fruit de ce phylétisme et nationalisme oriental qui identifie la religion avec la race et la nation. Il

a pris naissance dans cette partie de la Russie qu'on appelle l'Ukraine, vaste et riche contrée de plus de trente millions d'habitants. Les Ukrainiens ou Russes méridionaux ont une langue à eux, qui diffère sensiblement de la langue russe proprement dite. Plus civilisés et plus développés que les Moscovites, ils n'ont subi qu'à contre-cœur, depuis le XVIIe siècle, la domination politique et religieuse de ces derniers. Dès que les Soviets arrivèrent au pouvoir, les Ukrainiens essayèrent de conquérir leur liberté. Un premier concile panukrainien, réuni par l'Hetmanat, en 1918, ne satisfit pas à leurs premières demandes d'autonomie, et refusa notamment de sanctionner l'usage de l'ukrainien dans les offices liturgiques. Ayant obtenu pour un instant leur indépendance politique, ils se hâtèrent, dès le 2 janvier 1919, de proclamer l'autocéphalie de l'Eglise orthodoxe ukrainienne. Retombés sous la domination des Soviets, ils ne tardèrent pas à réaliser leur plan séparatiste dans le domaine religieux. Un concile panukrainien se réunit à Kiev, le 14 octobre 1921, et siégea jusqu'en février 1922. Pas un évêque n'y parut. Il était uniquement composée de prêtres et de laïques. Comme il fallait absolument jeter les bases d'une organisation hiérarchique, et qu'on n'avait pu trouver un seul évêque pour conférer l'ordination épiscopale, on décida de s'en passer, et le 23 octobre 1921, l'archiprêtre Vassili Lipkivsky fut sacré évêque par l'imposition des mains de 30 prêtres et de tous les autres membres du concile. Un Statut organique de l'Eglise panukrainienne, à base presbytérienne et démocratique, fut rédigé et promulgué. Aux termes de ce règlement, la nouvelle autocéphalie reconnaît les sept premiers conciles œcuméniques, mais dit respectueusement adieu à leur législation. L'organe directeur suprême est un Conseil ou *Rada* ecclésiastique panukrainien, composé du métropolite de Kiev et des évêques et de représentants élus pour trois ans. Les membres du clergé, quels qu'ils soient, peuvent se marier quand ils veulent et autant de fois que le permet la morale chrétienne. « Dans son organisation intérieure, l'Eglise est fondée sur le droit collectif et conciliaire de tout le peuple; le peuple ukrainien croyant est le libre administrateur de son Eglise. C'est lui qui élit tous les ministres pour tous les postes ecclésisastiques. C'est lui qui est maître dans l'Eglise et qui, par la voix de son concile, décide toutes les questions ecclésiatiques. » (Extrait de la *Lettre du concile aux fidèles*). La langue liturgique est la langue ukrainienne. La *Rada* ecclésiastique est entrée sans retard en relations avec les Ukrainiens et les Ruthènes d'Amérique. En 1923, *l'Eglise orthodoxe ukrainienne autocéphale* — tel est le nom qu'elle se donne — se flattait d'avoir 25 évêques et 3.000 paroisses. Cette curieuse association a été vue de mauvais œil par les Soviets, à cause du péril qu'elle fait courir à l'unité nationale. Ils ont vainement essayé de la rallier à l'une des Eglises rouges, dont nous allons bientôt parler, et l'ont persécutée. Son avenir nous paraît précaire, parce qu'elle manque d'épiscopat valide. Il est vrai qu'en octobre 1925, une scission s'est produite dans son sein. Un évêque véritable, du nom de Tarnovsky a groupé autour de lui un certain nombre de fidèles. Par ailleurs, à la même date, le concile de l'*Eglise synodale* — nous allons dire ce qu'est cette Eglise —, réuni à Moscou, a reconnu, l'autocéphalie de l'Eglise d'Ukraine sous la juridiction de véritables évêques en communion avec elle. Cette autocéphalie comptait, en janvier 1926, 2 métropolites, 9 archevêques, 24 évêques. Les partisans de Tikhon avaient également leur hiérarchie organisée dans la même région, avec une trentaine d'évêques. L'avenir dira ce qui sortira de cet enchevêtrement de juridictions dans la Russie méridionale.

Il était inévitable que les Soviets profitassent de toute occasion qui se présenterait pour opposer à l'Eglise dirigée par le patriarche Tikhon une ou plusieurs contre-Eglises à leur dévotion. L'occasion favorable surgit en mai 1922, au moment où le patriarche dut démissionner temporairement. Un évêque mal famé, du nom d'Antonin, et quelques prêtres de Pétrograd et de Moscou, rédigèrent un manifeste adressé aux fidèles, dans lequel on décernait des éloges au gouvernement soviétique, et l'on réclamait la convocation immédiate du concile, qui aurait dû se tenir régulièrement en 1921. Ce manifeste fut bientôt suivi de la publication d'un programme de réformes à allure révolutionnaire. Ce qu'on a appelé l'*Eglise vivante* était né. On y découvrait l'influence de la partie la plus avancée du clergé blanc. Dès le 18 juillet 1922, Agathange de Yaroslav, « gardien du trône patriarcal » désigné par Tikhon, condamnait les novateurs. Mais bientôt on vit surgir d'autres Eglises rouges : *Confédération des Communautés de l'Eglise primitive apostolique, Confédération de la renaissance ecclésiastique, Eglise libre des travailleurs. L'Eglise vivante* elle-même ne tarda pas à perdre l'un de ses membres les plus influents, l'archiprêtre Wiédensky. Elle garda cette étiquette sous la direction du prêtre Krasnitski, tandis que l'évêque Antonin se mettait à la tête du groupe de la *Renaissance ecclésiastique*. En mai 1923, se tint un grand concile de toutes ces « orthodoxies » plus ou moins rouges. Il ne compta pas moins de 430 membres. Les partisans de Tikhon et Tikhon lui-même refusèrent d'y comparaître. On les condamna et les déposa. Au cours des délibérations, qui furent parfois orageuses, une majorité se dégagea de cette masse informe de groupes dissidents. Elle se rangea autour de l'archiprêtre Wiédensky, et constitua bientôt l'*Eglise de la Rénovation ecclésiastique*, dite aussi *Eglise synodale*. On l'appelle *synodale*, parce qu'elle a renoncé à l'institution du patriarcat et est revenue purement et simplement à la forme synodale ancienne. On l'appelle *Eglise de la Rénovation*, parce qu'elle veut des réformes et des innovations. Elle accepte celles qui furent décidées au concile de 1917-1918, et en ajoute d'autres, notamment celle-ci, qui fut approuvée par le concile de 1923, sur la motion des représentants de l'Eglise de Sibérie : que l'épiscopat peut être conféré à des prêtres mariés. Cette décision, tant souhaitée du clergé blanc, a été aussitôt mise en pratique en la personne de l'archiprêtre Wiédensky, qui a été promu à l'épiscopat, et se trouve être le membre le plus actif de la nouvelle Eglise. On voit par là que ce groupe, qui a rallié les vieux évêques hostiles au rétablissement du patriarcat, représente les tendances du clergé blanc. Il a eu la bonne fortune d'obtenir l'approbation du patriarche œcuménique Grégoire VII, et aussi, en 1926, celle du patriarche de Jérusalem Damien. L'Eglise synodale est, à l'heure actuelle, la principale rivale de l'Eglise conservatrice représentée par les partisans de Tikhon. Outre le mariage des évêques, elle a accepté le nouveau calendrier, et permet à son clergé de renoncer à la barbe et à la longue chevelure : chose plus importante en Russie qu'on ne pourrait le croire. Elle a tenu, du 1er au 10 octobre 1925, un concile qui s'est intitulé le *troisième concile national de l'orthodoxie*, le premier étant celui de 1917-1918, le second, celui de 1923. Elle comptait à ce moment 200 évêques, 17.000 prêtres, 16.000 églises. En décembre 1926, elle accusait pour la seule Russie,

l'Ukraine comprise, 136 évêques, dont 119 en activité de service, et 17 en retraite ou démissionnaires. Parmi eux, 44 sont mariés, 49 sont veufs, 39 sont d'anciens moines, un seul est qualifié de célibataire. Le président du Synode est le métropolite de Léningrad, Benjamin (dans le siècle, Basile Antonovitch Mouratovskii), né en 1856, Wiédensky fait aussi partie du Synode, avec le titre d'apologète-évangéliste. Cf. le *Viestnik* ou *Messager du Saint-Synode*, n° 12-13 (décembre 1926). Très habilement, elle a reconnu l'autonomie de l'Eglise ukrainienne, pour endiguer le succès des *auto-consacrés*, dont nous avons parlé plus haut. Reconnaissons qu'elle a de sérieuses chances de durer et de se développer. Elle constituerait une sorte d'intermédiaire entre l'anglicanisme et l'orthodoxie grecque.

Les autres Eglises rouges, y compris celle du fameux évêque Antonin, sont en train d'agoniser. Quant à l'Eglise conservatrice des Tikhoniens, qu'on appelle aussi *patriarchistes*, et qui représente l'Eglise officielle d'avant la Révolution, elle groupe encore autour d'elle la majorité des croyants orthodoxes. Mais la vacance prolongée du trône patriarcal lui cause beaucoup de tort. Le troisième gardien du trône patriarcal, Pierre de Krouty, a été arrêté par les Soviets à la fin de 1925. Il a été remplacé par un Conseil suprême ecclésiastique provisoire, qui avait décidé la convocation d'un concile pour la fin de l'été de 1926. Ce concile n'a pu avoir lieu, par suite de l'hostilité des Soviets. La plupart des évêques tikhoniens ont été envoyés en exil. Leur chef était tout récemment Mgr Serge Starogorodskii, métropolite de Nijni-Novgorod. Les Tikhoniens maintiennent le célibat des évêques, tiennent pour le patriarcat, gardent le calendrier julien et les anciens usages.

Les deux millions de Russes qui se sont expatriés un peu dans tous les pays, se sont organisés en une sorte d'autonomie ecclésiastique, dirigée par un Synode établi à Carlovitz, en Yougoslavie, sous la présidence du métropolite de Kiev, Antoine Khrapovitski. En 1919, ils tinrent à Carlovitz un premier concile, qui proclama, à la majorité des voix, la solidarité de l'Orthodoxie russe et de l'autocratie, désignant comme successeur au trône des Romanof le grand-duc Nicolas Nicolaiévitch. Cette motion politique, qui eut pour effet d'intensifier la persécution soviétique en Russie, les brouilla avec le patriarche Tikhon, qui condamna leur Assemblée. Mais entre eux et les Tikhoniens, il ne paraît y avoir qu'une divergence de vues politiques. Sur le terrain religieux ils s'accordent, et on peut les considérer comme les représentants les plus authentiques de l'ancienne Eglise officielle. Au dernier synode de Carlovitz, en 1926, la brouille s'est, du reste, mise parmi eux. On peut dire que l'Eglise de la Dispersion est actuellement partagée entre trois obédiences : celle du métropolite Antoine, qui siège à Carlovitz ; celle du métropolite Euloge, chef des dispersés de l'Europe occidentale ; et celle du métropolite Platon, pasteur des dispersés d'Amérique. La cause de ce petit rascol a été l'accusation d'hérésie lancée contre le métropolite Antoine, qui dans son *Catéchisme*, publié en 1924, et aussi dans un récent opuscule sur le *Dogme de la Rédemption*, nie positivement le dogme chrétien et orthodoxe sur le péché originel et la Rédemption. Cf. *Orientalia christiana*, n° 32 (février 1927). Les partisans d'Antoine et d'Euloge se disputent, en certains endroits, les églises et les chapelles.

Nous n'avons pas de renseignements précis sur le développement des sectes *Starovières*, depuis la Révolution ; mais on devine bien qu'ayant la faveur des Soviets, elles ont dû prospérer. Ceux des *Popovtsy* qui jusqu'ici ne s'étaient pas ralliés à la hiérarchie de Biélokrinitza, dont nous avons parlé plus haut, ont trouvé un évêque en la personne de Nicolas de Saratov, en 1926. Des pourparlers unionistes ont commencé entre eux et les Biélokrinitziens. Quant aux sectes rationalistes et protestantisantes, leur succès est, paraît-il, considérable, surtout dans la Russie méridionale. Les plus répandues sont celles des Baptistes, des Chrétiens évangéliques, des Adventistes du septième jour et des *Cinquanteniers* ou *Piatidéciatniki*. Elles attirent surtout les masses ignorantes des campagnes. Les missionnaires protestants d'Amérique s'emploient activement à les aider.

Si à toutes ces hiérarchies rivales et à tout ce fourmillement de sectes vous ajoutez la déchristianisation systématique du peuple russe, poursuivie par les Soviets, qui, depuis 1923, n'ont donné quelque répit à la persécution violente que pour intensifier la propagande athée par l'image, le journal, la revue, le livre, les conférences et par-dessus tout l'école, vous conclurez que l'avenir de l'Eglise russe s'annonce sous les auspices les plus noirs. Il y a un siècle, Joseph de Maistre écrivait : « Si l'empereur de Russie retirait tout à coup la puissante main qu'il tient étendue sur la religion ; s'il excluait son ministre du siège qu'il occupe dans le Synode ; s'il permettait à ses prêtres de tous les ordres de prêcher, d'écrire, de dogmatiser et de disputer comme ils l'entendraient, en un clin d'œil, il verrait sa religion s'en aller en fumée... En peu d'années, le symbole serait mis en thèses et bientôt en chansons ». *Sur l'état du christianisme en Europe*, § 3 et 4. Les événements ne justifient que trop, jusqu'ici, cette prédiction sinistre. Souhaitons qu'une élite, parmi les Russes émigrés, déposent, au contact des catholiques d'Occident, les préjugés tenaces contre l'Eglise romaine qu'ils tiennent de leur éducation première, et que, de retour dans leur patrie, redevenue habitable et hospitalière, ils inaugurent l'*Eglise de la Renaissance catholique*, qui ramènera la Russie chrétienne au temps d'Olga et de Vladimir.

Bibliographie. — I. Sur l'histoire de l'Eglise russe. — Macaire Boulgakov, *Histoire du christianisme en Russie jusqu'au kniaze Vladimir*, Pétersbourg, 1868 ; du même, *Histoire de l'Eglise russe*, 13 vol. (va jusqu'au concile de Moscou de 1667) ; Philarète Goumilevskii, *Histoire de l'Eglise russe*, 6e éd., Pétersbourg, 1894 (Manuel assez insignifiant, qui va jusqu'à l'année 1826 ; traduction allemande par Blumenthal, *Geschichte der Kirche Russlands*, 2 vol. Francfort, 1872) ; E. Goloubinskii, *Histoire de l'Eglise russe* t. I (en deux parties) et t. II, 2e éd., Moscou, 1901-1904 (va jusqu'à la mort du métropolite Macaire (1563). C'est l'ouvrage le plus sérieux sur les origines de l'Eglise russe) ; A. Dobroklonskii, *Manuel d'histoire de l'Eglise russe*, 2 vol., Riazan et Moscou, 1889-1893 (a l'avantage de conduire l'histoire de l'Eglise russe jusqu'à la période contemporaine) ; Rounkevitch, *Histoire de l'Eglise russe sous le gouvernement du Saint-Synode*, Pétesbourg, 1900 ; A. Leroy-Beaulieu, *L'Eglise russe*, Paris, 1889 (3e volume de l'ouvrage *L'empire des tsars et les Russes* ; décrit bien l'état de l'Eglise russe pendant la période synodale) ; A. N. Mouraviev, *Histoire de l'Eglise russe*, Pétersbourg, 1838 (petit résumé, qui a été traduit en anglais, en allemand et en grec moderne) ; Strahl, *Geschichte der russischen Kirche*, Halle, 1830 ; A. Theiner, *L'Eglise schismatique russe d'après les*

relations récentes du prétendu Saint-Synode, Paris, 1846 (ouvrage traduit de l'italien par Luquet); Boissard, *l'Eglise de Russie*, 2 vol., Paris, 1867; Heard, *The Russian Church*, Londres, 1887; A. Palmieri, *Le Chiesa russa, le sue odierne condizioni e il suo riformismo dottrinale*, Florence, 1908 (analyse les travaux russes sur la préparation du concile après l'édit de tolérance de 1905, et donne des renseignements intéressants sur l'état du clergé russe et des sciences sacrées en Russie, à l'époque contemporaine); voir aussi les histoires générales de la Russie : Karamzine, *Histoire de l'empire de Russie* (jusqu'au XVIIe siècle), traduite en français par Saint-Thomas et Jauffret, 11 vol., Paris, 1819-1826; Serge Soloviev, *Histoire de Russie depuis les temps les plus anciens*, 29 vol. parus, s'arrêtant à 1780, Moscou, 1851-1879; Polevoï, *Histoire de la nation russe*, 6 vol., Moscou, 1829-1833; A. Rambaud, *Histoire de la Russie depuis les origines jusqu'à nos jours*, 7e éd., Paris, 1918 (parle très peu des questions religieuses)

Sur les origines du christianisme en Russie, voir, en dehors de l'*Histoire* d'E. Goloubinskii : Semler, *De primis initiis christianae religionis inter Russos*, Halle, 1762; [Vizzardelli], *Dissertatio de origine christianae religionis in Russia*, Rome, 1826; Verdière, *Origines catholiques de l'Eglise russe jusqu'au XIIe siècle*, dans les *Etudes de théologie de philosophie et d'histoire*, t. II (1857), p. 133-304 (c'est l'étude la plus détaillée sur la question en langue française; a besoin d'être rectifiée sur plusieurs points); L. Léger, *La Chronique de Nestor*, Paris, 1884.

La période la plus intéressante de l'Eglise russe est le XVIIe siècle, et spécialement l'histoire du patriarche Nicon. Elle a fait l'objet d'innombrables monographies en Russie. La plus récente et la meilleure est celle Th. Kapterev, *Le patriarche Nicon et le tsar Alexis Mikhaïlovitch*, 2 vol., Serghief Possad, 1909-1912; du même, *Le patriarche Nicon et ses adversaires dans l'affaire de la réforme des rites ecclésiastiques*, Serghief Possad, 1913; W. Palmer, *The patriarch and the Tsar*, 6 vol., Londres, 1871-1876, recueil précieux de documents se rapportant à l'affaire de Nicon.

Sur les sectes russes, A. Leroy-Beaulieu donne un excellent aperçu dans son *Eglise russe*; voir aussi : Ignace de Voronèje, *Histoire des schismes dans l'Eglise russe*, Pétersbourg, 1849; Tsakni, *La Russie sectaire*, Paris, 1887; Gehring, *Die Sekten der russischen Kirche*, Leipzig, 1898; N. J. Ivanovskii, *Manuel d'histoire et de réfutation du schisme des vieux ritualistes, avec une notice sur les sectes rationalistes et mystiques*, 2 vol., Kazan, 1905.

Sur l'histoire intérieure de l'Eglise russe dans le premier quart du XXe siècle on trouvera de précieux renseignements dans les chroniques des revues orientales, comme le *Bessarione* et les *Echos d'Orient*. Les meilleures sources sont évidemment les revues des quatre Académies ecclésiastiques russes: *La lecture chrétienne* (*Khristianskoe Tchtenie*), fondée en 1821; *Les suppléments aux œuvres des saints Pères*, Moscou, de 1843 à 1891; *Le Messager théologique* (*Bogoslovskii Viestnik*), Moscou, à partir de 1892; *Les travaux* (*Troudy*) *de l'Académie de Kiev*, Kiev, à partir de 1860; *Le causeur orthodoxe* (*Pravoslavnyi Sobéciednik*), Kazan, à partir de 1855; *Les nouvelles ecclésiastiques* (*Tserkovnyia Védomosti*), organe officiel du Saint-Synode, à partir de 1888. Sur les autres revues ecclésiastiques russes, voir *Palmieri, op. cit.*, p. 613-632; M. Jugie, *Theologia Orientalium*, t. I, p. 628-631.

Le règlement ecclésiastique de Pierre le Grand (texte russe avec traductions latine et française) a été publié par C. Tondini, *Le règlement ecclésiastique de Pierre le Grand, traduit en français sur le russe avec introduction et notes*, Paris, 1874. Cette édition a été reproduite par L. Petit, dans le tome XXXVII de la collection des conciles de Mansi. Sur l'histoire de la rédaction et de la promulgation de ce Règlement, voir J. Bois, *Le Règlement ecclésiastique de Pierre le Grand*, dans les *Echos d'Orient*, t. VII (1904), p. 85-90, 151-156.

Sur l'histoire de la théologie russe, voir A. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa*, t. I et II, passim, Florence, 1911-1913; M. Jugie, *op cit*, t. I, p. 546-651.

II. Sur l'orthodoxie russe comparée a l'orthodoxie grecque.—Nous ne connaissons pas d'étude spéciale sur ce point particulier, qui sera développé dans le second volume de notre ouvrage sur la *Theologia Orientalium*. Cf. W. Palmer, *Notes of a Visit to the Russian Church*, 1840, 1841, éd. Newman, Londres, 1882; A. P. Lebedev, *Histoire de l'Eglise grecque orientale sous la domination des Turcs*, 2e édit., Pétersbourg, 1904; S. Tyszkiewicz, *Un épisode du mouvement d'Oxford : La mission de William Palmer*, dans les *Etudes*, t. CXXXVI (1913).

III. — Sur l'Eglise russe comparée a l'Eglise catholique. — Nous n'avons pas parlé de l'histoire du catholicisme en Russie, ni des relations de la Russie avec le Saint-Siège. Signalons ici les principaux ouvrages relatifs à cette histoire et à ces relations : D. Tolstoi, *Le catholicisme romain en Russie*, Paris, 1863-1864; Lescœur, *Le schisme moscovite et la Pologne catholique*, Paris, 1859; du même : *L'Eglise catholique en Pologne sous le gouvernement russe*, Paris, 1860; Marcovitch, *Gli Slavi ed i Papi*, Zagreb, 1897, t. I, p. 65-93, 160-400; t. II, p. 1-304 (excellent aperçu); Pierling, *La Russie et le Saint-Siège*, 5 vol., Paris, 1896-1912; Boudou, *Le Saint-Siège et la Russie : leurs relations diplomatiques au XIXe siècle* (1814 1883), 2 vol, Paris, 1922-1923. (On trouvera dans ces deux derniers ouvrages une bibliographie abondante sur le sujet); J. Bois, *Les débuts du catholicisme à Moscou*, dans les *Echos d'Orient*, t. X (1907), p. 13-21, 84-90; Vannutelli, *La Russia e la Chiesa cattolica*, Rome, 1895.

Le point de vue apologétique, que nous avons traité, est à peine touché dans les manuels catholiques de théologie fondamentale et d'apologétique. On consultera avec profit les ouvrages ou opuscules suivants : J. Rozaven, *De la réunion à l'Eglise russe avec l'Eglise catholique*, Paris, 1864 : nouvelle édition abrégée et remaniée par le prince A. Galitzin de l'ouvrage paru à Lyon et à Paris en 1822, sous le titre : *L'Eglise catholique justifiée contre les attaques d'un écrivain qui se dit orthodoxe* (= Alexandre Stourdza); du même, *L'Eglise russe et l'Eglise catholique* (Lettres du P. Rozaven), éd. Gagarin, Paris, 1876; J. Gagarin, *La Russie sera-t-elle catholique*, Paris, 1856 (ouvrage traduit en allemand, en espagnol et en russe); du même : *Les Starovières, l'Eglise russe et le Pape*, dans les *Etudes de théologie et d'histoire*, t. II (1857), p. 3-83; du même : *La réforme du clergé russe*, Paris, 1867; (nouvelle éd. sous le titre : *Le clergé russe*; Bruxelles, 1871); A. Theiner, *La Chiesa scismatica russa*, Lugano, 1846; trad. française, Paris, 1846; C. Tondini, *Le pape de Rome et les papes de l'Eglise orthodoxe*, Paris, 1876 (a paru également en anglais et en allemand); Vladimir Soloviev, *La Russie et l'Eglise universelle*, 2e éd., Paris, 1906; M. Jugie, *Joseph de Maistre et l'Eglise gréco-russe*, Paris, 1922.

Sur les saints russes, voir : I. Kulczynski, *Specimen Ecclesiae ruthenicae*, éd. Martinov, Paris, 1859; Martinov, *Annus ecclesiasticus graeco-slavicus*, Bruxelles, 1863; Barsoukov, *Sources de l'hagiographie russe*, Pétersbourg, 1882; Mouraviev, *Vies des saints de l'Eglise russe*, 12 vol., Pétersbourg, 1855-1858; Philarète Goumilevskii, *Saints russes honorés universellement ou partiellement*, 3 vol., 3e éd., Pétersbourg, 1882; V. Vassiliev, *Histoire de la canonisation des saints russes*, Moscou, 1893; E. Goloubinskii, *Histoire de la canonisation des saints dans l'Eglise russe*, Moscou, 1903; P. Peters, *La canonisation des saints dans l'Eglise russe*, dans les *Analecta Bollandiana*, t. XXXIII (1914), p. 380-420; J. Bois, art. *Canonisation dans l'Eglise russe*, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. II, col. 1659-1672; A. Palmieri, *La psicologia dei santi russi*, dans le *Bessarione*, n. 96, 3e série, t. III, p, 234-251. Sur le problème apologétique soulevé par la question de la sainteté et des miracles dans les Eglises dissidentes, voir les références données au cours de l'article. Le récit des récentes canonisations faites dans l'Eglise russe se trouve dans les revues russes, notamment le *Tserkovnyi Viestnik* et les *Tserkovnyia Viédomosti*.

IV. — Sur l'histoire de l'Eglise russe depuis 1917 et sa situation actuelle. — L'étude la plus documentée et la plus sûre pour la période 1917-1923, quoique d'allure tendancieuse et hostile à l'Eglise, est celle de Titlinov, *L'Eglise pendant la Révolution* (en russe), Pétrograd, 1924. Cet ouvrage a été analysé, complété, rectifié par A. Maniglier, *L'Eglise russe dans la tourmente*, dans la *Documentation catholique*, n° 293, t. XIII (1925), col. 1475-1514; n. 298, t. XIV (1925), col. 141-163; n. 315, t. XIV (1925), col. 1225-1248; n. 331, t. XV (1926), col. 980-1009; P.-M. Volkonsky, *La reconstitution du patriarcat en Russie. Mgr Tykhon, patriarche de Moscou*, dans les *Echos d'Orient*, t. XX (1921), p. 195-219; article reproduit dans la *Documentation catholique*, t. VI (1921), col. 130-140; Mc Cullagh, *The Bolshevik Persecution of Christianity*, Londres, 1924; P. Volkonsky et M. d'Herbigny, *L'Eglise orthodoxe panukrainienne, Documents inédits. Introduction, traduction et notes*, t. I, *fascic.* 3 et 4 des *Orientalia christiana* (1923), p. 73-220. (C'est tout le dossier des origines de l'Eglise panukrainienne des *auto-consacrés*); M. d'Herbigny, *L'âme religieuse des Russes d'après leurs récentes publications*, t. III, *fasc.* 11 des *Orientalia Christiana* (1924), p. 1-124 (détails et documents sur la persécution soviétique et sur les Russes de l'émigration); du même : *Après la mort du patriarche Tykhon*, t. IV, fasc. 15 des *Orientalia christiana* (1925), p. 81-168; du même : *L'aspect religieux de Moscou en octobre 1925*, t. V, *fasc.* 20 des *Orientalia christiana* (1926), p. 185-280; *La législation soviétique contre la religion*, t. V, *fasc.* 18 des *Orientalia christiana* (1925), p. 1-136 (traduction des documents officiels du Commissariat du peuple à la justice); Tchitatflj, *Deux conciles à Moscou en octobre 1925*, dans les *Echos d'Orient* t. XXV (1926), p. 328-343; voir aussi les *Chroniques des Eglises orientales* de la même Revue; G. Alexinski, *Du tsarisme au communisme*, Paris, 1923; S. de Chessin, *L'apocalypse russe*, Paris, 1922; Jonas Brikhnitchev, *Le patriarche Tykhon et son Eglise*, Moscou, 1923. Le Synode des Russes émigrés, établi à Carlovitz, publie une Revue intitulée *Tserkovnyia Viédomosti*, de même allure que l'ancien organe du Saint-Synode de Pétrograd, qui portait le même nom.

M. Jugie.

SOCIALISME. — I. *Définition et principales espèces de socialisme*. — II. *L'origine doctrinale du socialisme*. — III. *L'histoire du socialisme en France depuis cent ans*. — IV. *Philosophie et Morale du socialisme*. — V. *Critique*. — VI. *Socialisme et Catholicisme*. — VII. *Socialisme et Capitalisme*.

I. — Définition et principales espèces du socialisme.

Comme tous les mots qui désignent de vastes mouvements d'idées, qui veulent caractériser des passions complexes et multiples, le socialisme est assez difficile à définir dans une formule brève. Son objet est trop vaste, trop mobile aussi, pour ne pas décourager les classements et déborder les étiquettes.

Il est même arrivé que le sens de ce mot, à force d'être compréhensif, est devenu tout à fait vague. Certains lui enlèvent toute signification précise pour lui faire désigner seulement une tendance philanthropique, une aspiration générale vers une société meilleure. Quiconque ne prendrait pas légèrement son parti des abus actuels, quiconque se préoccupe de savoir quelles réformes amèneraient des jours moins troubles, se rangerait sous les couleurs assez peu nettes du socialisme.

Cette signification trop indécise a été celle du début, lorsque la théorie ne s'était guère mise en peine de jalonner le chemin du sentiment. Mais, à notre époque encore, le terme est souvent employé avec ce manque de rigueur. Et l'on trouverait actuellement des gens pour souscrire à ces définitions qui remontent déjà à quelques lustres.

« Etre socialiste, c'est souffrir de toutes les injustices, c'est protester contre toutes les iniquités sociales... c'est être philanthrope. Ce n'est pas un socialisme scientifique, mais un socialisme de sentiment. »

Ou encore à cette phrase plus brève de M. Charles Gide, écrivant, il y a quarante ans :

« Etre socialiste, c'est placer l'intérêt social au-dessus de l'intérêt individuel. »

Nous pensons que ces traits ne suffisent pas pour dessiner la vraie physionomie du socialisme. Et, sans pouvoir relever encore ceux qui caractérisent chaque espèce, nous essaierons, au moins, de définir le genre en disant :

Le socialisme est l'ensemble des systèmes qui poursuivent comme but la plus grande égalité possible entre les hommes, même ou d'abord sur le terrain économique. Il supprime, en tout ou en partie, la propriété privée, dénoncée comme la cause immédiate d'inégalités qui sont elles-mêmes regardées comme des injustices.

Cette définition paraît convenir à toutes les doctrines qui se réclament, à bon droit, du socialisme, mais avec des degrés. Car ces théories sont nombreuses. Elles varient suivant les pays qui les accueillent, se transforment avec le milieu. Elles subissent l'influence des chefs d'école qui les lancent et des foules qui les reçoivent. Nous aurons à détailler plus loin, au moins pour la France, quelques-unes de ces métamorphoses. Actuellement nous nous bornons à signaler les principaux des types connus.

a) **Socialisme d'Etat.** — C'est le régime où la société s'attribue un souverain domaine sur les propriétés particulières.

A vrai dire, elle n'en tirera pas toujours une conclusion spoliatrice. Il y a bien des degrés dans les mesures pratiques qui traduisent cette persuasion. Mais la doctrine est que l'Etat peut disposer des biens acquis par les citoyens. Souvent il manifestera cette prétention par le système des impôts, qui viseront moins à fournir les ressources nécessaires au bien

commun qu'à niveler les fortunes. Souvent encore la société affirmera ses intentions en multipliant ou en élargissant les monopoles d'Etat dans l'industrie, les transports...

Nous le redisons, sur cette route il y a bien des étapes. A la limite et au terme, ce serait la confiscation totale de tous les moyens de production. Il semble alors que ce socialisme, au moins dans ses dernières conséquences pratiques, rejoint le collectivisme, dont nous aurons à parler plus loin, et se confond avec lui. Mais une distinction les sépare encore. Car le socialisme d'Etat peut se réaliser total sous la férule d'un gouvernement bourgeois, au besoin monarchique. Nous dirons que le collectivisme conçoit la société future sous des perspectives différentes. Insistons un peu sur ce point.

Le socialisme d'Etat pourrait croire ses ambitions ultimes satisfaites si l'Etat actuel centralisait tous les services du pays, se faisait le grand ou peut-être l'unique entrepreneur de l'industrie et du commerce.

Mais le collectivisme ne saurait oublier que cet Etat est, pour lui, le représentant et l'instrument de la classe privilégiée. Impossible donc de rien réaliser de définitif avant d'avoir brisé ce pouvoir. Engels, l'un des principaux disciples de Karl Marx, l'a dit explicitement :

« La société qui organisera de nouveau la production sur les bases d'une association libre et égalitaire des producteurs, transportera toute la machine de l'Etat là où elle sera dès lors à sa place, dans le musée des antiquités, à côté du rouet et de la hache de bronze. »

Mais, en attendant cette heure décisive, convient-il d'user de cet instrument, les monopoles centralisateurs sont-ils un progrès vers le but ? C'est là une question de détail, sur laquelle les avis socialistes se partagent. Plusieurs se félicitent de l'extension de ces monopoles, estimant que, malgré les influences bourgeoises, ils ont eux-mêmes assez de prise sur le pouvoir actuel pour intervenir utilement dans ses administrations centralisées, voyant là un moyen de limiter et d'énerver la propriété privée. D'autres seraient plutôt tentés d'estimer que c'est une déviation, ils veillent, en tout cas, à éviter toute confusion entre ce régime de centralisation actuelle et celui qu'ils espèrent.

C'est ainsi que le socialiste belge, M. Vandervelde, a voulu prévenir ce malentendu. Pendant les hostilités récentes, les divers gouvernements belligérants ont été conduits, pour faire face rapidement aux exigences de la lutte, à disposer de toutes les ressources naturelles, à contrôler industrie et commerce. M. Vandervelde constate ces faits, mais il n'en marque que plus nettement l'opposition entre ces pratiques et son idéal.

« La guerre aura eu pour conséquence fatale d'accroître démesurément le domaine de l'Etatisme. Mais ce développement même rendra plus facile, à la fois, et plus nécessaire, le développement de son contraire : le socialisme. » (Vandervelde, *Le Socialisme contre l'Etat*. Paris, Berger-Levrault. Avant-Propos).

b) **Socialisme agraire.** — Il se borne à condamner la propriété privée en ce qui concerne la terre. Le sol lui paraît le patrimoine commun à tous les hommes, sans que nul d'entre eux puisse faire valoir des titres spéciaux à sa possession. Toutefois les partisans de ce système admettraient assez facilement que le cultivateur gardât un certain droit de stabilité sur les champs qu'il laboure et ensemence. Mais il devrait remettre à l'Etat la rente foncière.

Quelle est cette rente? A la prendre au sens absolu, elle serait constituée par le produit de la terre, ce serait la part de bénéfice résultant de la fécondité naturelle du sol. Si, dans une exploitation, on défalque, en fin d'année, du gain brut, les frais généraux, l'intérêt du capital engagé, les salaires versés, on obtient une somme qui exprime la rente foncière absolue.

Ce n'est pas exactement d'elle qu'il s'agit dans le socialisme agraire, mais plutôt d'une rente foncière relative. Celle-ci s'évalue par comparaison. Certaines terres, ont, de par leur fertilité plus grande, de par leur situation plus commode, une valeur plus considérable, un rapport augmenté. La différence entre le revenu de ces champs et le bénéfice des terres les moins bonnes parmi toutes celles qui sont encore cultivées, figure la rente foncière relative, acquise de droit à l'Etat. Car ces avantages naturels, d'après la théorie, ne sauraient, en aucune façon, être concédés au propriétaire qui n'a point contribué à leur existence. Les socialistes agraires soutiennent, comme tous leurs congénères, que seul le travail peut fonder des droits et des titres sur les choses. D'où leur conclusion pour le versement à l'Etat d'une rente qui n'a point le travail à son origine.

Ce système a surtout été en faveur chez les Anglo-Saxons. C'est l'économiste américain Henry George qui lui a donné sa forme définitive. En France, la théorie n'a guère cours avec cet appareil d'arguments. Le socialisme agraire, à l'état isolé, est inconnu. Seulement la terre se trouve comprise parmi tous les biens qu'il s'agit de rendre à la collectivité.

Encore la situation économique française impose-t-elle aux socialistes, quand il s'agit du sol, nombre de réserves et d'atermoiements. La petite propriété se trouve, chez nous, extrêmement répandue. Par ailleurs, les meneurs savent qu'ils ne pourront réussir sans l'appui des paysans. « Aucune révolution décisive, dit Engels, n'est possible contre les propriétaires ruraux. Avec eux, on peut tout, sans eux rien. »

Cette situation amène des fluctuations dans les déclarations, sinon dans les pensées, socialistes. Le souci de ménager les paysans oblige parfois à des réserves et à des compromissions pour atténuer, en ce qui concerne les applications rurales, la pure doctrine collectiviste, dont il nous reste à parler. (V. sur ces tiraillements, Maurice Lair, *Le socialisme et l'Agriculture Française*, Paris, Plon; Louis Barde, *L'Agitation agraire*, dans les *Etudes*, 20 novembre 1919 et 5 janvier 1920).

c) **Collectivisme.** — C'est la forme la plus absolue du socialisme. On pourrait dire qu'elle a aujourd'hui absorbé toutes les autres en les dépassant. Mais c'est ici que se rencontrent surtout les variétés multiples déjà signalées. Il nous faudra les distinguer.

Dans son ensemble, le collectivisme remet à la société tous les moyens de production et de transport (sol, matières premières, mines, outillage industriel, chemins de fer...) et ne permet pas que désormais aucun titre particulier autorise une reprise quelconque. Les individus ne sauraient plus disposer que de certains biens de consommation, sans qu'un capital financier puisse se reconstituer et se transmettre par héritage.

Le travail seul procurera le moyen de vivre. Pour le rémunérer, l'on tiendra compte encore des capacités et des efforts divers. La formule serait alors : « à chacun suivant ses mérites ». A moins que, poussant jusqu'à ses dernières conclusions le principe égalitaire, l'on refuse même cette hiérarchie des services, pour ne plus reconnaître que la prise au tas commun suivant les exigences vitales ; « à chacun suivant ses besoins ». Le collectivisme serait alors devenu le *communisme*.

d) **Anarchisme**. — Et nous nous serions aussi rapprochés de la forme anarchique du socialisme. Celle-ci fait montre d'une grande animosité contre la société actuelle, ses cadres, ses modes de propriété, son autorité, bref « toutes les entraves ». Mais, dans l'avenir, elle ne veut envisager aucune organisation d'aucun genre.

« Etant les partisans les plus absolus de la liberté la plus complète, notre force ne peut nous servir qu'à détruire ce qui nous entrave, la constitution du nouvel ordre social ne peut sortir que de la libre initiative individuelle. » (Jean Grave, *La Société future*, Paris, Stock, p 9).

Quant à l'avenir, la liberté encore suffira à toutes ses exigences.

« Que les individus soient libres de se grouper entre eux. Si ces groupements ont besoin de se fédérer entre eux, qu'ils soient laissés libres de le faire, dans la mesure qu'il leur semblera utile de l'accomplir. Que ceux qui voudront rester en dehors soient libres d'agir à leur guise. » (*Ibid.*, p. 13).

e) **Socialisme coopératif**. — Peut-être faut-il dire un mot d'une autre espèce de socialisme moins radical que ceux qui viennent d'être nommés, un peu en marge de la théorie générale, mais allant pourtant dans le même sens et destiné à contenir la propriété privée dans des limites si étroites qu'elle finirait par y étouffer.

Ce système suppose que le commerce, l'industrie, l'agriculture, sont gérés par d'immenses coopératives de consommation, dont les sociétaires ne peuvent toucher, pour leur apport, qu'un intérêt fixe et minime, sans aucun droit sur les bénéfices. Ces gains sont destinés soit à constituer des réserves, soit à être rendus sous forme de « ristournes » aux clients, proportionnellement à leurs achats.

Que si les coopératives fédérées arrivaient à monopoliser, en effet, la production et la circulation de tous les objets utiles, on ne voit plus comment pourraient subsister les entreprises privées. Toute source de bénéfices serait, par suite, tarie, en dehors de la faible rente laissée aux sociétaires et dont nous avons parlé. Ainsi serait instauré le régime, sans doute fort chimérique, mais aux tendances assurément socialistes, de la *République coopérative*. (E. Poisson, *La République coopérative*. Paris, Grasset).

Tels sont les principaux aspects du socialisme. Nous ne les avons énumérés ici que pour montrer, dès l'abord, la complexité de sa figure. Et nous nous en sommes tenus aux traits les plus généraux. Plus loin, il nous faudra en considérer d'autres, ceux dont telle ou telle personnalité vigoureuse a marqué le système, il nous faudra descendre aux détails qui forment les nuances parfois très accusées. Ce sera le spectacle que fera apparaître l'ordre chronologique, lorsque nous en serons venus à suivre l'histoire du mouvement étudié.

II. — L'origine doctrinale du socialisme

Pour le moment, recherchons plutôt la genèse logique du socialisme, afin de le rattacher à ses devanciers authentiques. Examinons quel principe est à son origine.

Il marque — son nom lui-même l'indique — une prépondérance du groupe, de la société sur les individus. Beaucoup, dès lors, ont voulu voir, en lui, une réaction, excessive peut-être mais explicable, contre les théories libérales qui exagéraient, par contre, les droits individuels. Libéralisme et socialisme seraient ainsi comme les deux pôles opposés délimitant le champ des théories sociales.

Le premier proclame que l'harmonie résulte du libre jeu des activités individuelles; l'équilibre serait établi — autant que faire se peut — dans une société où les associations seraient prohibées pour laisser aux citoyens, dûment avertis des lois et des vérités économiques, toute faculté de déployer leur action. Seuls les criminels seraient mis hors d'état de nuire. Pour les autres, laissez faire et laissez passer, telle serait la formule de la santé sociale ou, du moins, des guérisons raisonnablement attendues.

Le socialisme, au contraire, se défiant des initiatives particulières, des libertés et des forces individuelles, confierait au groupe, à la société, le soin de tout diriger, de tout administrer. Le contraste semble donc absolu entre les deux systèmes, si distants l'un de l'autre, qu'ils ne sauraient avoir aucun élément commun.

Telle est la manière dont on écrit souvent l'histoire de ces idées. « Au sens où nous le prenons, et qui est, du reste, son vrai sens, socialisme s'oppose à individualisme et n'implique pas autre chose que l'affirmation d'un droit éminent de la société sur ce qui n'est possible qu'en elle et par elle, ce droit pouvant être d'ailleurs, suivant les cas, un droit de propriété, d'administration, de contrôle ou de simple regard. » (René Gillouin, *Questions politiques et religieuses*. Paris, Grasset, p. 5).

Il nous paraît que cette vue reste superficielle. Il est bien vrai, et nous aurons à l'indiquer, que certaines formes du socialisme marquent, en plusieurs de leurs aspects, une réaction contre l'individualisme et sa conséquence politique, la loi du nombre. Par exemple, le socialisme de Saint-Simon donne une place importante aux élites intellectuelles et compte même sur ces élites pour la refonte de la société. Par exemple, encore, le syndicalisme révolutionnaire et le communisme se mettent peu en peine des majorités et proclament les droits souverains de l'*idée* prolétarienne, fût-elle représentée par une minorité « consciente ». Mais il reste vrai que le socialisme, dans son ensemble, apparaît comme la conséquence logique du régime individualiste, il reste exact que nombre de socialistes (disciples de Jaurès...) n'ont pas rompu avec les idées de Rousseau en politique. Il reste enfin que le plan sur lequel le socialisme, quelle que soit sa nuance, conçoit et rabat l'avenir définitif, se ramène à un nivellement où tous les individus seraient juxtaposés sous une consigne et dans une situation uniformes. Libéralisme et socialisme peuvent s'affronter sur le terrain pratique, se combattre parce qu'ils représentent des *intérêts* opposés. Mais ils n'en procèdent pas moins, tout au fond, d'une même idée. Ce sont deux branches, poussées sur une seule souche, bien qu'elles divergent dans deux directions opposées.

L'idée commune, la souche unique, c'est l'*individualisme*, ou la proclamation des droits souverains de l'individu, sans la contre-partie des devoirs. Forts de cette proclamation, les uns ont exalté, comme la prérogative suprême, la liberté sans contrôle, les autres ont préféré mettre au premier rang l'égalité sans réserve. « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droit » disait la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* en 1791. C'était la charte de l'individualisme révolutionnaire. Dans cette formule, on pouvait choisir. Dès l'abord, et pour longtemps, les libéraux ont insisté sur le premier des titres ainsi reconnus, assurait-on, par la nature. Au nom de la liberté tous les liens familiaux, professionnels et régionaux ont été rompus. Seuls sont restés en présence des individus théoriquement libres, souvent en conflit pour leurs intérêts personnels. Les plus forts ont

été tentés d'exploiter les plus faibles et beaucoup ont cédé à la tentation. Le vieil idéal catholique, avec sa hiérarchie des valeurs, a été méconnu, oublié. L'argent n'a plus accepté d'être le serviteur du travail, il a réclamé sa liberté d'allures, ambitionné la première place, commandé seul les gestes et les démarches. D'où les abus connus du capitalisme, fils du libéralisme économique.

Mais alors, et de plus en plus, d'autres hommes, reprenant la fameuse *Déclaration des droits de l'Homme*, ont estimé préférable d'insister sur la seconde prérogative qui s'y trouvait mentionnée. L'égalité totale, et surtout sous le rapport des ressources, leur a paru présenter des avantages plus substantiels qu'une théorique liberté.

En marquant ainsi leurs préférences, en prenant souvent figures d'adversaires, libéraux et socialistes n'ont point prétendu être infidèles à l'individualisme dont ensemble ils procèdent. Frères ennemis, ils n'en ont pas moins la même origine, bien que leurs conclusions se fassent violemment contradictoires. L'individu est souverain, sur ce point ils s'accordent. Les uns seulement affirment que le principal joyau de la couronne est la liberté, les autres tiennent que l'égalité est de plus haute valeur. Divergences que les situations respectives expliquent et qui laissent subsister le même point de départ lointain.

« De même qu'il y a un siècle, le libéralisme a soufflé en tempête sur la France, y renversant des institutions antiques, plutôt que de les pénétrer et transformer sans trop de violences, comme il le fit du reste du monde civilisé, de même aujourd'hui ce monde commence à frissonner sous un vent révolutionnaire nouveau, celui du socialisme.

« Sortis de la même outre d'Eole, des mêmes « principes de 1789 », ces deux souffles, qui se succèdent à si court intervalle dans l'histoire, courent néanmoins en sens contraire, le dernier paraissant devoir emporter toutes les voiles mises selon le premier. » (de La Tour du Pin, *Vers un ordre social chrétien*. Paris, Nouvelle Librairie Nationale, p. 163.)

D'ailleurs libéralisme et socialisme, tout en faisant leur choix dans les prérogatives que l'individu émancipé réclame, n'oublient pas de saluer celles qu'en pratique ils sont contraints de délaisser. C'est ainsi que le libéralisme ne pourra instaurer son règne qu'aux dépens de l'égalité, il voudra cependant, d'ordinaire, lui payer un hommage verbal. Et le socialisme, à son tour, au milieu des consignes draconiennes qu'il est amené à formuler, à imposer, ne négligera jamais d'adresser son compliment à la liberté qu'il immole.

Au surplus, l'histoire elle-même de ces deux mouvements montre leur solidarité dans l'ordre des idées. Les théoriciens socialistes n'ont pas eu souvent d'autre peine que d'emprunter certains principes aux docteurs du libéralisme économique, pour en tirer des conclusions logiques bien que reniées par ces devanciers.

C'est ainsi que le collectivisme a pu prendre chez Adam Smith sa théorie de la valeur, chez Turgot celle du salaire. Et quand il ne veut reconnaître à la propriété d'autres titres que ceux du travail ou même d'autres bases que celles de la loi positive, il peut abriter plusieurs de ces thèses sous le patronage de certains penseurs libéraux de jadis ou même sous celui de toute la doctrine officielle moderne. (Antoine, *Cours d'Economie sociale*. Paris, Alcan, pp. 229 et 230). « Comment cette conception monstrueuse, qu'il faut appeler par son nom, le libéralisme, a séduit les hautes classes, mais a été combattue par l'Eglise ; comment ses applications économiques, le travail sans droits et la propriété sans charges, ont pourtant trouvé des défenseurs jusque dans ses rangs ; comment elle a engendré le socialisme et lui a frayé les voies par ses excès : tels sont les grands problèmes historiques de notre siècle. » (La Tour du Pin, *Vers un ordre social chrétien*, p. 208).

III. — Histoire du Socialisme en France depuis cent ans

Avant de fixer les diverses nuances sous lesquelles se présente le socialisme de nos jours, il convient de remonter jusqu'à la lointaine et commune origine de ces courants aujourd'hui divisés.

S'il fallait d'ailleurs retrouver la source du socialisme, sous sa forme instinctive, rudimentaire, nous serions contraints de retourner jusqu'aux dates les plus reculées de l'histoire. La protestation ou la révolte de ceux qui se croyaient ou qui étaient lésés se marque à travers les siècles : il serait difficile d'en relever tous les traits.

Nous parlerons donc uniquement du socialisme, qui a pris conscience de lui-même, qui s'est défini, formulé, qui a ses principes et ses objectifs. Encore n'essaierons-nous de le retrouver, avec ses caractères généraux et ses variétés, que sur la terre française. Pour faire le tour du monde à sa suite, il faudrait peut-être quatre-vingts jours et plus ; il y a autant de socialismes que de peuples sur le globe. Même en restant chez nous il sera impossible de présenter ici autre chose qu'un résumé, exact, nous l'espérons, mais fatalement incomplet, et qui s'en tiendra aux types les plus caractérisés.

L'on peut apercevoir la théorie en germe dans certains principes de la Révolution française. A cette époque, le socialisme instinctif, la révolte, trouvait son expression et ses hérauts dans certains hommes et certaines feuilles : Babeuf, par exemple, et le Père Duchesne. Mais nous avons dit que nous voulions parler seulement du socialisme doctrinaire, réduit en formules ou en systèmes. Celui-là n'était pas encore officiellement proclamé, mais il existait déjà implicitement dans certains principes dont il suffirait de développer plus tard les conséquences logiques. Il existait, en particulier, nous l'avons déjà noté, dans cet article de la *Déclaration* de 1791 : « Les hommes naissent et demeurent libres et *égaux* en droit. »

Pour les auteurs de cette proclamation, cette égalité se bornait à la reconnaissance de droits civiques égaux pour tous, à la suppression de certains privilèges. Par ailleurs, ils avaient soin de maintenir l'institution de la propriété privée, source évidente et immédiate d'inégalités tangibles.

Il suffira que leurs successeurs, pour arriver au socialisme, déclarent que l'égalité, dans ces conditions, reste toute verbale et qu'ils prétendent l'établir sous le rapport des ressources pareilles pour tous.

Cette idée égalitaire affectera, au cours du siècle dernier, diverses formes, présentera des exigences plus ou moins absolues, préconisera des méthodes variables. Nous allons la suivre, à grandes étapes, pour arriver jusqu'aux aspects qu'elle a revêtus de nos jours.

a) **Le socialisme « utopique ».**

Il a paru au premier quart du siècle dernier. Les principaux représentants sont Saint-Simon et Fourier.

Saint-Simon énonce ses vues sociales sous cette forme sentimentale et imprécise que nous signalions au début. Le but des hommes, dans leur vie

collective, doit être « l'amélioration la plus rapide possible du sort de la classe la plus pauvre ». Sur quoi, la question de la propriété privée devient dépendante de l'opportunité. Il n'y a plus là un principe établi, un droit véritable. On la gardera ou bien ou la supprimera, suivant les indications de l'intérêt social. (M. Leroy, *La vie du Comte de Saint-Simon*. Paris, Grasset, p. 157).

La grande réforme ou la révolution essentielle consiste à remplacer le pouvoir politique par la puissance économique, dans la hiérarchie des valeurs. Il s'agit d'administrer des choses beaucoup plus que de gouverner des hommes. La seule politique bienfaisante est « la science de la production ». Le travail doit avoir la première place dans la société. Alors les citoyens, assagis par ces méthodes positives, par cette tâche commune, prendront conscience et soin du bien général, jusqu'à y conformer presque spontanément leurs intérêts propres.

Ils y seront aidés par la religion nouvelle, le « nouveau christianisme », réduit à la solidarité dans le travail d'ici-bas.

Toutefois l'œuvre de libération de « la classe la plus pauvre » n'est pas entièrement ni principalement remise à cette classe elle-même. Saint-Simon professe que les chefs politiques sont inutiles et disparaîtraient sans inconvénient (c'est le sens de la fameuse *Parabole*). Il accorde, au contraire, une grande importance à une élite compétente, formée de savants, d'industriels et d'artistes, chargée d'organiser et de conduire la production. Ces chefs puiseront, d'ailleurs, dans leurs qualités techniques, la vertu d'être des conseillers impartiaux et intègres.

Ces idées forment, on le voit, une sorte de « socialisme des producteurs »; elles se retrouveront plus tard, modifiées mais reconnaissables, dans les tendances du syndicalisme révolutionnaire moderne telles que nous aurons à les exposer.

Fourier demande au calcul et prétend avoir trouvé la formule de « l'harmonie universelle », qui remplacera la civilisation actuelle avec ses tares et ses défauts. Sur les « seize ordres sociaux » possibles, il y en a sept « qui établissent la paix perpétuelle, l'unité universelle, la liberté des femmes ». Malheureusement le monde s'est jusqu'ici trompé dans ses formules. La véritable, que Fourier lui annonce, est celle de l'association « naturelle ou attrayante ». Alors les membres de la société future seront entraînés au travail par l'émulation; l'amour-propre et les passions elles-mêmes, prises dans ce mécanisme bienfaisant, deviennent des éléments de concorde et d'unité sociales. En pratique, la doctrine de Fourier donna naissance à quelques essais de réalisation connus sous le nom de phalanstères.

Pendant nombre d'années, les tenants du socialisme utopique continuèrent leur propagande. Les disciples de Saint-Simon donnent à leur doctrine une forme religieuse où les déviations sentimentales et sensuelles ne sont pas rares. Ils évoluent vers une doctrine formellement égalitaire, plus nettement socialiste, par la suppression explicite de l'héritage. Par ailleurs, ils conservent la note positive, économique, donnée par le maître, et le journal, qu'ils fondent, se nomme *Le Producteur*.

Les fouriéristes, de leur côté, publient des feuilles successives qui s'appellent *Le Phalanstère*, *La Phalange* et la *Démocratie pacifique*. Le premier numéro de ce journal (du 1er août 1848) contient un manifeste de Victor Considérant.

« La société, y est-il dit, tend à se diviser de plus en plus distinctement en deux classes : un petit nombre possédant tout ou presque tout, maître absolu de tout dans le domaine de la propriété, du commerce et de l'industrie, et le grand nombre ne possédant rien, vivant dans une dépendance absolue des détenteurs du capital et des instruments de travail. »

Pour éviter les révolutions nouvelles qu'un pareil état de choses provoquerait.

« Il n'existe qu'un seul moyen, c'est la reconnaissance sérieuse du droit au travail, et l'organisation de l'industrie sur la base de la triple association du capital, du travail et du talent. » (Georges et Hubert Bourgin, *Le Socialisme français de 1789 à 1848*. Paris, Hachette, p. 49).

Les idées étaient ainsi en travail et en fermentation. Il importe de ne pas oublier d'ailleurs que les circonstances extérieures se modifiaient aussi pour poser des problèmes nouveaux.

C'était l'heure où les perfectionnements de la machine à vapeur transformaient l'industrie. En raison de leur puissance, les nouveaux engins réclameraient une main-d'œuvre appropriée. L'atelier de jadis, avec son type familial, céderait, de plus en plus, la place à l'usine moderne, concentrant sur un même point des masses ouvrières. Et, trop souvent, les marchés du travail présenteraient de pénibles abus. Le libéralisme économique, avec ses invocations à la liberté individuelle théorique, laisserait pratiquement en présence, dans un tête-à-tête inégal, le patron armé de sa puissance et l'ouvrier dans sa faiblesse d'isolé besogneux. Il en résulterait, trop souvent encore, des clauses et des traitements dont la mémoire assombrit la période à laquelle ils se rapportent. Et ces abus se traduiraient par des rancœurs qui activeraient le mouvement socialiste, aisément propagé d'ailleurs dans les foules rassemblées.

En face de ces transformations industrielles, un événement avait eu lieu sur la scène politique. La loi de 1848 avait reconnu à tous un droit de suffrage égal. Il était probable que cette arme serait utilisée par la masse des électeurs ouvriers pour faire aboutir ses revendications.

Et c'est le conseil que lui donne, en effet, quelques années plus tard, Proudhon, le révolutionnaire franc-comtois, le chef d'école d'un socialisme qui porte son nom.

Socialisme de Proudhon. — Proudhon (1809-1865) refuse de faire confiance aux intellectuels, à une élite vraie ou prétendue. C'est à la classe ouvrière elle-même de prendre en main sa cause pour la faire triompher. D'ailleurs, Proudhon refuse de prêcher la lutte des classes, il ne croit pas aux bienfaits du collectivisme tel que nous le verrons se formuler tout à l'heure.

Certes, il demeure, en bon socialiste, partisan farouche de l'égalité. C'est au nom de cette égalité, synonyme absolu, pour lui, de la justice, qu'il condamnait tout apanage, tout patrimoine et prononçait d'abord le mot fameux : « La propriété, c'est le vol ». C'est encore en vertu du même principe qu'il dresse, dans un parallèle souvent blasphématoire, la Révolution, champion de droits pareils pour tous, contre l'Eglise et sa doctrine des différences sociales inévitables ou nécessaires.

Seulement, la liberté ne lui semblait pas moins précieuse. Dès lors, on assiste, dans son œuvre chaotique, à un curieux essai d'harmonie entre ces deux éléments — égalité et liberté —, qui ne peuvent subsister en paix qu'au prix de concessions réciproques. Et voilà Proudhon qui révise sa notion d'égalité, afin de ménager une place à la liberté. Il ne veut pas que l'on prenne « l'uniformité pour la loi » ni le « nivellement pour l'égalité ». A grand

renfort de sophismes, il affirme même que la liberté, c'est l'égalité. Seulement il ne croit pas que cette union puisse se faire, que cette équation puisse se vérifier, sauf dans le système qu'il se propose d'instaurer.

Ce système serait celui de la société « mutuelliste », où les relations seraient établies suivant les règles de la plus stricte équité, de la complète réciprocité, « service pour service, crédit pour crédit, gage pour gage, sûreté pour sûreté, valeur pour valeur, information pour information, bonne foi pour bonne foi, vérité pour vérité, liberté pour liberté, propriété pour propriété ». Dans les transactions financières et commerciales, la règle imposerait un juste prix, calculé sur les frais de production augmentés de l'équitable paiement du travail.

Ce principe « mutuelliste » serait mis en vigueur par la classe ouvrière, usant du suffrage universel. Une fois consacré par les institutions, les banques, les entreprises publiques et privées, il passerait dans les mœurs, au point de ne pouvoir plus en être chassé.

L'argent, dans ce régime social, n'aurait plus de droit à un revenu quelconque, ni fermage, ni rente d'aucune sorte, la monnaie se trouve réduite à son unique puissance d'achat. Ainsi contenu dans des lisières étroites, l'argent ne trouble plus, d'après Proudhon, l'égalité essentielle d'ailleurs sauvegardée par toutes les pratiques du « mutuellisme ».

Reste à garantir maintenant la liberté. Proudhon va s'y employer. Il veut que l'initiative, même la concurrence, maintienne son stimulant, il veut que l'individu reste actif, responsable. Donc pas d'absorption dans des groupements qui étouffent les personnalités. Nombre de métiers paraissent à Proudhon mieux exercés dans des entreprises individuelles. Si les exigences de la production, la complexité de la tâche requièrent l'association, alors il préconise les « compagnies ouvrières », sortes de coopératives de production, agissant sous leur responsabilité et à leurs frais, d'après les principes mutuellistes qui régissent les groupes comme les individus isolés. (Proudhon, *De la capacité politique des classes ouvrières ;* et *Idée générale de la Révolution au dix-neuvième siècle*, passim).

En ce qui concerne l'agriculture, Proudhon se souvient spécialement de ses propres origines terriennes. Le cultivateur, bien que fermier de la nation ou de la commune, sera plus qu'un simple usufruitier. Il aura un véritable droit d'occupation, de « possession », qu'il pourra vendre ou léguer à sa guise. Sans cette garantie, l'exploitant a plus perdu que gagné au nouvel ordre de choses, « il semble que la motte de terre se dresse contre lui et lui dise : Tu n'es qu'un esclave du fisc, je ne te connais pas. » (Proudhon, *Idée générale de la Révolution au dix-neuvième siècle*, p. 239). La dignité du laboureur ne peut être compatible avec le domaine sur la terre de « cet être fictif, sans génie, sans passions, sans moralité, qu'on appelle l'Etat ».

« La possession est dans le droit, la propriété est contre le droit. » Proudhon parlait ainsi dans un premier ouvrage. *Qu'est-ce que la propriété* ? Plus tard dans son *Deuxième mémoire sur la Propriété*, il en est venu à rétablir, moyennant certaines garanties, le principe même de la propriété. Ces quelques traits suffisent sans doute pour indiquer l'idée profonde du révolutionnaire Proudhon. Il répudie l'embrigadement de tous les citoyens dans un service social uniforme, comme le voudra plus tard le collectivisme, et réclame, au contraire, une marge où la liberté individuelle pourrait se déployer à l'aise. Il réprouve les luttes violentes entre les classes.

Par ailleurs, son système restreint le pouvoir de l'argent, supprime les titres de la propriété ou du moins en limite l'exercice. Il tend à instaurer une sorte de niveau moyen qui ne laisserait pas subsister entre les hommes de différences notables, mais permettrait cependant, en dessus ou en dessous de la ligne médiane, certains écarts correspondant au jeu des libertés individuelles. Ici encore, comme déjà chez Saint-Simon, le point de vue de la production est envisagé d'abord, le travail est mis à l'honneur, l'économique l'emporte sur la politique, au point de l'absorber presque complètement.

Tout n'est pas faux dans ces idées ; et plus d'une pourrait être reprise pour être adaptée. Le socialisme qui y demeure inclus, malgré les corrections apportées progressivement par l'auteur lui-même, devrait provoquer les réflexions que nous réservons pour la fin de cette étude.

Nous dirons seulement ici que refuser à l'argent le pouvoir de produire une rente même légitime et modérée, c'est supprimer le capital nécessaire pour l'exploitation des ressources naturelles, pour les grandes entreprises modernes. L'industrie s'arrêterait, puisque le risque, que nul bénéfice ne compenserait, fermerait toutes les bourses. Et le remède condamnerait la société malade, sous couleur de la guérir.

Par ailleurs, croire que le système mutuelliste pourrait se maintenir, avec les sacrifices qu'il exige, dans la liberté chantée par Proudhon, c'est donner dans une illusion voisine de celles qui marquent tous les socialismes et que nous aurons aussi à relever plus loin.

Enfin les outrances, les contradictions, les violences irréligieuses du révolutionnaire franc-comtois ont noyé ce que ses études peuvent contenir d'exact, et mérité que l'Eglise, en mettant son œuvre à l'Index, la marquât d'un signe spécial de réprobation.

Nous ne ferons que signaler ici, d'un mot, le mouvement blanquiste, révolutionnaire et socialiste, mais où les vues politiques dominent. Avant tout, il s'agissait d'assurer le pouvoir au peuple. Le reste semblait suivre, sans qu'on se fût beaucoup mis en peine des conditions où se ferait cette révolution ni des programmes pratiques qui devraient assurer son avenir.

Et nous notons seulement aussi, en passant, le socialisme d'Etat de Louis Blanc, et la tentative malheureuse des « ateliers nationaux ».

c) **Le marxisme ou socialisme « scientifique ».** — Jusqu'ici nous avons rencontré, sur notre route, les socialismes d'origine française. Ils parlent surtout au nom d'un principe, d'une idée, présentent leurs revendications sous le patronage de la justice. Ils restent dans le cadre national.

Ce n'est pas le point de vue auquel se place Karl Marx (1818-1883), en ses analyses. De race juive, né à Trèves, ayant vécu surtout en Angleterre, ce socialiste n'en a pas moins marqué profondément de son empreinte les doctrines qui auront désormais cours en France.

Il parle, lui, le langage de la science et non du sentiment. Il s'est mis, assure-t-il, à l'école des faits ; et c'est le « matérialisme historique » qui lui a dicté les conclusions qu'il apporte.

Le matérialisme historique. — D'après cette théorie, les organisations politiques et juridiques, les institutions, les civilisations et les mœurs sont strictement déterminées par les conditions économiques, par l'état de l'industrie et du commerce, de la production et des échanges.

Il en résulte que, pour Marx, la révolution qu'il

annonce et le collectivisme ne sont nullement des faits amenés par l'intervention humaine, par les aspirations d'une classe sociale. Ce sont plutôt les conséquences d'une évolution matérielle, et les hommes se trouveraient pris dans un engrenage auquel il ne leur serait pas loisible de se soustraire.

La concentration des capitaux et les crises. — Voici comment se dessinerait la série des événements précurseurs de la révolution inévitable.

Le capital irait toujours se concentrant dans un nombre plus petit de mains. Par suite et par contrecoup, les classes moyennes seraient condamnées à disparaître, à augmenter l'armée du prolétariat. Cette armée compterait donc une grosse réserve, encore accrue du fait que le machinisme, en se développant, ne réclamerait pas un surcroît proportionné de main-d'œuvre. Les salaires fléchiraient donc et la « paupérisation » des masses irait toujours s'aggravant.

Par ailleurs, l'industrie, prise à son propre piège, obligée d'utiliser l'énorme capital et le matériel investis, serait contrainte de produire plus que ses débouchés normaux ne l'y autoriseraient. D'où les crises commerciales éliminant les concurrents moins solides et produisant une concentration nouvelle du capital parmi les vainqueurs.

La lutte des classes. — Le contraste violent entre la richesse de quelques-uns et le dénuement du grand nombre amènerait et envenimerait toujours plus la lutte entre des classes aussi disproportionnées.

Finalement, après des épisodes variés et des fluctuations, le nombre triompherait de l'or. L'industrie, tout entière aux mains de quelques individus, offrirait une proie facile à la masse qui s'en emparerait. Et ainsi se trouverait instaurée la société prolétarienne au lieu de la société capitaliste. Toutes les ressources, toutes les forces productrices seraient mises en commun et le collectivisme serait un fait accompli.

Ainsi parlait Karl Marx. L'on voit que la volonté humaine, bonne ou mauvaise, sans être annihilée, tient ici peu de place et se trouve dominée par une sorte de destin, de génie économique qui joue le rôle du *Fatum* des anciens.

A vrai dire, les positions scientifiques du marxisme sont aujourd'hui très fort battues en brèche. Si l'on reprend la chaîne de ses déductions, l'on s'aperçoit aisément que les mailles en sont fragiles et cèdent dès qu'on les éprouve.

S'il est exact que les entreprises se concentrent et s'unissent, il est faux que le capital suive le même mouvement, car, au contraire, la foule des actionnaires, des porteurs de titres, augmente constamment. Il n'est pas vrai que les salaires diminuent, que la « paupérisation » de la masse s'accentue. Et, tout au contraire, en dépit de lacunes subsistantes, la situation moyenne des travailleurs va s'améliorant.

L'expérience a donc démenti le marxisme sur les points essentiels de ses déductions et c'est là, pour une théorie qui prétend s'appuyer uniquement sur l'observation et sur la science, la pire des disgrâces (G. Simkhovitch, *Marxisme contre socialisme*. Paris, Payot, passim).

Mais ce qui est écrit demeure, sinon dans ses détails, que l'on ne consulte guère, au moins dans sa thèse générale qui continue à impressionner. Et les socialistes de France persistent à se réclamer du marxisme. Sur cette base supposée solide, les revendications peuvent s'établir et ne pas craindre de monter. Elles se formuleront au nom de la justice, mais avec cette conviction rassurante qu'elles sont, de plus, appuyées par la science.

D'autant que, par un autre point encore de sa doctrine, Marx fournissait une base nouvelle aux prétentions collectivistes. Nous voulons parler de sa fameuse théorie de la valeur.

Théorie de la valeur. — Elle affirme que toute la valeur d'échange des choses leur vient uniquement du temps de travail qui y a été incorporé, qui s'est, pour ainsi dire, cristallisé en elles. De cette donnée — elle-même toute arbitraire, — Marx va déduire que le bénéfice du capital ne peut être formé que d'une part du salaire non payée à l'ouvrier. Pareille affirmation a fait évidemment son chemin, elle est encore accueillie aujourd'hui par beaucoup de ceux qui seraient fort en peine d'en esquisser même une démonstration.

Celle que Marx fournit est assez pénible. Essayons de la suivre.

Le capitaliste, qui dirige une industrie et qui embauche de la main-d'œuvre, paie ainsi une certaine force-travail. Quelle est la valeur de cette énergie ? Pour la connaître, il faut avoir recours à la théorie générale que nous venons d'exposer. La valeur de cette force-travail se déterminera, comme dans tous les autres cas, par le temps de travail qui fut nécessaire pour la produire. Mais ici il s'agit de forces humaines. Tout se réduit donc à connaître le temps de travail requis pour donner les moyens de subsistance qui ont eux-mêmes fourni la vigueur physique à rétribuer.

Admettons qu'il ait fallu six heures. Le capitaliste aura versé un salaire adéquat, dès lors qu'il paie un prix correspondant à ce laps de temps.

Voici maintenant l'ouvrier appliqué à sa besogne. Pour rendre exactement l'équivalent de ce qu'il a reçu, il n'aura qu'à fournir six heures de travail. Alors les valeurs se compenseront. Capitaliste et ouvrier seront quittes. Mais alors aussi nul bénéfice n'est possible pour le premier. Car l'on aperçoit qu'il a juste retrouvé ce qu'il a dépensé.

Théorie de la plus-value. — Pour réaliser un gain réel, une plus-value, il faudra que, continuant à payer pour six heures, il fasse travailler l'ouvrier huit, dix ou douze heures. Alors ce temps supplémentaire, incorporé aux produits manufacturés, leur donnera une plus-value dont le capital pourra tirer son bénéfice. Pour comprendre l'idée de Marx, il faut bien voir que, d'après lui, « le capitaliste achète la force de travail *à sa valeur* ; ce qui est fâcheux, c'est que cette force de travail, *qui peut créer plus de valeur qu'elle n'en a par elle-même*, soit à vendre, puisse être achetée et dégager la *plus-value* aux mains d'un autre que le travailleur, victime ainsi d'un vol objectif. » (R. Gonnard, *Histoire des Doctrines économiques*, Nouvelle Librairie Nationale, 3e vol., p. 111).

Telle est la théorie qui, elle aussi, se donne comme scientifique. Si elle était exacte, il faudrait en déduire que plus une entreprise emploie de main-d'œuvre par rapport à ses installations matérielles et mécaniques, plus aussi elle réalise de gains, puisque c'est uniquement sur les salaires que se prélèverait ce bénéfice. Il n'en est rien pourtant, et Marx l'avouait lui-même. C'était une énigme qu'il promettait de résoudre. Il est mort sans l'avoir fait (Simkhovitch, *op. cit.*, pp. 299, 300, 301, 302, 303).

Mais, en dehors même de cette démonstration expérimentale, la fausseté de la théorie apparaît dès ses premières assertions. La valeur d'échange d'une chose ne vient pas uniquement du temps de travail qui s'y trouve incorporé, mais d'autres éléments indépendants du labeur humain, tels que l'utilité, la rareté.

Même si l'on ne considère que le travail, il est abusif de ne vouloir apprécier que sa quantité. La

qualité entre aussi en ligne de compte et souvent importe davantage pour le rendement final. Il en résulte que l'effort d'organisation, de direction, mérite une rétribution proportionnée à son efficacité.

La Classe prolétarienne et l'Internationale. — Si arbitraires que soient les idées, dont nous venons d'esquisser l'analyse, elles ont eu et possèdent encore une énorme influence. Tous les socialismes actuels, avec leurs notes distinctives, n'ont fait qu'évoluer dans le rayonnement du marxisme, dont ils restent très largement tributaires.

C'est au marxisme, en particulier, que l'on doit l'idée, tout à fait élucidée, de la *classe* ou de la collectivité réunie par le sentiment explicite des intérêts semblables. C'est encore lui qui a fait prévaloir cette vue simplifiée et déformante d'une société divisée en deux classes, demeurées seules en présence pour un antagonisme irréductible et fatal. Ainsi se trouvent négligés, tandis que s'accusent davantage cette opposition et ce conflit, tous les groupements intermédiaires que leur situation et leurs ressources disposent le long de l'échelle sociale.

Le nombre des propriétaires petits ou moyens reste considérable et s'augmente, la voie est ouverte aux ascensions, mais la théorie marxiste ne veut connaître que l'armée prolétarienne opposée au bataillon capitaliste.

Cette classe ouvrière a pris conscience de son unité par-dessus les frontières nationales. « Les prolétaires n'ont pas de patrie. » Et c'est encore un trait que le marxisme aura plus ou moins gravé sur tous les mouvements socialistes de l'heure présente. Les peuples idéalistes ou rêveurs sont spécialement exposés à pousser jusque là leurs aspirations égalitaires. Les autres, sous ce rapport, se défendent mieux contre la chimère. Bien que Karl Marx ait surtout vécu à Londres, son influence reste contestée, réduite sur le monde anglo-saxon. L'esprit anglais strictement insulaire, ennemi des théories abstraites, goûte peu ces importations d'une philosophie confuse. Mais les races latines ou slaves se laissent plus facilement séduire. Nous le savons, pour notre malheur, en France.

C'est ainsi que le socialisme, fidèle à la pensée marxiste, substitue, de plus en plus, à l'idée de patrie, à l'idée nationale, celle d'une classe ouvrière dont les intérêts seraient identiques sur toute la surface du globe et dont l'unité doit se réaliser pour combattre l'ennemi cosmopolite qui se nomme le capitalisme.

Marx, dans cette perspective, avait fondé, en 1864, la première *Internationale.* Elle n'eut qu'une brève existence. Mais, très vite, elle fut remplacée. Et si la guerre mondiale amena dans ces associations le trouble et le désarroi que l'on peut imaginer, elles se reformèrent ou se multiplièrent, sitôt la fin des hostilités, dans des conditions que nous aurons à dire.

Marx et Proudhon. — Les idées marxistes et proudhoniennes entrèrent en conflit vers 1860. Proudhon, nous l'avons noté, attendait beaucoup de l'effort, du travail, mettait au premier rang l'organisation économique : banques d'échange, groupements corporatifs. La politique l'intéressait peu, l'atelier, à l'entendre, devait remplacer l'Etat, ses plans visaient moins le gouvernement des personnes que l'administration des choses. Le but final était un socialisme mitigé, un « *mutuellisme* » *national.*

Marx, peu soucieux de principes et d'idées, prétendait s'en tenir aux faits. L'engrenage du « matérialisme historique », rendant fatale la lutte des classes, amènerait enfin la réalisation du *collectivisme international.*

Ces quelques traits suffisent à marquer le parallèle et à établir les principales oppositions des deux chefs d'écoles. Ce fut le marxisme qui prévalut, après bien des épisodes et des vicissitudes. Même aujourd'hui, lorsque certains syndicalistes révolutionnaires retrouvent et revendiquent Proudhon comme l'un de leurs devanciers et de leurs chefs, ils restent néanmoins fidèles au collectivisme international et à la lutte des classes. Par là, ils montrent qu'en dépit de certains rapprochements avec le socialiste franc-comtois, ils restent, pour l'essentiel, des marxistes impénitents.

d) **L'évolution du socialisme à la fin du siècle dernier.** — A la fin du siècle dernier, on trouvait, en France, plusieurs partis socialistes, tous imbus des idées marxistes, mais séparés par des questions de méthodes, de personnes. Les diverses tendances devaient d'ailleurs se réunir, par la suite, pour donner, en 1905, le *Parti socialiste unifié*, qui subsista quelques années, avant de se scinder, à nouveau, dans les discussions récentes qu'a suscitées le bolchevisme.

A l'époque dont nous parlons, l'un des groupes socialistes les plus marquants était le *Parti ouvrier français*, dont le chef était Jules Guesde.

Cependant, à côté de ces divers mouvements politiques, d'autres formations se dessinaient. C'étaient des associations ouvrières encore illégales, puisque la Révolution, le 14 juin 1791 (loi Le Chapelier) interdit les réunions que pourraient former les travailleurs au nom « de leurs prétendus intérêts communs ». En dépit et en marge de la législation, des groupements existaient. Ils purent se développer davantage après la loi de 1884 sur les syndicats. Cette liberté rendue fut d'abord accueillie avec quelque méfiance par le monde ouvrier. Puis, les éléments révolutionnaires se prirent à utiliser, comme une arme à leur taille, cette faculté dont d'autres sauraient faire un instrument de paix sociale. Ils ne la laissèrent pas sur le terrain strictement professionnel, et les syndicats nouveaux se mirent souvent à la remorque des partis socialistes politiques dont ils se faisaient les satellites. Le *Parti ouvrier français* de Guesde gardait une spéciale influence sur l'organisation et les démarches de ces associations, qui n'avaient pas conquis leur autonomie et ne vivaient encore que d'une existence dépendante.

Mais, parallèlement à cette incomplète *Fédération des Syndicats*, se fondaient les premières *Bourses du Travail*, qui devaient connaître, très vite, grâce à leurs vues pratiques, grâce à certains dévouements, une prospérité peut-être inespérée. En 1892, quatorze Bourses fonctionnaient déjà. Leur promoteur, Fernand Pelloutier, qui devait mourir prématurément en 1901, expliquait ainsi le secret de leur fortune : « Outre le service fondamental du placement ouvrier, toutes ces Bourses du Travail possédaient bibliothèque, cours professionnels, conférences économiques, scientifiques et techniques, services d'hospitalisation des compagnons de passage; elles avaient, dès leur ouverture, permis la suppression, dans chaque syndicat, de services qui, nécessaires tant que les syndicats avaient vécu isolés, devenaient inutiles dès qu'une administration commune est en mesure d'y pourvoir; elles avaient déjà coordonné les revendications le plus souvent incohérentes, parfois même contradictoires, établies par les groupes corporatifs sur des données économiques insuffisantes; en un mot, elles avaient, en moins de six années, accompli chacune dans sa sphère une tâche dont la Fédération des syndicats n'avait même pas soupçonné l'importance et l'utilité. » (Cité par L. Jouhaux, *Le Syndicalisme et la C.G.T.* Paris, Editions de la Sirène, 1920, pp. 74 et 75).

Ces derniers mots laissent voir que l'entente alors

n'était point parfaite entre les Bourses et la Fédération des Syndicats. Les premières avaient une base régionale, réunissaient autour d'un centre provincial, et par les services signalés plus haut, tous les groupements ouvriers d'alentour. La seconde avait adopté un lien professionnel et prétendait grouper, dans ses syndicats respectifs, les travailleurs de même métier, à travers le pays. Mais nous avons noté combien elle était demeurée strictement encore sous la dépendance des Partis socialistes politiques.

Elle tendait pourtant à s'émanciper. Et, après nombre d'incidents, de discussions plus ou moins acerbes, trop longues à répéter ici, au Congrès de Limoges, en 1895, les Bourses du travail et les Syndicats conclurent un premier accord qui s'intitula déjà *La Confédération générale du Travail*. En réalité, l'œuvre ne fut vraiment affermie que sept ans plus tard, aux Congrès d'Alger, puis de Montpellier en 1902.

Ce groupement a toujours gardé le trait, qu'il tient de ses origines, de représenter deux sections dont chacune conserve son autonomie : celle des Fédérations d'industries et celle des Bourses du Travail.

Comme ces dernières pourtant avaient primitivement quelques attaches officielles, étaient même subventionnées par les municipalités, elles ont été peu à peu remplacées, dans leur rôle et dans des fonctions identiques, par des Unions départementales tout à fait indépendantes de l'Administration.

Et la Confédération générale du Travail comprend donc, en premier lieu, une organisation centralisatrice — celle des Fédérations, — avec des syndicats qui relèvent d'une même corporation et possèdent, à travers le pays, des intérêts professionnels communs; en second lieu, une organisation décentralisatrice — celle des Unions départementales — qui groupe localement les associations ouvrières, à quelque corporation qu'elles appartiennent. (Jouhaux, *op. cit.*, p. 112).

Mais, à travers toutes les vicissitudes qui avaient ainsi amené l'unité du syndicalisme révolutionnaire, une question n'était pas encore pleinement tranchée. C'était celle de l'attitude de ce syndicalisme vis-à-vis de son aîné, le socialisme politique, lui aussi venu, vers la même époque, à la cohésion d'un parti unique (réalisée au Congrès de Paris, en avril 1905). La Confédération générale du travail marquait, par sa fondation même, la tendance des travailleurs à l'autonomie si longtemps précaire. Mais la situation n'était pas encore absolument nette. Elle le devint, en 1906, par un acte auquel très souvent l'on s'est reporté depuis, et que l'on invoque comme le document décisif, sous le nom de la charte d'Amiens.

Le syndicalisme révolutionnaire y affirmait sa volonté de rester fidèle au marxisme.

« Le Congrès considère que cette déclaration est une reconnaissance de la *lutte de classes* qui oppose, sur le terrain économique, les travailleurs en révolte contre toutes les formes d'exploitation et d'oppression, tant matérielles que morales, mises en œuvre par la classe capitaliste contre la classe ouvrière. »

Puis l'on précisait les buts immédiats et lointains, les méthodes opportunes, et l'on terminait par cette revendication de l'autonomie totale vis-à-vis du socialisme politique :

«... Le Congrès décide qu'afin que le syndicalisme atteigne son maximum d'effet, l'action économique doit s'exercer directement contre le patronat, les organisations confédérées n'ayant pas, en tant que groupements syndicaux, à se préoccuper des partis et des sectes qui, en dehors et à côté, peuvent poursuivre, en toute liberté, la transformation sociale. »

La séparation était faite. Restaient donc en présence deux groupements : le Parti socialiste unifié dans le domaine politique, la Confédération générale du travail sur le terrain économique. L'un fonde ses comités, poursuit ses campagnes électorales..., l'autre multiplie les syndicats et mène son action spéciale.

Les choses en restèrent là, avec des alternatives de rapprochement, d'éloignement, de bons rapports, d'aigres propos, pendant les années d'avant-guerre et la durée des hostilités.

Il faut dire qu'au moment où, aux environs de 1906, la Confédération générale du travail signifiait assez brutalement son congé au Parti socialiste, et veillait à maintenir les distances, elle était sous l'influence immédiate de ses premiers meneurs, presque tous d'origine anarchiste. Alors, la tactique adoptée voulait qu'on isolât le « prolétariat », pour en faire une force d'opposition capable de briser tous les vieux cadres, le patronat, l'État. D'où la tendance à se séparer même de compagnons qui n'avaient peut-être pas des impatiences aussi vives ni des procédés aussi péremptoires. L'on renonçait au principe majoritaire du socialisme démocratique politique, pour exalter la valeur des minorités « conscientes » et décidées.

« Si l'on est conscient avait dit Pouget, l'un des chefs d'alors, on s'aperçoit que, dans la société, n'ont de valeur que les *êtres de volonté*, ceux qui ne subissent pas l'ambiance majoritaire, les révoltés. »

Plus tard, il y eut certains accommodements facilités ou réclamés par la période critique de la guerre. La charte d'Amiens n'a pourtant jamais été rejetée ni démentie, sauf par ceux qui ont opéré le schisme exigé par le bolchevisme.

Mais avant d'en venir aux heures qui ont vu de grandes modifications dans les destinées du socialisme politique et du syndicalisme révolutionnaire, il semble utile de confronter les deux mouvements, de noter leurs caractères respectifs et leurs différences ou leurs oppositions.

e) Socialisme politique et Syndicalisme révolutionnaire.

Les tendances. — Il y a d'abord entre eux une différence foncière, qui vient des aspirations plus ou moins conscientes qui les meuvent. Mais, pour apercevoir nettement ces aspirations et les analyser en détail, une philosophie est nécessaire que ne possède évidemment pas l'immense majorité des adhérents. C'est le fait des meneurs ou de ceux qui suivent, du dehors, les marches respectives. En comparant les deux allures, ils relèvent ce qui les distingue et parfois les oppose.

Il faut le noter pourtant. Plusieurs des traits de ce parallèle n'ont toute leur netteté que dans la théorie, la pratique les a estompés ou partiellement déformés, si bien que les deux mouvements n'offrent point, dans leurs physionomies mobiles et vivantes, le même contraste que dans leurs portraits. Il n'en est pas moins vrai qu'on est en droit de rechercher les tendances naturelles et profondes, en dessous des courants de surface et des remous.

Le socialisme politique, disent donc les observateurs, part d'une conception nettement intellectuelle. Il se présente comme une conception systématique, agencée, avec ses principes absolus et ses déductions logiques. Il parle au nom de la science, en laquelle il garde une foi aveugle ou naïve, une foi intolérante aussi. L'un de ses dogmes était la

croyance au progrès amené presque automatiquement, par le jeu des forces scientifiques. Il ne craint pas d'enfermer la vie dans ses lois. L'avenir se dessine à ses yeux sur une toile où il pense discerner la réalité future dans un ensemble d'ailleurs assez vague, où, en fait, il n'aperçoit que le panorama d'un pays d'utopie. Et ses tendances morales se ressentent naturellement de son credo. Son rêve et son désir vont à une sorte de *farniente* général, où l'homme futur pourrait partiellement se libérer du travail considéré comme un esclavage, où la loi du moindre effort serait celle du bonheur.

Tout autre se campe le syndicalisme révolutionnaire. Lui prise peu les théories toutes faites et les systèmes *a priori*. Lui n'a pour la science abstraite qu'une considération restreinte. Il se met moins en peine de donner aux intelligences des programmes hypothétiques, que de fournir aux volontés des stimulants d'action. Produire, tel est le mot d'ordre, et, s'il est observé, la vie se chargera du reste et amènera des évolutions commandées par les circonstances et les conditions du moment. De dire d'ailleurs quels seront au juste ces évolutions et ces résultats, le syndicalisme révolutionnaire n'a cure, il avoue même spontanément son ignorance en la matière. Mais il sait que toujours l'effort demeurera nécessaire, qu'il est inutile, immoral aussi, de rêver un âge d'or d'universelle quiétude, que l'homme, loin d'être diminué par son labeur, n'acquiert sa physionomie véritable qu'encadré dans son métier. La civilisation ascendante ne comporte pas l'élargissement indéfini des loisirs, la multiplication d'un type d'intellectuel dédaigneux du travail physique. Elle est marquée seulement par une meilleure adaptation du producteur à sa tâche, la transformation progressive du manœuvre en artiste. Et, de même, la liberté vraie ne consiste pas à briser la férule patronale pour retomber sous celle de l'Etat socialiste. Elle réside dans la discipline consentie, volontaire, de l'atelier sans maître. L'égalité véritable n'est pas le nivellement qui maintiendrait les valeurs au rang des incapacités, elle laisse libre le jeu des compétences et respecte leur hiérarchie.

On peut s'apercevoir que le portrait, ainsi tracé, est flatteur pour le syndicalisme révolutionnaire et vient de peintres complaisants. Il met en relief les qualités de compétence, de travail, et laisse de côté à peu près complètement les ombres. Il en est une pourtant qui se profile et suffit à gâter les autres traits, l'ombre du marxisme avec ses outrances, ses déformations, ses prétentions collectivistes, son obstination à pousser la lutte des classes. En sorte que nous aurions, dans le dessin ci-dessus, plutôt la physionomie du syndicalisme de bon aloi et authentique. Mais il s'agit du syndicalisme révolutionnaire, et celui-là porte des signes distinctifs qui ne ressortent pas suffisamment ici. Nous les retrouverons tout à l'heure.

Les méthodes. — Les moyens propres au socialisme et au syndicalisme, pour renouveler la société, apparaissent divers ou parfois s'opposent. Quelle était, quelle est encore la tactique du socialisme politique? Elle n'est pas unique, et l'accord n'est pas fait, dans le parti, sur la manœuvre efficace. Les uns pensent que, pour s'emparer de l'Etat bourgeois et le transformer en « Etat prolétarien », il suffira de persévérer et d'avancer assez loin dans la voie du socialisme parlementaire. Un jour viendra où la majorité sera définitivement acquise et le bulletin de vote amènera, sans secousse, le bulletin de victoire. Jusque là, en concentrant les moyens de production et de transport dans les mains du pouvoir, on ne fait pas encore du socialisme, puisque ce pouvoir appartient à la classe bourgeoise, mais on prépare l'héritage du collectivisme. D'autres adhérents au parti trouvent que la méthode électorale est trop lente, qu'elle reste inégale à la tâche, si elle prétend s'en charger seule. Ils estiment qu'une heure sonnera où l'insurrection violente devra achever la victoire du scrutin.

Quelle que soit l'arme employée pour le prendre, lorsque le pouvoir est, par hypothèse, passé à la classe ouvrière, que convient-il d'en faire? Presque tous les socialistes prévoient une période d'organisation par contrainte, où l'on achèverait la conquête de tous les moyens de production. Ce serait, suivant le terme consacré, « la dictature impersonnelle du prolétariat ».

Cette période n'aura, dans leur pensée, qu'une durée toute transitoire. Une fois l'étape franchie, voici venir l'entrée du séjour où, à l'inverse de l'enfer du Dante, vous accueillent toutes les espérances. Spontanément, la dictature abdiquera, le pouvoir de l'Etat perdra tout caractère d'autorité vexatoire et, dans l'union des peuples, une administration bienveillante distribuera à tous des tâches faciles et brèves, des charges légères, équivalentes entre elles, et largement rétribuées !

Le syndicalisme révolutionnaire ne goûte pas beaucoup cette stratégie et raillerait volontiers ces espoirs idylliques.

L'instrument des rénovations, qu'il escompte, n'est pas le *parti* politique réunissant, dans une même idée, des citoyens de tout rang : c'est la *classe* ouvrière où le lien est formé par des intérêts identiques. La vraie méthode est dans « l'action directe » qui cesse de faire appel aux intermédiaires, aux intellectuels, mais charge immédiatement les intéressés de leurs propres affaires. Et vraiment il ne conviendrait guère d'emporter la citadelle de l'Etat bourgeois, s'il fallait ensuite gouverner à sa place, mais avec ses méthodes ou même une autorité renforcée jusqu'à la dictature. Non, mieux valait économiser cette période de transition pénible. Il s'agissait, dès lors, de démanteler pièce à pièce l'Etat, de se charger progressivement de toutes ses fonctions utiles. Les syndicats joueraient ce double rôle, tout à la fois bataillons d'attaque et cadres d'instruction. Et, quand la préparation serait suffisante, il conviendrait d'instaurer tout de suite le régime nouveau, celui de la discipline consentie dans l'atelier sans maîtres. Les armes offensives pour cette campagne, c'étaient les grèves où, de plus en plus, les prolétaires prenaient conscience de leur force et de leur solidarité. C'étaient les grèves, partielles d'abord et localisées puis générale quand il s'agirait de porter au vieux monde le coup suprême.

Ces deux thèses, à propos de la méthode à suivre, ont été exposées jadis au Congrès de Nancy (1907), dans un débat contradictoire. M. Jules Guesde soutenait le point de vue socialiste politique, M. Hubert Lagardelle se faisait l'avocat du syndicalisme révolutionnaire et de ses procédés. Il peut y avoir intérêt à écouter, un moment, cette argumentation, elle nous aidera à mieux saisir les positions respectives.

A l'avis de M. Lagardelle, le parti, le groupement d'hommes de toutes conditions, réunis seulement par une idée commune, était destiné — son histoire le prouvait d'ailleurs — à s'enliser dans des combinaisons parlementaires, à se prendre dans les filets gouvernementaux, bref à s'embourgeoiser ; n'était-il point d'avance partiellement composé de bourgeois ? Il avait pu avoir son heure et sa nécessité, il pouvait conserver une utilité s'il comprenait son rôle. Mais le premier plan devrait revenir aux syndicats assez organisés maintenant pour ne plus

réclamer de tutelle, ou même pour en être gênés. La classe des prolétaires, unis par le lien des intérêts identiques, ferait elle-même sa besogne et s'affranchirait par ses propres forces.

M. Guesde protestait que les syndicats, par essence, gardaient des vues utilitaires, immédiates, qui détournaient partiellement leur regard des grandes et lointaines perspectives. Ce n'est pas qu'il voulût jeter sur eux le discrédit ; il y voyait, comme tout socialiste, le champ d'expériences nécessaire, le cadre où la classe ouvrière faisait l'apprentissage de ses fonctions économiques et sociales, s'initiait à son rôle dans la société future. Pourtant, seul le socialisme politique, plus dégagé des soucis pratiques, possédait tout l'élan requis pour atteindre l'idéal de demain. D'ailleurs, le syndicat, même quand il partait en guerre, n'était pas suffisamment équipé pour remporter un succès décisif. Les grèves, qui constituaient sa seule arme actuelle, n'avaient qu'une portée locale, ne touchaient ni le patronat dans son ensemble, ni l'État bourgeois.

Et, quant à la grève générale, la réserve suprême, elle apparaissait dans un avenir bien lointain, sinon chimérique, puisqu'elle demanderait le concours de tous les ouvriers. Sans cet accord unanime, les travailleurs, sortis des usines, trouveraient devant eux, avec les groupes restés à leur tâche, « les paysans exaspérés de ne pouvoir écouler ou vendre leurs produits, joignant leurs fourches et leurs fusils de chasse aux lebels de l'armée dite nationale ». Donc le syndicat devait reconnaître la suzeraineté du comité politique. V. la brochure. *Le parti socialiste et la Confédération du Travail.* Paris. Rivière, 1908.

Chaque avocat réclamait ainsi, pour son client, l'intégrité de l'esprit révolutionnaire, guerrier, et attribuait discrètement, à la partie adverse, quelques traits de Sancho Pança. M. Edouard Vaillant finit par mettre tout le monde d'accord, ou, du moins, à rallier la majorité, en proposant de maintenir l'indépendance entre deux mouvements, dont il vanta l'ardeur et le mérite pareils au point de vue révolutionnaire.

Les objectifs. — Le syndicalisme révolutionnaire et le socialisme politique n'ont donc pas les mêmes méthodes de combat. Du moins, s'entendent-ils sur l'organisation de la victoire présumée, ont-ils des plans identiques pour la société future ? Il ne paraît pas toujours non plus.

Nous allons dire d'abord comment le socialisme politique dessine son idéal. Les traits en sont vagues, peut-être volontairement estompés. C'est une esquisse sujette aux retouches et qui ne fournira que certaines grandes lignes un peu schématiques.

Supposons donc l'œuvre de destruction accomplie. La place est nette, il s'agit maintenant de reconstruire. Que va-t-on édifier, au lieu de l'édifice ancien ?

Dans le *Manifeste communiste* signé, en 1847, par Marx et Engels, il est dit :

« A l'ancienne société bourgeoise, avec ses classes et ses antagonismes de classes, se substituera une association où le libre développement de chacun sera la condition du libre développement de tous. »

Mais c'est là une formule un peu vague ; ne saurait-on la rendre plus explicite ? Voyons comment l'ont tenté parfois ceux qui se réclament plutôt, dans la tradition marxiste, du socialisme politique.

Même s'il ne faut pas prendre au sérieux tous les points de ce programme romantique, même s'il faut admettre que plusieurs datent déjà un peu, il ne sera pas sans intérêt pourtant d'insérer ici le plan fourni, voici trente ans, par un socialiste qualifié, M. Georges Renard (GEORGES RENARD, *Le régime socialiste.* Paris, Alcan).

Donc, dans la société future, des statistiques soignées commenceraient par établir la somme et les catégories des besoins généraux. Sur cette base, on répartirait les tâches entre tous les citoyens devenus travailleurs, en sorte que les produits de ce labeur commun répondraient largement à toutes les demandes, suffiraient même, par surcroît, à l'entretien des malades et infirmes. Comme tous collaboreraient, comme le machinisme assurerait une production intense, comme il n'y aurait plus de capitalisme qui, suivant la théorie chère à Marx, prélève indûment un bénéfice sur le travail non payé, la charge imposée à chacun serait légère et le loisir abondant. Rien n'empêcherait, d'ailleurs, que les heures des citoyens astreints à des besognes plus pénibles fussent mieux rétribuées, afin de procurer, par cet avantage, des volontaires à tous les métiers. Mais la propriété personnelle ne serait plus admise et la monnaie n'aurait plus cours. Chacun recevrait, pour la tâche accomplie, des bons de travail, avec lesquels il s'adresserait, en vue des achats courants, aux magasins nationaux. Ceux-ci entreposeraient les objets fabriqués par la main-d'œuvre collective et les présenteraient tarifés en heures de travail. Dès lors, l'échange se ferait entre les bons des clients et les marchandises correspondant à leur valeur.

Tel était le système général que le collectivisme esquissait pour l'avenir. Nous remarquerons seulement que l'idée maîtresse du système est celle de la répartition. Une armée de statisticiens dresserait le bilan des besoins, distribuerait les tâches, veillerait à la vente des produits. La main de l'administration se ferait partout sentir.

Elle ne laisserait pas d'être lourde. Et l'Etat prolétarien ressemblerait, dès lors, au plus autoritaire des gouvernements bourgeois. Car il aurait beau n'être plus organe politique, mais simple organe de gestion administrative, pour faire face à ce rôle immense, à ces fonctions de pourvoyeur général, force lui serait de reprendre ou de multiplier, en pratique, tous les pouvoirs qu'il aurait dû théoriquement abdiquer, sitôt close la période de sa dictature provisoire.

Et, sous cette forme, le socialisme mériterait, à coup sûr, la critique que lui font ses adversaires, notamment celle qui s'énonçait ainsi :

« Le socialisme peut être conçu comme une bureaucratie omnipotente, dirigée par un petit nombre d'hommes capables, du type de Napoléon ou de Pierpont Morgan ; et de tels hommes ont l'habitude de faire payer leurs services. Un gouvernement socialiste pourrait être puissant et prospère : mais il devrait gouverner avec une verge de fer. »

M. Vandervelde, qui cite cette objection, avoue qu'elle est sans réplique, quand elle s'adresse aux partisans d'un collectivisme centralisateur. Mais il croit y échapper, pour son compte, avec ceux qui, en remettant tous les biens à la collectivité, ne veulent pas qu'une administration unique cherche à en assurer la gestion. Alors l'Etat prolétarien, au point de vue politique, se trouverait réduit au minimum et, même au point de vue économique, il se garderait de s'immiscer dans le détail. Le mécanisme fonctionnerait suivant une formule donnée par Kautsky, un autre disciple allemand de Marx :

« La démocratie veut que les classes laborieuses conquièrent le pouvoir politique, pour, avec son aide, transformer l'Etat en une grande coopérative économique. »

Les socialistes politiques, qui pensent ainsi, se

sont évidemment beaucoup rapprochés des syndicalistes révolutionnaires Ils peuvent différer sur les méthodes, comme plus haut nous l'avons signalé, ne pas adopter les mêmes itinéraires. Mais les buts sont à peu près identiques et tiennent en deux mots qu'il nous reste à expliquer : la « nationalisation industrialisée ».

C'est la devise propre aux syndicalistes révolutionnaires et c'est l'enseigne qu'ils prétendent poser au frontispice de la société future. Ils ont perdu confiance dans les entreprises directement gérées par l'Etat. Lenteurs et complications bureaucratiques, absence de direction responsable, ressources incertaines, comptabilité peu précise, ingérence de la politique, telles sont les principales tares inhérentes aux monopoles d'Etat et capables de les disqualifier. Il ne faut donc plus de « socialisation étatiste », on la remplacera par la « nationalisation industrialisée ».

C'est-à-dire que les syndicats, représentants de la compétence technique, seront chargés, au sein du régime idéal, d'assurer la production dans leur spécialité. La société, d'ailleurs, serait seule propriétaire et, par ce trait essentiel, ces révolutionnaires restent fidèles au collectivisme. Mais, du moins, les diverses industries seraient dotées d'une autonomie financière, administrative, qui leur permettrait de suivre les règles et les pratiques des entreprises bien conduites. Propriété collective d'une part, supprimant le capitalisme des actionnaires actuels, et, d'autre part, méthodes vraiment industrielles parant aux inconvénients des administrations bureaucratiques, on voit comment ces deux éléments réunis forment un système qui se nomme « la nationalisation industrialisée ».

Toutes les entreprises seraient dirigées, contrôlées par des conseils économiques comprenant les délégués des producteurs et des consommateurs. Ces conseils s'échelonneraient suivant une hiérarchie locale, régionale, pour être couronnés, au sommet, par le *Conseil national économique*, dont les attributions seraient multiples et les prérogatives étendues. Au vrai, il semble bien que ce Conseil supérieur serait devenu le véritable Etat, même si l'on laissait subsister encore un fantôme de Pouvoir politique pour quelques fonctions de police. Et cette prédominance du point de vue économique permet aux syndicalistes, en haut de cet échafaudage marxiste, d'arborer une étiquette proudhonienne un peu étonnée de couvrir pareil assemblage, et de déclarer : « L'atelier fera disparaître le gouvernement ».

Tel se présente, dans une pénombre qui renferme encore beaucoup d'inconnu, le type de la société future suivant la mode du collectivisme mêlé de syndicalisme.

f) Le communisme bolcheviste.

Mais à peine avons-nous indiqué les situations respectives du socialisme politique et du syndicalisme révolutionnaire, qu'il faut noter des changements dans ces positions.

La faute en est à un nouveau venu qui, pour être originaire de Russie, n'en a pas moins pénétré dans d'autres milieux et exerce, en France, une action de présence effective. Les mouvements révolutionnaires antérieurs en ont été fort affectés, nous aurons à dire dans quel sens. Mais d'abord il importe de caractériser exactement ce communisme slave.

Comme tous les socialismes contemporains, il se réclame du marxisme et professe n'avoir pas d'autre évangile. Même il n'a pas ménagé les injures à tous ceux qui lui contestent cette orthodoxie. L'on peut dire qu'il y est resté fidèle, en effet, pour certains traits primordiaux. C'est ainsi qu'il veut remettre, en théorie, tous les biens à la collectivité et même pousse ses plans d'avenir jusqu'au communisme (dont il a pris prématurément le nom), où chacun puise, suivant ses besoins, aux ressources fournies par le travail de tous.

Il n'est pas douteux pourtant que Lénine, le promoteur du bolchevisme, s'est émancipé de la théorie marxiste sur plus d'un point important. Montrons ces initiatives qui constituent des libertés graves vis à-vis de la pensée du maître.

Marx avait enseigné d'abord que la société nouvelle serait amenée par une évolution économique qui espacerait ses étapes. L'intervention humaine pourrait jouer son rôle, elle ne saurait être efficace que si elle tenait compte de cette préparation, pour ainsi dire, automatique. Les circonstances, l'état des affaires, la situation du capitalisme et du prolétariat, marqueraient, au cadran de la Révolution, les minutes décisives. A vouloir devancer l'heure, les tentatives seraient vouées à l'échec. Telle était la conclusion, au moins implicite de ce « matérialisme historique » développé par Marx.

« Aux yeux de Marx, l'économie rendait la politique indispensable au lieu de la faire considérer comme inutile. C'est elle qui déterminait le caractère et le résultat des luttes politiques et en même temps la répercussion de ces dernières sur l'économie. Mais il considérait les rapports économiques comme un processus de développement constant, qui rendait possibles aujourd'hui et inévitables demain les résultats politiques qui, hier encore, étaient impossibles. » (Kautsky, *Terrorisme et Communisme*. Paris, Povolozky, p. 91).

Or, il est clair que Lénine, pour déchaîner le bolchevisme, ne s'est pas arrêté à ces considérations de maturité économique et d'opportunité historique. S'il était un pays où la préparation fût insuffisante ou à peine commencée, c'était sans doute la Russie. La Révolution y a donc brûlé toutes les étapes et fait violence aux événements.

Lorsque Lénine rentra de Suisse à Pétrograd, le soir même de son arrivée, il étonna et presque scandalisa ses fidèles, fervents du marxisme classique, par la brusquerie qui ne tenait plus compte du délai nécessaire et prétendait, par la volonté, fixer et avancer l'heure fatidique. (Isaac don Lévine, *Lénine*. Paris, Plon).

Cette première infraction devait en amener d'autres. Une fois la révolution faite, la théorie prévoit, ainsi que nous l'avons indiqué, une période plus ou moins transitoire, où le prolétariat exercerait sa « dictature ».

En Russie, la dictature existe, certes, et peut se nommer « terrorisme ». Mais elle est celle d'un tout petit groupe. Le parti communiste, qui est le maître réel, ne comptait, en 1920, d'après Lénine lui-même, que 600.000 membres sur 130 millions d'habitants. Encore peut-on dire que, du vivant de Lénine, la dictature lui était absolument personnelle. Elle régnait, elle règne encore, par des procédés militaires, belliqueux, et l'armée rouge est son indispensable instrument. Les « bourgeois » sont mis hors la loi, et les socialistes dissidents eux-mêmes sont traités comme des ilotes. Peut-être Lénine n'a-t-il fait, en menant de façon aussi brusque, le socialisme au bolchevisme, qu'en dégager l'inspiration profonde. Car, s'il est bien vrai que la thèse reste, chez nous, nous l'avons dit, plus ou moins soumise aux principes démocratiques, s'il est exact que le but définitif est le nivellement égalitaire, l'on a pu dire toutefois que le véritable socialisme, par nombre de ses aspects, était

pourtant antidémocratique. Non seulement il confie son espoir et ses destinées à la seule classe du prolétariat qui se substitue au peuple ainsi dépouillé de sa souveraineté, mais la suprématie, la direction appartiennent pratiquement, moins à ce prolétariat en chair et en os, qu'à « l'idée » représentée par une minorité consciente. Déjà, nous avons trouvé cette caractéristique dans le syndicalisme révolutionnaire. Elle apparaît plus nettement encore dans le communisme bolcheviste. « Au nom de cette « idée », au nom de la vraie volonté prolétarienne, dont le dépôt ne peut être confié qu'à un petit nombre, au nom des intérêts du prolétariat, dont peu d'hommes sont conscients, et qui sont également les intérêts de l'humanité, on peut exercer n'importe quelles sortes de violences sur le prolétariat empirique effectivement existant. » (Nicolas Berdiaeff, au chapitre *La Démocratie, le Socialisme et la Théocratie* dans un *Nouveau Moyen âge*. Paris, Plon (Collection du *Roseau d'Or*), p. 259).

Dans le régime socialiste, il existe une véritable foi et ceux qui la représentent ne se piquent pas de tolérance à l'endroit des dissidents.

Nombre de marxistes refusent pourtant de voir, dans le bolchevisme, une application de leur doctrine. Ils ajoutent que, pour avoir voulu suppléer, par la brusquerie de sa démarche, aux énormes lacunes de la préparation, le communisme slave n'a pas seulement rendu la dictature de quelques-uns abusivement tyrannique, indéfiniment nécessaire, il l'a encore réduite à être inefficace. Toutes les condamnations, toutes les persécutions ne peuvent tenir lieu d'une organisation absente. La production s'est trouvée paralysée, la famine est survenue, le désordre s'est introduit dans tous les services. Et la Révolution a dû revenir sur ses pas, réquisitionner les compétences en les plaçant dans l'alternative de gros honoraires ou de la prison, ouvrir le pays au capitalisme étranger, instaurer une « nouvelle politique économique » qui reprenait, vis-à-vis des paysans surtout, certaines pratiques des gouvernements bourgeois. Malgré tout, le rendement économique du pays est nettement déficitaire. Et l'échec d'un pareil système, inauguré sous les couleurs du marxisme, bien qu'il n'en soit que la « caricature », est de nature à déconsidérer pour longtemps la doctrine que l'on prétendait appliquer. (Kautsky, *op. cit.*, passim).

Les critiques, que nous venons de reproduire, viennent donc de certains points du camp marxiste, les bolchevistes répliquent que ces censeurs sont des traîtres. Ils s'efforcent, au contraire, de présenter leur système comme la pure expression de la théorie et leur expérience comme une réussite. Ils y sont assez parvenus pour impressionner, en France, les mouvements révolutionnaires existants et pour y provoquer les remaniements que nous allons signaler.

C'est un des principes du bolchevisme que son succès définitif dépend de la répercussion produite à l'étranger. La Révolution ne pourra triompher que si elle est internationale. D'où l'effort de propagande et parfois les campagnes à main armée, comme on l'a vu lors de l'invasion de la Pologne par l'armée rouge.

En France, le parti socialiste politique a été le premier atteint, jusqu'à la scission, par l'action du communisme slave. Au congrès de Tours, en décembre 1920, le parti s'est brisé.

Les uns, tout en restant fidèles à l'objectif marxiste, tout en rêvant, par suite, à la révolution collectiviste qu'ils préparent, n'ont pas voulu accepter les consignes de Moscou et se mettre sous la férule ou sous le knout russe. Ils s'intitulent : Section Française de l'Internationale ouvrière (S.F.I.O.) et se rattachent, mais peut-être assez vaguement, à une Internationale, peut-être assez somnolente, qui a son siège à Londres. Ils ont, d'ailleurs, formé, aux élections de mai 1924, avec les radicaux et radicaux-socialistes (qui sont pratiquement des anticléricaux et des socialistes d'Etat), le fameux et triomphant Cartel des gauches. Et, sans vouloir prendre une part officielle au gouvernement, ils ont pu acquérir ainsi une influence, officieuse, mais prépondérante.

Les socialistes, qui ont été séduits par le mirage de la révolution russe, se sont, au contraire, rangés sous le titre de Section Française de l'Internationale communiste (S.F.I.C.) Ils ont clairement rejeté tout respect pour la loi démocratique du nombre, à laquelle leurs anciens compagnons et amis, les socialistes du Cartel, paient encore un hommage plus ou moins provisoire et précaire. Ils font figure ouverte de révoltés qui n'ont foi qu'aux minorités décidées. La Révolution russe leur semble le modèle à suivre, ils ont partie liée avec elle, acceptent toutes les consignes qu'ils en reçoivent et sont inscrits dans l'Internationale communiste de Moscou.

Le syndicalisme révolutionnaire, représenté par la Confédération générale du Travail, a été, lui aussi, sollicité de se joindre à ce mouvement. Si l'on se rappelle ses origines, l'histoire de ses luttes pour acquérir l'autonomie, l'on doit s'imaginer qu'il était mieux gardé contre de telles avances. Car il ne s'agissait pas seulement, pour lui, de se placer sous une direction étrangère. Il lui fallait encore renoncer pratiquement aux principes formulés dans la Charte d'Amiens et qui proclamaient l'indépendance vis-à-vis des « partis » ou des « sectes » politiques. Or, le bolchevisme est, avant tout, un mouvement « politique » et ensuite, comme nous l'avons vu, militaire. C'est un « parti » qui commande, le parti communiste, avec bon nombre d'intellectuels dévoyés, dont Lénine, ancien étudiant, avocat, écrivain, était le type et le chef.

Cependant l'attraction de la violence et du mystère l'a emporté. Pour avoir résisté, un an de plus, que le Parti politique socialiste, la Confédération général du Travail n'en a pas moins subi le même sort; elle aussi s'est divisée.

A vrai dire, depuis plusieurs années déjà, sinon depuis sa naissance, elle était agitée par deux tendances contraires. Certains éléments plus pressés, plus turbulents, s'impatientaient du délai imposé à leur fougue et déclaraient que l'heure de la révolte avait sonné. D'autres, qui se piquaient d'avoir réfléchi davantage sur l'histoire, demandaient une préparation plus complète. Certes, ils se défendaient, comme d'une injure, d'être des « réformistes ». C'était bien la révolution qu'ils voulaient, celle qui apporterait la suppression définitive du patronat et du salariat. Mais supprimer trop brusquement les rouages de la production actuelle, arrêter la vieille machine capitaliste sans être sûr que la nouvelle est au point, prête à fonctionner, leur paraissait imprudence suprême, qui conduirait à l'inévitable famine.

Ces conseils d'une sagesse — très relative — n'ont pas été entendus. Sous l'influence de Moscou, les violents ont mené une action plus ou moins sournoise, constitué, à l'intérieur des syndicats, des « noyaux » formés d'agitateurs dévoués à leurs vues. Finalement, la scission s'est produite en 1921. Il y a deux Confédérations générales du Travail. L'une est restée fidèle à ses anciens principes, à ses méthodes, et prétend opérer la révolution par l'action de la classe ouvrière dûment préparée. Elle adhère à l'Internationale syndicale qui, depuis la guerre, s'est reconstituée à Amsterdam. L'autre, après avoir suscité le schisme, s'est pourtant intitu-

lée « unitaire » (C.G.T.U.); elle est passée sous l'obédience du communisme. Elle est donc inscrite désormais à l'Internationale *syndicale* de Moscou, fantôme domestiqué, autant qu'il a d'existence réelle, par l'Internationale communiste et politique de la même ville. (Martin St-Léon, *Les Deux C. G. T. Syndicalisme et Communisme*. Paris, Plon).

Cependant, et parmi ces dissidents eux-mêmes, l'entente n'est pas restée longtemps absolue, loin de là. Des discussions ont provoqué de nouvelles séparations. C'est que, dans la C.G.T.U., certains adhérents, qui d'abord avaient suivi un mouvement flatteur pour leur violence, supportent mal de voir le point de vue syndicaliste relégué dans l'ombre et les formations ouvrières soumises aux consignes politiques. D'autres, qui sont surtout des anarchistes, regimbent contre les mots d'ordre péremptoires que Moscou multiplie à l'adresse de ses adeptes.

Quoi qu'il en soit, les transfuges du socialisme politique ou du syndicalisme révolutionnaire sont embrigadés ensemble sur le front unique du communisme. Les Comités politiques d'ancienne forme ont vécu et les syndicats subsistants n'ont plus, dans ces formations, aucune influence. Toute la manœuvre est dirigée par les « cellules » locales qui, dans une entreprise ou dans un quartier, exploitent ou suscitent les mécontentements, prêchent la révolte par l'action continuelle de quelques initiés, inconnus des profanes mais étroitement unis entre eux. Et les cellules, à leur tour, sont groupées, dans un même secteur, en « rayons » où la ruche communiste poursuit son œuvre amère. (Cf. Danset, *Et fourriers de la guerre civile*, *Etudes*, 20 décembre 1924; ou L. Barde, *La Menace du Communisme*. *Paris*, Editions Spes).

IV. — Philosophie et morale du socialisme

Nous avons essayé jusqu'ici de résumer l'histoire, encore brève mais déjà touffue, de retracer la physionomie complexe du socialisme. Ces traits se modifieront encore; et nous ne pouvons avoir la prétention de les fixer à l'époque où nous sommes. Mais, à travers les variations passées et futures, il est possible de relever une orientation constante, plus importante que les itinéraires occasionnels. Ces idées permanentes, qui se trouvent sous les divers principes plus superficiels et sous les passions, forment la philosophie du socialisme. Elles tiennent en quelques propositions, dont nous allons donner la suite assez logique.

Le Principe égalitaire. — La plus fondamentale prétention des socialistes, celle qui nous a servi pour établir la définition même du système, c'est que la justice se confond avec l'égalité. Tous les doctrinaires n'entendent pas, il est vrai, l'égalité absolument dans un sens et avec une rigueur identiques. Pour Proudhon, par exemple, elle se réduit à une parité de « conditions » ou de « moyens » qui, donnant à tous les mêmes chances de réussite, laisse cependant aux initiatives, au savoir-faire, à la liberté personnelle, une certaine marge où se logeront certaines différences finales de « bien-être ». Pour d'autres, collectivistes de la stricte obédience, l'uniformité sera plus totale encore, et enfin le communisme théorique n'admet plus, dans la distribution des ressources, d'autre hiérarchie que celle des besoins.

Mais, avec ces degrés ou ces nuances, le principe reste sauf. La justice, c'est l'égalité. Et cette justice est, à vrai dire, la seule vertu qui ait cours officiel dans la doctrine du socialisme. elle tient lieu du complet Décalogue dûment laïcisé. Parfois seulement, pour varier, on la présentera sous son aspect plus sentimental et l'on parlera solidarité.

Cette solidarité, à l'heure actuelle, s'exerce à l'égard des membres de la *classe* ouvrière, dont les exigences dominent toutes celles qui pourraient se présenter encore au nom de la famille ou de la patrie. Plus tard, lorsque cette classe aura absorbé toutes les autres dans le nivellement égalitaire la solidarité s'étendra à l'humanité entière.

La loi du Progrès. — Or il arrive, toujours d'après la théorie plus ou moins explicite, que cette humanité est déjà en marche vers la justice meilleure et poursuit sa marche victorieuse d'après la loi infaillible du progrès. Elle évolue, depuis les basses origines de l'animalité, dont elle s'est dégagée, vers les cimes où elle sera, un jour, en quelque sorte déifiée. C'est « la théologie du devenir » (G. Valois, dans la Préface d'*Histoire et Philosophie sociales*, Paris, Nouvelle Librairie Nationale). L'homme monte ainsi, par ses propres forces, sous la seule lumière de la science, vers l'idéal qui l'attend.

Sur sa route pourtant se dresse plus d'un obstacle. Des forces le tirent en arrière, traditions du passé, entraves autoritaires, avec lesquelles il faut rompre, qu'il est nécessaire de couper pour laisser pleine liberté aux démarches ascendantes.

Suppression de la Propriété. — Mais le premier de tous ces obstacles est le prétendu droit de propriété privée. Là, se trouve la source empoisonnée de tous les conflits, de toutes les jalousies. C'est l'ivraie dont les racines gênent ou étouffent les bons instincts de l'Humanité. Impossible d'établir la justice sur la terre, tant que l'on n'a point arraché cette plante mauvaise. Et, s'il y faut employer le fer et le feu de la révolution brutale, cette période de violence transitoire est comme l'étroit couloir qui permettra de déboucher dans les plaines aux horizons ouverts.

Une fois ce défilé franchi, l'on verra donc clair et respirera à l'aise. Une fois la plante mauvaise arrachée, l'on pourra compter, dans le champ de l'Humanité, sur les fleurs odorantes et les fruits savoureux.

Nous avons vu, en effet, que dans les plans, d'ailleurs assez vagues, que le socialisme trace de l'avenir, il semble que, si l'on écarte l'obstacle de la propriété privée, l'harmonie se fera presque spontanée.

« Par la faute de notre régime absurde, l'humanité se débat dans un véritable enfer social. Les hommes, au lieu de coopérer à l'édification d'une maison commune habitable, sont, au contraire, occupés à s'entre-dévorer, et à s'empoisonner mutuellement la vie. Il en résulte un gaspillage de forces sociales et individuelles effrayant. Le communisme, en supprimant la cause même des luttes et des rivalités — la propriété-monopole, — fondera une nouvelle société basée sur les principes de solidarité, de réciprocité et d'économie raisonnable. Il supprimera tout gaspillage, tout travail improductif, abolira les conflits d'intérêt et réduira l'autorité au minimum en la faisant fonctionner non au profit d'une classe, mais au profit de la société tout entière. » (Rappoport, *Précis du Communisme*, p. 10)

Proudhon avait déjà dit, avec sa note particulière, « Supprimez la propriété en conservant la possession, et, par cette seule modification dans le principe, vous changez tout dans les lois, le gouvernement, l'économie, les institutions, vous *chassez le mal de la terre*. » (Proudhon, *Qu'est ce que la Propriété?*)

Et Jean Grave, l'anarchiste, proclamait :

« Nous affirmons que l'être n'est que le produit du milieu et que l'on doit changer ce milieu, si l'on veut changer l'être. C'est l'organisation antagonique de

la société bourgeoise qui rend les individus âpres à la curée et les fait se déchirer pour vivre. » (*La Société future*, p. 122).

Depuis lors, si les collectivistes admettent comme inévitable, nécessaire, la lutte des classes actuelles, s'ils annoncent une « dictature du prolétariat », dont on peut croire qu'elle sera rude, c'est en proclamant aussi qu'au delà de ces transitions, l'Etat autoritaire aura disparu pour laisser le monde futur aux charmes inédits de l'égalité dans la liberté.

Et les syndicalistes révolutionnaires eux-mêmes, qui se piquent de vues positives, réalistes, qui professent ne guère connaître d'autre école que celle des faits, n'en voient pas moins la société de leurs rêves comme un immense atelier « sans maîtres », où ne serait reconnue que « l'autorité spontanément consentie ».

L'optimisme socialiste. — C'est donc l'optimisme qui finalement triomphe sur toute la ligne du socialisme. Un optimisme robuste certes, et qui se donne du champ dans les carrières largement ouvertes d'un avenir complaisant. La même illusion est ainsi à la base de tous les socialismes, des plus édulcorés comme des plus amers. En revoyant les théories de cette révolution, qu'elle se fasse pacifique ou violente, on retrouve cette erreur, stable comme le courant des eaux profondes sous la mer calme, moutonnante, ou soulevée en tempête.

Si nous voulions chercher les principes responsables de cette philosophie et de cette morale, ils seraient assez divers.

Les socialismes, qui datent d'environ un siècle, ceux qui relèvent d'un idéalisme « utopique », sont dans la dépendance de J.-J. Rousseau. C'est à lui qu'ils ont emprunté cette idée d'une humanité que la civilisation gêne dans ses tendances naturellement bonnes. Au premier rang des institutions paralysantes ou déformantes, ils ont seulement placé la propriété.

N'est-ce pas l'inspiration visible dans les disciples de Saint-Simon, fondant leur « nouveau christianisme » tout laïque, décrétant la fraternité universelle, et rendant hommage « à la perfectibilité humaine » mise en œuvre par la vertu du travail?

N'est-ce pas la conclusion du système et des prétendus calculs de Fourier, affirmant que jusqu'à lui l'on avait connu des âges « d'enfance et d'imbécillité », mais qu'il était loisible d'instaurer un régime qui comporterait « la paix perpétuelle, l'unité universelle, la liberté des femmes », un régime où les passions seraient devenues bienfaisantes et n'auraient plus à être contrôlées? Ses partisans, à cette idée, se livraient à des accès de lyrisme enthousiaste, comme l'atteste la conclusion de ce toast, à la fin d'un banquet en l'honneur du grand homme:

« Et l'enfance, enfin débarrassée de la contrainte et de l'ennui, que l'éducation civilisée fait peser sur elle, sera sollicitée, par l'attrait, au développement, à l'éclosion des facultés dont la nature l'a si magnifiquement et si diversement dotée. » (Cité par H. et G. Bourgin, *Le Socialisme français, de 1789 à 1848*, p. 51).

Nous avons vu comment Proudhon lui-même, le rude polémiste, l'homme qui accusait les contrastes sinon les contradictions de la société vivante, estimait pourtant que le « mutuellisme » pourrait subsister dans la liberté et disait sérieusement que la suppression de la propriété ferait disparaître « le mal de la terre ».

Il semble bien vraiment que l'idée dominante reste la même. Elle ne se réclame pas certes de l'ascétisme chrétien, tout au contraire. A l'en croire, nos tendances mauvaises sont beaucoup moins des instincts profonds et intimes, à combattre par un effort personnel aidé de la grâce divine, que des poisons inoculés par les artifices de la civilisation. Et les valeurs morales se classent moins par la fidélité et la persévérance dans la lutte contre les adversaires du dedans et du dehors, que par la préservation des ambiances funestes. C'est le milieu, en un mot, qui fait la vertu, et celle-ci se développe à mesure que se dissipent les ténèbres de l'ignorance.

Il est vrai que le juif allemand K. Marx est venu quelque peu troubler ce courant du socialisme français. Jusqu'à lui, toutes les revendications ou toutes les plaintes, exprimées sur le ton calme ou violent, se réclamaient toujours de la justice outragée. Les révolutionnaires de toutes nuances se donnaient pour les champions du droit méconnu.

Marx, nous l'avons dit, prétend parler au nom de la science et développe ses prophéties comme les rigoureuses et sèches déductions d'un théorème. Rien ici de sentimental. Au lieu d'une évolution progressive de l'humanité, nous voyons la marche mécanique du matérialisme historique menant à la lutte des classes. Pourtant, il reste l'affirmation que le changement économique bouleversera la civilisation, les mœurs, les idées. Dans ces perspectives d'un avenir imprécis, l'optimisme peut retrouver son compte et ses rêves. Il sera heureux seulement de savoir, sans se mettre en peine de beaucoup contrôler, que la science vient appuyer ses anticipations.

L'on a fait justement remarquer toutefois — et nous l'avons déjà noté — que cet optimisme du socialisme moderne ne va plus chercher auprès de Rousseau son inspiration. Il a fait sienne la théorie de l'évolution. L'homme n'est donc plus, pour lui, l'être bon par nature, auquel la liberté égalitaire rendra toute sa vertu. Mais c'est un être aux basses origines, qui, à travers de multiples étapes, est promis aux destinées les plus hautes. A l'heure actuelle, le parcours a déjà été assez long, l'ascension a connu d'assez nombreux degrés pour que l'on songe à renverser les obstacles qui gêneraient ultérieurement la marche. Le grand obstacle est la propriété.

Si les principes ont changé, la conclusion est donc pareille, de même que la confiance illimitée faite aux ressources de la nature humaine, qu'on laisse à son développement spontané.

Il nous faut maintenant dire un mot d'une interprétation spéciale de l'avenir socialiste ou, plus exactement, syndicaliste révolutionnaire. Elle a eu son heure de vogue et garde une influence sur certains esprits. Or, elle semble apporter un démenti à ce que nous venons de dire sur l'illusion optimiste qui marquerait les socialismes, quel que fût leur genre ou leur ton. Il paraît ici, au contraire, que les vues se font réalistes, même pessimistes ; et les déclarations ne sont pas flatteuses à l'endroit de la nature humaine. Les philosophes, qui professent cette doctrine, ont cru voir toute une morale se dégager du mouvement révolutionnaire ouvrier. Mais d'abord ils avaient marqué vigoureusement les tares de la « démocratie » moderne, y compris le socialisme politique.

Le plus notable de ces philosophes, l'ingénieur Georges Sorel, pensait que le monde livré aux partis, aux systèmes, aux ambitions individuelles, était condamné à la déchéance. Une ressource subsistait qui permettrait un redressement, prélude des ascensions durables. Et cette ressource se trouvait dans « la Morale des producteurs ».

Celle-ci n'aurait pas la prétention de découvrir des principes, moins encore d'édicter des règles de

conduite. Mais elle fournirait un élan, un enthousiasme qui soulèverait au-dessus des passions mesquines et des intérêts égoïstes.

Pareil résultat ne peut provenir que « d'un état de guerre auquel les hommes acceptent de participer », dans lequel ils se persuadent jouer un rôle actif et personnel. Alors l'idée de la lutte les hausse jusqu'au « sublime ».

Pour relever les âmes prolétaires, il faut donc leur donner un emploi belliqueux qui les mette sous cette influence exaltante.

« Il n'y a qu'une force qui puisse aujourd'hui produire cet enthousiasme sans le concours duquel il n'y a point de morale possible, c'est la force qui résulte de la propagande en faveur de la grève générale. » (G. Sorel, *Réflexions sur la violence.* Paris, Rivière, p. 388).

Peu importe que cette grève générale soit, ou non réalisable. Elle constitue surtout ici un « mythe », c'est-à-dire une idée évocatrice, un appel.

Alors la violence serait, paraît-il, canalisée ; elle aurait tout son effet utile et serait gardée des abus. Car les gestes cruels sont inspirés par la jalousie qu'exploitent les démagogues ambitieux et que ressentent tous les êtres « passifs » et « commandés ». Les révolutions politiques s'inspirent de ce sentiment, elles sont l'effort qui veut triompher de concurrents heureux et détestés, qui écrase les vaincus. Mais la révolution syndicaliste, ouvrière, ne connaîtrait pas les rivalités des partis ; ceux qui la réaliseraient ne seraient pas poussés par de mauvais bergers ni des passions basses. Ils agiraient de façon consciente, mettant leur action personnelle et spontanée au service d'une grande idée qui ennoblit et soulève : l'établissement d'une société meilleure.

Tel était le ressort que M. Sorel croyait voir agir, et sur lequel il avait fondé l'espoir de « la morale des producteurs ». C'était toute une mystique de la révolution et de la violence. Elle ne pouvait donc, à son avis, entraîner que la classe ouvrière dressée dans la conscience de son idéal collectif, elle s'avilissait et retombait à terre dans les combinaisons politiques et les pauvres habiletés des intellectuels. A la fin de sa vie, pourtant, le théoricien de la violence, malgré le caractère nettement politique de la révolution russe, avait cru trouver, dans le bolchevisme, cet enthousiasme capable de fonder la morale de l'avenir et de hausser, en effet, jusqu'au sublime !

Peut-être n'est-il pas besoin d'autre preuve pour montrer que, malgré ses débuts pessimistes et ses critiques amères, cette interprétation de la révolution participe, elle aussi, finalement, à l'illusion de tous les socialismes quand ils envisagent les temps futurs.

V. — Critique du Socialisme

Nous venons de voir que la philosophie du socialisme comprend un certain nombre de principes qu'il peut être commode de résumer dans les trois propositions suivantes : *a*) l'égalité est à promouvoir puisqu'elle s'identifie avec la justice; *b*) l'homme est en marche vers cet idéal, dans une ascension guidée par la science, soutenue par le sentiment de la solidarité *c*) les obstacles à écarter de sa route se groupent principalement autour de la propriété privée. Il nous reste à reprendre chacune de ces propositions pour la discuter.

a) **La justice est-elle l'égalité ?** — Il est bien vrai qu'en un certain sens les hommes sont égaux, par le fait qu'ils possèdent une même nature. Leur caractéristique commune est d'être doués d'une raison et d'une volonté. Intelligents et libres, ils ont, dès ici-bas, une fin à atteindre : le développement de leur être physique, intellectuel, moral. Pour arriver à ce but, ils disposent de leurs ressources personnelles, aidées de celles que la société leur offre. Cette société, dont toute la raison d'être est d'apporter ce supplément et ce secours, a donc le devoir de procurer à tous le même minimum des biens qui correspondent aux exigences de la nature humaine.

Ces biens ne se présentent pas sous la forme de cadeaux faits individuellement à tous les citoyens. Ils constituent un ensemble de conditions favorables, un milieu dont chacun peut tirer profit pour son action personnelle.

Tous les hommes ont ainsi certains droits essentiels qui doivent leur être également garantis. Ces droits viennent de leur liberté qui peut se déployer dans le domaine assigné par Dieu, dès lors que son exercice ne lèse pas la liberté légitime d'autrui ni ne porte atteinte à l'intérêt général.

Enumérons quelques-unes de ces prérogatives, vis-à-vis desquelles tous sont sur le même plan, dans la cité.

Ce sont les droits personnels : liberté de conscience, des allées et venues, du travail ;

vis-à-vis des choses : inviolabilité du domicile, droit de propriété privée ;

vis-à-vis des semblables : liberté de réunion, d'association ;

vis-à-vis de l'Etat : égalité devant la loi civile, pénale, et — proportionnellement aux ressources — devant les charges fiscales.

A s'en tenir à ce patrimoine commun, apanage d'une nature humaine identique en ses éléments essentiels, l'on peut adopter la formule inscrite dans la déclaration des Droits de l'homme et dire : « Tous les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droit. »

Même au point de vue économique, l'identité de la nature apporte certaines exigences d'assimilation pratique. Il est certain que l'ensemble des biens terrestres a pour destination providentielle la subsistance de tous les habitants du globe. Il faut donc que tous aient un moyen facile de prélever sur cette richesse de quoi vivre une vie humaine. Une société est mal faite et doit être corrigée, où cette condition n'est pas normalement remplie, où plusieurs ont vraiment trop, tandis que beaucoup n'ont pas assez, où le travail n'a pas cette efficacité d'assurer largement l'existence de qui le fournit, assez largement même pour soustraire aisément aux menaces du lendemain.

L'erreur du socialisme n'est donc pas de réclamer ces garanties légitimes, qui doivent être le but de tous les hommes sincères. Elle est de croire et de prétendre que l'égalité de nature absorbe et supprime les différences personnelles.

Or, dans la réalité, dans la vie, les hommes ne sont pas égaux, en dépit de leur similitude essentielle. Dès leur naissance, ils apportent des dispositions variables héritées de leurs ascendants ; plus tard ils se montreront divers par la vigueur physique, l'intelligence, le caractère.

Les socialistes ne peuvent nier ces évidences. Mais, quand ils vont au bout de leur système, ils refusent d'en tenir compte pratiquement. Ils en font *abstraction*, pour ne considérer que la nature humaine pareille chez tous. Ils ne veulent donc pas admettre que ces différences personnelles puissent créer des titres à des droits spéciaux, comme l'identité de nature assure des droits pareils à tous. Incapables d'assimiler les hommes par ce qu'ils *sont*, ils prétendent, du moins, les rendre pareils par ce qu'ils *ont*.

Mais alors ils s'insurgent contre la réalité, ils s'installent dans l'artificiel qui réclame, pour être maintenu

en dépit des réclamations et des reprises de la vie, une perpétuelle contrainte. Et c'est pourquoi une liberté quelconque est incompatible avec l'égalité totale, malgré les conciliations dont les socialistes chargent volontiers un avenir d'autant plus complaisant qu'il reste aussi plus vague. Bon gré, mal gré, le socialisme, au nom de son dogme égalitaire, malgré ses déclarations d'amour à la liberté, doit se faire oppresseur, puisqu'il lui faut sans cesse surveiller et replonger dans la masse nivelée les têtes que leurs qualités natives pousseraient aussi sans cesse à émerger, puisqu'il lui faudrait serrer le couvercle sous lequel il aurait enfermé la société bouillonnante, jusqu'à ce que la pression montante provoquât l'explosion et permît de revenir à des atmosphères plus normales.

L'égalité, maintenue coûte que coûte, entre les individus, constitue un tel défi à toutes les forces vitales que bon nombre de socialistes, plus ou moins explicitement, mitigent leurs prétentions. Ils admettent que certains avantages récompensent le talent ou l'effort. Mais ils retrouvent vite leur intransigeance et surtout réservent ces concessions aux mérites strictement individuels. C'est dire que les personnes morales, telles que les familles, seront toutes soumises à un traitement identique. Si la théorie les tolérait encore, elle les rangerait sur une seule ligne, dans l'uniformité totale. Mais, en réalité, elle trouve plus expédient et plus sûr de les totalement abolir. Le principe égalitaire se chargera de l'exécution à l'intérieur des foyers. Plus de hiérarchie familiale correspondant à la diversité des tâches et des rôles ; les revendications d'un féminisme absolu auront vite fait de la battre en brèche. Mais d'abord, plus de mariage indissoluble. « La femme, a dit Bebel, le socialiste allemand, est maîtresse de son cœur. Elle le partage avec qui elle veut. Une relation cesse de lui plaire, libre à elle de la rompre et de porter son affection ailleurs. » Et l'enfant lui-même, considéré, dès l'origine, comme doté d'une nature humaine identique chez tous, sera tenu pour l'égal de ses parents. On sait comment l'Etat socialiste se chargerait, d'ailleurs, de la tutelle et comment, sous couleur de garantir « les droits de l'enfant », il monopoliserait l'éducation de la jeunesse sur un type unique. « L'important, écrit Benoît Malon, est d'abolir radicalement l'autorité du père et sa puissance quasi-royale dans la famille... Les enfants ne sont-ils pas autant que les parents?... » (*Précis du Socialisme*, l. V, cxxi). Plus d'héritage d'aucune sorte, ni matériel, ni moral, constituant un patrimoine et, par là même, un privilège. L'idéal serait d'aligner tous les enfants au poteau du départ pour la course de l'existence et de vérifier qu'aucune tête ne dépasse avant de donner le signal.

On reconnaît le principe individualiste, briseur de cadres, que nous signalions au début comme inclus dans le socialisme Qui ne voudra pas admettre les conclusions précédentes, logiques dans leur enchaînement rigoureux, devra remonter jusqu'à la formule première et se demander s'il n'y a point lieu de réviser l'axiome : *la justice est l'égalité*.

Et quiconque instituerait cet examen, trouverait encore des motifs de mettre en doute l'absolue vérité de l'adage en considérant, cette fois, la société dans son ensemble.

Car l'égalité, qui ne connaît que l'homme abstrait, empêche les compétences et les valeurs spéciales d'occuper leur vraie place, même pour le service public. Naguère, Georges Sorel, parlant des jours futurs et du rôle que les syndicats devraient y jouer, se confiait à leur sagesse pour ne donner « le pouvoir qu'à des groupes de vétérans » (G. Sorel, *L'avenir socialiste des Syndicats*, p. 77). « Il ne s'agit pas, disait-il, d'aller noyer l'intelligence dans la masse des indifférents et des badauds. » Fort bien! Mais où trouver, dans le monde égalitaire, la digue qui préserve de telles inondations ?

Puisque cette digue est absente ou enlevée, la société subira le dommage — et la cruelle injustice — d'être privée des forces les plus efficaces. L'expérience a pu récemment apporter, sur ce point, ses leçons, dans une de ces périodes où la brusquerie des événements bouscule les théories artificielles. La guerre a mis au point certaines chimères. La mobilisation s'était faite en France, suivant un principe, non pas totalement encore, mais relativement égalitaire. Un homme en valait un autre et toutes les différences disparaissaient sous l'uniforme du troupier. Cependant, à la longue, il a fallu revenir sur ces vues, trop courtes pour ne pas être désastreuses. L'utilisation des compétences est apparue comme une nécessité de l'heure grave. Certes l'inégalité des sorts en fut l'immédiate conséquence. Mais, mises à part certaines applications qui ont pu être contestables, le principe, qui avait présidé à cette distribution des emplois, fut l'expression d'une sagesse toujours véridique, même en de moins pressants oracles. (Eymieu, *L'Egalitarisme*, dans *Etudes*, 5 juillet 1917).

b) **Le progrès par la science et la solidarité.** — Les socialistes se réclament de la science, nous l'avons vu, et lui confient le soin des destinées humaines. Toutefois ils ont, ici encore, leur manière, et leur dévotion n'est point satisfaite par le culte de la science, tel que l'ont établi les rationalistes contemporains.

Ceux-ci sont d'abord des intellectuels. Ils sont heureux et fiers des modernes découvertes et des progrès matériels qui en sont la conséquence. Mais, en ce qui concerne directement les relations humaines, l'harmonie sociale, beaucoup restent modestes dans les résultats escomptés. L'esprit scientifique leur paraît être surtout celui de la critique, du doute toujours en éveil. Tant de discussions ont d'ailleurs occupé le passé, tant de problèmes affectent l'avenir qu'en dehors des acquisitions expérimentales, ils restent sur la réserve. Alors la leçon, qu'ils disent avoir retenue pour les besoins de la vie sociale, se résume en un conseil plutôt négatif, celui de la tolérance fille du scepticisme.

« Aucune idée, si belle et si profonde soit-elle, ne vaut la mort d'un homme, toute idée n'est elle pas qu'un à peu près? Ce n'est que le jour où l'humanité le saura qu'elle aura fait un bond décisif vers la paix, à l'appel qui se répète d'âge en âge, de sa vieille misère à la miséricorde, noblesse du sincère agnosticisme. » (M. Leroy, *Henri de Saint-Simon*, Paris, Rivière, Préface).

Les socialistes ne s'en tiennent pas à ces vues plutôt ternes, et leurs prévisions dépassent ces régions d'une indifférence apaisée. L'avenir leur apparaît meilleur et plus chaud ; c'est qu'ils l'ont garni des anticipations de leur foi. Le progrès, pour eux, n'est pas tout rationnel. La science a d'abord pour but de libérer l'instinct de solidarité qui se révélera, vigoureux et actif, sitôt qu'il sera dégagé des liens où l'enserre la société moderne. C'est l'espoir qui met souvent une note généreuse dans les accents des prophètes socialistes, quand ils sont sincères. C'est une religion qu'ils prêchent, et si l'âge d'or, qu'ils annoncent, ne peut venir qu'au travers des crises, même sanglantes, ils affirment intrépidement que le prix n'en est pas trop cher. Le mysticisme dévoyé reste communicatif. A l'entrée du paradis terrestre pro-

mis aux temps futurs, et dont Dieu se trouve exclu, on nous assure que se tient, pour en ouvrir la porte, sinon l'Archange, au moins le génie de la Fraternité. C'est lui qui accueillera l'Humanité même si, jusqu'à lui, les colères et les révoltes doivent accompagner et hâter le cortège en son rude chemin.

L'hypothèse est claire, et l'on mesure exactement son degré d'optimisme. La science ne créera pas la solidarité, elle n'aura qu'à l'affranchir. Et c'est sur cette solidarité que repose, en dernière analyse, le progrès moral, confondu avec la justice, qui s'identifie elle-même, nous l'avons dit, avec l'égalité.

Spontanément donc, dès lors qu'elle sera éclairée, déliée, la solidarité fera prévaloir les tendances altruistes sur l'égoïsme présent.

L'on aperçoit ici la différence avec la philosophie et la croyance du christianisme. Forte d'une expérience qui ne s'est jamais démentie dans le passé, avertie par le dogme du péché originel, l'Eglise catholique enseigne que contenir et mater l'égoïsme, c'est toute la raison d'être ou le but de son ascétisme. Mais il y faut la discipline d'une règle supérieure, promulguée et sanctionnée par un commandement précis. Il y faudra un soutien qui empêchera le désintéressement de s'effondrer sitôt que les désillusions sur les hommes lui auront retiré ses fragiles étais. L'autorité et l'amour d'un Dieu ne seront point garanties trop hautes pour une œuvre toujours compromise par nos faiblesses ou nos reprises. Faute de ces secours, les perfectionnements matériels, en développant l'amour des aises et l'égoïsme, se feront plutôt les complices de la déchéance morale. Voici pourtant que le socialisme promet de réaliser l'œuvre difficile, et, sans point d'appui d'aucune sorte, se vante de soulever le monde des âmes. En attendant, ces âmes semblent plus inertes et plus pesantes. Et l'on n'aperçoit pas les forces capables d'arrêter la descente qui, suivant la loi de la pesanteur morale, menace plutôt d'aller en s'accélérant.

c) **La propriété privée**. — Puisque le socialisme a désigné la propriété privée comme le grand obstacle à l'épanouissement de la solidarité égalitaire, il nous reste à le suivre sur ce dernier point.

Est-il vrai que la suppression de tout avoir personnel rendrait l'homme à sa vraie nature et à sa bonté native ?

L'on n'a pas eu tort de faire plutôt remarquer que ce droit de propriété se fondait sur les aspirations les plus profondes de l'homme, indices des conditions qu'exige son activité normale. Car c'est un être prévoyant. Et, pour prévoir efficacement, il faut aussi disposer de ressources stables, qui soient comme autant de précautions contre les risques de l'avenir. Si l'effort actuel ne peut s'étendre aux jours futurs pour les partiellement garantir par la propriété, c'est donc que l'action humaine ne peut suivre, en aucune façon, les avertissements de la prudence. Et cela, non par incapacité physique, du moins à l'ordinaire, mais de par un édit de la société qui empêche ses membres de subvenir par eux-mêmes à leurs besoins, qui les dépouille même du fruit de leur travail, quitte à leur attribuer, pour prix de cette restriction, une hypothétique et uniforme pitance.

L'homme n'est pas seulement prévoyant pour lui-même, il l'est aussi, et naturellement toujours, pour les êtres destinés à le prolonger, pour les membres de la famille dont il est le chef. C'est heurter à nouveau cette prévoyance à long terme, devenue le sens de la continuité, que d'interdire de reverser sur les descendants le prix d'un effort souvent fourni à leur intention et pour leur bénéfice.

Pense-t-on, d'ailleurs, que tous ces dépouillements des individus enrichiront la société entière ? La suppression de tout gain personnel, de la propriété stable, doit aboutir à l'inertie dommageable pour tous. Et le socialisme pourrait bien conduire au règne de la famine dans la tyrannie.

Car les hommes, à les prendre tels qu'ils sont dans la réalité vivante, ont besoin d'un ressort qui soutienne leur tâche souvent pénible. C'est une prétention vaine de demander à un travail, que nul intérêt ne stimule, un rendement durable et sérieux. De bons observateurs ont fait remarquer que, sur ce point, l'expérience n'était plus à faire, et que, pour être partielle, elle n'en était pas moins concluante. Il suffit de comparer les tâches accomplies par les corvées militaires, par exemple, en dépit de la surveillance qui les contrôle encore, avec celles que fournissent, dans le même temps, les ouvriers rémunérés suivant leur peine et surtout les propriétaires travaillant à leur compte.

Mais les ressources, dont dispose la société, sont faites du total de celles que les individus lui apportent. Voici pourtant ces volontés découragées. L'homme n'a plus droit pour lui-même à l'épargne, moins encore peut-il songer à transmettre aux siens le fruit de son travail. Chaque être est ainsi strictement ramené à un horizon tout personnel, à une ligne qui s'étend de son berceau à sa tombe, à une ornière où les gardiens d'une égalité sans grandeur enferment son activité, disons plutôt son inertie, qu'il n'a pas la faculté d'élargir.

Ce que peut donner pareil système, au simple point de vue de la production, la Russie l'a expérimenté. Lénine, au début de la révolution, avait bien l'intention de faire des paysans, qui s'étaient emparés des terres, les simples tenanciers de la société communiste. Toute la récolte, une fois prélevé le grain nécessaire à l'entretien du laboureur, appartenait à la collectivité. Mais le paysan s'est arrangé pour rester un peu au-dessous de ce qui lui était alloué pour son usage et celui de sa famille. Devant les angoisses de la famine provoquée par cette pratique et d'autres similaires, il a fallu en venir à une « nouvelle politique économique », qui, sur le point des redevances agricoles, ressemblait aux vieux systèmes des impôts prélevés en tout pays.

Il n'est d'ailleurs peut-être pas nécessaire de démontrer longuement le bien-fondé de la propriété privée, tant l'instinct reste fort qui plaide sa cause. L'on peut dire, sans crainte d'erreur et sans paradoxe, que la plupart des socialistes ne le sont que par l'espoir, plus ou moins latent, plus ou moins conscient, de devenir propriétaires. Et, tandis que les théoriciens font le réquisitoire de la propriété, les foules, qui écoutent et applaudissent, comprennent qu'il s'agit de la faire changer de mains et venir dans les leurs. Elles ne s'embarrassent guère de savoir comment la collectivité organisera la production et la répartition. Ce qui les intéresse, c'est de connaître quelle part leur reviendra sur les dépouilles.

Au surplus, et quelle que soit la forme sous laquelle elles s'expriment, les objections contre la propriété se ramènent à un argument unique. Les thèses du socialisme scientifique ou les aspirations du socialisme sentimental s'accordent ici, sous la variété des traductions qu'elles en donnent. Le mieux est peut-être de le présenter par des comparaisons familières qui mettent en relief sa force impressionnante.

L'on dira donc : Si un gâteau est cuit pour beaucoup de convives, est-il normal et légitime que les premiers arrivés se servent si copieusement que les retardataires n'en aient aucune miette ? Si une salle est bâtie pour une foule de spectateurs, que penser

de ceux qui voudraient occuper plusieurs places, sauf à laisser dehors les derniers venus ? Voici pourtant que les biens de ce monde peuvent se comparer à ce gâteau ou à cette salle. Les propriétaires, qui prétendent à un monopole, à une exclusion de toute compétition, font-ils autre chose que priver leur semblables de leur part légitime? Mais toute comparaison a ses déficits. Et, puisque beaucoup de ces valeurs ne souffriraient pas la division indéfinie que leur ferait subir le partage, le seul moyen de ne léser personne est de remettre à la collectivité l'ensemble des ressources, avec la mission et la charge de les exploiter pour le compte de tous et de faire l'égale distribution des produits.

L'on ne peut nier que cette objection a les apparences du bon droit. On y répondra en accordant d'abord que les biens de cette terre ont, en effet, pour destination naturelle et providentielle la subsistance de tous les habitants du globe. Il faudra donc que tous aussi aient à leur portée un moyen normal, et facile de prendre, sur cette masse, au moins la quantité voulue pour l'entretien d'une existence humaine. Cette considération nous ouvre, en passant, des perspectives sur la valeur naturelle du travail et sa rémunération.

Ceci posé, il faudra remarquer que les comparaisons précédentes cachent, sous leur bonhomie, une grosse équivoque. Il n'est pas vrai que l'on puisse assimiler les biens de ce monde à un gâteau déjà cuit, à une salle garnie de ses fauteuils. Il n'est pas vrai qu'il faille d'abord songer à une distribution. Les ressources terrestres se présentent, dans leur ensemble, comme des instruments dont il faudra tirer parti ; le problème est celui de la production. Et si ce problème n'est pas exactement résolu, le patrimoine commun subira des pertes qui auront vite fait de le réduire, au détriment de tous.

Comment, alors, dans les conditions de la vie concrète, assurer un rendement satisfaisant ?

Sera-ce par les méthodes socialistes, dont nous avons vu que, comptant sur une solidarité spontanée, elles brisaient le ressort de l'intérêt personnel, refusaient à l'effort sa récompense proportionnée, à l'indépendance légitime ses plus élémentaires garanties ?

Ou sera-ce, au contraire, dans un régime social qui n'essaiera pas de ruser avec les exigences essentielles de la nature humaine mais qui s'y adaptera en toute loyauté ? Prenant les hommes, tels qu'ils sont, non pas dans une abstraction chimérique, mais dans la réalité de leur équilibre toujours instable, de leur race affaiblie par la faute originelle, cette doctrine maintiendra, comme un ressort nécessaire, la propriété personnelle. Elle saura, d'ailleurs, que l'abus en est proche, souvent rencontré dans les systèmes d'absolue liberté. Et c'est pourquoi, en dehors et en dessous de la règle morale, sanctionnée par l'autorité divine, elle préconisera une surveillance qui discipline l'exercice du droit reconnu.

Sous ces traits et dans ce contraste, se présentent les doctrines socialiste et catholique ; il nous reste à voir, de façon un peu plus précise, où en sont leurs mutuelles relations.

VI. — Socialisme et catholicisme

a) **Les rapports pratiques**. — Peu de questions ont été plus embrouillées. Il ne faut pas s'en étonner si l'on se rappelle combien la théorie socialiste comporte de nuances et d'interprétations.

Commençons par le groupe de ceux qui croient et proclament les accords possibles entre le socialisme et la religion.

A l'extrême gauche, ou même en marge de toutes les catégories officielles, nous pourrions d'abord rencontrer quelques isolés, qui, se réclamant d'un vague anarchisme, pensent trouver, dans l'Evangile, une autorité en faveur de leurs thèses. Ceux-là comprennent ou feignent de comprendre le Sermon sur la Montagne, à la manière de Tolstoï et ne mettent pas de bornes à l'audace ou à la fantaisie de leur exégèse.

« Vous vagabonds, vous êtes heureux, vous êtes dans le pouvoir de Dieu... vous, le sel du monde, vous êtes les maîtres du monde, si vous savez que le vrai bonheur est d'être vagabond... » (Tolstoï, *Les 4 Evangiles*. Œuvres, t. XXI. p. 224).

Passons sur ces excentricités, qui ne sont point cependant tout à fait des raretés. Nous n'avons pas à nous arrêter non plus longtemps sur les fantaisies de ceux qui ont voulu parfois trouver, dans la communauté des biens, en vigueur au début de l'Eglise, un précédent qui autoriserait la thèse du communisme. Au chapitre quatrième des Actes des Apôtres, il nous est dit en effet : « La multitude des fidèles n'avait qu'un cœur et qu'une âme : nul n'appelait sien ce qu'il possédait, mais tout était commun entre eux. »

Cette mise en commun n'apparaît pourtant point comme imposée. Et Pierre, en reprochant à Ananie d'avoir menti dans la déclaration partielle du prix qu'il a tiré de la vente de son bien, le spécifie expressément : « Ne pouvais-tu pas, sans le vendre, en rester possesseur ? Et, après l'avoir vendu, n'étais-tu pas maître de l'argent? » (*Actes*, c. v, v. 4).

Si tout était commun, en pratique, c'est que, dans un groupe peu nombreux, rassemblé, soumis à la discipline que tous acceptaient et plus encore aux inspirations généreuses d'une foi identique et ardente, ce régime pouvait, en effet, durer sans inconvénients pour une période plus ou moins prolongée. Ces conditions se retrouvent, pour une application analogue, dans nos monastères modernes. Elles sont assez rares et exceptionnelles pour ne pas prévaloir contre la règle générale.

Venons, maintenant, à l'autre aile des conciliateurs, à ceux qui croient les rapprochements possibles, sans violente déformation de l'Evangile.

Seulement ils ont remarqué, dans cet Evangile, ce qui s'y trouve, effectivement, en maint passage : des sévérités à l'égard de la richesse, des mots de pitié sympathique pour les déshérités de ce monde. Ils ont encore entendu les anathèmes souvent vigoureux des Pères de l'Eglise à l'adresse de certains riches et les condamnations qui, séparées du contexte, des circonstances où elles étaient promulguées, étonnent par leur rigueur. Par ailleurs, prenant le socialisme dans le sens large et mal défini, que nous signalions au début, n'y voyant qu'une aspiration à des réformes sociales, ils ont admis que l'alliance était facile et plus qu'à demi réalisée entre des tendances si convergentes dans leur lutte contre la misère.

Sur la foi de ces similitudes, Brunetière, par exemple, s'était fait fort jadis de prouver que christianisme et socialisme pouvaient coexister en bon accord et que le second empruntait beaucoup de ses éléments au premier. Le socialiste Georges Renard releva la gageure, une polémique s'ensuivit dans les colonnes de *la Petite République* en 1904, elle ne tourna pas à l'avantage de l'académicien.

Jusque dans les rangs des socialistes authentiques, cette prétention reparaît de temps à autre. A la Chambre française, le 3 février 1925, M. Léon Blum disait :

« Nous déclarons — et j'ai l'assentiment unanime de mes amis, j'en suis sûr, — qu'on peut entrer dans

nos organisations socialistes, tout en étant catholique pratiquant. Et nul d'entre nous ne trouve à redire quand nous nous efforçons, de plus en plus d'attirer à nous tous les travailleurs, qu'ils soient ou non croyants. »

Il est vrai qu'il ajoutait immédiatement après « En revanche, cette incompatibilité que nous nous refusons à admettre, c'est l'Eglise elle-même qui l'institue. » (Cité par *la Documentation catholique*, 9-16 mai 1925, p. 1250).

Le 10 mars 1925, la Déclaration des Cardinaux et Archevêques français rappelait, en effet, une fois de plus, cette incompatibilité; et ce fut un scandale, réel ou pharisaïque, chez plusieurs socialistes. La déclaration contenait ce passage :

« La religion laisse à chacun la liberté d'être républicain, royaliste, impérialiste, parce que ces diverses formes de gouvernement sont conciliables avec elle; elle ne lui donne pas la liberté d'être socialiste, communiste ou anarchiste, parce que ces trois sectes sont condamnées par la raison et par l'Eglise. »

Ces mots, nous le répétons, eurent pour effet de susciter, chez certains socialistes, une indignation, feinte ou sincère. Ils se plaignirent de voir leurs intentions méconnues. Et récemment encore, en Belgique, à propos de la campagne électorale, le parti socialiste, dans une tactique qui ne se dissimulait pas d'ailleurs, tendait aux catholiques, sinon à l'Eglise, le rameau d'olivier.

Mais enfin cette attitude, quel que soit le degré de franchise, reste plutôt exceptionnelle. D'ordinaire, les socialistes regardent le catholicisme comme l'ennemi à combattre. En dehors même des oppositions de doctrines, sur lesquelles nous allons revenir, ils y voient un obstacle à leur propagande. Ils prêchent la révolte, tandis qu'en indiquant les remèdes, la religion rappelle que la résignation gardera toujours son emploi. Et, parce qu'elle soutient encore que la propriété privée reste, sous certains contrôles, légitime et nécessaire, les meneurs socialistes affectent souvent de montrer l'Eglise comme la gardienne intéressée des riches coffres-forts.

Aussi se placent-ils fréquemment à l'avant-garde de l'anticléricalisme. En 1893, Jaurès parlait, avec un dédain condescendant, de la religion comme de la « vieille chanson » bonne encore à consoler les endoloris de l'existence. Aujourd'hui, le ton se fait plus amer et plus âpre. On déclare, dans les cercles socialistes, la volonté de lutter contre « la théocratie associée aux ennemis de toute justice sociale et de tout progrès », contre les « forces d'obscurantisme et de domination ».

Les communistes se font, sur ce point comme sur d'autres, spécialement catégoriques et violents. Récemment on pouvait relever dans l'*A.B.C. du Communisme*, saisi à Londres par la police, des textes explicites à l'usage des novices du parti.

On y expliquait : « La religion a toujours été dans le passé et elle est encore aujourd'hui l'un des plus puissants moyens à la disposition des oppresseurs, pour le maintien de l'inégalité, de l'exploitation et d'une servile obéissance chez ceux qui peinent. »

Même on prévoyait, pour la réfuter, l'objection de ceux qui croiraient pouvoir accorder la croyance en Dieu avec la foi communiste.

« Cette façon de penser, disait le manuel, est radicalement fausse. La religion et le communisme sont incompatibles aussi bien en théorie qu'en pratique. »

Le régime soviétique fait suffisamment voir que ce ne sont point là paroles vaines.

Mais, après ce coup d'œil sur les situations respectives, nous avons à dire quelles condamnations doctrinales ont été portées par l'Eglise contre le socialisme et comment elle les motive.

b) **Les condamnations doctrinales du socialisme.** — Peut-être il sera utile de rappeler d'abord, dans leur ensemble, ces décisions du magistère ecclésiastique.

Dans le *Syllabus*, qui fait suite à l'Encyclique *Quanta Cura*, Pie IX énumérait les condamnations antérieurement portées par lui contre le socialisme. Elles se trouvent dans l'Encyclique *Qui pluribus* (9 décembre 1846), dans l'allocution *Quibus quantisque* (20 avril 1849), dans l'Encyclique *Noscitis et nobiscum* (8 décembre 1849), dans l'allocution *Singulari quadam* (9 décembre 1864) et dans l'Encyclique *Quanto conficiamur maerore* (10 août 1863).

De son côté, Léon XIII est revenu souvent sur cette question, notamment dans les Encycliques *Quod Apostolici* (28 décembre 1878), *Diuturnum* (28 décembre 1881), et surtout *Rerum Novarum* (16 mai 1891). Ses successeurs Pie X, Benoît XV, Pie XI ont, plusieurs fois, dans leurs allocutions ou leurs lettres, mis en garde contre les erreurs socialistes. Enfin, les évêques de divers pays, soit par groupes, soit isolément, se sont nettement prononcés contre ces doctrines.

Mais dresser le tableau de ces condamnations ne suffit pas. Par le fait même qu'elles visent un mouvement très complexe, elles en atteignent tantôt un aspect et tantôt un autre, les censures sont variées. Force nous est donc d'analyser cet ensemble, afin de rapprocher les différentes erreurs des réprobations positives qu'elles ont encourues.

Tout d'abord, il est à peine besoin de faire remarquer que l'athéisme et le matérialisme, souvent professés de façon explicite, presque toujours supposés par les thèses socialistes, se trouvent évidemment condamnés. L'Eglise réprouve, comme le mal essentiel des esprits, ces doctrines qui voilent l'existence de Dieu, en accumulant les négations, et qui, sous la voûte ainsi interposée entre le ciel et la terre, prétendent que la seule destinée de l'homme est de s'aménager un confortable séjour ici-bas.

Mais cette émancipation totale vis-à-vis de l'autorité divine a tout aussitôt sa répercussion sur l'attitude même humaine du citoyen ainsi affranchi. C'est dire qu'il ne supportera plus aucune hiérarchie, ni les responsabilités qui se présentent comme des devoirs, ni les liens sociaux qui lui sembleront des entraves. L'individualisme égalitaire s'attaquera donc, nous l'avons dit déjà, aux disciplines nécessaires et d'abord au cadre familial, le plus astreignant dans la vie quotidienne. Le socialisme ébranle ou détruit les foyers et proclame finalement l'union libre.

C'est une hérésie, au regard de l'Eglise, hérésie que son opposition avec l'enseignement catholique suffirait à signaler. Mais ceux qui ont charge de la vérité ont voulu encore parler plus explicitement.

Pie IX, dans l'Encyclique *Quanta Cura* (8 décembre 1868) dénonçait déjà « ceux qui, enseignant et professant l'erreur détestable du communisme et du socialisme, affirment que la société domestique ou famille tire toute sa raison d'être uniquement de la loi civile et que, par conséquent, de cette seule loi civile, découlent et dépendent tous les droits des parents sur les fils... » L'erreur a progressé depuis lors dans la voie de l'absolue licence, qui s'inquiète peu même des dispositions de la loi humaine.

Et Léon XIII disait, à son tour, dans l'Encyclique *Quod Apostolici* (28 décembre 1878) :

« Refusant d'obéir aux puissances supérieures auxquelles, dit l'Apôtre, il faut que toute âme soit soumise et qui empruntent de Dieu le droit de

commander, ils [les socialistes] prêchent l'égalité absolue de tous les hommes dans les droits et les devoirs. Ils déshonorent l'union naturelle de l'homme et de la femme, sacrée chez les nations même barbares, et les nœuds du mariage, qui sont le principal lien de la société domestique, ils les relâchent et les abandonnent à la passion. »

Par cette subversion des sociétés civile et domestique, le désaccord entre le catholicisme et le socialisme apparaît déjà profond. Ce sont deux conceptions de la vie qui s'opposent, au point de vue de l'existence d'ici-bas comme de la destinée future. L'Eglise catholique affirme que la seule société normale est hiérarchisée sous une autorité, qui est d'ailleurs une charge des titulaires, voués ainsi au service spécial du bien commun. Elle professe que les individus trouvent dans les cadres naturels, et, en premier lieu, dans la famille, un appui nécessaire, que les liens sociaux, sous la forme des responsabilités, soutiennent, fût-ce au prix d'une gêne. Autant d'assertions violemment rejetées par les socialistes, qui ne reconnaissent que la solidarité de classe.

Par contre, ceux-ci admettent comme des axiomes, à la suite de Karl Marx, toutes les données du « matérialisme historique » et ses fatalités. Les conditions économiques, à les en croire, s'imposent si fort à la liberté humaine qu'en pratique elles la suppriment et règlent mécaniquement les institutions et les mœurs. Et le résultat de ce processus serait la lutte des classes, présentée comme inévitable, parfois exaltée comme moralisante. L'Eglise, qui veut la paix entre les hommes, ne saurait accepter ces prétendues nécessités de la haine. Contre ces conflits sociaux, elle maintient sa protestation.

« L'erreur capitale dans la question présente, c'est de croire que les deux classes sont ennemies-nées l'une de l'autre, comme si la nature avait armé les riches et les pauvres pour qu'ils se combattent mutuellement dans un duel obstiné. C'est là une affirmation à ce point déraisonnable et fausse, que la vérité se trouve dans une doctrine absolument opposée. » (Léon XIII, Encyc. *Rerum Novarum*, 16 mai 1891).

Ce côté fatal et pessimiste du collectivisme ne saurait donc se concilier avec l'Evangile. Mais il faut ajouter que l'aspect plus lointain ou plus foncier du socialisme, ses vues faussement optimistes, ne peuvent davantage concorder avec l'enseignement catholique.

Nous avons vu que cet optimisme compte sur le progrès, dans une évolution spontanée, où la science, d'une part, l'instinct de solidarité, de l'autre, suffisent à garantir la marche vers la justice égalitaire. L'Eglise sait, au contraire, que l'orgueil est un mauvais guide, qu'au surplus les principaux obstacles ne se trouvent pas toujours à l'extérieur. Elle sait qu'à l'intime des âmes se logent les égoïsmes, fruits de la faute originelle, et que, pour les combattre, le socialisme a rejeté toutes les armes efficaces, tandis que son matérialisme leur apporte d'actives complicités.

Soit! dira-t-on. Mais la doctrine qui, dans ce tableau, fait figure pleinement hétérodoxe, comporte des traits définis qui la caractérisent. Au vrai, c'est surtout le marxisme avec son dogme du matérialisme historique. Mais toutes les théories, étiquetées socialistes, n'ont point cette physionomie farouche. Toutes ne font point profession ouverte d'athéisme, toutes n'apportent pas des exigences tellement égalitaires qu'elles ne puissent se plier à une autorité et laisser debout les foyers. Toutes non plus n'ont pas, au moins consciemment, l'illusion d'un progrès indéfini, spontané, tout humain. Avec des thèses socialistes, peut-être illogiques, peut-être oublieuses de leur véritable origine, mais enfin moins radicales dans leurs conclusions, la doctrine catholique ne peut-elle voisiner en paix?

Il faut répondre qu'en France tout au moins, le marxisme ou collectivisme a si bien pénétré les esprits qu'il a pratiquement une sorte de monopole. Il n'en fut pas toujours ainsi. Au milieu du siècle dernier, plusieurs socialistes, en 1848, affirmaient encore leur croyance en Dieu. Aujourd'hui, les divers tenants du socialisme discutent, et parfois âprement, sur des questions de méthodes, de personnes. Sur les principes, ils sont d'accord. Et, sauf à l'état isolé, sauf dans le cas d'ignorances préservatrices de la bonne foi, l'on ne saurait guère rencontrer un socialisme édulcoré. Mais enfin, s'il existait, dans la mesure où il existe, ce socialisme mitigé, faudrait-il le déclarer encore incompatible avec la doctrine catholique, encore condamné par les documents pontificaux dont nous avons parlé?

Pour le savoir, il importe aussi de connaître son attitude vis-à-vis du droit de propriété. Or, s'il s'agit d'un socialisme authentique, il ne peut faire moins que nier pareil droit. Cette négation est comme le mot de passe qui donne l'entrée dans la demeure socialiste, aux appartements multiples et divers. Jusque là l'on a pu errer dans les parages, venir jusqu'à la porte, mais on n'est pas de la maison.

L'Eglise se déclare, au contraire, pour la défense de ce droit. Non qu'elle se fasse, comme le veulent les calomnies, la servante du capitalisme, qu'elle flétrit, n'y voyant qu'un abus du capital, mais elle est la gardienne d'une prérogative légitime ou même nécessaire de la nature humaine. Elle ne saurait donc admettre la théorie qui déclare ce droit illusoire ou néfaste. Il faut aller plus loin. L'Eglise catholique ne peut accepter non plus les systèmes qui, tout en maintenant la propriété privée, comme un fait, prétendent que son titre unique lui vient de la loi positive, n'est qu'une concession, plus ou moins provisoire, de la société civile. S'il n'y a point là socialisme explicite, il est pourtant en germe, puisqu'alors l'Etat serait autorisé à reprendre, dès qu'il le juge opportun, ce qu'il aurait donné lui-même.

Ecoutons quelques déclarations qui s'opposent à toutes ces erreurs. « Séduits enfin par la cupidité des biens présents, qui est la racine de tous les maux et dont l'attrait a fait dévier quelques-uns de la foi, ils [les socialistes] attaquent le droit de propriété, fondé sur la loi naturelle; et, par un forfait énorme, sous prétexte de pourvoir aux besoins et de satisfaire aux désirs de tous les hommes, ils travaillent à ravir et à mettre en commun tous les biens acquis ou à titre de légitime hérédité, ou par le travail intellectuel et manuel, ou par l'épargne. » (Léon XIII, Encyc. *Quod Apostol.ci.*)

Et encore :

« Par tout ce que nous venons dire, on comprend que la théorie socialiste de la propriété collective soit absolument à répudier, comme préjudiciable à ceux-là mêmes qu'on veut secourir, contraire aux droits naturels des individus, comme dénaturant les fonctions de l'Etat et troublant la tranquillité publique. Qu'il reste donc bien établi que le premier fondement à poser par tous ceux qui veulent sincèrement le bien du peuple, c'est l'inviolabilité de la propriété privée. » (Léon XIII, Encyc. *Rerum Novarum*.)

Cette propriété privée n'est pas seulement un droit strictement personnel. Les titres prennent une nou-

velle force quand l'homme, qui les possède, apparaît comme chef de famille. L'Église poursuit ainsi jusque dans les retranchements, où il s'est replié, un socialisme qui, laissant encore à l'individu l'usage de certains biens, se contenterait de menacer l'héritage.

« La nature humaine, dit Léon XIII, impose au père de famille le devoir de nourrir et d'entretenir ses enfants. De plus, comme les enfants reflètent la physionomie de leur père et sont une sorte de prolongement de sa personne, la nature lui inspire de se préoccuper de leur avenir et de leur créer un patrimoine qui les aide à se défendre, dans la périlleuse traversée de la vie, contre toutes les surprises de la mauvaise fortune. Or, il ne pourra leur créer ce patrimoine sans l'acquisition et la possession de biens permanents et productifs, qu'il pourra leur transmettre par voie d'héritage. » (Encyc. *Rerum Novarum*.)

Ces déclarations sont assez formelles pour indiquer la pensée chrétienne sur ce point de la propriété. Constatant dans les Livres Saints que ce droit est admis, sanctionné par l'autorité divine, l'Église affirme qu'on ne peut, sans errer dans la foi, s'inscrire en faux contre ces témoignages éminemment qualifiés, et nier la *légitimité* d'un droit aussi bien établi.

Reste à savoir ce qui fonde cette légitimité, ainsi affirmée et garantie. Nous venons d'entendre, à plusieurs reprises, dans les citations précédentes, le Souverain Pontife déclarer que la propriété privée figure parmi les « droits naturels ». Comment faut-il entendre cette expression, et quelle portée convient-il de lui attribuer ? Jusqu'à quel point la propriété *légitime* est-elle aussi *nécessaire* ?

La nature, dont il est ici question, n'est pas celle qu'une vue théorique, une abstraction, pourrait reconnaître à l'homme, à ne considérer que ses facultés essentielles. C'est la nature réelle, historique, qui doit tenir compte, dans l'exercice de son activité, des conditions résultant de la chute originelle.

« Depuis que par suite du péché, la terre ne donne ses fruits qu'au prix d'une lutte énergique avec elle, que le travail est devenu une punition, un sacrifice, une abnégation de soi-même, depuis ce temps, c'est le plus petit nombre des hommes, qui prendraient encore sur eux la peine de travailler, si l'espoir d'acquérir et d'augmenter leurs possessions personnelles et la perspective d'employer à leur propre avantage les fruits de leur activité n'étaient pas une impulsion pour eux.

« Comment, avec ce penchant à la paresse, avec ce manque de sentiment de justice, qui rend la plupart des hommes entièrement incapables d'équilibrer leurs services réciproques, comment avec cette jalousie et cette insécurité, avec ce désir ardent de vivre aux dépens d'autrui et de limiter les sacrifices que le devoir leur impose envers la totalité, un seul jour pourrait-il se passer sans discussion, sans guerre, sans rapine, sans tromperie, si tous avaient le droit de prétendre à tout? » (Weiss, *Institutions de Sociologie*, cité par Albert Valensin, *Traité de Droit naturel*. Editions Spes, t. II, p. 46).

C'est donc la nature historique, dans l'état où l'a laissée la faute, qui fonde la légitimité de la propriété, par le fait même qu'elle la rend pratiquement nécessaire.

Mais cette injonction de la nature, comment la connaissons-nous ? Il n'y a pas là une exigence si claire et si immédiate qu'elle s'impose par son évidence première. Nous sommes obligés de passer par un examen et par un raisonnement. Nous constatons le fait de l'incapacité humaine à travailler avec une énergie paisible sans le ressort de la propriété privée. La raison, frappée de ce désordre, en trouve l'explication dernière, grâce à la foi qui la renseigne par le dogme de la chute. Il y a donc là tout un travail de l'esprit, ce n'est pas une donnée immédiate. « Nous ne prouvons pas, en d'autres termes, que le droit de propriété privée soit naturel au sens strict. » (Valensin, *loc. cit.*).

Encore semble-t-il bien y avoir des degrés dans cette démonstration. L'exigence de la nature paraît plus directe, plus facilement découverte, quand il s'agit de biens mobilers, de ces ressources personnelles et stables dont l'homme a besoin pour mener une existence indépendante, qui sont le fruit de son travail.

Quant aux biens immobiliers, la terre en particulier, la propriété en est naturelle encore. Mais, pour mieux discerner la nécessité de cette appropriation, le raisonnement s'appuie volontiers sur la sagesse des siècles, sur tout cet ensemble d'expériences que la philosophie chrétienne appelle le *jus gentium*, le droit des gens. Peut-être Léon XIII a-t-il indiqué, au moins implicitement, cette gradation par la façon dont il s'exprime. Quand il traite de la répartition du sol, il écrit :

« C'est donc avec raison que l'universalité du genre humain, sans s'émouvoir des opinions contraires d'un petit groupe, reconnaît, en considérant attentivement la nature, que dans ses lois réside le premier fondement de la répartition des biens et des propriétés privées. C'est avec raison que la coutume de tous les siècles a sanctionné une situation conforme à la nature de l'homme et à la vie calme et paisible des sociétés. » (Léon XIII, Encyc. *Rerum novarum*). Le même Souverain Pontife avait dit, de façon plus absolue, quand il ne s'agissait pas de la terre, « posséder les choses comme siennes, et en propre est un droit donné à l'homme par la nature. » (Encyc. *Quod Apostolici*).

(V. sur ce point Vermeersch, *Quaestiones de Justitia* Paris, Lethielleux, pp. 249 et 265.)

En ce qui concerne l'héritage, la nature apporte, sur ce point encore, des exigences qu'il faut reconnaître. Et les titres en sont établis, avec la même gradation que pour la propriété personnelle, suivant qu'il s'agit de biens immobiliers ou mobiliers.

S'il en était autrement, ne voit-on pas que les arguments en faveur de cette propriété privée seraient, par là même, énervés ? L'homme, sachant que son avoir sera confisqué à sa mort, ne sera guère encouragé au travail. Privé du droit de contribuer à la sécurité future de ceux qui sont comme « un prolongement de sa personne », il perdra aussi le meilleur stimulant de son effort.

Et, en pratique, le collectivisme serait établi. La société, par ces spoliations périodiques, s'assurerait le monopole des moyens de production. Et le maigre pécule que les citoyens, privés de ressources initiales, pourraient amasser leur vie durant, ne saurait, avant de faire retour à l'Etat, être un instrument de valeur entre leurs mains. Au reste, cette épargne serait, dans la plupart des cas, privée de rendement sérieux et utile, par la volonté de ses possesseurs. Même elle n'existerait guère. Plutôt que de la laisser intacte ou placée dans une entreprise durable, ses propriétaires se hâteraient de dépenser, pour leur bien-être ou leur fantaisie, leurs gains toujours menacés par une société avide.

Le droit de propriété n'est donc efficace qu'en se complétant par le droit de testament. Tout ce que nous venons de dire semble bien indiquer que la nature donne cette faculté au possesseur actuel, qui pourra disposer de son bien pour l'heure où il ne

sera plus. Secondairement, sa famille a pourtant des titres qui ne permettent pas de la frustrer sans raisons graves ou qui lui assurent l'avoir paternel, à défaut de testament. (Voir, sur tous ces points, VERMEERSCH, *Quaestiones de Justitia*, p. 294 sqq.)

Et, pour résumer, en quelques mots, tout ce qu'il importe de retenir en cet exposé, nous dirons : que la propriété soit *légitime*, c'est une *vérité de foi*. Quant aux titres qui assurent sa nécessité relative aux conditions humaines, ils se fondent sur le droit naturel, au sens assez complexe que nous avons expliqué. La foi n'est plus, en ce point, directement en cause. L'on ne saurait pourtant, sans une grave *témérité* doctrinale, nier cette base naturelle, soit pour ruiner toute propriété privée, soit pour en confier la garde précaire à la seule loi positive, à une convention sociale. (VERMEERSCH, *loc. cit.*).

Voilà donc mises en évidence les raisons du différend entre l'Eglise catholique et les socialismes divers, dès lors qu'ils contestent le droit de propriété privée. Même le socialisme d'Etat adouci, s'il mérite vraiment son nom, ne peut être en règle avec l'orthodoxie chrétienne. Sans toujours nier immédiatement la propriété, l'Etat s'arroge un droit direct sur elle. Il en dispose à son gré. Et son intervention dans le domaine économique se traduit par deux mesures principales : *a*) égalisation des ressources par l'agencement des impôts, agencement dont l'objectif dernier est ce nivellement pécuniaire ; *b*) absorption des moyens de production par les monopoles.

A ces prétentions, que peut objecter l'Eglise ?

Nous avons vu que le droit de propriété, par le fait même qu'il est, en quelque façon, naturel, est aussi antérieur à la constitution de la société. Le pouvoir public n'a donc point barre directe sur une prérogative qui l'a précédé logiquement et qu'il ne saurait détruire ou régenter à sa fantaisie. Par conséquent, les impôts ne peuvent avoir pour objectif de niveler le terrain économique par l'égalisation des fortunes. D'ailleurs, pour se procurer les ressources nécessaires à son rôle, l'Etat a un pouvoir indirect sur les propriétés qu'il taxe. Mais son but doit rester alors de faire face à ses charges, tout en répartissant le fardeau commun suivant les capacités financières des contribuables, tout en tenant compte des situations familiales.

Il est vrai que, dans l'exercice de ce droit de gouvernement, l'Etat peut dépasser les justes limites. Si les tributs, qu'il exige, approchent de la confiscation plus ou moins partielle, l'on comprend que nombre de protestations déclareront ne plus voir de différence pratique entre les effets de ces méthodes et ceux d'un socialisme avéré. Les atteintes à la propriété, pour être indirectes, n'en seront pas moins effectives et le résultat sera analogue.

Peut-être. Ici pourtant, nous sommes, par hypothèse, en face de cas d'espèce, où la justice et la prudence ont à prononcer, non pas en présence d'un système socialiste préconçu et consciemment poursuivi.

Quant aux autres interventions de l'Etat dans les affaires, à ces monopoles industriels qu'il crée ou s'attribue, si les droits acquis s'y trouvent respectés, si les indemnités éventuelles sont versées, ce n'est pas du socialisme proprement dit, bien que l'intention, qui commande ces démarches, soit le plus souvent assez claire quant au but définitif.

Sur les effets immédiats de ces mesures, la parole est aux économistes; dès lors que la justice y est sauve, l'Eglise laisse aux techniciens et aux experts le soin d'en discuter l'opportunité. L'on peut croire que ces interventions de l'Etat dans le domaine économique gagnent à être plutôt lointaines, encore qu'elles puissent se rapprocher lorsque les entreprises prennent un caractère vraiment national. (Voir le *Rôle économique de l'Etat*, dans le Compte rendu de *la Semaine sociale de France*, XIVe Session. Strasbourg, 1922. Paris, Gabalda).

Les socialistes eux-mêmes — du moins bon nombre d'entre eux — reconnaissent que la centralisation excessive, que l'étatisme est un régime ruineux. Nous avons déjà enregistré sur ce point leurs aveux explicites. Nous avons dit aussi par quelles dispositions ils croyaient parer à ces inconvénients, tout en réalisant le collectivisme. Leur recette se nomme, nous l'avons vu, la nationalisation industrialisée. Il s'agit de garder les méthodes de l'industrie, tout en fonctionnant au compte de la nation seule propriétaire. Des conseils, formés par des techniciens, des ouvriers et aussi des consommateurs, assureraient le contrôle de chaque entreprise, dotée d'ailleurs de son budget autonome. Ainsi l'on espère échapper aux lenteurs des bureaux, à l'incompétence et à l'irresponsabilité des fonctionnaires.

En réalité, ces conseils directeurs enfermeraient, en leur sein, des intérêts contraires dont aucun ne se confondrait avec celui de l'entreprise. Les représentants des travailleurs, plus directement mêlés à l'affaire, imposeraient pratiquement leur volonté. Il est impossible qu'ils ne soient pas, dans leur ensemble, plus attentifs à leur gain personnel et immédiat qu'aux destinées lointaines et générales de leur industrie. Les prix de vente monteront sans limites avec le taux de la vie. Ou bien l'entreprise, grevée de frais généraux trop lourds, fera appel à la collectivité propriétaire. Mais, si nombre d'affaires, en pareille situation endettée, adressent la même requête, où donc la société trouvera-t-elle les ressources pour y répondre, puisque les citoyens, par ailleurs, n'auront plus de fortune personnelle sur quoi prélever des impôts?

Ce sont là considérations économiques, qui pourraient et devraient être développées, si elles ne nous entraînaient hors de notre sujet. Revenons-y en nous demandant, après ces éliminations successives, quel est l'élément du socialisme, et comme son résidu, qui pourrait être finalement concilié avec le christianisme.

S'il s'agit de ratifier seulement ces formules assez vagues que l'on donne parfois, nous le signalions au début, pour la définition du socialisme, il y a moyen de s'entendre. Veut-on seulement affirmer la nécessité d'une amélioration sociale, travailler à l'accomplir? Il est superflu de dire que l'Eglise n'a pas d'objection et que même elle a toujours voulu cette œuvre où elle compte de beaux états de service. Elle souscrira donc aux formules où elle retrouvera un écho de sa plainte et de son appel. A condition pourtant que le vague des termes ne dissimule pas les arrière-pensées que nous avons dénoncées.

Répétons-le. Les expressions, dont se servent socialisme et catholicisme, peuvent être parfois identiques, tant qu'elles ne traduisent que la condamnation de l'injustice, la commisération pour le malheur, et la volonté de remédier au mal.

Mais il devra être bien stipulé :

1) Que le but chrétien n'est pas l'égalité totale, chimère qui sacrifie la liberté véritable et même la justice en refusant d'admettre à leur récompense les mérites individuels et de maintenir les droits acquis. Il suffit à l'Eglise de chercher à réduire les différences choquantes et de vouloir assurer le respect égal des droits inégaux.

2) Que la charité chrétienne n'est pas la solidarité socialiste. Celle-ci repose tout entière sur la com-

munauté de nature. L'Eglise reconnaît ce lien, elle aussi (V. Gillet, *Conscience chrétienne et justice sociale*. Paris, Editions de la *Revue des Jeunes*). Mais elle le double et le renforce par un autre. Elle envisage encore la similitude de la destinée définitive, l'union des hommes dans la gloire, s'ils le veulent, précédée et préparée par l'union dans la grâce. Et cette fraternité dans et par le Christ, lors même qu'elle n'existe qu'en désir à l'égard de nombreux dissidents, apporte, à ceux qui en ont pénétré la force, des garanties capables de remédier aux lacunes de la solidarité toute humaine. Car celle-ci reste bien désemparée en face de tous les démentis que la vie lui apporte.

3) Enfin l'Eglise, pour assurer les réformes nécessaires, conseille aux faiblesses de s'associer au service du droit. Mais elle veut que griefs et réclamations passent au contrôle de la justice authentique. Et elle pense que les sentiers de la haine ne sauraient conduire aux régions de la paix.

VII. — Socialisme et Capitalisme.

Réfuter le socialisme, en montrer les principes faux, les données vagues et les espoirs chimériques, c'est une tâche relativement facile. Mais, quand on arrive au terme, l'on ne peut s'empêcher de constater ou de sentir qu'elle est aussi partiellement vaine. Le grand argument du socialisme, c'est l'abus trop fréquent de la propriété privée. L'abus condamnera cette propriété, non point à la disparition — nous avons vu que cette propriété a pour soutien la nature humaine, — mais à des crises dont la violence ira sans doute en s'accentuant.

Toute étude du socialisme nous apparaît donc dépourvue des vraies perspectives, si elle ne se double pas d'un regard sur l'ensemble du système qui fut son introducteur, reste son complice et deviendra sa victime. C'est pourquoi nous parlerons ici brièvement du capitalisme.

C'est le régime où l'argent prétend à une émancipation qui le libère, le plus possible, des charges du travail et des responsabilités morales, pour lui permettre d'appartenir tout entier à ses propres intérêts. Nous avons essayé de rappeler ailleurs plus en détail les origines et les conséquences de ces prétentions (Voir *Les Juifs et le Capitalisme moderne*. *Etudes*, 5 et 20 mars, 5 avril 1924. Voir aussi Valensin, *Traité de Droit naturel*, t. II). Bornons-nous à suivre ici l'argent dans quelques-unes de ses démarches actuelles, afin d'y relever la preuve de son émancipation abusive.

1. *Dans le mode d'acquisition de la fortune.*

a) La finance.

Depuis deux siècles, ce domaine est celui où les fortunes s'édifient le plus vite, même s'il leur arrive de s'y effondrer ensuite brusquement. Mais les procédés en usage accusent presque tous cette tendance exorbitante de l'argent à sortir de son rôle : ils sont souvent suspects ou nettement répréhensibles. Nous voulons parler de l'agiotage, des marchés fictifs à terme, et aujourd'hui des spéculations sur le change. Même lorsque ces manœuvres ne sont pas frauduleuses, elles soustraient à la production, au travail, des sommes importantes pour les livrer, sans rendement utile, aux risques de la Bourse. D'ailleurs ces pratiques ont des répercussions nécessaires sur le prix des valeurs, des marchandises qu'elles prennent pour enjeu. Et ces interventions, artificielles toujours, artificieuses souvent, causent des troubles graves dans le monde des affaires réelles. C'est bien l'argent qui s'émancipe du vrai travail, qui prétend à un bénéfice sans rapports ni proportions avec l'effort, si même il ne lui apporte pas des entraves.

Ce caractère capitaliste pourrait être signalé encore dans de nombreuses opérations, où certaines banques lancent des entreprises dans le but principal ou unique de spéculer sur les actions émises, et non plus pour subventionner une initiative nécessaire ou utile. La finance, alors, au lieu de servir l'activité humaine, de remplir sa fonction d'instrument, cherche à s'assujettir le travail. Les socialistes ont-ils tort quand ils dénoncent cette usurpation ?

b) L'industrie.

Cette même émancipation se remarque souvent dans la région de l'industrie. Ce qui doit y être condamné, ce n'est point le *capital* lui-même, toujours nécessaire. Ce n'est pas non plus le bénéfice, s'il représente le gain normal de l'intervention humaine efficace, quelle que soit sa forme. Mais c'est la tentative de l'argent à esquiver ses responsabilités, à se « mécaniser » de plus en plus, afin de retirer, par un automatisme sans âme, des intérêts de plus en plus élevés.

La morale chrétienne a toujours lutté contre cette tendance, contre la fécondité exagérée de l'argent, contre l'usure, et aussi contre la prétention du gain cherchant à se libérer de ses responsabilités. Elle a gardé le souci d'empêcher l'homme de disparaître derrière le jeu mécanique des forces matérielles. C'était là le sens de sa doctrine et de sa discipline, prohibant le prêt à intérêt. (Voir l'Encyclique *Vix pervenit*, commentée par l'abbé Tiberghien, Tourcoing, Duvivier). Le contrat normal lui a toujours paru celui où le bailleur de fonds est un associé qui garde la propriété de son bien, reste, par suite, exposé aux risques de l'entreprise, et en assume les charges morales.

Les sociétés industrielles modernes laissent évidemment à leurs actionnaires un certain risque matériel. Mais, pour le surplus, ces actionnaires sont étrangers à l'entreprise. Leur préoccupation ordinaire est de toucher des dividendes satisfaisants. Leur personne n'intervient pas, leur influence est nulle. Impossible, pour eux, de faire face, même s'ils le voulaient, aux responsabilités de la propriété.

Pourtant ces exigences demeurent. Des règles s'imposent dans l'emploi et le bénéfice de l'argent. Il faut d'abord respecter cette loi primordiale qui interdit de collaborer à des œuvres mauvaises, fussent-elles de gros profit. Nul n'a donc le droit de subventionner les librairies, presse, théâtres, cinémas..., dont le but sinon avoué, au moins réel, est de battre monnaie sur l'immoralité ou l'erreur du public. Nul n'est autorisé à entrer dans des entreprises contraires à l'intérêt national. En revanche, on a le devoir d'aider, quand on le peut, les tentatives utiles au bien de tous.

Ce sont là préceptes élémentaires, applicables à tout placement d'argent comme à toute démarche humaine. Mais actionnaires et obligataires ont, dans leur rôle propre, des devoirs plus précis. S'ils doivent être considérés comme des propriétaires, voilà, de ce fait, une série de responsabilités nouvelles. Les conditions d'hygiène physique, et plus encore morale, où fonctionne leur entreprise, ne sauraient les laisser indifférents. D'ailleurs, avant de s'attribuer une part sur les recettes, pour reconnaître leur contribution, ils auront à faire face aux dettes. La première est celle qu'ils ont contractée envers le travail, intellectuel ou manuel, seul élément actif dans la production. Et cette priorité même, dans le règlement des comptes, rend au labeur sa véritable place et constitue la meilleure

protestation contre le capitalisme, dont le vice foncier est dans l'inversion des valeurs, dans la primauté accordée à la finance sur l'effort humain.

Avant donc qu'on ait songé aux dividendes et aux revenus des titres, avant même qu'on ait mis de côté les sommes nécessaires à l'amortissement du matériel, propriété des capitalistes, il faut que le salaire se trouve payé intégralement, il faut que les exigences de l'hygiène physique et morale aient reçu satisfaction.

Nous ne pouvons revenir ici, en détail, sur la notion du juste salaire, tel qu'il a été notamment indiqué dans l'Encyclique de Léon XIII, *Rerum Novarum*. Mais on n'oubliera pas qu'il comporte, au *minimum*, de quoi subvenir aux frais de l'existence humaine. Et cette existence n'est pas bornée aux périodes d'activité normale, elle comprend des heures où les forces sont défaillantes, de façon temporaire ou définitive. D'où la nécessité des assurances contre les maladies, les accidents, la vieillesse.

L'on ne peut aller loin dans l'énoncé de ces exigences morales, sans être frappé du contraste qui subsiste entre les principes et la réalité. Certes, de grands progrès ont été accomplis. Mais qui oserait dire que la concurrence laisse toujours aux entreprises, même si elles en ont le souci, le loisir de faire passer les considérations financières après les revendications légitimes du travail ? Qui pourrait prétendre qu'actionnaires et obligataires sont en mesure, même s'ils le veulent, de faire maintenir cette hiérarchie ? Sauf quelques puissants, dont la parole pourrait être un mot d'ordre, la plupart des porteurs de titres sont fort empêchés d'intervenir efficacement. Et la machine capitaliste, que nous avons vu monter, roule aujourd'hui, échappant au contrôle de ceux qui voudraient surveiller son allure et régler son mouvement.

C'était pour opérer ce contrôle, quand d'ailleurs le mécanisme industriel et commercial était beaucoup moins complexe, que les lois des métiers se dressaient jadis. Il s'agissait de discipliner la concurrence, d'assurer aux artisans la subsistance. Telle était l'intention générale, même si les applications ont pu se faire, plus d'une fois, maladroites ou dévier en des directions suspectes. Il y faudrait aujourd'hui d'autres méthodes et des techniques morales plus évoluées. Mais, tant que l'intention de rendre au travail sa place ne sera pas affirmée et servie par un effort proportionné aux circonstances, le capitalisme n'aura trouvé qu'un contrepoids verbal, le socialisme aura de légitimes griefs

On voudrait être sûr que tous les chrétiens éclairés comprennent ce déséquilibre, cherchent ou du moins souhaitent l'organisation sociale capable d'y remédier. Le régime présent est marqué de cette tare certaine ; ceux qui la remarquent n'ont pas le pouvoir de l'effacer d'un seul coup. Mais ils ne sauraient l'oublier. Et, en attendant qu'elle disparaisse, s'il leur arrive peut-être d'avoir beaucoup profité du système, ils savent que le bien général, lésé par ces conditions dont ils ne sont pas les maîtres, est en droit de leur réclamer ailleurs quelque compensation.

La morale chrétienne, sur le terrain de la production, rétablit donc toutes les responsabilités du propriétaire, les droits comme les devoirs de toutes les activités en jeu. La voici maintenant qui surveille la circulation des produits.

C'est encore l'une des marques du capitalisme de perdre toute mesure dans l'emploi des procédés et dans l'évaluation des prix. Les cent bouches de la renommée ne peuvent plus suffire à la réclame. La lutte est âpre pour sortir vainqueur d'un combat dont le client est le prix.

Dans cette compétition, que devient l'idée même du juste prix ?

Le capitalisme ne veut connaître d'autre règle pour ses tarifs que les conditions physiques du marché. Tout prix est juste dès qu'il peut s'obtenir et qu'il trouve un client pour le payer. Le débat se mène entre les prétentions du vendeur et la patience ou les capacités de l'acheteur. C'est le jeu tout mécanique de l'offre et de la demande.

La tradition et la morale catholique appelaient d'autres témoins au procès. Le juste prix devait s'établir après estimation des frais de production et aussi de l'utilité générale ou sociale apportée par le produit. On retrouve ici encore, s'opposant aux fantaisies d'un gain qui cherche à se donner toujours plus de large, le souci des intérêts vrais, des exigences humaines. Normalement, le travailleur doit être indemnisé, d'abord, de ses frais et de sa peine, d'ailleurs le client paiera plus ou moins suivant l'utilité reconnue de l'objet. Pour apprécier ces deux éléments de la valeur, un arbitrage est institué, celui des gens sérieux et compétents, dont l'avis pratique s'exprime en ces verdicts que l'on nommait jadis « l'estimation commune ». (Voir Auguste Valensin, *Le juste prix*, aux éditions de la *Chronique sociale de France*, 16, rue du Plat, Lyon; Arnou, *La morale des affaires. Contre le bénéfice exagéré.* Editions Spes.)

Pour que l'arbitre puisse prononcer, il ne doit pas être trompé ni violenté, les manœuvres dolosives ou brutales sont condamnées d'avance. Et les puissantes associations, dont les monopoles fixent les prix à leur guise, si elles s'émancipent de la règle juste, ne sauraient trouver une paradoxale excuse dans les proportions de leurs vols. Les capitalistes d'une profession, en exploitant ainsi sans vergogne le domaine dont ils ont évincé toute concurrence, ne lèsent pas seulement les intérêts des particuliers avec lesquels ils traitent; ils manquent à leur devoir social. Bénéficiaires eux-mêmes de la régularité des relations économiques, ils refusent de rendre service pour service et posent des conditions qu'ils s'indigneraient d'avoir à subir comme clients.

2. *Dans la disposition de la fortune acquise.*

Si les mœurs du capitalisme ont ainsi prévalu dans la façon de s'enrichir, elles dominent encore le maniement de la fortune acquise.

Lorsque le chiffre de cet avoir devient exorbitant, l'on peut dire déjà que cet excès même constitue un premier abus. D'abord, les remarques précédentes laissent supposer la fréquence des cas où des injustices plus ou moins latentes, plus ou moins conscientes, mais enfin réelles, ont vicié cet argent dans ses origines et nécessitent des restitutions. Il arrivera parfois que la tare est assez visible, la fraude assez évidente pour que l'Etat ait à imposer ces reprises, comme le fit jadis le ministre Colbert en des circonstances célèbres. Plus souvent, la conscience devra commander un prélèvement réparateur.

A supposer que tout soit pur dans ces richesses, elles restent anormales, même en cessant d'être injustes. Elles ne peuvent être dues qu'à une chance exceptionnelle, et la générosité alors deviendrait la sagesse. Sinon, une provocation surgira de ces ressources disproportionnées et fatalement suspectes. Les très grosses fortunes seraient donc avisées de se limiter elles-mêmes par de larges fondations qui rendraient à la collectivité une part d'un argent trop accumulé sur un point unique.

Puis, sans même en venir à cet impôt volontaire

sur un capital excessif, c'est dans leurs dépenses ordinaires que les revenus opulents devraient se soumettre à une discipline.

Lorsqu'ils servent à solder des fantaisies multiples et coûteuses, l'on entend répéter parfois, en matière d'excuse, qu'ils aident ainsi le commerce et gardent un rôle bienfaisant. Cette utilisation reste, en elle-même, des plus discutables. Mais surtout cet argent ne paraît pas, en plus d'un cas, la vraie propriété de qui le dépense, il n'appartiendrait point davantage à qui préférerait l'entasser. Car la frivolité de son emploi ou la rapidité de son accroissement prouve qu'il représente, pour tout ou partie, ce « superflu » dont la morale chrétienne impose le retour à la communauté.

Saint Thomas a rappelé ce principe trop oublié de nos jours. « Suivant l'ordre naturel, établi par la divine Providence, les choses matérielles inférieures sont destinées à subvenir aux nécessités de l'homme. Et, de la sorte, la division des biens et leur appropriation d'après le droit humain ne peuvent faire obstacle à ce que l'on s'en serve pour subvenir aux besoins de l'homme. Aussi le superflu des uns revient de droit naturel, *ex naturali jure*, au soutien des pauvres. » (IIa IIae, q. 66, a. 7.).

Et Léon XIII, dans l'Encyclique *Rerum novarum*, explique : « Nul assurément n'est tenu de soulager le prochain en prenant sur son nécessaire ou sur celui de sa famille, ni même de retrancher de ce que les convenances ou la bienséance imposent à sa personne : *Nul en effet ne doit vivre contrairement aux convenances*. (St. Th. IIa IIae, q. 32, a. 6.).

« Mais, dès qu'on a accordé ce qu'il faut à la nécessité, à la bienséance, c'est un devoir de verser le superflu dans le sein des pauvres... C'est un devoir non pas de stricte justice, sauf les cas d'extrême nécessité, mais de charité chrétienne ; un devoir, par conséquent, dont on ne peut poursuivre l'accomplissement par l'action de la loi.

« Mais, au dessus des jugements de l'homme et de ses lois, il y a la loi et le jugement de Jésus-Christ, notre Dieu, qui nous persuade de toutes manières de faire habituellement l'aumône. »

On voit peut-être alors toute la portée sociale que pourrait prendre cette aumône, dont nombre de méprises intéressées ont souvent réduit la notion et les gestes jusqu'à n'y plus voir que le secours occasionnel donné à l'indigent. Si elle n'était que cette aide suprême, les préjugés, qui la repoussent, s'expliqueraient sans se justifier encore. Mais elle est ou devrait être une limite aux extensions de la propriété.

Puisque cette propriété n'a lésé, par hypothèse, aucun droit acquis, les hommes ne sauraient exercer une reprise en leur nom. Mais Dieu a gardé le souverain domaine des biens terrestres et leur conserve cette destination providentielle qui les applique à l'entretien de tous. Et Jésus-Christ, le Dieu fait homme, délègue ses titres aux plus démunis, afin que la charité oblige les plus favorisés à rétablir certain équilibre des ressources.

Ainsi l'autorité publique devrait empêcher les injustices ou, si elle ne le peut toujours efficacement, imposer, du moins, les sanctions et les restitutions clairement exigées par le droit.

Les intérêts légitimes associés devraient trouver, dans leur organisation, sous le contrôle de la justice, le moyen de se faire respecter.

Les consciences individuelles devraient mieux connaître et mieux suivre les règles morales que suppose l'emploi correct de l'argent.

Ajoutons à ces influences celle d'une opinion publique assez avertie pour faire une police efficace.

Avec ces forces en pleine action pour la maintenir dans sa ligne, la propriété jouerait son rôle nécessaire.

Malheureusement, à l'heure actuelle, toutes ces forces sont gravement déficientes. Et ce sont les abus de la propriété qui, venus au premier plan, cachent sa mission et provoquent les griefs.

Si cette situation se prolonge, que peut réserver l'avenir ? Sans doute des crises et des injustices, qui multiplieront les iniquités sous couleur d'y porter remède, jusqu'à ce qu'enfin, après avoir écouté ces mauvaises conseillères qui sont la colère et l'envie, la société admette des avis plus sages. Ou bien les réformes nécessaires permettront-elles l'économie d'une révolution ?

Les pages qui précèdent n'avaient pas pour but de prophétiser. Elles se sont efforcées seulement de marquer pourquoi le progrès ne saurait se trouver dans les voies d'un socialisme qui veut être niveleur et ne serait que paralysant.

Bibliographie. — Outre les autres ouvrages cités dans l'article :

Antoine, *Cours d'Economie Sociale*, 6e édition, Paris, Alcan, 1921.

Fallon, *Principes d'Economie Sociale*, 2e édition, Bruxelles, Beyaert, 1923.

Garriguet, *L'Evolution actuelle du socialisme en France*, Paris, Bloud, 1912.

Gide et Rist, *Histoire des Doctrines économiques*, Paris, Editions du Recueil Sirey, 1909.

Gillet, *Conscience chrétienne et Justice sociale*, Paris, Editions de la *Revue des Jeunes*.

R. Gonnard, *Histoire des Doctrines économiques*, Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 3 vol. 1925.

Laskine, *Le socialisme suivant les Peuples*, Paris, Flammarion, 1920.

Valensin, *Traité de Droit Naturel*. Paris, Edition *Spes*, 1925, tome II.

Vermeersch, *Quaestiones de Justitia*, Paris, Lethielleux, 1904.

Weill, *Histoire du mouvement social en France*, (1852-1924). Paris, Alcan, 1924.

H. du Passage.

SOCIOLOGIQUE (MORALE). — Un peu comme les petits livres, l'Apologétique a ses destins. Il y a une trentaine d'années encore, c'est surtout contre le moralisme kantien et les autres formes d'autonomisme qu'il lui fallait revendiquer les titres de l'ancienne morale, de celle que l'auteur de la *Raison pratique* désigne volontiers sous le nom de « morale théologique », parce qu'elle reconnaît en Dieu le fondement du devoir. Malgré leur indépendance avouée et même déclarée à l'égard de toute métaphysique (on sait que la formule de « morale indépendante » a fait recette pendant assez longtemps), ces divers systèmes n'en continuaient pas moins de se réclamer d'une loi universelle et immuable, promulguée par la raison, — Kant se flattait même de reconstruire sur la base de cet absolu pratique tout l'édifice de nos certitudes relatives au transcendant — ; et dès lors on n'avait guère, pour les convaincre d'insuffisance, qu'à les inviter à suivre la raison jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'à l'affirmation même de Dieu, principe de l'ordre moral et de l'ordre physique tout ensemble.

A l'heure présente, il s'agit de bien autre chose. C'est la propre notion de loi morale, au sens de loi absolue, précisément, qui se trouve battue en brèche, nommément sous le couvert de la Sociologie

cette reine du jour; et un relativisme inédit s'introduit par là dans ce domaine, dont il deviendrait vite dangereux, semble-t-il, de sous-estimer la puissance dissolvante. Ceux qui ont lu *La morale et la science des mœurs* de M. Lévy-Bruhl, v. g. en conviendront sans peine. On nous saura peut-être gré de consacrer un article spécial à cet ouvrage, représentatif entre tous des tendances en cause. Paru pour la première fois en 1903, il a d'ailleurs été, sur ce point particulier, comme le manifeste de la nouvelle école.

La division de cet article en deux parties, exposé et critique, n'a pas besoin d'être justifiée autrement.

I. — Exposé

1. *Vue d'ensemble.* — Morale et science des mœurs, il n'y a pas encore si longtemps que l'un se disait couramment pour l'autre, ou peu s'en faut; auquel cas la seconde expression comportait une sorte de sous-entendu : science des mœurs, oui, telles qu'elles doivent être, conformément aux règles édictées par la morale, ou bien encore science des mœurs idéales, pour ainsi parler, identiques, pour ainsi parler encore, à ces règles mêmes; — comme on définissait et définit encore la Logique la science idéale des lois de la pensée, ou la science des opérations intellectuelles, telles qu'on doit les accomplir pour arriver à la vérité. Depuis la publication du livre de M. Lévy-Bruhl, il semble que c'en soit fait de pareille synonymie; et, si nous comprenons bien, il faut désormais traduire : science des mœurs, sinon telles qu'elles sont, absolument parlant, du moins telles qu'en fait on croit qu'elles doivent être dans un milieu collectif donné ou dans chaque milieu collectif.

Bien plus, non seulement la science des mœurs, ainsi entendue, s'avère profondément distincte de la morale traditionnelle ou théorie abstraite et rationnelle, et universelle surtout, du devoir et du bien, de leur fondement, de leurs conséquences, etc.; mais, par une suite inévitable de notre évolution intellectuelle dans le sens d'une positivité toujours plus rigoureuse, elle est appelée à en prendre un jour la place. Toutes les choses qui intéressent directement notre action ou conduite humaine finiront par ressortir d'un bout à l'autre à la science proprement dite (dans l'espèce elle s'appelle sociologie), qui les traitera par les mêmes procédés généraux qu'on fait aujourd'hui les choses de la nature, c'est-à-dire qui s'efforcera d'en dégager et systématiser les lois réelles, pour en modifier le jeu à notre profit. Car il y a une « nature morale », donnée en fait également, comme il y a une nature physique, et le mot de Bacon n'est pas moins vrai de l'une que de l'autre, qui veut qu'on ne s'en puisse rendre maître qu'à la condition de se soumettre au déterminisme qui la régit, *natura nonnisi parendo vincitur.*

Précisons davantage. La morale classique comporte deux parties principales : morale théorique, ou théorie du devoir, et morale pratique, ou théorie des devoirs. Eh bien, à proprement parler la nouvelle science des mœurs ne répond qu'à celle-là, ou ne se présente comme la légitime héritière que de celle-là, la morale théorique; ou plutôt encore, ce n'est que celle-là qui jusqu'ici en a, très imparfaitement, usurpé le rôle. Et l'application méthodique des résultats obtenus par cette spéculation morale, devenue ainsi pour tout de bon scientifique, constituera un « art moral rationnel » (moral ou social), dont notre morale pratique ne représente, elle aussi, que le provisoire et très déficient succédané.

Telle est, fort succinctement résumée, mais assez exactement, croyons-nous, la thèse fondamentale de l'auteur. Nous allons en reprendre l'un après l'autre, pour les détailler et les approfondir, quelques-uns des articles essentiels.

2. *La morale liée à un anthropocentrisme désormais périmé.* — La substitution de la science des mœurs à l'ancienne morale se produira, disait-on tout à l'heure, comme par la force des choses, quelques vives résistances, vives et opiniâtres, qu'elle rencontre, aujourd'hui encore, dans la plupart des consciences. A cet égard, cette ancienne morale peut être considérée comme le suprême refuge de l'esprit métaphysique, pour parler la langue d'Aug. Comte, avec son finalisme invétéré, avec son « règne des fins », constituant un ordre supérieur ou transcendant, d'une valeur inconditionnelle, que ce serait une sorte d'impiété de mettre en question, un véritable absolu, enfin, le dernier absolu ou la dernière expression de l'absolu.

C'est aussi — et ceci au surplus se rattache très étroitement à cela — la forme ultime de l'anthropocentrisme, anthropocentrisme moral, justement, et non plus physique, comme celui dont Copernic et Galilée ont fait justice, moral ou spirituel, qui, au lieu de la terre, prend pour centre des choses la raison humaine. « De là même » — preuve qu'au fond l'on revient bien à l'autre, — « l'idée d'un ordre moral, dont la conscience de l'homme, seul doué de raison et de liberté, est à la fois le principe et la raison d'être. Cette conscience apparaît de plus en plus comme le centre auquel se rapporte et par lequel s'explique toute la riche diversité des phénomènes naturels, et, spécialement, des faits moraux. C'est donc toujours, au fond, la même attitude mentale, c'est toujours la même conception anthropocentrique, finaliste, religieuse (ces termes sont tels que le passage de l'un à l'autre se fait insensiblement), qui se rend la réalité intelligible en l'imaginant faite et organisée en vue de l'homme (p. 206). »

Or est-il, donc, que comme « il a fallu abandonner cette explication de la nature physique, sous la pression de la science positive, qui en a montré la fausseté » (*ib.*), un temps viendra (et on ne pourra pas reprocher à M. L. B. de ne s'être pas employé de toutes ses forces à en hâter l'avènement) où l'anthropocentrisme moral y passera à son tour, la science des choses morales ou sociales rentrant dans le droit commun des sciences de la nature. Loin de ramener les faits correspondants (v. g. juridiques, politiques, économiques, intellectuels ou autres), bref, loin de ramener l'ensemble de la réalité sociale à la conscience comme à son centre, c'est la conscience au contraire, la conscience morale qu'on expliquera par l'ensemble de la réalité sociale, dont elle est à la fois une expression et une fonction (p. 207).

Autant dire que la conscience morale se manifestera par là même pour ce qu'elle est au vrai, à savoir fonction, précisément, de tout cet ensemble, ou relative à cet ensemble des autres séries concomitantes de phénomènes sociaux. On se rendra compte de plus en plus que « les sentiments moraux, les pratiques morales d'une société donnée sont nécessairement liées aux croyances religieuses, à l'état économique et politique, aux acquisitions intellectuelles, aux conditions climatériques et géographiques, et par conséquent aussi au passé de cette société », et, que, « comme ils ont évolué jusqu'à présent en fonction de ces séries, ils sont destinés à évoluer de même dans l'avenir » (p. 198).

Autant dire encore que c'en est fait, dans l'espèce, des doctrines à visées absolues. Car notre morale traditionnelle ou classique est logée de ce chef à la même enseigne que toutes les autres; elle aussi se trouve refléter l'état mental du milieu où elle a pris

naissance et qui en limite pareillement la valeur. Nous n'avons pas plus le droit, dans le fond, de la mettre au-dessus des autres et de l'ériger ainsi en type de la morale tout court, que les Papous ou les Fuégiens v. g. ne seraient fondés à le faire pour la leur.

3. *Variété réelle des morales, prouvée au surplus par la convergence pratique des théories.* — La morale tout court, soi-disant universelle ou nécessaire, est d'ailleurs une pure invention des philosophes, à l'instar de l' « homme en général », pour lequel elle légifère, législation aussi vide, dès lors, que le concept correspondant. La vaste enquête anthropologique menée par des générations de savants depuis le début du XIXe siècle nous a singulièrement édifiés là-dessus. Et quand on substitue ainsi à la considération abstraite de l'homme en général l'analyse positive et précise des hommes tels qu'ils sont donnés dans la réalité vivante et concrète des sociétés qui les encadrent, on a tôt fait de s'apercevoir que, comme les croyances et les sentiments, les règles de la conduite trahissent une complexité extraordinaire.

Complexité ou diversité dans l'espace, d'abord. Quelles divergences entre les idées morales d'un Chinois et celles d'un Argentin ou d'un Australien aborigène, ou d'un Eskimo, ou d'un Anglo-saxon, ou d'un Bédouin, ou d'un Balkanique, etc. !

Puis diversité, complexité dans le temps, et complexité, diversité qu'une investigation attentive n'a pas de peine à démêler, parfois, sous des formules ou des notions en apparence identiques. Combien l'idée de justice v.g. n'a-t-elle pas varié au cours des siècles! Au vrai, « elle prend à chaque période nouvelle de la vie sociale une forme que les périodes précédentes ne pouvaient prévoir et qui ne se serait jamais réalisée si l'évolution de la société eût été différente (p. 221) » En limitant même ses recherches à un seul milieu collectif, le sociologue est amené à voir dans la conscience « une sorte de conglomérat ou du moins une stratification irrégulière de pratiques, de prescriptions, d'observances dont l'âge et la provenance diffèrent extrêmement » (p. 86).

Qu'on se mette en tête, après cela, soit de déduire dialectiquement la morale du concept abstrait de l'humanité, soit de la construire en accord avec lui! Au surplus, les conflits qui, jusque chez les peuples civilisés eux-mêmes, ont toujours mis aux prises les divers systèmes, hédonistes, utilitaires, sentimentaux, rationnels, etc., ne donnent-ils point à réfléchir? Voyez ceux qui ont fleuri parmi les Gréco-romains de l'époque postaristotélicienne : tous prétendent « suivre la nature » (*naturam sequi*, Ζῆν ὁμολογουμένως τῇ φύσει), mais que de manières de la suivre, entre lesquelles il n'y a pas, pour ainsi parler, de commune mesure!

Assurément, ces doctrines rivales ne laissent pas de se retrouver malgré tout d'accord, quant à l'ensemble, et à quelques rares exceptions près, sur le terrain de la pratique concrète Il y a longtemps qu'on a remarqué qu'au cours de la même période gréco-romaine épicuriens et stoïciens, pour opposés qu'ils fussent dans la région des principes, imposaient, tout compte fait, à leur sage les mêmes obligations essentielles; et c'est ce qui permettait à un Sénèque v. g. d'emprunter indifféremment ses maximes à Epicure ou à Zénon. Bref, et en d'autres termes, d'une école à l'autre la morale théorique, pour reprendre une distinction déjà proposée, peut différer presque du tout au tout, mais la morale pratique, elle, ne change pas, ou si peu que pas.

Rien de plus vrai, mais cette convergence même, qui n'est sans doute pas fortuite, cette convergence ou cette rencontre finale des théories dans le domaine de l'action proprement dite, loin d'infirmer la thèse relativiste et sociologique, ne fait au contraire que la corroborer de son côté et à sa manière. Car elle s'explique par la nécessité où sont les théories de s'accorder avec les idées morales régnantes *hic et nunc*. Au vrai, chaque théorie représente tout simplement un effort à les justifier ou systématiser après coup, pour ainsi dire, un effort, si l'on préfère, à rationaliser une pratique préexistante, qui a cours forcé dans la collectivité intéressée. C'est sur elle, sur cette pratique, que les théories se règlent, au lieu que ce soit la pratique qui se règle sur elles.

« Je comparerais volontiers les morales théoriques, écrit à ce sujet M. L. B., à des courbes assujetties à passer par un certain nombre de points. Ces points représentent... les façons d'agir qui sont obligatoires pour la conscience morale commune d'un même temps. Ces façons sont d'ailleurs déterminées, dans une certaine mesure, les unes par les autres. V. g. une structure donnée de la famille entraîne nécessairement certaines conséquences dans la législation et dans les mœurs... Il est évident que plusieurs courbes pourront satisfaire aux conditions proposées, c'est-à-dire être sur le plan et passer par les points donnés. Pareillement, plusieurs systèmes de morale peuvent jouer le rôle de théorie à l'égard de la pratique préexistante. Pourvu qu'une déduction apparente s'établisse, ils seront tous des interprétations acceptables, sinon également satisfaisantes, de règles qui ne leur doivent point leur autorité (p. 40). »

Fait très considérable, redisons-le, à notre présent point de vue. Car non seulement il résulte de là qu'il y a, à cet égard, un certain conformisme dont la société fait une loi aux individus; mais on conçoit aussi que, d'une société à l'autre, le contenu ou l'objet en puisse varier avec les temps et avec les lieux, comme c'est juste le cas; ou qu'en vertu de la relation fonctionnelle qui se remarque sur toute la ligne, nous l'avons déjà noté à plusieurs reprises, entre les différentes catégories de phénomènes sociaux (ou, pour parler de la langue de Comte, entre les différentes « séries sociales »), la pratique préexistante puisse être telle ou telle selon la diversité des circonstances, comme nous avons pareillement constaté tout à l'heure qu'elle l'est en effet.

En résumé, de même que *l'homme* (tout court) est un mythe et que l'expérience ne nous fait connaître que *des* hommes ou du moins des races d'hommes; de même qu'on ne doit pas dire *la société*, mais *les* sociétés : ainsi, il n'existe que *des* morales, et *la morale* est un schème artificiel qui n'établit entre elles toutes qu'une unité formelle et extérieure, chacune subsistant par devers soi dans son originalité, irréductible comme celle du groupement humain qui la professe et l'impose à ses membres.

4. *Objectivement ou scientifiquement, toute morale s'avère fonction du milieu collectif.* — Assurément, nous éprouvons une vive répugnance à rabaisser à un tel niveau cet ensemble d'impératifs auxquels il nous paraît que notre vie doive obéir sans condition et dont il y aurait quelque chose comme un sacrilège à suspecter le bien-fondé, bref la morale classique, précisément, ou la morale du devoir absolu, telle que Kant entre autres en a fixé la formule générale avec tant de force. Mais c'est parce que nous ne la considérons alors que du dedans ou du point de vue de la conscience même.

A force de s'exercer, en effet, et d'une façon continue, cette pression du milieu collectif nous pénètre de plus en plus, s'intériorise ou se subjective au

point de nous apparaître comme un élément de notre nature spirituelle et une façon d'instinct supérieur par où s'affirme, éminemment même, notre rapport à l'absolu et au divin. Pour cesser toutefois de prendre le change sur la véritable origine et le vrai caractère du fait moral, il suffit de l'envisager à la manière de la science, c'est-à-dire objectivement et du dehors : on s'aperçoit alors, 1° qu'en réalité la morale d'une société donnée, à une époque donnée, est déterminée par l'ensemble des conditions où se trouve à cette époque la société en cause ; 2° que notre époque, notre société et notre morale à nous ne font pas exception à la loi.

Et du même coup on s'abstient de la tenir, cette morale de notre société et notre époque, pour l'idéal de l'activité parfaite, excluant *a priori* toute possibilité de critique.

5. *Fausseté de la notion classique de droit naturel.* — Nombre de philosophes parlent volontiers à ce propos d'une morale ou d'un droit *naturel*, qui revient à cela même, ou dont la notion générale repose sur une illusion du même genre. Ils entendent par là que « toute conscience humaine reçoit, par cela seul qu'elle est humaine, une lumière spéciale qui lui découvre la distinction du bien et du mal. Prêts à admettre (comme les faits d'ailleurs nous y contraignent) que cette lumière peut être obscurcie de mille manières, et presque entièrement, dans les sociétés sauvages, corrompues ou dégénérées », ils n'en sont pas moins « persuadés qu'il suffirait d'enlever ce qui l'offusque, pour qu'elle recommençât à briller. » En un mot, ils croient « que l'homme est naturellement moral, au même titre qu'il est naturellement raisonnable (p. 200-1). »

Mais au fond de cette croyance, il y a toujours le même postulat d'une nature humaine identique à elle-même en tout temps comme en tout lieu, et qui trouve précisément son expression la plus haute chez les « civilisés » que nous sommes ou prétendons être. Encore un coup, la science actuelle en a fait justice. « L'homme est naturellement moral », cela signifie, tout uniment, que partout il vit en société et que dans toute société il y a des « mœurs », des usages, des commandements ou des interdictions qui ont force de loi ; — simple *fait*, dont il n'y a, si l'on peut dire, rien à tirer que lui-même. En tout cas, si l'on a le droit d'en conclure quelque chose, c'est que la conception d'une morale naturelle, entendue comme tout à l'heure, doit céder la place à l'idée que, naturelles, *toutes* les morales indistinctement le sont. « Elles le sont au même titre, quel que soit le rang que chacune occupe dans une classification établie par nous. La morale des sociétés australiennes est aussi naturelle que celle de la Chine, la morale chinoise aussi naturelle que celle de l'Europe et de l'Amérique : chacune est précisément ce qu'elle pouvait être d'après l'ensemble des conditions données (p. 200). »

6. *Objet de la science des mœurs : réalité et nature morale, explicables par les mêmes procédés essentiels que la réalité et la nature physique.* — Et tel est, exactement, l'objet de la « science des mœurs », un vocable qui prend ainsi tout son sens : étudier objectivement, à l'aide de la méthode comparative en particulier, ces morales diverses dans leur diversité même, les étudier objectivement et aussi, ou plutôt du même coup, car l'un c'est l'autre en somme, avec une entière impartialité, les étudier enfin comme le savant ou le physicien étudie la nature proprement extérieure et matérielle, telle qu'elle se présente à lui et sans y rien mêler de soi, de ses manières de voir, de ses préférences, de ses tendances, de ses aspirations à soi, en se dégageant de toute réaction personnelle. Si les progrès de l'acoustique n'ont rien enlevé à la puissance émotionnelle des sons, ce n'est pourtant qu'à la condition de s'en abstraire que les hommes du métier ont pu réaliser de tels progrès et un Helmholtz v. g. mettre sur pied la théorie scientifique du timbre.

« D'une façon générale, notre conception de la nature s'agrandit et s'enrichit chaque fois qu'une portion de la réalité qui nous est donnée dans l'expérience se « désubjective » pour s'objectiver (p. 20). » Il en va de même de la réalité ou de la nature « morale ». Car il y a une « réalité », une « nature morale », comme il y a une nature physique — après tout ce qui précède, rien de plus facile à saisir que ce qu'on doit entendre par là. Un dernier éclaircissement ne sera pourtant pas hors de propos.

Nous venons de dire réalité ou nature (soit morale, soit physique). A parler à la rigueur, les deux termes ne sont pas synonymes de tous points. Nature dit plus que réalité. Réalité, c'est ici tout ce qui peut, en fait, s'offrir à la perception. Nature, c'est cette réalité en tant qu'elle est soumise ou conçue comme soumise à des lois, constantes et invariables. Et comme cet élément de rapport invariable ou de loi est celui auquel la science s'intéresse exclusivement, on pourrait ajouter que nature équivaut à réalité en tant qu'objet proprement dit de science. Inutile d'insister sur le cas de la réalité ou de la nature physique, qui, de longue date, ne fait plus question à cet égard. Il en va tout autrement de la nature ou réalité morale. En dépit de l'impulsion vigoureuse donnée en ce sens par Aug. Comte, l'effort à constituer la science correspondante se heurte encore aujourd'hui, nous y voilà revenus, à des résistances obstinées — le lecteur sait lesquelles et qu'elles ont leur raison dans l'emprise profonde exercée sur les esprits par la conception multiséculaire de la « morale », non moins que par le moralisme kantien, où cette conception a trouvé, d'une manière, son expression la plus rigoureuse.

Mais on n'arrête pas le mouvement irrésistible de la pensée scientifique, qui finira bien par emporter tous ces obstacles. En se « désubjectivant », elle aussi, de plus en plus, la réalité morale tombera de plus en plus sous ses prises, pour faire figure de « nature morale », analogue sur toute la ligne à la nature physique, c'est-à-dire scientifiquement explicable comme celle-ci, c'est-à-dire encore explicable avant toute chose, sinon même uniquement, par les relations fonctionnelles qu'on y peut mettre au jour entre les diverses catégories de phénomènes dont elle se compose au total (ou même entre ceux-ci et les phénomènes physiques par delà). Ne retenons pour le moment que leurs relations fonctionnelles à eux, existant d'emblée entre les phénomènes moraux et les phénomènes, (les autres) phénomènes sociaux. Il s'agit toujours du rapport des règles de conduite en vigueur dans chaque groupement humain avec son degré de développement intellectuel, avec sa condition économique, avec sa législation, avec son passé, avec son mode de structure aussi, son volume et sa densité, sa situation géographique et climatérique, bref avec tous les facteurs physiologiques (au sens de « représentations collectives », bien entendu) ou morphologiques, qu'un sociologue averti et rompu aux bonnes méthodes peut, dans l'espèce, ou même doit mettre en avant.

Car, et à peine y a-t-il lieu de le relever, nous venons de toucher le point précis par où la théorie de M. L. B. s'apparente au mouvement d'idées désormais personnifié, ou peu s'en faut, dans le nom de Durkheim. Sans être un de ses disciples ni même,

rigoureusement parlant, appartenir à son école, l'auteur de *La morale et la science des mœurs* s'inspire manifestement de la même pensée maitresse qui préside aux travaux des continuateurs actuels d'Aug. Comte et en fait la profonde unité.

7. *L'art moral* (*ou social*) *rationnel*. — Est-ce à dire que le sociologue (puisque, encore un coup, c'est de sociologie qu'il s'agit, et même de sociologie au sens très déterminé de la nouvelle école française) s'en tiendra d'un bout à l'autre à cette attitude d'absolue neutralité?

En tant que sociologue, oui, puisque, encore un coup aussi, il n'y a de science qu'à ce prix. La réalité sociale sera « étudiée objectivement », redisons-le, et « méthodiquement, par une armée de savants animés du même esprit » (du même esprit de détachement à l'égard de toute idée préconçue, de quelque ordre que ce soit) « que ceux qui, depuis longtemps, se sont attaqués à la nature inorganique et à la nature vivante » (p. 289), ou il n'y aura pas de science de la réalité sociale, de science des mœurs. L'alternative est inexorable, et il faut en prendre son parti.

On objectera peut être que la sociologie n'est pourtant pas, en dernière analyse, sa fin à elle-même; que la science des mœurs, en particulier, se doit tourner malgré tout, l'heure venue, à des résultats pratiques, c'est-à-dire ici au redressement de la conduite humaine selon un idéal de socialité supérieure. Et c'est un nouveau trait par où les mêmes continuateurs de Comte s'avèrent les héritiers authentiques de sa pensée; par où, autrement dit, ils restent dans la tradition de son positivisme humanitaire, ou de son effort à régénérer l'humanité par la science. — Rien de plus exact, mais *par la science*, précisément. Encore faut-il que celle-ci soit constituée, ne pouvant juste l'être, on y est ramené sans cesse, que dans une totale indépendance vis-à-vis des idées reçues, abstraction faite de tout jugement de valeur, en s'abstenant, si l'on préfère, de toute appréciation des phénomènes dont elle s'attache, exclusivement, à dégager et à systématiser les lois. La considération prématurée de ce but final auquel elle s'ordonne en définitive risquerait de la « resubjectiver » et *pro tanto* de le lui faire manquer, du moins de reculer à proportion le moment où elle aura chance de l'atteindre.

Autrement dit, elle donnera bien lieu, un jour, à un art rationnel du même ordre, ou à un « art rationnel moral », qui nous permettra de modifier dans le sens du mieux la réalité correspondante ou de la plier à la satisfaction de nos besoins les plus élevés. Assimilable, de ce chef, comme l'avait bien vu Descartes (cf. Préface des *Principes*), à la mécanique et à la médecine, qui sont, elles aussi, des ensembles de procédés méthodiques utilisés par l'homme pour appliquer la connaissance qu'il a des lois de la nature, le dit art moral rationnel emploiera celle des lois psychologiques et sociologiques à l'amélioration des mœurs et des institutions existantes (cf. p. 102 et p. 256). Seulement, redisons-le aussi, la maxime baconienne se vérifie ici comme partout ailleurs : *natura non nisi parendo vincitur*, on ne triomphe de la nature qu'en obéissant à ses lois; ce qui suppose qu'on les connait, surtout qu'on s'est mis, avec la probité intellectuelle la plus scrupuleuse, dans les conditions rigoureusement requises pour les connaître tout de bon.

8. *Suppléance provisoire de l'art moral rationnel par la morale commune*. — Demandera-t-on enfin, cette science de la nature morale et l'art rationnel qui en doit sortir n'étant pas près, tant s'en faut, de voir le jour, sur quoi nous réglerons, en attendant, notre action individuelle ou collective? En attendant? On s'en tiendra, c'est bien simple, à la morale donnée dans le milieu où l'on se trouve vivre, c'est-à-dire, pour nous autres Européens, la morale classique.

Et cela même est, d'une certaine manière, contenu dans la propre idée de la science des mœurs et de l'art moral rationnel. Car, 1° l'une, la science des mœurs, suppose précisément des règles préexistantes, à titre de réalité « donnée », qu'elle s'efforce non pas de justifier, mais d'analyser et de rendre intelligible en la rapportant à ses conditions d'existence; 2° l'autre, l'art moral rationnel, ne se propose guère rien de plus que de perfectionner cette pratique commune dans son propre sens. Il est donc tout indiqué de s'en tenir provisoirement à elle.

Que si, une fois ou l'autre, le progrès de la réflexion critique ou l'accélération inattendue du progrès social lui enlève quelque chose de sa sûreté primitive et que dès lors des cas de conscience se posent à nous qu'elle ne nous fournisse plus le moyen de résoudre, on se décidera pour le parti qui, dans l'état actuel de nos connaissances, paraitra le plus raisonnable. Après tout, ce n'est pas seulement en morale qu'il nous arrive de nous devoir contenter, le cas échéant, de réponses provisoires et approximatives.

II. — Critique.

1. *Précarité de la suppléance en question*. — Examinons d'abord les idées de l'auteur sur l'art moral rationnel et sa suppléance provisoire par la morale courante.

N'y a-t-il pas quelque illusion à s'imaginer que les choses s'arrangeront si bien ? Supposant achevée la science des mœurs, qui est encore dans les langes et exigera d'immenses recherches [1], le dit art moral rationnel ne pourra lui-même prendre naissance que dans un avenir très éloigné. Qu'il y a sujet de craindre que d'ici là, et très vite même, beaucoup plus vite qu'on ne pense, le prestige dont jouit encore l'ancienne Morale ne soit ruiné à fond, précisément parce qu'on y aura dénoncé une prétention injustifiée à régler universellement la conduite humaine ! Etrange manière d'escompter ses bons offices provisoires, que de la discréditer du tout au tout ! Et comme il s'agit d'un provisoire qui a mille chances de durer (combien longtemps même !), par quoi la remplacera-t-on elle-même, au cours de ce long intervalle ou interrègne, quand elle aura perdu son empire sur les âmes ?

La découverte des conditions matérielles des sons, remarque quelque part M. L. B., n'a rien ôté à leur puissance émotionnelle (p. 31.— Cf. *sup.*, *Exp.*, n. 6). Sans doute, parce qu'il s'agit d'impressions *sensibles*, indépendantes en elles-mêmes de la connaissance spéculative correspondante : il est trop clair que, de m'assimiler la théorie physique du timbre, cela n'empêche pas les richesses d'orchestration d'un Beethoven ou d'un Wagner de faire les délices de mes oreilles (*ib.*). Mais ce n'est plus du tout la même chose, quand il est question de l'autorité des *idées* ou règles morales : loin de rester indifférente, l'explication qu'on en donne l'atteint d'emblée en elle-même, nous voulons dire, bien entendu, leur au-

1. Cf. *Infra* : « Que de temps ne faudra-t-il pas pour que les sciences sociologiques nous permettent de posséder des arts sociaux aussi développés que la médecine ou la chirurgie (p. 258) ! » — Cf. p. 289 : Cela « suppose évidemment la constitution tant des sciences sociologiques particulières que de la sociologie générale. Plus tard, dans un avenir qu'il nous est à peine permis d'entrevoir, ces sciences seront assez avancées pour rendre possibles des applications, etc. ».

torité *effective* et comme leur emprise concrète sur les âmes. Un philosophe contemporain a dit de la théorie de Mill et de Spencer sur les principes premiers : « Si l'association pouvait rendre compte de la formation de telles croyances, l'associationisme, en dévoilant le vice de leur origine, aurait tôt fait de les dissoudre. » (Cf. Rabier, *Psychologie*, p. 380). Eh bien, montrez-moi semblablement dans l'« impératif catégorique » le produit complexe de circonstances multiples et diverses, qui ne dépassent pas l'ordre des simples faits et le rendent en lui-même relatif au milieu où elles se produisent, croyez-vous que je continuerai de m'y soumettre avec la même simplicité ?

« Quand la science des faits moraux nous en aura donné une représentation objective, écrit-on encore, quand elle les aura incorporés à la « nature », la vie intérieure de la conscience morale n'aura rien perdu de son intensité ni de son irréductible originalité (p. 32) » Nous avouons ne point partager cet optimisme, si du moins, comme il paraît bien que ce soit le cas, on l'entend toujours de la même manière ou dans le sens d'une assimilation complète de la morale aux sciences de la nature. Quand la science aura incorporé à celle-ci les faits en cause, quand elle nous y aura fait voir des phénomènes du même ordre que les autres, fonction des mêmes facteurs généraux, n'en sera-ce pas fait de leur originalité irréductible? Comme si cette originalité irréductible n'emportait pas qu'ils dépendent d'autres facteurs ou qu'ils sont « d'un autre ordre ! »

Mais cette considération reviendra plus loin. Passons à une autre difficulté que soulève l'art moral rationnel.

2. *Equivoque enfermée dans l'idée d'un art moral rationnel.* — De fait, et d'un autre côté, comment s'y prendra-t-il — *quand* il sera constitué — pour améliorer notre condition humaine, en utilisant les lois du devenir social, etc., ou plutôt qu'entend-on au juste par là ?

Prenons garde à l'équivoque qui se cache sous l'assimilation établie à cet égard entre le dit art moral rationnel et la mécanique ou la médecine (Cf. *sup.*, *Exp.*, n. 7). Dans ces deux derniers cas, on n'a pas à se demander, parce qu'on le sait pour ainsi dire d'avance, à quelles fins précises il y a lieu de faire servir les résultats acquis par la science : il va de soi que c'est la santé ou le confort de l'existence. Mais dans le domaine des mœurs ? On ne peut pourtant pas se contenter d'y prendre acte de de la diversité des fins désirées *en fait*, comme le sont juste le confort et la santé, pour y adapter les moyens convenables, car c'est là même que réside la difficulté. La difficulté, disons-nous, la difficulté précise est de savoir quelles sont, parmi ces fins désirées en fait, celles qu'il y a lieu de retenir comme décidément *préférables*. Alors ?

On nous parle de « tirer du fait le meilleur parti possible. » Nous comprenons très bien ce langage, lorsqu'il s'agit de composer la réalité avec un *idéal* donné, qu'on s'efforce d'y introduire dans la mesure où le permettent les « fatalités inéluctables » dont il faudra bien une fois ou l'autre prendre son parti. Mais quand un tel idéal fait défaut, cela risque terriblement de ne plus rimer à rien. Car enfin, que signifie ici « meilleur », sinon plus conforme à un type d'organisation de la vie individuelle ou collective, qu'on estime supérieur à la réalité existante, auquel on attribue une valeur plus haute, etc. ? Vous voilà donc amenés à commencer, malgré tout, par porter des jugements de cet ordre, des jugements de valeur, au moins pour appliquer les conclusions de la science des mœurs et au moment de les appliquer ! Vous voilà contraints de substituer, vous aussi, « le droit au fait » ! Vous voilà renvoyés, irrémissiblement renvoyés à la « morale » !

Et même à la morale rationnelle la plus authentique. Il ne serait pas tellement malaisé, au vrai, d'établir qu'en définitive pareille comparaison ne conserve un sens qu'à la condition de supposer un *ordre absolu* des choses, que la raison a le privilège de découvrir, bref d'en revenir à l'idée essentielle de la morale, dont il appert une fois de plus que la science des mœurs ne saurait la remplacer.

Nous allons d'ailleurs nous en rendre un compte plus précis, par la critique de la science des mœurs en elle-même.

3. *Ce qu'il y a de fondé et d'utile dans la conception d'une science des mœurs.* — Non pas, pour commencer par là, que cette conception soit de tous points irrecevable. Tant s'en faut. Ce serait le cas de rappeler le mot de Leibniz, pour banal qu'il soit devenu : « la plupart des sectes ont raison en ce qu'elles affirment, mais non pas tant en ce qu'elles nient » ; car il ne laisse pas de s'appliquer à la thèse générale de M.L.B., au moins jusqu'à un certain point.

Rien de plus légitime, en effet, que l'idée d'une science des mœurs prise en elle-même, comme étude comparative des multiples manières dont les hommes, suivant la diversité des époques et des latitudes, aménagent leur vie individuelle ou collective, — ou même conçoivent qu'on la doit aménager. La science des mœurs devient alors, au pied de la lettre, la science *des* morales, et par morale on entend, à ce compte, « l'ensemble des conceptions », juste, « sentiments, usages, relatifs aux droits et aux devoirs respectifs des hommes entre eux [1], reconnus et généralement respectés, à une période et dans une civilisation donnée (p. 101). »

L'intérêt spéculatif qui s'attache à cette étude n'est pas le seul qu'elle offre. Pratiquement, elle tire à conséquence, et même dans la plus large mesure. « Ce qui doit être étant conçu dans un rapport constant avec ce qui est, la science de ce qui doit être (c'est-à dire la morale) en suppose une autre, où entrent, en proportion variée selon les doctrines, la connaissance de la nature, la science de certaines lois du monde physique et la science sociale en général (p. 16). » Bref, la morale peut tirer un très grand profit de la science des mœurs. On ne conçoit même guère qu'elle en fasse abstraction (sur toute la ligne, s'entend), si du moins elle ne veut pas courir le risque de se perdre, le cas échéant, dans l'idéologie pure.

Quelqu'un a dit de la nécessité qu'elle est la chaîne sur laquelle trame la liberté. Le même image illustrerait avec avantage ce rapport de la réalité à l'idéal. S'il est vrai qu'on ne saurait améliorer celle-là qu'au nom de celui-ci, il ne va pas moins de soi que celui-ci, en un autre sens, ne serait pas impunément coupé de ses attaches avec celle-là. La réalité, on sait de quelle énergique façon Pascal a caractérisé la prétention de l'ignorer systématiquement en pareille matière [2].

1. Pourquoi d'ailleurs « entre eux » ? N'y en a-t-il pas d'autres ? Le sociologisme passe déjà, ici, le bout de l'oreille. — Nous appelons sociologisme la tendance à tout expliquer de la vie humaine (tout, spéculativement aussi bien que pratiquement) par la société, ou par l'influence de la société ; en termes techniques, par des représentations collectives et dès lors, au moins en dernière analyse, par le mode de structure des groupements. Bref, c'est la tendance à tout ramener dans cet ordre à la physiologie et à la morphologie sociales.

2. Se rappeler à ce sujet ce que les manuels enseignent couramment du rapport de la morale à la psychologie.

4. *Vrai sens de la variabilité des notions morales.* — Réalité essentiellement changeante, au surplus. Car il est également hors de doute que, au moins pour une part (nous allons essayer de déterminer laquelle[1], tout cela varie avec les temps ou les lieux, et varie en fonction des autres « séries sociales », organisation économique comprise, on peut le reconnaître sans aucun matérialisme. Et la science correspondante en doit tenir compte, c'est même une de ses tâches principales, sinon sa tâche principale, de mettre au jour, en s'appuyant sur une documentation aussi abondante que multiforme, aussi éprouvée que précise, cet aspect de la réalité. Ou plutôt, la *science* ne commence ici, à vrai dire, qu'avec la préoccupation expresse de dégager et de systématiser ces relations fonctionnelles.

Aussi longtemps donc qu'on borne là son effort, tout va bien, puisque c'est juste un aspect de la réalité auquel on l'applique. La difficulté commence lorsque, passant à la limite, on en conclut à l'universelle relativité des morales « données » (car c'est cela même, dans le fond, n'y ayant guère ici de nouveau que le caractère sociologique, pour ainsi dire, de cette relativité) et lorsqu'on nous refuse en conséquence le droit d'ériger notre morale classique et rationnelle en type de la morale tout court. N'est-ce pas perdre de vue que ce qui change au vrai, dans l'espèce, sous l'influence des facteurs morphologiques ou « physiologiques » (institutions diverses, degré de culture, volume, densité, etc.), ou ce qui se trouve être à chaque fois relatif à un état défini du milieu collectif, c'est beaucoup moins la conscience elle-même, comme faculté de distinguer le bien d'avec le mal, que les particularités de son contenu? On peut même soutenir que c'est celui-ci seul, ainsi considéré en détail, celle-là restant au contraire foncièrement identique à elle-même. Car enfin, s'agit-il invariablement, oui ou non, de ce qu'il est permis ou défendu, louable ou répréhensible de faire (quoi que ce soit à chaque fois, peu importe en ce sens)? Comme si la définition précitée des morales n'impliquait pas qu'invariablement aussi il est question de *droits* et de *devoirs* (Cf. *sup.*, n. 3)

De même, parlant des variations de l'idée de justice, M. L. B. observe que sans doute « les règles essentielles en ont été aussi bien connues de l'antiquité la plus reculée que de nos jours, *neminem laedere, suum cuique tribuere* », mais que « tout ce qu'on en peut conclure légitimement, c'est que, depuis cette antiquité très reculée, le langage a permis une expression abstraite des *rapports moraux essentiels* [1] » et que « la ressemblance s'arrête là » ; qu'« elle n'est que dans la généralité et l'abstraction de la formule » ; que « pour qu'elle fût aussi dans la signification, il faudrait que le sens des termes fût à peu de chose près le même dans toutes les civilisations », or qu' « il s'en faut, et de beaucoup » (« comment entendre *neminem* ? dans les sociétés à demi civilisées, l'étranger ou le naufragé n'y est pas compris ;... comment se définit *suum* ? dans une société où les castes existent, la justice consiste à traiter chacun selon sa caste, etc. », p. 216). — Tout cela pourtant n'intéresse que l'interprétation particulière de la justice, dont le sens substantiel transcende ces divergences de détail.

Somme toute, il y a là derechef une équivoque. « La ressemblance, d'aujourd'hui à autrefois, se limite dans l'espèce à la généralité et à l'abstraction de la formule, elle ne va pas jusqu'à la signification », *transeat*, mais la signification totale et concrète ou la signification générale? A quoi rimerait même, dans le second cas (c'est-à-dire si la ressemblance n'allait pas jusqu'à la signification générale), la formule abstraite? En réalité, c'est pour la ressemblance dans l'*application* que pareille identité de sens serait requise, et non pas pour la ressemblance dans la signification. On a même grand peur qu'à cet égard le texte en jeu ne se ramène à un pur *truism* : ne serait-il pas un peu trop clair qu'il y aurait ressemblance de signification, sans plus, s'il y avait identité de sens?

« Ces formules abstraites, lisons-nous encore p. 217-8, disent également à l'Egyptien contemporain des premières dynasties, à l'Assyrien du temps de Sargon, au Grec du temps de Thucydide, au baron du XI[e] siècle : « Il faut être juste, il faut rendre à chacun le sien (*sic*) » Mais il n'y a de commun dans ces cas, et dans tous les autres qu'on pourrait citer, que la formule ordonnant de se conformer en fait à des règles définies d'action, etc. » Encore une fois, la variété ne porte ici que sur la manière de concevoir à chaque fois et *en particulier* la justice: n'empêche qu'on en conçoive toujours une, bien mieux, qu'on la conçoive comme consistant à rendre à chacun ce qui lui est dû.

Il faut raisonner de même pour « tous les autres cas qu'on pourrait citer », v. g. celui-ci, fort opportunément signalé par A. Fouillée (*Eléments sociologiques de la morale*, p. 265) : chez les Egyptiens, le meurtre d'un chat était réputé le plus grand des crimes. — Eh oui ! parce que le chat était aussi tenu pour un animal sacré, dont la conservation importait souverainement au bien commun et qu'on ne pouvait tuer sans attirer sur la collectivité la colère des dieux; aujourd'hui qu'il n'a plus pour nous ce caractère, nous le faisons passer de vie à trépas sans le moindre scrupule. Mais il y a d'autres attentats contre le bien commun que nous continuons de réprouver et de punir sévèrement. Le *principe fondamental*, à savoir qu'on ne doit rien faire qui, à quelque titre, soit une menace pour l'existence de la société, n'a donc par changé, lui. Pour peu qu'on se donne la peine de pousser l'analyse, la variabilité elle-même ne laisse pas de se résoudre, tout compte fait, en invariabilité. La variabilité est à la surface, mais l'invariabilité reste au fond.

5. *Vrai sens de la convergence des théories.* — Une troisième (ou quatrième) équivoque, du même genre, fait le fond de l'argument que l'auteur emprunte à l'opposition spéculative des systèmes de morale, jointe à leur convergence dans le domaine de l'action proprement dite. Pour faire figure de doctrines défendables, ils n'ont besoin, nous dit-on, que de rationaliser de manière ou d'autre la pratique préexistante, c'est-à-dire des règles de conduite en honneur à l'époque et dans le milieu intéressés. Ce n'est donc pas d'eux que ces règles tiennent leur autorité, mais du conformisme social (ou de la société qui les impose).

Comme si, en premier lieu, l'autorité des impératifs moraux ne s'avérait pas, *de toute manière* (que le lecteur veuille bien prendre garde à ce point, qui est capital), indépendante en elle-même des dits systèmes ! Car enfin, en toute rigueur et exactitude, ceux-ci tirent simplement au clair, ils s'attachent simplement à tirer au clair le fondement sur lequel cette autorité repose, il ne la fondent pas eux-mêmes et en tant que tels. Ils ne la fondent pas plus par eux-mêmes et en tant que tels que la physique v. g. n'est par elle-même le principe réel des phénomènes dont elle analyse les conditions ou le mode de production. La physique dé-

1. C'est nous qui soulignons, bien entendu.

couvre, constate, identifie, pour ainsi dire, et authentique la nécessité du déterminisme naturel, qu'elle prend tel qu'il fonctionne, la nécessité de ce déterminisme n'est pas son œuvre à elle, il y aurait même une sorte de naïveté à insister là-dessus (cela n'est vrai, pour ainsi parler encore, que de la physique ou connaissance divine, dont on a pu dire que les choses sont parce qu'elle les voit, mais notre physique ou notre connaissance à nous ne les voit que parce qu'elles sont). De même, ce qui fonde l'autorité des impératifs moraux, c'est la conscience, ou plutôt l'*ordre absolu des valeurs* (en donnant à cette formule son sens le plus compréhensif) dont la conscience est en nous l'expression et qui seul peut donner une signification vraiment satisfaisante aux mots de devoir et de droit.

Quant au conformisme imposé par la société, sans contester le moins du monde son influence en pareil cas, on peut se demander s'il ne tient pas lui-même à une autre cause par delà. Un fait remarquable à cet égard, c'est que les systèmes de morale mentionnés par M. L. B. ont tous fleuri dans nos sociétés « occidentales », disciplinées de longue date et gouvernées, dans l'ensemble, par la morale « naturelle » ou « rationnelle ». Dès lors, n'est-ce pas celle-ci encore qu'on retrouverait là-derrière, à titre de vraie et première cause, précisément? N'est-ce pas la présence, au fond des consciences individuelles ou, si l'on veut, de la conscience collective, des idées communes de devoir, d'obligation, de droit, avec leurs tenants et aboutissants divers, qui explique ici le conformisme même et, par lui, la rencontre finale des différents systèmes dans la formulation effective des préceptes déterminés qui règlent concrètement la conduite?

6. *Distinction capitale entre « nature morale » et nature physique. Le concept de devoir.* — Quoi qu'il en soit de ce point spécial, il y a singulièrement de chances pour que, avec cet élément universel de droit, de devoir, etc., universel et invariable aussi, en dépit de la diversité des applications particulières qui en peuvent être faites selon la différence des temps et des lieux, nous tenions le trait distinctif par excellence de l'objet de la science des mœurs. Ou l'on se trompe fort, ou c'est par là que la réalité et la nature morales sont précisément ce qu'elles sont, à savoir morales. Tandis que la nature physique est assujettie à des lois nécessaires, dont nous pouvons bien utiliser le jeu, mais sans qu'il cesse d'échapper en lui-même à notre initiative (c'est juste pourquoi nous ne pouvons l'utiliser qu'en nous y soumettant nous-mêmes), l'ordre que définit la nature *morale* ne saurait être établi en définitive et *in concreto* que par l'intervention de notre libre vouloir.

Par où l'on n'entend pas nécessairement, tant s'en faut, que la liberté, selon une prestigieuse formule qui n'a que trop réussi à fausser les idées sur ce point, se donne à elle-même le commandement auquel elle obéit, au moins dans toute la force et toute l'étendue du terme. Autrement dit, il ne s'agit pas *pro tanto* d'autonomie, à la façon kantienne ou réputée telle. Ce ne serait, en tout cas, qu'autonomie d'acceptation, et non pas de législation. Traduisez que, si l'impératif qui oblige notre conscience procède et ne peut que procéder d'un principe supérieur qui le lui impose (quel qu'il soit en lui-même, c'est ce dont nous n'avons pas à nous préoccuper pour le moment), encore faut-il qu'elle s'y soumette de plein gré, par un consentement qui n'émane, lui, que d'elle, *corde magno et animo volenti*; encore faut-il qu'à ce titre elle se l'impose, secondairement pour ainsi dire à elle-même, et qu'ainsi elle le fasse sien par la vertu de ce libre consentement. Elle le reçoit du dehors (ou d'au-dessus d'elle), à coup sûr, mais en se l'intériorisant de la manière que nous venons de dire, comme aussi — ceci suit de cela — en reconnaissant à quel point il s'accorde ou s'harmonise avec sa véritable nature. Ce n'est qu'alors qu'il est vraiment obéi. Voilà pourquoi nous affirmions tout à l'heure que seule notre intervention personnelle peut établir en définitive et *dans le concret* l'ordre qu'il signifie, au double sens du mot, au sens d'intimer comme à celui d'exprimer. Le bien moral, a-t-on dit, excellemment dit, est l'ordre, idéal des actions raisonnables (cf. M. d'Hulst, *Conférences de N. D.*, 1892, 4° confér.): ajoutons sans hésiter, à la lumière des explications qui précèdent cette addition va comme de soi, qu'entant que réalisé, à la lettre, il devient, positivement, l'ordre dans nos actions. Plus simplement, c'est le bien dans nos actions, et par nos actions, tout court et sans plus.

Et voilà pareillement à quoi revient « obligation », un vocable autrement inexplicable. Qu'est-ce à dire, en effet, obligation, sinon nécessité (à nous imposée par un principe supérieur ou transcendant) de faire ce que d'autre part nous restons libres de ne pas faire? Quelque chose comme une synthèse originale, tout à fait hors de pair même, de liberté et de nécessité, la seule espèce de nécessité, pour ainsi parler, que comporte notre liberté même, bref nécessité « morale », comme on dit juste d'habitude Synthèse tout à fait hors de pair ou originale, car enfin où trouve-t-on rien de pareil ou même de simplement analogue dans le monde, ou, pour employer le langage de M. L. B., dans la nature physique?

Au surplus, c'est à quoi il ne serait pas impossible, semble-t-il, d'amener son propre texte à lui, lorsqu'il qualifie v. g. la Morale rationnelle de « Métamorale », où se projette sous le nom d'*idéal* le respect de la pratique universellement acceptée (p. 121). — Soit, mais pourquoi acceptée de cette manière? Parce qu'elle s'impose à ce titre même, à titre d'idéal, digne, indéfectiblement digne de respect; il s'agit toujours de droit supérieur au fait, lequel ne se trouve en désacord avec lui qu'au prix d'une méconnaissance pratique de ce caractère en quelque sorte sacré; lequel, en le méconnaissant ainsi, n'ôte rien à l'absolue rectitude qui le définit en soi. On a beau s'ingénier et se retourner et s'efforcer, toujours on se retrouve en présence du même trait différentiel qui constitue cet ensemble de notions dans une situation privilégiée, si nous osons dire, tel enfin qu'elles ne puissent de ce chef se comparer à quoi que ce soit d'autre.

7. *La morale n'en est d'ailleurs pas condamnée à demeurer chose exclusivement pratique et subjective.* — Prise de ce biais, l'affirmation n'est pas dépourvue de tout fondement, selon laquelle « les faits moraux ont leur origine dans la volonté libre de l'homme » (p. 8). Seulement, il ne s'ensuit pas que la morale rationnelle ne puisse revêtir, ou conserver, un caractère théorique ou scientifique (*ib.* et *p. sq.*). Autre malentendu, qu'il importe au premier chef d'éclaircir, car il y a des chances pour que nous touchions plus que jamais au vrai point vif du débat.

Suivant M. L. B., ce qui empêche et empêchera toujours la morale d'être une science, c'est son rapport essentiel et comme intrinsèque à la pratique, ou, ce qui revient au même, son caractère normatif par excellence. Normatives, toutes les sciences le peuvent assurément devenir, oui, en tant qu'elles donnent lieu à des applications —

quand elles y donnent lieu —, mais non pas en tant que théoriques ou en tant précisément que sciences : on ne les considérerait comme normatives à ce second titre que sous peine de « confondre l'effort pour connaître avec l'effort pour régler l'action » (p. 12) et ainsi de supprimer la science même. C'est pourtant cette « prétention irréalisable » (*ib.*) qu'affiche la morale traditionnelle, c'est ce mélange bâtard de deux tendances réellement opposées ou ce compromis boiteux entre l'une et l'autre sur lequel elle repose tout entière. Au vrai, les systèmes qu'elle engendre ne sont jamais spéculatifs (au sens propre ou fort); jamais ils ne « recherchent d'une façon désintéressée les lois d'une réalité (empirique ou intelligible) prise pour objet de connaissance », parce que « jamais ils ne perdent de vue l'intérêt pratique » (*ib.*). Il n'y a de science possible dans l'espèce qu'autant qu'on lui assigne pour matière la pratique même, mais considérée objectivement ou du dehors, sous forme de coutumes, d'habitudes communes, de règles de conduite ayant force de loi dans un milieu collectif donné; bref, qu'autant qu'on lui assigne pour matière la *réalité* morale (au sens défini précédemment), en dehors de toute appréciation subjective, dans le même esprit d'impartialité absolue dont ne se relâchent nulle part, au cours de leurs enquêtes, les professionnels du savoir; autrement dit encore, qu'autant qu'on « pose en principe que les faits moraux sont des faits sociaux et que la même méthode convient aux uns et aux autres » (p. 8). Science des mœurs, encore un coup, et non pas, ce qui a même toutes les peines du monde à n'être point un non-sens, morale scientifique (ou comme disait Renouvier, science de la morale).

— Les sociologues nous reprochent de « confondre l'effort pour connaître avec l'effort pour régler l'action » : et si, par hasard, cette confusion se trouvait être leur fait à eux, ou une confusion similaire? C'est, apparemment, ce prestigieux mot de « pratique » qui la dissimule. La pratique pourtant est une chose, et les idées qui la dirigent en sont une autre. Il n'y a de pratique, au pied de la lettre, ou dans toute la propriété du terme, que lorsqu'on *agit* et *en tant qu'*on agit (τῷ πράττειν); voilà, en toute rigueur, ce qui « a son origine dans notre volonté libre », à savoir notre action même, et non pas la loi que la gouverne. Si l'une échappe par définition même, c'est-à-dire parce que procédant juste de notre liberté, à toute exposition systématique, il n'en va pas de même de l'autre, et surtout de l'ordre absolu de relations dont elle emprunte sa valeur.

Assurément, et comme il a *été* expliqué ci-dessus, le « *fait* moral » ne se réalise tout de bon et *in concreto* que si nous acceptons cette loi et en ce sens nous l'imposons volontairement à nous-mêmes, en y obéissant *hic et nunc*. N'empêche qu'elle s'impose à nous avant toute chose par son autorité propre et transcendante, qu'aucune violation effective, cela aussi a été expliqué, ne saurait compromettre d'aucune manière; n'empêche que l'ordre de relations correspondant offre toute la consistance de la « réalité » la plus positive et puisse devenir l'objet d'un savoir proprement dit, aussi complet et aussi indépendant en lui-même que n'importe quel autre. Quand le moraliste s'attache à le définir et à le déduire ainsi en lui-même, tel qu'il se révèle à la raison, c'est tout autant « effort pour connaître » que lorsque le géomètre v. g. s'applique à déterminer les propriétés et les relations de l'étendue figurée, ou même le physicien à mettre sur pied la théorie des ondes sonores. M. L. B. serait-il, dans le fond, à ce point éloigné d'en convenir, lui qui astreint la science en général à « rechercher les lois d'une réalité empirique *ou intelligible*[1] prise pour objet de connaissance » (p. 12; cf. *sup.*)? Et précisément nous dirons, pour parler la même langue, qu'en morale c'est réalité intelligible, mais qu'on ne voit toujours pas pourquoi elle ne pourrait, en tant que telle, être atteinte théoriquement ou scientifiquement.

Quant à l' « effort pour régler l'action », entendu lui aussi en toute exactitude, il ne vient qu'ensuite, ici comme ailleurs. Qu'il y vienne plus tôt et plus inévitablement; que les deux, si l'on préfère, effort pour connaître et effort pour régler l'action, se trouvent ici dans un rapport plus étroit et plus intime que partout ailleurs, est-ce une raison de « confondre » cet « effort pour régler l'action » avec l' « effort pour *connaître* » les lois qui la règlent en effet? Car c'est cela même qu'on appelle Morale (comme s'opposant v. g. à la science des mœurs ou en tout cas comme différente de celle-ci), non pas l'action même, l'action réglée, l'action morale enfin, mais la connaissance systématisée, au moins à quelque degré, des lois dont l'observation la rend telle.

Autrement dit, « effort pour régler l'action » peut s'entendre de deux manières : soit *pratiquement* (à la lettre), auquel cas il désigne l'activité vertueuse elle-même, se mettant tout de bon à l'œuvre; soit *spéculativement*, c'est-à-dire comme étude abstraite des conditions diverses et multiples, objectives (loi morale et son principe) ou subjectives (connaissance, volonté, liberté), dont cette activité vertueuse dépend. Et, la chose est presque trop claire, il ne s'oppose à « effort pour connaître » (si bien qu'on doive éviter de les « confondre »), que dans le premier sens, se rejoignant même avec lui dans le second.

8. *Pétition de principe enveloppée dans la thèse sociologique.* — Il s'en faut donc, et de combien! que « dès qu'il s'agit de morale, la subordination de la pratique à une théorie distincte d'elle semble s'effacer tout à coup » (p. 9). « La pratique n'y est plus comprise comme la modification, par l'intervention rationnelle de l'homme, d'une réalité objective donnée » (*ib.*), soit (encore qu'il y eût plus d'une réserve à stipuler sur ce point précis)[2]; mais comme réalisation ou approximation d'un *idéal* donné, et d'un idéal tout aussi connaissable en soi, redisons-le, que la réalité expérimentée? Car enfin, ce dont il n'y a pas moyen de construire la science, c'est cette approximation ou cette réalisation comme telle, « subjectivement » considérée, ce n'est pas l'ordre de relations intelligibles à quoi cet idéal revient.

Cet ordre transcendant peut bien ne nous être accessible qu'à la condition de nous replier sur nous-mêmes, parce qu'il ne se révèle qu'à la lumière de

1. Même remarque que n. 1 de la col. 1457.

2. Au fait, comment apprendre à l'homme ce qu'il doit être sans tenir compte de ce qu'il est en réalité? Ne serait-ce pas s'exposer à légiférer plus d'une fois dans le vide? Le travail de la vertu peut se définir plus d'une fois aussi « la modification (dans le sens du bien ou du mieux), par l'intervention rationnelle de l'homme (cf. « Art de vivre »), d'une réalité donnée », à savoir nous-même pris précisément tels que nous sommes. Que signifieraient, hors de là, les mots de réforme, de progrès, de perfectionnement? Nous avons déjà noté, *sup.*, que la « science des mœurs » est à même d'y contribuer très efficacement pour sa part, comme aussi à la détermination de l'idéal moral (par la mise en lumière des éléments accidentels et caducs), etc.

la raison, laquelle brille dans ce for intime d'un particulier éclat ; mais cela ne prouve pas qu'il soit, lui, chose exclusivement subjective, étrangère par nature ou réfractaire à toute élaboration théorique. La mathématique, elle aussi, porte sur un objet idéal du même genre : en contestera-t-on *pro tanto* l'objectivité supérieure ? Ce qui résulte de là, c'est que la morale ne rentre pas dans le groupe des sciences du réel, rien de plus — et encore, des sciences du réel *empirique*, ou du réel gratuitement assimilé au simple empirique. A moins de biffer d'un trait de plume toutes les sciences de l'idéal ! A moins d'ériger d'un seul coup les sciences du réel empirique en type unique et universel de la science tout court !

Telle est bien, au vrai, la pétition de principe plus ou moins subconsciente qui sous-tend d'un bout à l'autre l'argumentation du subtil auteur. De là procède son sociologisme radical. Il n'y a de science possible que des faits donnés en expérience ; et et, comme dans sa partie proprement théorique ou plutôt formelle[1] la morale rationnelle les transcende, elle ne peut prétendre au rang de discipline scientifique : voilà pourquoi la nouvelle école « *pose en principe* que les faits moraux sont des faits sociaux... explicables, uniquement explicables de la même manière qu'eux ». Comme disait Durkheim, c'est le seul biais par où ils deviennent tributaires des catégories scientifiques. Le même point de vue général que M. L. B. fait valoir de son côté, lorsqu'il écrit que « la réalité à étudier par une méthode scientifique en même temps que le reste des faits sociaux », et en fonction de ceux-ci, est ici « notre pratique même (c'est-à-dire ce qui nous apparaît subjectivement dans la conscience comme loi obligatoire, etc.) », mais « considérée objectivement », c'est-à-dire encore « sous forme de mœurs, de coutumes, de lois » (p. 9).

N'est-ce pas s'avancer beaucoup ? On voudra bien y prendre garde, ce qu'il y a de social en tout cela, ce sont moins les faits moraux eux-mêmes et en eux-mêmes, que leur expression extérieure, leur diffusion dans les groupements humains, avec des degrés divers et des modalités variées, leur influence sur ces mêmes groupements, comme aussi à l'inverse, nous n'avons nulle envie d'en disconvenir, l'action ou la réaction de ceux-ci sur eux et sur les consciences personnelles, notamment dans l'application des idées morales communes. Qu'on se donne pour tâche de rechercher suivant quels rapports réguliers ou quelles relations fonctionnelles ces phénomènes se produisent, à la bonne heure ; que notre pratique, ainsi envisagée dans ses différentes manifestations objectives et collectives, puisse, par l'emploi de procédés appropriés, donner lieu à une science originale ou à une « physique des mœurs », rien de mieux. Mais physique ou science *des mœurs*, justement : d'où prend-on que les lois *idéales* de la conduite, par quoi les faits moraux sont proprement qualifiés dans leur nature intrinsèque, s'en trouveraient condamnés à ne pouvoir de leur côté se déduire d'un principe (quel qu'il soit, peu importe pour le moment) ou constituer d'autre part un système de connaissances certaines, raisonnées et générales, d'un mot scientifiques[2], qui rende compte des dits faits, comme la science des mœurs systématise et explique les phénomènes sociaux correspondants ?

Bien plus et bien mieux, qu'on veuille bien remarquer encore que les phénomènes sociaux ne reçoivent ici leur signification, en dernière analyse, que par les faits moraux qu'ils extériorisent. Ce ne sont pas les faits moraux qu'il faut réduire aux phénomènes sociaux, mais bien plutôt les phénomènes sociaux aux faits moraux. Il y a quelque quarante ans, nombre de psychologues ne juraient plus, comme on dit, que par la méthode objective (cette rencontre de formules n'est-elle pas suggestive ?), qui détenait selon eux le secret des états ou des opérations intérieures ; on en est singulièrement revenu aujourd'hui, parce qu'il a fallu reconnaître que, sans la lumière projetée du dedans sur les manifestations de la vie psychique, celles-ci demeureraient pour nous lettre close (cf. v. g. D. Parodi. *La philosophie contemporaine en France*, p. 85). Il n'en va guère autrement, à notre présent point de vue, du rapport de la sociologie à la morale ; et cela ne laisse pas de ressortir du propre langage des sociologues, quand v. g., après avoir déclaré qu'il n'y a pas *la* morale, mais seulement *des* morales, exprimant en fait la vie des groupes où elles prennent naissance, ils les définissent des ensembles de conceptions et de sentiments relatifs aux *droits* et aux *devoirs* des hommes entre eux : ne faut-il pas savoir au préalable ce que c'est que devoir ou droit ? et qui nous l'apprend, sinon la morale elle-même, ou la conscience, dont elle organise les idées essentielles ?

Plus on va, et plus on se convainc de ce qu'il y a de forcé, d'arbitraire, d'exclusif et, tranchons le mot, d'étroit dans la théorie nouvelle. Par parenthèse, il nous sera peut-être permis de relever la supériorité en ce point de notre théorie à nous, qui ne dispute pas le moins du monde, elle, à la « science des mœurs » sa place au soleil — elle lui demande seulement d'y rester — ; bien mieux, qui reconnaît volontiers les éminents services que, sous la même condition, cette nouvelle discipline peut rendre à la morale. On voudra bien aussi se reporter à ce que, par deux fois même, nous avons eu occasion d'en dire plus haut.

9. *Retour sur l'irréductibilité du « donné moral ».* — Il convient d'insister sur cette « intransigeance » des sociologues, ou sur la faiblesse dont leur doctrine en est affectée. En voici une autre preuve, prise des explications qui précèdent.

Ce n'est, en effet, qu'à la faveur d'une équivoque de plus qu'ils parlent d'une réalité morale, d'une nature morale *donnée*, qu'il y aurait lieu d'étudier de la même manière extérieure et objective que la nature physique. Elle n'est donnée, cette nature morale, qu'autant que les sociétés intéressées (puisqu'on veut que sociétés ce soit avant toute chose) distinguent, il y faut revenir sans cesse, entre ce qui est et ce qui doit être, par notre effort humain et personnel. Comme nous parlions tantôt, il s'agit moins de la science des mœurs telles qu'elles sont que des mœurs telles qu'on croit qu'elles *doivent* être, en tel ou tel milieu.

Voilà, disons-nous, ce qui est vraiment « donné ». Et ce « donné »-là nous apparaît du premier coup comme se dépassant continuellement lui-même, pour ainsi dire, par l'idée d'un « à donner », si nous osons pareillement risquer cette formule, ou d'un « *devant* être donné », vers lequel il tend sans cesse sous la loi d'une approximation indéfinie. Supprimez cette distinction capitale, il n'y aura plus, dans ce domaine, rien de « donné » du tout.

A prendre ainsi les choses — et c'est ainsi qu'il faut les prendre —, la science des mœurs est si peu

1. La distinction de morale théorique et de morale pratique n'offre pas, en effet, une très grande consistance : la morale « théorique » est pratique par son but, et la morale « pratique » est théorique par sa forme.

2. Telle est effectivement la notion exacte et vraiment compréhensive de la science : un système de connaissances certaines, raisonnées et générales, rendant compte d'un objet déterminé, de quelque ordre que ce soit.

capable de remplacer ou de supprimer la morale (de la supprimer en la remplaçant), qu'elle la suppose, au contraire, sur toute la ligne, étant quelque chose comme la science des variations que la dite morale se trouve subir historiquement.

10. *Autre paralogisme de la théorie sociologique. Moralité personnelle et influence sociale.* — Autant dire qu'on doit renoncer dès lors à « désubjectiver » de cette manière ou à ce point les faits dont l'expression objective ressortit à la science des mœurs, ou les faits moraux, puisque ce serait les dépouiller de leur caractère distinctif, bien plus, constitutif. Le sociologisme, il est vrai, a sa réponse toute prête. Cette idée d'obligation ou de devoir, sur laquelle porte présentement tout le poids de la discussion, ne serait qu'un symbole de la pression exercée par le milieu collectif sur les individus. A force de les influencer de la sorte, elle les pénètre, leur devient intérieure et prend ainsi figure, à la longue, d'élément essentiel ou intégrant de leur nature personnelle. Voilà comment elle finit par leur apparaître comme une donnée *à priori* de leur conscience, révélation en eux d'un ordre transcendant et même divin. « Insensé, qui croyais que je ne suis pas toi ! », il faudrait ici retourner la célèbre apostrophe : « Insensé, qui croyais que je ne suis pas autre chose que toi ! », à savoir précisément l'action de la société [1].

Mais à peine y a-t-il lieu de spécifier que ce n'est là qu'une hypothèse, qui reste justiciable de la critique, loin que son intervention suffise à dirimer le débat. Ainsi sommes-nous amené à nous demander ce qu'elle vaut réellement.

Non pas que, d'une manière, elle ne s'appuie sur des faits incontestables ; une hypothèse s'appuie toujours sur des faits, dont elle entend offrir l'interprétation rigoureuse. Il ne faut qu'examiner si c'est à bon droit qu'elle se donne pour telle, ne pouvant prétendre à être regardée comme incontestable elle-même que sous cette condition ; car s'il y a loin de la coupe aux lèvres, il n'y a pas moins loin, le cas échéant, de l'hypothèse aux faits.

Or, à quoi se réduisent dans l'espèce les faits, nous disons les *faits*, bruts, authentiques et comme matériels, considérés en dehors de toute idée préconçue et de toute « vue de l'esprit » qui s'y surajoute ou s'y superpose, au risque plus d'une fois d'en altérer la véritable teneur ? A ceci, ni plus ni moins (ni plus, surtout), que l'influence du milieu collectif est pour quelque chose, disons même sans hésiter pour beaucoup dans l'éveil, la formation, le développement de notre conscience à chacun. L'éducation nous en apporte chaque jour la preuve sans cesse renouvelée : de combien de catégories d'actions diverses ne venons-nous pas ainsi à savoir qu'elles sont permises ou défendues, louables ou répréhensibles, bonnes ou mauvaises enfin ? Seulement, notons le avec soin, car c'est encore là un point capital, comme c'est aussi, il faut le redire, à quoi revient, exclusivement, ce qui est ici *fait* proprement dit, le rôle de la société est de nous apprendre à *appliquer* — cf. *sup.*, n. 4, col. 1457-8 — les notions correspondantes; par où l'on conçoit précisément que, sans préjudice de leur identité foncière, l'application en puisse varier avec les sociétés elles-mêmes. Tout cela se suit, semble-t-il, on ne peut mieux.

Voilà donc ce que nous montrent les faits, ramenés à leur signification précise, et non pas que notre conscience à chacun soit, *en elle-même* et au pied de la lettre, un produit de la société, dont elle résulterait tout entière. Simple hypothèse, redisons-le également, qu'on ne substitue aux faits eux-mêmes que par une sorte de passage à la limite dont l'audace ne réussit à masquer qu'aux yeux d'esprits prévenus ou non avertis l'absence totale de bien fondé.

Pour ne pas aller plus loin, pour ne pas dire qu'elle s'avère même irrecevable en soi. Au vrai, cela ne va pas tout seul, il s'en faut, de faire procéder la conscience avec ses idées fondamentales, en premier lieu celle d'obligation, de la pression du milieu collectif sur les individus. A quel titre s'impose-t-elle à eux ? Au nom d'une supériorité de fait, ou au nom d'une supériorité de droit ? Si c'est simplement supériorité de fait, comment peut-elle revêtir l'apparence du droit ? Nous ne sortons pas du fait lui-même. Et si c'est supériorité de droit, comme il s'agit précisément d'en éclaircir l'origine, cela revient à prendre pour accordé ce qui fait juste question. Ignorance du sujet ou pétition de principe (une fois de plus), de toute manière la théorie boite et, pour finir, n'explique rien du tout.

Encore un coup, le rôle de la société dans l'affaire est tout uniment celui du terrain favorable, sans lequel une plante ne peut pousser, à coup sûr, mais qui ne dispense pas celle-ci de se développer d'une graine ou d'une bouture: fussent-elles *sine quibus non*, les conditions du sol ne donnent naissance par elles-mêmes ni à la bouture ni à la graine. Si les idées morales sont fonction de la société — nous ne le contestons pas le moins du monde, et on nous l'a d'ailleurs assez dit et redit pour que nous ne soyons pas tentés de le contester —, elles le sont aussi de la conscience personnelle qui les conçoit, non moins que de l'ordre de relations transcendantes auquel elle les rapporte; elles le sont même *surtout* de la conscience personnelle, ainsi entendue, qui, d'une manière, ne les tire que d'elle-même, et avec elles de quoi donner un sens précisément *moral* à tout ce qui sous ce rapport peut lui venir du milieu (et encore une fois, nous reconnaissons volontiers qu'il lui en vient beaucoup).

Autre point vif de la question, sur lequel, pour peu qu'on y réfléchisse, il paraît bien difficile d'hésiter longtemps. Comme s'il n'était pas encore plus vrai, plus « profondément » vrai, que sans individus il n'y aurait pas de société, qu'il ne peut l'être que sans société il n'y aurait pas d'individus ! Cette sorte de parti pris de les dépouiller au profit d'une collectivité qui n'existe pourtant que par eux, en dépouillant l'homme de ce qu'il a de proprement humain, est décidément comme le péché originel du sociologisme, le paralogisme sociologique fondamental.

11. *Universalité de la Morale. Morale et Logique.* — Par où l'on voit déjà ce qu'il faut penser du reproche que le même sociologisme adresse aux moralistes traditionnels, de postuler une nature humaine identique à elle-même dans tous les temps et dans tous les lieux. On serait tout aussi fondé à lui faire un grief du postulat opposé. Postulat pour postulat, celui des moralistes traditionnels n'est-il pas encore le moins onéreux ? Car enfin il reste que l'élément de variabilité que comporte la conscience, ou plutôt le contenu de la conscience, n'en affecte que la partie secondaire, dont on conçoit dès lors qu'elle en soit également la partie instable ; tandis que l'élément capital et proprement rationnel, y demeure identique en son fond.

Elément capital et proprement rationnel, traduisez toujours : l'idée d'un *ordre* régulier tenant à la na-

1. Schopenhauer y eût sans doute dénoncé une ruse de l'espèce (ou de la Volonté universelle) en vue de faire concourir les individus, sans qu'ils s'en doutent, à ses fins propres.

ture même des choses et auquel tous soient pareillement assujettis, par le respect *obligatoire* de certaines prescriptions ou interdictions, que d'une façon il dépend sans doute d'eux d'enfreindre, mais sans qu'elles cessent pour autant de s'imposer à leurs préférences volontaires — nous voilà ramenés une fois de plus à la « nécessité morale ».

Il reste pareillement que moral, l'homme l'est par nature aussi, au même titre qu'il est raisonnable et parce qu'il est raisonnable ; ou, pour employer les propres expressions de M. L. B., désignant la théorie classique, « il y a donc dans sa conscience une révélation plus ou moins nette d'un ordre moral, par une sorte de privilège attaché à sa qualité d'être raisonnable (p. 201). » Et les obnubilations accidendentelles qu'elle subit en tels ou tels groupements inférieurs n'y font rien quant à la substance. La preuve en est dans la facilité et la rapidité avec laquelle on l'y voit reprendre son éclat sous des influences appropriées, comme la prédication des missionnaires. Qu'on lise v.g. les actes des Martyrs de l'Ouganda, et l'on constatera quel redressement de la conscience morale l'Evangile peut opérer au bout de quelque temps parmi ces races dégradées. (Cf. H. Streicher, *Les bienheureux martyrs de l'Ouganda*, Maison-Carrée, Alger, [Pères blancs], 1923). Si la grâce, selon un adage célèbre, ne supprime pas la nature mais la surélève, il arrive aussi, en ce sens, qu'elle la rende pour ainsi dire à elle-même et lui fasse retrouver ses titres. Par-dessus tout, la morale théorique et classique, qui approfondit et systématise les notions essentielles de la conscience, ne reçoit aucune atteinte des éclipses momentanées de celle-ci. Précisément parce que cette morale est « rationnelle », elle conserve le droit de se considérer comme la morale éminemment humaine, bref comme la morale sans plus.

A raisonner d'ailleurs comme les sociologues, on se demande avec quelque inquiétude ce qu'il en adviendrait de la Logique. Faudra-t-il donc dire qu'après tout celle des Européens du xxe siècle ne peut pas plus prétendre, elle non plus, à être l'organe de la vérité, que la « mentalité prélogique » ou la « confusion mentale et sentimentale » des Aruntas et des Tasmaniens ? Faudra-t-il conclure que comme *la* Morale, *la* Logique est un mythe ? qu'il n'y a que *des* logiques comme il n'y a que *des* morales ? et que les unes ne sont pas moins totalement irréductibles et « incomparables » que les autres, étant les unes comme les autres fonction des milieux où elles se forment respectivement ? Selon toute vraisemblance, on ne se mettra pas en tête de jeter ainsi la suspicion sur la nôtre : ce serait, pour le coup, trop de désintéressement.

Ne pourrions-nous même pas relever à ce propos que la thèse sociologique risque singulièrement de se retourner ici contre elle-même ? Nous voulons bien que notre morale « européenne » soit relative à notre degré de développement intellectuel; mais si notre degré de développement intellectuel se trouve représenter l'état normal de l'esprit humain, ne serions-nous pas déjà fondés de ce seul chef à tenir la morale qui lui correspond, c'est entendu, pour la vraie norme de notre action ? Il va de soi que, si la conscience n'est pas autre chose que la raison appliquée au gouvernement de l'action même, elle a toutes chances d'être, dans l'ensemble, d'autant plus éclairée que la raison elle-même est davantage en possession de ses moyens.

12. *Légitimité dans ce domaine de l'anthropocentrisme spirituel ou « ratiocentrisme ».* — Dès lors aussi, et enfin, l'objection tombe à plat, qui était prise de l'anthropocentrisme. Au regard de la nature physique et de la science positive comme telle, qui s'attache à en dégager et systématiser les lois d'un point de vue rigoureusement empirique et comme tout matériel, nous concevons qu'on regarde cette conception comme périmée. Mais c'est tout autre chose au regard de la morale. Oui ou non, la morale s'adresse-t-elle à des *hommes*, justement ! Oui ou non, a-t-elle pour objet de régler les mœurs humaines — de quelques manières différentes qu'elle les règle, en fait, au sein des divers groupements humains ? Et une « science des mœurs » peut-elle se placer elle-même à un autre point de vue ?

Anthropocentrisme *spirituel*, au surplus, c'était bien dit. Que l'homme soit mal venu à s'estimer le centre du monde en tant qu'il participe simplement à la nature physique ou même animale, d'accord. Mais en tant qu'il participe à la nature *raisonnable*, précisément, en tant qu'être ou animal raisonnable ? A moins de soutenir que la pensée, que la raison, que l'activité qu'elle éclaire et guide, à moins de soutenir que tout cela n'est pas, naturellement parlant, ce qui offre le plus de prix ou quelque chose comme la valeur suprême...

Cet anthropocentrisme-là s'appellerait avec plus d'exactitude, si le mot était français, « ratiocentrisme ». Et comment donc la science en ferait-elle justice (comme de l'anthropocentrisme physique), elle qui ne doit précisément aussi qu'à la raison et à la pensée son existence, elle qui pourrait se définir l'effort méthodique de notre raison à retrouver partout la raison des choses, la raison objectivée dans les choses, ou l'élément rationnel que celles-ci tiennent de leur rapport à la suprême Raison?

13. *Conclusion générale.* — Rapport de toutes choses comme aussi de la raison humaine à la Raison absolue, tel est finalement, pour emprunter une expression de Leibniz, le « nœud de toute l'affaire » ; et c'est de se placer à ce point de vue éminemment compréhensif qui vaut à la morale traditionnelle (au sens fort) son incontestable supériorité Qu'on nous permette, pour conclure, de nous en expliquer brièvement.

Au fait, le paradoxe ne serait sans doute qu'apparent, qui, en dépit de leur opposition radicale, rattacherait malgré tout la science des mœurs à l'antonomisme kantien. Assurément, il y a un abîme, redisons-le, de l'un à l'autre, de l'empirisme décidé dont s'inspire l'une au rationalisme non moins rigoureux que professe l'autre. Mais par sa propre exagération, c'est-à-dire par sa façon de rapporter la loi du devoir à la conscience du sujet, l'autonomisme de la *Raison pratique* ne pouvait aller, semble-t-il, sans provoquer une réaction énergique ; et, en vertu de la solidarité fâcheuse qui s'était établie de plus en plus entre le rationalisme moral de Kant et la vraie morale rationnelle, on conçoit que cette réaction ait plutôt tourné, chez les purs philosophes, au profit de l'empirisme même, en tout cas que ce soit l'empirisme qui paraisse de prime abord en recueillir le bénéfice.

Il vaut la peine, selon nous, d'appuyer un instant sur ce point — nous avons toujours en vue cette sorte de préjugé consistant à estimer que la morale rationnelle trouve dans la théorie kantienne son expression la plus parfaite.

On a pu le constater ci-dessus, telle est, invariablement, sinon la raison principale, du moins l'une des raisons majeures pourquoi M. L. B. dénie à la morale la possibilité de revêtir jamais un caractère scientifique, à savoir son *subjectivisme* essentiel. Il n'y a qu'un moyen de faire tomber la réalité correspondante sous les prises de la science : c'est de la « désubjectiver », en étudiant du dehors

la pratique existante, en cessant une bonne fois de considérer ce qui nous apparaît subjectivement dans la conscience sous forme de loi obligatoire, absolument respectable en elle-même, pour ne plus s'occuper que des coutumes, des mœurs, des règles de conduite telles qu'elles nous sont données objectivement dans chaque milieu, à titre de faits enfin, analogues à ceux auxquels s'attachent les sciences positives. La même critique de fond se retrouve comme en perspective dans des formules du genre de celles-ci : « les faits moraux ont leur origine dans la volonté libre *de l'homme* » (p 8), ou encore (p. 206) : c'est de rapporter toutes choses à la raison *humaine* comme à leur centre que vient « l'idée d'un ordre moral dont la conscience de l'homme, seul doué de raison et de liberté, est à la fois le principe et la raison d'être, etc[1]. »

Il faut savoir gré aux nouveaux sociologues d'avoir mis au jour pour leur compte l'insuffisance de pareille interprétation du devoir. Quand ils s'appliquent à montrer qu'on ne saurait expliquer congrument l'obligation qu'en sortant de l'individu pour s'adresser à un principe qui le dépasse (cf. v.g. Fauconnet, *op. cit.*, p. 362 sq.), la saine philosophie ne peut qu'applaudir à leurs efforts. Où elle est contrainte de se reprendre, c'est lorsque, sous prétexte qu'en dehors de l'individu, il ne reste dans le monde de l'expérience que la société, ils le mettent, ce principe de l'obligation, dans la société même (cf. Durkheim, *op. cit.*, p. 71 sq ; *sup.*, n. 10). Comme si, prise en elle-même, à titre de réalité expérimentale, la société nous affranchissait davantage des faits, comme si elle nous élevait davantage de ceux-ci au droit, que l'individu envisagé de la même manière ! Comme si dès lors elle assurait à l'impératif moral un fondement plus solide ! Ainsi les sociologues portent-ils la peine de leur empirisme, car c'est ici, faut-il l'ajouter, que nous le retrouvons avec toutes ses insuffisances à lui aussi.

Combien donc l'ancienne morale, métaphysique et théologique, n'y avait-elle pas mieux vu, qui faisait tout reposer dans l'espèce sur une Volonté souveraine, identique — nous y voilà revenus — à la suprême Raison ! Ce n'est pas ici le lieu de déduire tout au long ni même d'indiquer les diverses conséquences de cette grande et haute vérité ; ne retenons que celle qui intéresse directement le présent problème. Elle revient à montrer que le rationalisme ainsi entendu échappe à tout danger de subjectivisme Car on rend compte alors que notre raison humaine ou notre conscience (à ce point de vue pratique, c'est tout un) ne représente, elle, que la « règle prochaine » de nos actes, étant, selon l'expression familière à S. Thomas, la ressemblance participée de cette Lumière incréée qui éclaire tout homme venant en ce monde (*quaedam participata similitudo Luminis increati*), ou, si l'on veut, étant l'organe en nous de cette Raison et de cette Volonté absolue d'où procède en dernière analyse tout bien comme tout ordre, toute moralité comme toute loi

Bibliographie. — En dehors des ouvrages cités dans le cours de l'article, cf. J.-A. Chollet, *La morale est-elle une science ?* Lille, Morel, 1905, et S. Deploige, *Le conflit de la Morale et de la Sociologie*, Louvain, 1912.

H. Dehove.

1. Plus récemment, M. Fauconnet disait de même, exposant pour la critiquer la conception morale de la responsabilité : « la loi morale est » (aux termes de cette conception) « notre œuvre propre, et c'est la volonté qui lui confère l'autorité dont elle est investie » (*La Responsabilité, étude de Sociologie*, p. 363) ; « c'est de quelque chose qui est en moi que provient l'autorité de la loi » (*ibid.*, p 368). — Voir aussi, Durkheim, *Sociologie et philosophie*, p. 97.

SOURCIERS[1] (BAGUETTE DES). — Malgré le congrès qui a eu lieu en 1913, beaucoup de savants n'admettent pas l'existence de la sourcellerie. Mon but est de chercher s'il existe des expériences réellement démonstratives dans un sens ou dans l'autre.

Mes études sur ce sujet ont commencé il y a presque trente ans, et c'est seulement depuis quelques mois que je suis arrivé à me faire une opinion fondée sur des preuves que je crois bonnes.

Cette conférence se divisera en trois parties :

1° Ce que l'on cherche ;
2° Les moyens employés ;
3° Les résultats.

I. — Ce que l'on cherche

Une source est un courant d'eau souterrain qui émerge naturellement ou artificiellement.

Ces courants sont dus aux pluies qui tombent à la surface du sol et pénètrent à l'intérieur.

Sur les pentes de l'Himalaya, il tombe de 12 à 17 mètres d'eau par an.

A Paris, la moyenne est de	556 mm.	par an
En France — —	760	—
Dans le Sud de la Tunisie —	200 mm.	—
En Kroumyrie : —	1.800 mm.	—

A Paris, la moyenne annuelle des jours de pluie a été de 155 jours, de 1773 à 1845.

Cette moyenne s'est élevée à 211 jours, de 1873 à 1883.

Cette pluie, ou ruisselle à la surface et grossit les cours d'eau, ou bien elle s'infiltre ; une partie s'évapore pour contribuer à former les nuages, l'autre partie pénètre dans le sol perméable pour former les courants d'eau souterrains, lorsqu'elle rencontre une couche de terrain imperméable.

A la surface du sol, il y a peu de lacs, et les ruisseaux sont plus nombreux que les rivières et les fleuves ; il en est de même dans le sous-sol.

Ce sont ces courants d'eau souterrains qu'il s'agit de trouver.

II. — Moyens employés

1) *Signes extérieurs.* — (*a*) La *végétation* peut indiquer le voisinage de l'eau ; par exemple, lorsqu'il pousse sur une pente (pas dans un bas-fond) des joncs, de la menthe, du lierre terrestre, etc. (*b*) La *neige* fond plus vite sur les terrains situés au-dessus des cours d'eau. (*c*). *Les arbres souvent foudroyés* sont ceux qui conduisent le mieux l'électricité, parce que leurs racines vont chercher l'eau parfois jusqu'à 10 mètres de profondeur... etc.

2) *Procédés acoustiques.* — *L'acoustèle* de Daguin est un tronc de cône dont la grande base repose sur le sol et la petite pénètre dans le conduit auditif au

1. Beaucoup de personnes voient encore dans les expériences de sourcellerie une forme de la sorcellerie. On a cru opportun de redresser leur erreur. La Conférence du Dr Marage a été donnée une première fois, pour les membres de l'Institut général psychologique, le 7 avril 1919, à l'amphithéâtre de Médecine du Collège de France ; elle a paru dans la *Revue scientifique*, 14 février 1920 ; l'Académie des Sciences l'a couronnée. Par gracieuse permission de l'auteur, nous la reproduisons avec de larges coupures. — Sur la nature physiologique du don propre aux sourciers, on trouvera une note du même auteur, dans les *Comptes rendus de l'Académie des Sciences*, t. CLVI, p 1091, séance du 7 avril 1913.

(N. D. L. D.).

moyen d'un tube ; ce cornet acoustique permettrait d'entendre le bruit de l'eau qui coule.

3) *Procédés hygrométriques.* — On creuse un trou profond d'une trentaine de centimètres au fond duquel se place un vase renversé dont les parois ont été huilées. On le recouvre avec des branches, des feuilles, de la terre. S'il y a de l'eau dans le sous-sol, on retrouve le lendemain matin des gouttes d'eau condensées sur les parois du vase.

En Italie, on met au fond d'un plat vernissé 150 gr. de chacune des substances suivantes : soufre, vert-de-gris, chaux vive, encens blanc ; s'il y a augmentation de poids le lendemain matin, il y a de l'eau dans le sous-sol.

Tous ces procédés, employés isolément, sont assez peu précis et on en est encore à creuser des puits au hasard.

4) *Baguette et pendule des sourciers.* — La *baguette* des sourciers se compose le plus souvent d'un fourchu, c'est-à-dire d'un V en *chêne*, en un *bois quelconque* ou en *métal* ; elle est tenue la pointe à 45° au-dessus de l'horizon.

Chacune des branches passe entre le médius et l'annulaire de chaque main pour ressortir entre le pouce et l'index, les paumes étant tournées vers le ciel.

Les branches du V sont fortement courbées de manière à former ressort, de sorte que le moindre mouvement des mains peut changer la position d'équilibre ; les bras, les avant-bras et la main forment un levier rigide et le plus souvent les bras touchent le thorax et sont fortement appuyés sur lui.

Les choses étant ainsi disposées, le sourcier s'avance lentement et lorsqu'il passe au dessus d'un courant d'eau souterrain, la pointe du fourchu remonte vivement en s'inclinant vers le thorax.

Le *pendule* se compose simplement d'une masse pesante quelconque, une montre par exemple, suspendue par une chaîne métallique ou une ficelle de chanvre que l'on tient entre le pouce et l'index ; l'avant-bras fait un angle de 90° avec le bras, le coude est au contact du thorax : le pendule oscille au-dessus du cours d'eau souterrain.

Pour les uns, le plan d'oscillation se confond avec l'axe du cours d'eau ; pour les autres, il fait un angle variable avec cet axe, mais constant pour chaque sujet.

Ceci posé, il s'agit de voir les résultats obtenus.

III. — Résultats

Les expériences dont je vais parler ont été faites en Tunisie par M. Landesque, conducteur des Ponts et Chaussées ; elles ont été vérifiées par ses chefs et par des ingénieurs des Ponts et Chaussées ; quand il s'agissait de source, des forages ont été faits ou des puits ont été creusés, et nous possédons les indications très précises des couches successives de terrains trouvées, avec leur épaisseur.

J'ajoute que M. Landesque n'est pas un sourcier professionnel, que c'est par hasard qu'il s'est découvert cette qualité, que non seulement il ne croyait pas aux sourciers, mais de plus il avait contre eux de si fortes préventions qu'il n'avait pas l'intention de poursuivre ses premières expériences.

C'est sur mon conseil, lorsque je lui ai dit que ces sortes de recherches présentaient le plus vif intérêt pratique, qu'il a consenti à braver l'opinion publique peu favorable ; il n'a du reste pas eu à le regretter, comme on le verra plus loin.

M. Landesque emploie tantôt la baguette, tantôt le pendule.

Ceci posé, je laisse la parole à M. Landesque. Tout ce qui est marqué par des guillemets est emprunté au compte rendu de ses expériences, faites en Tunisie sous le contrôle de ses chefs ou de personnes dont il possède le témoignage.

Détermination de la direction et du sens d'un courant. — « J'ai remarqué que la trace horizontale du plan des oscillations de mon pendule avait toujours la même direction par rapport à la direction du courant. Cette trace du plan des oscillations fait toujours un angle de 23 grades (20° 42 minutes) à gauche, avec la direction du courant ; mais suivant les observateurs, elle est perpendiculaire, fait un angle ou se confond avec cette direction. L'aiguille aimantée donnant la direction du Nord avec une déclinaison variable selon le lieu où l'on se trouve, il n'est pas étonnant que le fil à plomb donne la direction d'un courant d'eau avec une déclinaison variant suivant les individus. Je crois que la comparaison peut être admise sans difficulté. Quant au sens d'un courant, il m'est donné au moyen de la baguette ; la présence d'un courant étant, au préalable, reconnue, je détermine sa direction au pendule, je parcours ensuite cette direction à la baguette : si je suis influencé, c'est que je remonte le courant ; si je ne subis aucune influence, c'est que je me dirige dans le sens descendant.

« La connaissance du sens d'un courant permet de le remonter ou de le descendre et d'arriver au point où son débit est maximum. Dans cette détermination du sens d'un courant, l'emploi de la baguette et du pendule se complètent heureusement, l'avantage restant au pendule. Dans certaines régions où les puits d'eau douce sont très rares, il est facile, par l'indication de direction, de suivre les courants qui les alimentent et de faire creuser sur ces courants les puits que l'on voudra, avec des chances pour que l'eau soit bonne : on n'en sera pas absolument sûr, car ce courant d'eau douce peut traverser, au point où l'on creuse, un courant d'eau de mauvaise qualité qui viendra alimenter le puits. Dans ce cas, l'eau que l'on rencontre en premier lieu est douce ; par différence de densité elle se place au-dessus de l'eau salée, mais en poursuivant les travaux, on opère le mélange sans pouvoir l'éviter. J'ai fait cette remarque pour la première fois lors du forage d'un puits à Sidi Bou Ali, près de Sousse : aussitôt que l'eau a été atteinte j'ai fait prendre un échantillon, elle était excellente, le lendemain soir, après une nouvelle journée de travail, l'eau était franchement salée.

« Dans d'autres cas, les courants d'eau douce côtoient de si près des courants d'eau salée qu'un puits creusé sur les premiers reçoit les eaux des courants voisins. J'ai constaté le fait dans un puits où coulaient, au même niveau, deux sources bien distinctes dont l'une était salée et l'autre douce.

Détermination de la profondeur d'un courant. — « J'ai constaté qu'en me plaçant sur une conduite d'eau de profondeur connue, la zone dans laquelle l'influence du courant agissait sur le fil à plomb ou sur la baguette, avait une largeur égale à deux fois la profondeur de la conduite dans le sol.

« Des expériences faites sur des puits dans lesquels je connaissais la profondeur à laquelle arrivait l'eau m'ont confirmé les résultats trouvés sur les conduites.

« On peut donc déduire de ces résultats le principe suivant : La profondeur d'un courant d'eau souterrain est égale à la demi-largeur de la zone dans laquelle l'opérateur est influencé par le courant. Mais il faut la condition suivante, c'est que la section du courant d'eau soit réduite à un point, c'est-à-dire qu'il n'ait pas de largeur appréciable.

« Dans le courant d'une certaine largeur, je commets une erreur dans l'indication de la profondeur, comme cela est arrivé lors des sondages exécutés en bordure de la route d'Enfidaville à Zaghouan.

« Pour l'un de ces sondages, l'eau avait été annoncée à 18 mètres; elle a été trouvée à 3 mètres, sans que le sondage ait révélé l'existence d'un courant, de 3 mètres à 26 m. 50 de profondeur.

« Je me suis rendu compte que je me trouvais en présence d'une nappe de 30 mètres environ de largeur et non d'un courant de dimensions restreintes, de 0 m. 50 à 2 mètres, comme cela se présente généralement. En effet, deux sondages à ciel ouvert exécutés de part et d'autre du premier sondage ont révélé la présence de l'eau au même niveau et ont montré que l'on se trouvait sur une véritable rivière souterraine limitée à 30 mètres de largeur, coulant dans une couche de gravier de 0 m. 20 d'épaisseur.

« J'avais annoncé l'eau à 18 mètres de profondeur, parce que j'avais reconnu une zone d'influence de 36 mètres; les radiations de ce courant de 30 mètres de largeur avaient produit la même influence qu'un courant limité, en coupe, à un point et situé à 18 mètres de profondeur.

« *Le principe énoncé, à savoir que : « la profondeur d'un courant d'eau souterrain est égale à la demi-largeur de la zone d'influence », reste donc vrai, à condition que ce courant soit de faible largeur.*

« Les résultats trouvés lors des nombreuses expériences faites depuis ce moment-là permettent de dire que cette grosse erreur est exceptionnelle, la plupart du temps les courants souterrains sont assez peu larges pour ne pas fausser les indications de la profondeur.

« C'est-à-dire que souterrainement il y a beaucoup plus de petits ruisseaux que de grandes rivières.

« Les courants sont surtout localisés en pays accidenté; en pays de plaine, ils sont généralement plus larges; il se passe donc souterrainement ce qui se passe à la surface, où l'on trouve en pays de montagne des cours d'eau étroits et encaissés, tandis qu'en pays de plaine les cours d'eau ont une plus grande largeur.

« La largeur d'un courant souterrain est donc une cause d'erreur dans l'évaluation de la profondeur du courant, mais c'est là une cause d'erreur qui est suivie d'agréables surprises, puisque l'eau est rencontrée à une profondeur moindre que celle prévue.

« *Examinons un autre genre d'erreurs.*

« En se plaçant au milieu de la distance de deux courants parallèles de même intensité, même peu éloignés, l'influence est nulle.

« De même, en se déplaçant vers un deuxième courant, le premier détruira en partie l'influence du second. Il s'ensuit que, dans la recherche d'un courant souterrain, si on ne se rend pas compte qu'il existe parfois des courants d'eau parallèles à celui que l'on vient de découvrir, on risque de commettre une erreur dans l'indication de la profondeur.

« La zone d'influence pour le courant trouvé se trouve réduite par l'effet des courants parallèles voisins, qui détruisent en partie l'influence du courant observé. C'est ce qui m'est arrivé pour un sondage exécuté sur la route d'Enfidaville à Kairouan.

« Pour ce sondage, l'eau avait été annoncée à 13 m., tandis qu'elle n'a été trouvée qu'entre 23 m. 50 et 24 m. 30.

« Après avoir foré jusqu'à 19 m. 20 sans succès, je visitai à nouveau les abords de ce sondage et je m'aperçus qu'à une vingtaine de mètres du trou de sonde se trouvait un deuxième courant parallèle au premier.

« En prenant la largeur de la zone d'influence des deux courants voisins, j'annonçai que l'eau serait trouvée entre 23 m. 50 et 24 m. 30.

« Ces erreurs peuvent être fréquentes en pays de plaine, où les courants sont nombreux; et malgré toutes les précautions que l'on peut prendre, on n'arrive pas toujours à les éviter.

« Dans une masse sourceuse où l'eau circule dans tous les sens, comme la région de la Manouba, le plateau de Ras el Oued, près de Gabès, etc., il est généralement impossible de distinguer les points où le débit est le plus important et de donner des indications de profondeur.

« Ces causes d'erreur de position et de profondeur amènent forcément des causes d'erreur de débit.

« *Calcul du débit d'un courant souterrain, au moyen du pendule.* — « Tout d'abord je remarquai que l'amplitude des oscillations de mon appareil augmentait avec les débits Je fus donc amené à rechercher la relation qui pouvait exister entre les débits et les amplitudes des oscillations de mon pendule. Je me servais au début d'un rapporteur, sur lequel je lisais la valeur des degrés des amplitudes maxima; mais la difficulté d'orienter le rapporteur suivant la direction des oscillations et de faire les lectures d'angles me fit renoncer à cet instrument de mesure.

« J'ai été amené à placer un mètre à terre, sur lequel je lisais, étant debout, la longueur interceptée par les prolongements des directions extrêmes du fil du pendule pendant ses oscillations d'amplitude maxima.

« Je fis ainsi une série d'expériences sur des conduites dont je pouvais faire varier le débit de 0 à 300 mètres cubes.

« Ensuite sur le graphique où j'avais indiqué en abscisses les longueurs interceptées sur le mètre et en ordonnées les débits, j'ai porté le résultat de mes expériences et j'ai obtenu une série de points se rapprochant tous d'une courbe régulière de la forme d'une parabole...

« Les diverses expériences qui m'ont permis d'établir ce graphique ont été renouvelées sur des points dont j'avais fait déterminer le débit et j'en ai déduit que pour un courant souterrain quelconque, l'amplitude des oscillations est toujours sensiblement la même pour un même débit. Toutefois la façon d'opérer ne permettant pas d'apprécier très exactement la longueur interceptée sur le mètre, il s'ensuit que les débits ne peuvent être donnés avec une exactitude rigoureuse; les résultats peuvent encore être légèrement faussés par l'action du vent et par l'état physiologique de l'opérateur. Malgré cela, on doit avoir l'approximation suivante :

Entre		
0 et 50 m^3 par 24 h. ils peuvent être obtenus à	10 m^3	près
50 et 100	20	—
100 et 200	30	—
200 et 300	50	—

« Il me semble difficile de déterminer les forts débits avec une grande approximation; d'ailleurs les conduites dont je disposais ne m'ont pas permis de faire des expériences pour des débits dépassant 300 mètres cubes par 24 heures.

« Je dois ajouter que sur des conduites métalliques les résultats peuvent être faussés par l'influence qu'elles émettent quelquefois, même vides.

« Je vais citer une série de 9 expériences suivies de forages, avec indication de l'épaisseur et de la nature des couches successives.

« Sept ont été faites sur la route d'Enfidaville à Kairouan, sur une distance de 31 kilomètres; deux sur la route d'Enfidaville à Zaghouan, sur une distance de 19 kilomètres :

« Ce point de passage du courant était indiqué d'une façon précise et c'est en ce point qu'on faisait le forage. »

Route d'Enfidaville à Kairouan

	Kilom.	PROFONDEURS prévues		trouvées
1.	4,112	18		17,10
2.	8,120	15		16
3.	15,893	13		12,50
4.	21,253	13	erreur due à 2 courants parallèles	24,30
5.	23,730	13		15,80
6.	24,455	11		12,20
7.	31,693	5		5,50

Route d'Enfidaville à Zaghouan.

8.	8,930	18		16,10
9.	19,540	18	erreur due à la largeur du courant, 30 mètres	3

Sur ces 9 forages, il y a eu deux erreurs, soit environ 77 % de succès; la première erreur a été commise aux kilomètres 21, 253 parce qu'il y avait deux courants parallèles; la deuxième a été commise sur la route de Zaghouan aux kilomètres 19,540 parce que le courant souterrain avait 30 mètres de largeur : nous avons vu plus haut l'explication donnée par M. Landesque.

Ces erreurs ont été fort heureuses, car elles ont permis de prendre certaines précautions afin de les éviter par la suite.

CONCLUSIONS

1) Les expériences sur la baguette et le pendule des sourciers faites en Tunisie par M. Landesque semblent à l'abri de toute critique.

2) Les résultats indiqués sont exacts dans la proportion de 80 sur 100 environ, mais il a eu le soin de s'entourer de tous les renseignements complémentaires qu'il pouvait se procurer.

C'est ainsi qu'il est arrivé à M. Landesque d'être influencé à certains endroits où, ni les signes extérieurs, ni l'examen géologique ne pouvaient faire prévoir qu'il existait de l'eau souterraine; chaque fois, il n'a pas manqué de faire vérifier si l'évaporation par le sol était suffisante pour justifier le forage d'un puits. Ce n'est pas affirmer la faillite des sourciers que de reconnaître qu'ils peuvent se tromper.

3) Beaucoup de personnes subissent l'influence des courants d'eau souterrains (peut-être 50 %), il est donc facile de faire des expériences de contrôle.

4) Je crois qu'une Commission aurait tort de s'adresser à des professionnels, qui ont intérêt à ce que les expériences réussissent, ce qui les trouble. De plus ils ne possèdent pas toujours une culture scientifique suffisante.

5) Ces expériences doivent être faites, non sur des conduites d'eau, mais sur des courants souterrains naturels, et les résultats vérifiés par des sondages.

6) Ces expériences ne doivent pas être publiques; on se trouve en présence de phénomènes de nature inconnue, il importe donc d'écarter les causes d'erreur possibles, il faut laisser le sourcier agir seul, à sa guise, et vérifier ensuite par des sondages les résultats qu'il a indiqués.

7) Il est à désirer, étant donné l'intérêt pratique de la question, que ces recherches soient poursuivies dans nos laboratoires.

Il est antiscientifique de nier *à priori* un phénomène, il faut vérifier son existence en se tenant autant que possible à l'abri de toutes les causes d'erreur; puis, le phénomène étant reconnu exact, il faut en chercher la cause.

8) La baguette et le pendule semblent jouer un rôle analogue à celui de nos appareils graphiques et indiquer par leur déplacement des mouvements inconscients de la main.

9) La sourcellerie existe, elle n'est pas infaillible; actuellement la cause du phénomène est inconnue.

Dr Marage.

SPHÉRICITÉ DE LA TERRE. — Inutile de rappeler qu'on désigne sous le nom d'*antipodes* les parties de la surface terrestre diamétralement opposées à celles que nous occupons. Croire aux antipodes c'est donc, de nos jours, croire à la sphéricité de la terre. Mais, il n'en a pas été toujours ainsi. Quand donc, ainsi qu'on l'a prétendu, il serait prouvé que les Pères et, plus tard, le pape Zacharie ont condamné la croyance aux antipodes, il ne s'en suivrait pas que le fait de la sphéricité de la terre a été nié du même coup. Les anciens n'attachaient pas, en effet, au mot *antipodes* le sens que nous lui attribuons aujourd'hui. Pour eux, les antipodes étaient des « hommes » qui habitaient les régions situées sous leurs pieds, et qui séparés d'eux par des mers absolument infranchissables, auraient eu une origine différente de la leur. Ainsi comprise, la question ne pouvait qu'être résolue négativement par les Pères et les anciens théologiens, puisque l'affirmation du fait supposé entraînait cette conséquence erronée que tous les hommes ne descendaient pas d'Adam, qu'ils n'avaient pas tous hérité du péché originel et que, par suite, il était inutile d'appliquer à tous le baptême.

Quant à la sphéricité de la terre, il est impossible de prouver qu'elle ait jamais été l'objet de la moindre condamnation. C'était, au reste, une opinion libre sur laquelle les Pères ont pu se tromper comme leurs contemporains, car il ne faut pas oublier qu'elle n'est devenue une vérité incontestable que depuis le XVI[e] siècle, époque où Magellan la démontra expérimentalement en accomplissant son voyage de circumnavigation (1519-1522). Elle ne fut que soupçonnée dans l'antiquité. A côté de Pline le naturaliste qui l'admettait, nous voyons Lucrèce et Plutarque la rejeter. Il était permis aux Pères eux-mêmes de lui refuser leur adhésion. On se demande pourquoi ils auraient eu une science supérieure à celle de leur temps. Il ne faudrait pas croire, du reste, qu'ils lui étaient tous opposés. Comme les écrivains profanes, ils avaient sur ce sujet les vues les plus divergentes Si Lactance se refusait à accepter cette opinion, saint Augustin avouait sagement qu'il ne savait pas à quoi s'en tenir à son sujet, et qu'au reste elle importait peu à la foi chrétienne. « On demande souvent, dit-il, ce que nos Écritures nous enseignent touchant la forme et la figure du ciel. Plusieurs disputent longuement sur ces choses que nos saints auteurs, plus réservés, ont préféré ne pas traiter. En effet, en quoi nous importe-t-il de savoir si le ciel, semblable à une sphère, enveloppe de toutes parts la terre suspendue en équilibre par sa masse au milieu du monde, ou si, pareil à un disque, il la couvre d'un côté seulement ? » (*De Gen. ad litt.*, II, IX, 20, *P. L.*, XXXIV, 270).

Ailleurs, précisément, à propos des *antipodes* ou des « hommes qui habiteraient la face opposée de la terre, celle où le soleil se lève quand il se couche pour nous, et dont les pieds fouleraient le sol opposé au nôtre », il observe qu'on « peut croire que « la terre est douée d'une forme globulaire et arrondie » — *figura conglobata et rotunda mundus esse creda*

tur, — sans qu'il s'ensuive pour cela que la partie opposée de la surface terrestre soit habitable et surtout habitée. (*De Civit. Dei*, XVI, IX, *P. L.*, XLI, 487).

A une époque un peu plus rapprochée de la nôtre, au commencement du huitième siècle, nous trouvons dans le vénérable Bède un partisan plus décidé de la sphéricité de la terre. Un de ses chapitres porte le titre significatif de : *Terram globo similem* (*De natura rerum*, c. XLVI, *P. L.*, XC, 264).

On voit s'il est exact de dire, avec Draper, que « la forme sphérique de la terre avait été condamnée par les Pères ». (*Les conflits de la science et de la religion*).

On a ajouté que cette opinion avait été réprouvée comme fausse et hérétique par le pape Zacharie, au VIIIe siècle. Un évêque de Salzbourg, Virgile, qu'on a appelé « un évêque révolutionnaire et libre-penseur », aurait été privé de la dignité épiscopale pour avoir enseigné la sphéricité de la terre. La vérité est que ce Virgile, d'origine irlandaise, qui évangélisa l'Allemagne de concert avec saint Boniface, est mort évêque de Salzbourg en 780 et qu'il a été canonisé par Grégoire IX.

Ce qui a donné lieu à cette imputation contre la mémoire de Zacharie, c'est une lettre de ce pape à Boniface, son représentant en Allemagne, lettre qui contient, en effet, des menaces contre Virgile. L'un des griefs articulés contre cet évêque est celui-ci : « Quant à sa doctrine mauvaise et perverse par laquelle il offense Dieu et sa conscience, s'il est bien établi qu'il a professé l'existence sous la terre d'un autre monde avec d'autres hommes, ayant un autre soleil et une autre lune (*si clarificatum fuerit ita eum confiteri, quod alius mundus et alii homines sub terra sint, seu sol et luna*), il faut réunir un concile et l'expulser de l'Eglise, privé de l'honneur du sacerdoce. Nous adressons à ce même Virgile des lettres évocatoires, afin que, s'étant présenté devant nous et soumis à une enquête minutieuse, s'il est trouvé coupable d'erreur, il soit condamné aux peines canoniques. » (*Ep.*, XI, *P. L.*, XCIX, 946).

Tel est le document sur lequel on s'est appuyé pour reprocher au pape Zacharie la négation d'une vérité qu'il a bien fallu reconnaître depuis. Or, d'une part, rien ne prouve que les menaces contenues dans cette lettre aient jamais été suivies d'exécution. Le contraire est même beaucoup plus probable, du moment où l'évêque Virgile est mort, avons-nous dit, évêque de Salzbourg et a été, plus tard, mis au rang des saints. D'un autre côté, l'opinion qu'on lui reprochait ne portait nullement sur la forme de la terre, mais bien sur l'existence d'un autre monde avec d'autres hommes, opinion inconciliable, dans les idées du temps, avec l'unité de l'espèce humaine et, dès lors, vraiment condamnable.

Après tout, l'erreur de Zacharie, si elle est réelle, serait sans portée relativement à l'infaillibilité papale, puisqu'il ne s'agit que d'une opinion personnelle émise dans une lettre privée et non d'un jugement prononcé *ex cathedra* sur une question de foi ou de mœurs et adressé à l'Eglise universelle.

Sur la découverte de Magellan, on peut consulter P. Pastells, S. J. *El descubrimiento del estrecho de Magallanes*. Madrid, 1920 ; Cf. P. Dudon, *Etudes*, t. CLXVI, p. 214-233, 20 janv. 1921.

Hamard.

SPIRITISME. — I. *La question.* — II. *Nature du Spiritisme.* — III. *Les preuves.* — IV. *Les à-côté. a*) Fluide et Périsprit; *b*) Réincarnation; *c*) les Médiums. — V. *Les doctrines.* — VI. *Les faits invoqués.* — VII. *Explication par les forces naturelles.* — VIII. *La Métapsychique.* — IX. *Valeur apologétique du Spiritisme.* — X. *Nature du Spiritisme.* — XI. *L'Eglise catholique et le Spiritisme.* — *Bibliographie.*

I. La question. — Depuis l'année 1848 où les sœurs Fox, à Hydesville dans l'État de New-York, entendaient d'étranges craquements dans les murs et les meubles, trois quarts de siècle se sont écoulés. Les pratiques et les croyances spirites se sont répandues dans le monde entier. Pratiques et croyances multiples. Tables tournantes ou « remuantes » et chapeaux tournants, guéridons frappant du pied, *raps* provoqués ou spontanés, écriture sur double ardoise fermée, écriture jetée fiévreusement sur le papier par un médium en transe, à l'insu du médium, phrases données par un indicateur qui se déplace automatiquement sur un alphabet ; et, au milieu de tout cela, des lueurs, des buées, de vagues apparitions de formes humaines, des moulages de mains, l'ectoplasme avec toutes ses merveilles : voilà pour les phénomènes. Quant à l'explication, on nous propose, successivement ou simultanément, l'intervention des désincarnés, les forces occultes en général, le magnétisme en particulier, l'automatisme, la télépathie, la métapsychique, l'ectoplasmie, l'action d'êtres immatériels, la prestidigitation, la fraude.

Le public est quelque peu ahuri. Il demande à voir clair. Il entend dire qu'on peut communiquer comme de plain-pied avec l'au delà, qu'il y a en nous des substances qui agissent à distance, qui peuvent être impressionnées par des substances semblables emportées dans l'autre monde par les âmes des défunts, des substances qui, en de certaines conditions, s'extériorisent et prennent les formes les plus diverses. Il voudrait des preuves, de bonnes preuves de toutes ces choses étonnantes qu'on lui raconte. Il s'impatiente des à peu près, des réponses évasives, des échappatoires, et des mots creux.

II. Nature du Spiritisme. — Et d'abord, qu'est-ce que le Spiritisme? Au cours de son existence, et on peut le dire, dès son origine, le Spiritisme s'est encombré d'accessoires plus ou moins étrangers. Il importe de le ramener à sa notion propre. Le spiritisme consiste essentiellement à prétendre que nous pouvons entrer en communication ordinaire avec les morts, que nous pouvons établir avec les défunts un commerce régulier. Les religions anciennes qui admettaient la survivance de l'âme, le christianisme qui professe la croyance à l'immortalité, ne font pas difficulté pour admettre qu'en certaines circonstances les vivants puissent recevoir certaines monitions ou communications concernant les morts. Comment se font ces communications? Dieu en est-il l'auteur direct? Se sert-il à cette fin d'êtres spirituels? Donne-t-il exceptionnellement à tel défunt la liberté d'entrer en relation avec nous pour tel objet? Les doctes discutent et discuteront longtemps; tous s'accordent à reconnaître là des cas privilégiés, rares, exceptionnels. Donc, quand les spirites allèguent des faits d'apparition ou de monition tirés de l'antiquité sacrée ou profane, de la vie des saints, de récits transmis et dont nous voulons bien concéder que quelques-uns sont authentiques, ils sont en dehors de la question, ils mêlent des choses très diverses, consciemment ou inconsciemment, selon leur habitude. En tout cela, il ne s'agit nullement de communications régulières, organisées, comme le veut leur système. Et toute la question est là.

Ils disent : nous invoquons ces faits en faveur de

la survivance et de la réalité de communications avec l'au-delà ; nous établissons cette double assertion par des témoignages puisés à des sources multiples. C'est notre droit d'appuyer notre doctrine par tout ce qui est de nature à la corroborer.

Voilà l'équivoque. Le Spiritisme enseigne l'existence de communications ajustées, organisées, avec l'autre monde. A l'appui, il apporte des faits isolés, sans lien entre eux et sans lien avec un rite spécial. Par là, il induit en erreur le public qui n'y regarde pas de si près. Si, au moins, il déclarait qu'il allègue ces récits à seule fin d'établir que les communications avec l'au-delà sont possibles, puis que, cela posé, il en viendra à sa doctrine spéciale. La position serait plus nette et l'on verrait sur quoi discuter. Mais le spiritisme n'est pas accoutumé à faire ces distinctions. C'est le royaume de la confusion perpétuelle. Voyez les livres et les revues spirites : les faits isolés dont nous parlons sont mêlés à l'exposé de leurs théories, comme si elles y trouvaient une confirmation. Nulle part, on ne prend soin de tenir le lecteur en garde contre une fausse induction possible, et on le devrait si l'on n'avait en vue que la vérité scientifique. Bien plus, on rapporte des faits douteux, sans garanties véritables, ou même des faits cent fois démontrés faux; on se dit : le public est crédule. Et ces faits suspects, controuvés, on les accumule en chapitres ou en recueils qui donnent l'impression de choses familières, habituelles. C'est l'équivoque voulue, cherchée, cultivée.

III. **Les Preuves.** — Les spirites se prétendent en relation ordinaire avec les défunts. Ils le disent et nous sommes invités à les croire. La prétention est d'importance, et il nous est permis de demander une preuve proportionnée. Or, de l'aveu de tous ceux qui ont étudié l'histoire du Spiritisme, depuis les origines, c'est-à-dire depuis soixante-quinze ans, aucune preuve, nous ne disons pas décisive, triomphante, mais seulement probable, digne de considération sérieuse, n'a été fournie de ces relations. Un guéridon frappe des coups avec le pied. On lui demande : « Qui est là ? » Il répond par des coups interprétés selon un alphabet : « C'est l'esprit de votre enfant. C'est l'esprit de Newton. C'est l'esprit de saint Paul. » La conversation continue. Les messages transmis sont des lieux communs, des phrases banales ou dénuées de sens, des propos de portière. Votre enfant mêle à de plates effusions sentimentales des commencements d'ouvertures, péniblement ânonnées, sur ses occupations d'outre-tombe. Newton a oublié la physique. Saint Paul fait des hérésies et parle comme un humanitariste. Parfois un auditeur plus exigeant demande des preuves d'identité. Le correspondant d'outre-tombe, en général après s'être fait longuement prier, suggère un détail qu'il est sensé seul connaître, détail noyé dans une masse de choses sans intérêt et sans cohésion, détail présenté souvent sous la forme d'une devinette, telles qu'on en trouve dans les magazines ou journaux illustrés pour enfants. Et l'on voit, comme dans le cas de Raymond, toute la famille d'Oliver Lodge s'atteler pour en extraire péniblement un sens acceptable.

Vraiment, est-ce que les défunts réels, communiquant avec nous, n'auraient pas des moyens plus simples et plus convaincants pour établir leur identité? Car enfin, leur identité est la chose qui importe. Les « messages » que nous possédons sont de la plus désolante médiocrité et il n'est nullement nécessaire d'habiter l'autre monde pour être capable de les fabriquer. Mais ce que nous voulons, c'est de savoir si celui qui nous parle est notre enfant, s'il est un habitant de l'au-delà. Cela établi, on lui fait grâce volontiers du reste. Car cela établi, c'est l'assurance que mon enfant vit et me connaît encore, c'est l'assurance qu'il y a un autre monde, une vie future où la conscience persiste. Or, cette preuve d'identité qui paraît si facile, qui peut se donner en tant de manières, qui est d'un intérêt primordial pour chacun des correspondants, c'est sur quoi on n'obtient que des indications fugitives, des clartés douteuses, des affirmations incertaines. Il y a bien les correspondence-cross, ces bouts de phrases communiqués à plusieurs médiums, bouts de phrases qui ne prennent un sens qu'après avoir été rétablis à leur place et assemblés. On peut admirer l'ingéniosité du procédé ; on peut se demander comment ont été conçus ces fragments et comment les médiums en prennent connaissance. Mais peut-on soutenir qu'aucune explication naturelle et « terrestre » n'en est possible, et qu'il faut, de nécessité, faire appel à l'intervention des esprits ? On imprime des volumes de communications dites d'outre-tombe ; ce qui y manque le plus, et ce qu'on y cherche avant tout, c'est la preuve qu'elles nous sont dictées d'outre-tombe.

On a essayé de faire entendre les esprits. Louable tentative. Insuccès pitoyable. L'aventure burlesque des esprits, parlant à travers une trompette d'argent, dans une séance organisée par Conan Doyle, aventure répétée devant le professeur Crawford, à Belfast, peut montrer jusqu'où va la crédulité humaine. Aucune voix parlée, se disant de l'au-delà, n'a été prise au sérieux, reconnue pour la voix d'un être cher, que par des correspondants disposés à tout croire.

On a entrepris de photographier les esprits. On a produit des plaques où les esprits des défunts tantôt étaient venus complaisamment se faire prendre avec leur figure terrestre, tantôt y avaient imprimé la trace de leurs effluves. Répétons qu'il faut que la crédulité humaine soit sans mesure pour que le spiritisme n'ait pas été, en ces circonstances, tué par le ridicule.

Dans les séances où s'évoquaient les esprits, on a entendu des craquements aux meubles ou aux murs ; des sons ont été perçus, sons de guitare ou de sonnette, parfois la guitare ou la sonnette ont voltigé en résonnant sur la tête des assistants. Des mains douces frôlent leurs visages, leur tapotent dans le dos. Plus récemment, à l'Institut métapsychique de l'avenue Niel à Paris, une patte velue vint les caresser, un animal mystérieux se joua dans leurs jambes, une odeur de fauve mouillé emplit la salle. Des lueurs ont apparu, des traînées de vapeur à l'éclat phosphorescent, des vapeurs ont pris corps dessinant des figures invariablement enveloppées de mousselines nuageuses. Des mains se sont imprimées sur de la farine disposée à cet effet, d'autres ont laissé leur moulage dans de la paraffine liquide tenue en suspension dans des baquets d'eau tiède. Et l'assistance de s'écrier, pâmée ou ahurie : « *Deus ! Ecce Deus !* L'Esprit! Voilà l'Esprit! »

Donc ce seraient les morts qui, à l'appel des vivants, viendraient exécuter ces voltiges, ces mascarades, ces pantalonnades! Vraiment, ils ont bien du loisir et ils l'occupent d'étrange façon ! Voit-on nos défunts se prêter ainsi à des tours de tréteaux? Le spiritisme a réussi à déshonorer la mort, cette chose sacrée devant laquelle toutes les religions s'étaient inclinées. Sous prétexte de nous révéler l'au-delà, il a gratifié ses habitants d'une mentalité de saltimbanques et de pitres. Et qu'on ne dise pas que c'est là le fait de quelques esprits qui n'auraient pas encore dépouillé les tares d'ici-bas. Laissons pour le moment les questions doctrinales que cette réponse

suppose. Les séances spirites ne peuvent présenter aucune manifestation se recommandant par quelque gravité. Et cependant les défunts les plus légitimement désireux de communiquer avec nous, ne seraient-ce pas ceux qui auraient de sérieuses leçons ou de graves avertissements à nous donner, qui voudraient au moins nous enseigner que tout ne finit pas à la mort? Mais imagine-t-on qu'ils authentiquent leurs messages par des tours de foire?

Quelle confiance méritent ces manifestations? Prenons les fantômes qu'on évoque. Dans le laboratoire de William Crookes, Florence Eliza Cook fait paraître l'image de Katie King, qui est censée avoir vécu il y a quelques milliers d'années et avoir revêtu des incarnations successives. A la villa Carmen près d'Alger, Marthe Béraud (plus tard Eva Carrière) donne en spectacle à la famille Noël et au Dr Charles Richet la tête de Bien-boà, une figure de papier coiffée d'un turban et terminée par une grosse touffe de poils. Bien-boà a son roman merveilleux, que raconte Mlle Béraud : il a épousé jadis quelque illustre princesse; il n'est pas sûr qu'il n'a pas été princesse lui-même. Combien il eût été plus persuasif de montrer un personnage connu, parent, ami! Si les morts communiquent, de droit commun, avec les vivants, pourquoi ne pas évoquer devant William Crookes quelque savant, de ses amis de jadis, dont le témoignage aurait poids? Pourquoi Marthe Béraud n'a-t-elle pas songé au fils de la générale Noël, qui semble avoir été un peu son fiancé? Les médiums n'auraient-ils pouvoir que sur des étrangers, des êtres sans état civil vérifiable, marionnettes qui sortent d'où l'on ne sait trop, font un tour et s'en vont?

Ce manque de preuves d'identité n'a pas échappé à quelques spirites de marque. Puisque l'enseignement spirite est que les désincarnés ont la faculté de communiquer avec les vivants, n'est-ce pas à eux, docteurs en spiritisme, qu'il appartient, avant tous autres, de manifester après leur mort leur survivance? C'est ainsi que Lombroso en Italie, William James en Amérique, qui, dans leurs dernières années, avaient fait adhésion au spiritisme, laissèrent des messages cachetés dont ils devaient, après leur désincarnation, faire connaître le contenu à un ami. Le résultat fut le même que dans le cas de F. W. H. Myers. Celui-ci, un des membres fondateurs de la *Society for Psysichal Research*, avait confié en 1891 à la Société un pli scellé à lire sous sa dictée, après sa mort, par un médium quelconque. Plusieurs se présentèrent et proposèrent leur version. Le 13 décembre 1904, c'est-à-dire trois ans, jour pour jour, après la mort de Myers, les scellés furent brisés. L'écrit fut confronté avec les réponses envoyées. La veuve, Eveleen Myers, écrivait au *Morning Post* : « Mon fils et moi, nous voulons certifier, en réponse à beaucoup de demandes reçues, qu'après une étude attentive de tous les messages (présentés par les divers médiums), nous n'avons rien trouvé que nous puissions considérer comme possédant la plus petite valeur de témoignage (*the smallest evidential value*). » De Heredia, s. j., *Spiritism and Common Sense*. New York, 1923, p. 140-141. De même Camille Flammarion, mort le 4 janvier 1925, avait promis à ses amis de leur envoyer de ses nouvelles : ils attendent encore. Après cela, comment soutenir que les désincarnés s'entretiennent couramment avec les vivants?

Ici, une simple remarque pour noter l'obstination aveugle des spirites, et des plus qualifiés parmi eux. Sir Oliver Lodge suggéra que peut-être Myers avait oublié ce qu'il avait écrit et mis sous enveloppe. Comme si Myers pouvait avoir oublié ce que, de sa propre initiative, il avait fixé comme devant être la preuve cruciale de sa propre survivance!

De ce qui précède nous sommes en droit de tirer cette conclusion : le spiritisme, qui professe que les défunts ont la faculté ordinaire de communiquer avec les vivants, est incapable d'apporter aucune preuve qu'il existe, de fait, des communications combinées, régulières, de morts à vivants. Donc toute la doctrine spirite repose sur une affirmation gratuite, bien plus, sur une affirmation repoussée par toutes les vraisemblances.

Nous pourrions nous en tenir là et dire que le spitisme, étant dépourvu de base soit du côté des faits, soit du côté de la raison, est une doctrine négligeable. Cependant, il peut ne pas être inutile, pour faire la pleine lumière, de dire un mot de quelques enseignements parasites du spiritisme, puis des autres explications proposées pour rendre raison des phénomènes dits psychiques.

IV. **Les à-côté.** — a) *Fluide et Périsprit.* — Le spiritisme, né en Amérique des expériences des sœurs Fox, fut organisé comme doctrine en France par Allan Kardec. Un des premiers dogmes du nouveau credo spirite, c'est l'affirmation du fluide vital. Si la table se met en mouvement, si le pied du guéridon frappe, si le crayon couvre de caractères l'ardoise, tout cela se fait sous l'action d'un fluide projeté par la main des opérateurs. Le fluide, c'est la force. L'intelligence qui le conduit, c'est l'esprit du mort. Nous prêtons notre fluide au désincarné, qui s'en sert à ses fins.

Mais introduire en ces opérations un fluide, était chose bien imprudente. On ne tarda pas à remarquer que faire remuer une table, déterminer des craquements, ne requérait l'intervention d'aucune intelligence transcendante, que, d'ailleurs, les soi-disant messages adressés ne contenaient rien qui ne fût connu déjà ou ne pût être connu d'un des assistants ou ne répondît à la moyenne de leurs connaissances : dès lors, l'Esprit devenait inutile, et tout le spiritisme croulait.

Nous croyons fort que les spirites ne virent pas, en ces débuts, l'objection qu'on pourrait tirer contre eux de l'action de ce fluide. On était tout aux merveilles du fluide électrique récemment découvert, et on n'avait pas oublié le fluide magnétique, cultivé et célébré au siècle précédent par Mesmer. C'était le moyen, pour le spiritisme, de se rattacher, comme il l'a fait constamment par la suite, aux goûts du jour. Et puis, dans leur pauvreté métaphysique, Allan Kardec et son entourage ne voyaient pas comment un esprit pouvait agir directement sur un corps : ce fluide servait d'intermédiaire. Il leur semblait qu'étant inaccessible aux sens, il n'était plus tout à fait matière et, par suite, se trouvait apte à servir d'instrument aux âmes désincarnées. Ils complétèrent leur théorie du fluide vital par celle du périsprit. Dans le composé humain, pour réunir le corps et l'âme, il y a quelque chose qui n'est ni corps ni âme, mais qui tient de la nature de l'un et de l'autre; c'est le périsprit. Le périsprit fournit le fluide vital. D'autre part, tandis qu'à la mort le corps se dissout, le périsprit, expression de notre personnalité, est emporté par l'âme dans l'au-delà. Ainsi l'esprit du désincarné dirige par son périsprit le fluide des opérateurs : par lui, il fait frapper le pied des tables, se promener les guéridons, courir les crayons sur l'ardoise.

Il faut oser dire que tout cela est une philosophie de nègres. Les nègres animistes croient à l'existence d'un double, qui s'échappe de nous durant le sommeil, voyage de-ci de-là, d'où le rêve; et ce dou-

ble, après la mort, va peupler les espaces éthérés. Encore font-ils de ce double un simple souffle, sans se mettre en peine de sa nature. Il faut le dogmatisme, ignorant et lourd, des spirites pour proposer catégoriquement une substance qui soit, tout ensemble, matière et esprit. Il est vrai que le spiritisme n'a jamais su nous dire ce qu'il entend par esprit.

Un des rôles du périsprit est de conserver à ce qui survit du défunt sa personnalité, l'esprit étant par lui-même une chose interchangeable. Le malheur est que les soi-disant esprits, évoqués par les spirites, agissent et parlent comme des ombres falotes, précisément sans personnalité aucune, tenant tous le même langage insignifiant, témoignant tous de la même déplorable médiocrité. De quoi leur sert leur périsprit?

b) *Réincarnation.*— Mais à quoi occuper dans l'autre monde ces esprits, accompagnés de leur fidèle périsprit ? La vie de là-bas, telle qu'on l'entrevoit à travers les messages, ne mérite vraiment pas beaucoup d'être vécue. Le spiritisme imaginera la réincarnation. Cela, au moins, coupera la monotonie de l'existence d'outre-tombe. Seulement, les esprits qui, pour garder leur personnalité, ont emporté leur périsprit dans l'autre monde, et le rapportent dans celui-ci, oublient en se réincarnant ce qu'ils ont été autrefois, et même qu'ils ont été autrefois. C'est vraiment trop de malchance. Mais ce total et singulier oubli offre le grand avantage de permettre aux spirites d'affirmer tout ce qu'ils veulent sur les existences précédentes. Chose curieuse, les médiums auxquels est révélé ou qui retrouvent eux-mêmes, par je ne sais quel procédé, quelque chose de leur passé (les Théosophes enseignent que ce privilège est réservé à ceux qui sont chargés de quelque importante mission), ont toujours été des personnages illustres, des princes ou des princesses, des rois ou des reines, de grands savants ou de grands penseurs. Mais alors, quel méfait ont-ils commis pour mériter d'être réincarnés en si piètre condition? Au dire des spirites, la réincarnation a, normalement, pour objet d'élever le désincarné à un degré supérieur, à moins qu'il n'ait à expier et à se purifier. Voilà un radjah indien qui se retrouve médium besogneux, voilà un Pythagore ou un Newton transformé en un médium ignare. Comment ont-ils encouru pareille déchéance?

c) *Les Médiums.* — Et quel est le rôle de ces médiums?Qui expliquera leur nécessité ? Les spirites affirment qu'en 1854, c'est-à-dire six ans après les premières expériences des sœurs Fox, on comptait aux États-Unis trois millions d'opérateurs. La soi-disant faculté d'évoquer les morts n'est donc pas un don si réservé. Même si l'on prend le chiffre de trente mille médiums, qu'ils revendiquent en Amérique, pour l'année 1856, il est assez étonnant qu'on trouve ainsi à un moment donné, qui n'a rien de distinctif, une telle multitude de personnes jouissant d'un privilège qu'ils veulent exceptionnel. Et il s'est trouvé des époques où ailleurs, par exemple en France, une foule de gens prétendaient faire tourner et parler les tables, et y réussir, avec la conviction que la seule condition nécessaire était la foi. De nos jours encore, la masse des opérateurs n'entend nullement être douée de pouvoirs privilégiés.

Il n'est donc pas téméraire d'affirmer que les médiums ont été amenés à se découvrir des aptitudes spéciales sous l'appât de l'espoir d'une profession lucrative. Dès l'origine, nous avons l'exemple de la sœur aînée des deux miss Fox, qui leur montre dans les pratiques spirites une source de beaux revenus.

Ceux qui ont écrit, *ex professo*, sur le spiritisme, comme Gabriel Delanne, Oliver Lodge, Charles Richet, abandonneraient volontiers la foule des médiums, dont ils n'ont cure. Mais ils mettent à part ceux qu'ils appellent les grands médiums. Ceux-ci ne seraient jamais guère que trois ou quatre par génération. Voilà qui diminue singulièrement la facilité des relations avec l'autre monde et ne fera pas les affaires du bon peuple, qui s'imaginait pouvoir entrer de plain-pied en relation avec les désincarnés. Cela aussi amène à penser que, dans le nombre de faits allégués, il y a, aux yeux des tenants officiels du spiritisme, bien du déchet, qu'à un examen tant soit peu consciencieux toute cette fantasmagorie se volatilise.

Que sont ces grands médiums, précieux spécimens d'une race qu'on croyait plus féconde ? Mettons les choses au mieux. Ce serait, si l'on veut interpréter tout à leur bénéfice, des tempéraments disposés particulièrement au somnambulisme et à l'automatisme. Grâce à ce tempérament, ces médiums peuvent entrer en transe. La transe n'est qu'un état somnambulique. Dans cet état, ils jouissent d'un certain pouvoir de télépathie ou de lucidité. Ils auraient la faculté de recevoir l'impression d'objets ou de personnes éloignées, peut-être de communiquer à distance leur propre impression. Mais la lucidité n'a rien de commun avec l'évocation des morts. Déjà commander à un être lointain vivant, l'obliger à répondre à des questions, l'assujétir à sa volonté, est tout autre chose que de voir ce qui se passe à distance. Que dire de la prétention de mettre à sa discrétion les morts ? Les exemples de lucidité qu'on allègue se passent dans notre plan terrestre. Or, les conditions de l'existence dans l'au-delà diffèrent grandement des conditions de l'existence ici-bas, quelque effort que fassent les spirites pour transporter dans l'autre monde le mode de vie de celui-ci : les désincarnés n'ont plus leur corps et il n'est, nous l'avons vu, aucune apparence que les âmes soient revêtues d'un périsprit. Donc lors même qu'un vivant pourrait communiquer avec un vivant éloigné, il ne suit pas qu'il aurait la faculté de communiquer avec un mort. Quoi qu'on fasse, il est évident que la mort nous fait entrer dans un ordre nouveau.

Et que vaut l'affirmation des médiums qui prétendent nous rapporter le message des morts ? Ces messages, avons-nous dit, ne portent en eux-mêmes aucune preuve d'identité. Ce sont, sauf de très rares cas à examiner de plus près, des messages passe-partout, pouvant émaner de n'importe qui et adressés à n'importe qui. C'est le médium qui vous affirme les tenir de saint Louis, de Victor Hugo ou de votre enfant. Or, tous ceux qu'on range même parmi les grands médiums ont été convaincus de fraude et de mensonge. Leurs défenseurs les plus favorables l'avouent. Ils admettent qu'il arrive aux médiums de frauder sciemment pour se tirer d'un mauvais pas, pour fournir une réponse qu'on attend d'eux et qu'ils ne se trouvent pas alors en état de donner. Ils ajoutent que le sujet qui est en état de somnambulisme ou de médiumnité n'a plus le contrôle moral de ses actions, et que le mensonge, si mensonge il y a, est inconscient. Il n'est donc pas légitime de le disqualifier pour une supercherie découverte, pas légitime de conclure de ce qu'un médium a menti qu'il ment toujours.

Soit, répondrons-nous; mais il suffit qu'il puisse toujours se trouver dans le cas de tromper, d'avoir intérêt à tromper, pour que toujours nous soyons en défiance, pour que toujours nous hésitions ou refusions d'ajouter foi à sa parole : il s'agit ici d'une matière extrêmement grave.

Ajoutons que les grands médiums fraudent même

dans des expériences de contrôle, faites par des techniciens qui accordent que le pouvoir médiumnique n'est pas à la discrétion du sujet, qu'il est intermittent. Ils seraient favorablement impressionnés d'un aveu fait par le médium de sa présente incapacité. Mais en pareille occurrence, le médium fraude ou essaie de frauder, à moins qu'il n'ait le sentiment d'une surveillance particulièrement exacte, tant la fraude lui est familière.

Quant à la thèse que le somnambulisme enlève au sujet la maitrise morale de sa conduite, cela n'est vrai que dans les choses d'importance secondaire. Il est établi que dans les actes d'une portée morale notable, le somnambule se ressaisit. Il est établi que le somnambulisme dénonce et accuse nettement la pente ordinaire du sujet. S'il fraude et ment, dans le sommeil somnambulique, en une chose aussi grave que l'affirmation d'être en relation avec les morts, c'est qu'en aucun état il ne mérite créance.

Et ce qui est loin de nous rendre confiance, c'est l'intervention du *contrôle*. Longtemps les spirites se sont contentés de doubler, au moins dans certains cas, le consultant d'un médium. Puis un beau jour, ils se sont avisés de doubler l'esprit d'un intermédiaire analogue, que les Anglo-Saxons ont appelé *contrôle*. Comme le médium prête son concours au vivant qui interroge, ainsi le *contrôle* donne son aide au désincarné qui répond. Quelle est cette aide ? Sans doute, de mettre à la disposition du défunt sa force psychique en même temps que son expérience des voies et communications interplanétaires. Pareille innovation ne laisse pas que d'étonner. Voilà une pièce de l'organisme de transmission qui, à l'heure présente, est réputée indispensable, et que les fondateurs du spiritisme ont ignorée ! On peut soupçonner que les modernes l'ont inventée pour couvrir les bévues et les insignifiances de tant de messages. Le responsable ne serait pas le désincarné, mais son contrôle, celui-ci participant à toutes les imperfections et tares des médiums terrestres. Mais alors, de nouveau, quelle foi méritent ces messages dont on nous promet merveilles ? Ils passent par un contrôle qui vaut ce que valent nos pitoyables médiums, qui est peut-être — et ce serait dans la logique du système — un médium désincarné, ayant fait ici-bas métier d'un don prétendu. Par ailleurs, les docteurs en spiritisme nous assurent que les esprits ont grand'peine à se faire à leur nouveau mode d'existence, qu'ils restent longtemps dépaysés. Que voilà de causes de déformation pour un message ! Et c'est là-dessus qu'on nous invite à régler nos croyances et notre vie !

A dire le vrai, si un spiritisme pourrait mériter considération, c'est le spiritisme sans médium, le spiritisme de la mère, de l'épouse, qui, seule, interroge l'âme de son enfant, de son époux. Mais si ce spiritisme est digne d'intérêt, il se heurte aux difficultés d'ordre général que nous avons indiquées.

V. **Les Doctrines.** — En dehors des théories du périsprit, de la réincarnation, de la médiumnité, le spiritisme présente-t-il un corps de doctrines ? C'est Allan Kardec qui a donné au spiritisme son Credo. *Le Livre des Esprits*, qui remonte à l'année 1857, contient tout ce qu'un bon spirite doit croire et pratiquer : vague déisme, immortalité de l'âme, morale de la bienfaisance et de la solidarité, pas de révélation évangélique, ni Église ni sacrements, surtout pas de châtiments éternels, le Christ un sage et le plus puissant des médiums. Et particulièrement sur la nature de Dieu, le fondement et la portée de la morale, des formules imprécises, des équivoques, des incohérences, des reprises. Les points fondamentaux de ce Credo furent adoptés par les pays anglo-saxons. Mais là surtout, il y eut, dès l'origine, des divergences nombreuses. Sur Dieu, sur l'état des esprits désincarnés, les uns disaient que nous ne pouvons rien savoir, les autres s'étendaient en explications positives, en descriptions minutieuses. C'est l'anarchie avec Home, Stainton Moses, Archdeacon Colley. — Herbert Thurston, S. J., *A new history of Spiritualism* (il s'agit du nouvel ouvrage de Arthur Conan Doyle). *The Month, july*, 1926, p. 1-14. — Le principe du libre examen s'est introduit dans le dogme spirite. A l'heure actuelle, dans les pays anglo-saxons, on se contente d'évoquer les esprits des parents pour converser avec eux, ou on se livre aux expériences de craquements, de déplacement d'objets. Tout ce qui est doctrine est négligé. Aux États-Unis même, la doctrine de la réincarnation est en défaveur, abandonnée dans certains milieux. Comment accepter de revenir en cette terre peut-être dans le corps d'un nègre ?

Tous ces accommodements sont significatifs : il y a dans le spiritisme, faits ou doctrines, ce que chacun y met. Cela n'empêche pas le spiritisme d'être pour beaucoup une religion, la seule religion, une religion qui offre au rabais le surnaturel et la morale.

VI. **Les Faits invoqués.** — Le spiritisme, en tant qu'il enseigne la réalité d'un commerce ordinaire avec les morts, est un système fantaisiste. Les théories parasitaires du périsprit, de la réincarnation, de la médiumnité, l'encombrent sans l'appuyer. Il semble qu'elles ne sont là que pour détourner l'attention de la gratuité et des vices du système central. Mais on dira : alors, comment expliquer tous ces faits psychiques dont la masse s'impose, masse qu'il n'est pas permis d'écarter par une fin de non-recevoir ?

Gardons notre sang-froid. Des faits innombrables alignés par les revues et les livres spirites, l'immense majorité tombe à un premier examen. Tout de suite, il s'y découvre un manque de précision, ou une invraisemblance, ou une naïveté qui ôte le crédit. Que subsisterait-il du reliquat soumis à une enquête approfondie ? Les sondages pratiqués par des gens avisés ont toujours abouti à montrer le manque de base de ces constructions. Il y a erreur sur un point essentiel, ou démarquage, ou signe manifeste de quelqu'un qui conte, ou précaution évidente pour empêcher précisément le contrôle. Des récits démontrés comme imaginaires, comme inventés de toutes pièces, continuent à figurer dans les recueils classiques. Car les écrivains spirites ont accoutumé de ne tenir compte d'aucun démenti, d'aucune réfutation. C'est peut-être une force près du vulgaire, mais cela enlève à leurs assertions toute valeur près des gens sérieux et honnêtes.

Allons-nous prétendre que ceux qui présentent ces récits et ceux qui les propagent trompent sciemment ? Il est, et en grand nombre, des esprits portés à voir en tout de l'extraordinaire, à interpréter les faits selon des raisons mystérieuses, supranaturelles, à choisir de préférence l'explication qui sort du commun. Esprits crédules et superstitieux, ils désirent voir, et par là-même s'imaginent voir : ils affirmeront qu'ils ont vu. Une fois qu'ils s'abandonnent à cette pente, ils se laissent entraîner sans que rien les puisse arrêter. Ajoutez que souvent il s'agit d'un fait soudain, imprévu, fugitif, qu'on ne peut retenir pour l'examiner, répéter pour le contrôler. Quand on vient ensuite à vouloir en rendre compte, on a grand'peine à le reconstruire sans y ajouter,

sans le déformer; on le complète d'instinct par les circonstances qui découlent de telle donnée supposée. Ainsi pour les rêves qu'on veut reconstituer au réveil.

Mme Blavastky, une des fondatrices de la *Théosophie*, a là-dessus quelques paroles qui sont à considérer. S'il est vrai que son orgueil se plaît à se distinguer de la foule, il reste qu'elle a pratiqué longtemps un milieu qui ressemble fort au milieu spirite. Cela nous permet d'appliquer à ce milieu ce qu'elle écrit.

« Croiriez-vous qu'avant comme après la fondation de la Société Théosophique, je n'ai pas rencontré plus de deux ou trois hommes capables d'observer, de voir et de remarquer ce qui passait autour d'eux? C'est simplement étonnant. Au moins neuf personnes sur dix sont entièrement dépourvues de la capacité d'observation et du pouvoir de se rappeler exactement ce qui a eu lieu quelques heures auparavant. Combien de fois il est arrivé que, sous ma direction et ma revision, des procès-verbaux relatifs à des « phénomènes » ont été rédigés. Les personnes les plus innocentes et les plus consciencieuses, même des sceptiques, même ceux qui me suspectent actuellement, ont signé en toutes lettres comme témoins au bas des procès-verbaux; et toujours je savais que ce qui était arrivé n'était nullement ce qui était rapporté dans ces procès-verbaux... Savez-vous bien que, presque invariablement, plus un « phénomène » est simple et grossier, plus il a des chances de réussir? Si vous saviez seulement combien de lions et d'aigles, dans tous les coins du globe, se sont changés en ânes à mon coup de sifflet, et ont agité avec obéissance leurs grandes oreilles au moment où je forçais la note. » (*A modern Priestess of Isis*, p. 154-157. Cité par René Guénon. *Le Théosophisme*. Paris, 1921, p. 73 et 79.)

VII. Explication par les forces naturelles. — Le triage opéré, certains faits resteront, qu'on ne verra pas, pour le moment, le moyen d'écarter par l'hypothèse de la crédulité ou de la fraude. Faits matériels de tables vacillantes, de guéridons qui se dressent, de meubles qui se déplacent. Faits d'ordre plus intellectuel, messages, pressentiments, monitions. Allons-nous les attribuer tout de suite à l'intervention des morts? Un principe de commune sagesse veut qu'on épuise d'abord les explications les plus simples, les plus naturelles, avant de recourir à des explications compliquées et extraordinaires. Or, l'hypothèse des mouvements musculaires, inconscients, de la main, capables d'agir sur un objet (comme il arrive pour la baguette des sourciers), l'hypothèse d'un fluide vital tantôt agissant seul, tantôt dirigé par le subconscient, l'hypothèse de la télépathie, par quoi, grâce aux vibrations d'un milieu convenable, des impressions, des images cérébrales, par voie de conséquence la pensée, se communiqueraient à distance, sont des hypothèses raisonnables et relativement simples, appuyées sur des analogies sérieuses, qui rendent suffisamment compte — sous réserve de la remarque à faire tout à l'heure — de ce reste de faits « psychiques ». Donc faisons l'économie de l'hypothèse de l'intervention des morts; gardons-nous surtout de présenter cette intervention comme l'explication nécessaire, évidente. Les spirites ressemblent aux gens qui, ne retrouvant pas un objet perdu, crient tout de suite au voleur. Et ce sont eux qui l'ont égaré. Bien plus, si on retrouve l'objet dans un coin de la chambre, ils jureront leurs grands dieux que le voleur l'y a replacé.

Nous ne prétendons pas proposer les hypothèses dont nous parlons, autrement que comme des hypothèses. Nous croyons même qu'elles resteront longtemps telles. Il nous suffit qu'elles soient raisonnables, acceptables. Tant qu'on n'en aura pas démontré la fausseté, n'allons pas chercher ailleurs, surtout dans un monde dont il faut reconnaître que nous savons si peu.

VIII. La Métapsychique. — C'est du côté des explications naturelles que semblait d'abord devoir s'orienter la *Métapsychique*. Par ce nom, assez mal choisi d'ailleurs, créé en 1905 par le professeur Charles Richet, on désigne la connaissance ou la recherche des phénomènes psychiques anormaux. Les métapsychistes affichent leur indépendance à l'égard de tout système préconçu. Rien de mieux. Seulement, il faut dire que leurs recherches sont mal engagées. Nombre de ceux qui s'y livrent ont trop partie liée avec les spirites. Les expériences sur l'*Ectoplasme* — c'est le nom scientifique du périsprit — gardent tout l'appareil louche des évocations spirites. A l'*Institut métapsychique* de l'avenue Niel, à Paris, on voit apparaître des mains, des visages de soi-disant désincarnés. La *Revue métapsychique* insère une foule d'informations, de communications, de manifestations spirites.

IX. Valeur apologétique du spiritisme. — Il n'est pas rare d'entendre des auteurs spirites nous dire : « Vous nous condamnez ; et cependant nous vous apportons des preuves expérimentales d'un au-delà, de la survivance des âmes. Quelles vérités plus essentielles? Vous devriez marcher avec nous. » — Ce que vaut cette démonstration expérimentale, nous l'avons montré suffisamment par tout ce qui précède. La foi et la raison n'ont que faire d'un pareil appui. En outre, le catholicisme ne saurait ignorer les prétentions du spiritisme à devenir une religion, à substituer ses fantaisies à nos dogmes. Une alliance serait de notre part vraiment trop un marché de dupes. Il faut toute la niaiserie présomptueuse du spiritisme pour la proposer. Pour vivre, le catholicisme n'en est pas réduit à de telles compromissions.

Tout ce que l'apologiste spiritualiste et chrétien peut faire, c'est de montrer dans le spiritisme les aspirations de l'humanité vers la survie et le préternaturel.

X. Fortune du Spiritisme. — Et que le nombre des adeptes du spiritisme ne nous en impose pas. Le spiritisme a bénéficié dès son origine et continue à bénéficier de la profonde areligion, du positivisme régnant. Il offrait et offre à ceux qui se trouvent, par naissance ou par éducation, privés du surnaturel chrétien, ou qui n'ont des croyances chrétiennes qu'une connaissance superficielle et insuffisante, un merveilleux facile, qui répond au besoin qu'a la nature humaine comme de se dépasser, au moins de s'élever au-dessus des objets immédiatement contrôlables par les sens. Le spiritisme, à sa manière, dépose en faveur des aspirations intimes de l'homme vers une religion, vers un surnaturel. Récemment, on a émis l'hypothèse que la propagation du spiritisme, à ses origines, avait été favorisée par quelque organisation secrète. René Guénon (*le Théosophisme*, Paris, 1921, p. 14 et 134. *L'erreur spirite*, 1923, p. 20-28), va jusqu'à indiquer la société désignée par les initiales *H. B. of L.* : *Hermetic Brotherhood of Luxor*. Le fait est que le premier historien du *Moderne Spiritualisme en Amérique* appartenait à ce groupe. Allan Kardec, qui répandit le spiritisme en France, faisait partie de la franc-maçonnerie et il recrutait, au début, ses adeptes surtout dans la petite bourgeoisie qui était, en même temps, le milieu le plus favorable à la maçonnerie. Que le spiritisme naissant se soit appuyé sur une

organisation secrète, l'hypothèse n'a rien d'invraisemblable. Mais il dut surtout sa vogue à ce qu'il promettait une religion au rabais, un moyen à la portée de tous de communiquer avec les disparus.

Si le spiritisme avait, sur le second point, tenu ses promesses, il faudrait s'étonner non du grand nombre de gens adonnés aux pratiques spirites, mais de ce que le monde entier ne soit pas converti au spiritisme. S'entretenir familièrement avec les défunts : qui n'a eu ce rêve ? qui n'a formé ce désir ? Et il suffirait de quelques cas bien authentiques de communication, pour soulever le monde. On peut être assuré que les spirites se seraient employés avec zèle à les divulguer.

XI. L'Église catholique et le Spiritisme. — En face du spiritisme, quelle a été l'attitude de l'Église catholique?

Elle a traduit sa pensée dans un certain nombre de documents. Ce sont surtout des réponses faites par l'autorité ecclésiastique à des questions proposées. Réponses peu nombreuses, réponses prudentes et réservées sur certains points, formelles et décisives sur d'autres. D'ordinaire, il y est parlé à la fois du magnétisme, de l'hypnotisme et du spiritisme. C'est que non seulement les questions posées portaient sur le magnétisme et l'hypnotisme autant que sur le spiritisme, mais la pratique d'une de ces catégories de faits amène, par un lien naturel, à envisager aussi les autres. Par exemple, le mouvement des tables tournantes ne serait-il pas l'effet d'un fluide magnétique ? Certaines connaissances et certains états du médium ne relèvent-ils pas de l'hypnotisme?

Ces documents ne condamnent pas le magnétisme et l'hypnotisme en soi, ils en condamnent l'abus. Sont réputées abus la recherche de fins criminelles ou immorales, la prétention d'obtenir par des moyens naturels des fins d'ordre vraiment préternaturel. Le spiritisme proprement dit comporte l'évocation des esprits : cette évocation est toujours répudiée comme entachée de superstition et de divination.

Le document le plus complet et le plus solennel est une lettre adressée, le 4 août 1856, par le tribunal de l'Inquisition romaine, aux évêques du monde catholique contre les abus du magnétisme.

La lettre rappelle d'abord quelques actes antérieurs. Réponse particulière du 21 avril 1841, condamnant l'usage du magnétisme en tant qu'il viserait un objet non naturel, non honnête, qu'il emploierait des moyens en soi illicites. Condamnation de divers livres propageant avec obstination ces sortes d'erreurs. Réponse plus générale du 28 juillet 1847. Le Saint-Office y déclare que « si l'on prend soin d'écarter toute adhésion à une doctrine erronée, tout sortilège, tout recours explicite ou implicite au démon, l'usage du magnétisme, entendu comme l'emploi de certains procédés physiques, par ailleurs de caractère honnête, n'est pas défendu par la morale, pourvu qu'on ne s'y propose pas une fin illicite ou en quoi que ce soit perverse. Il y aurait manœuvre criminelle et péché d'hérésie à faire appel à des données et à des procédés d'ordre naturel pour obtenir des effets surnaturels. »

« Cette réponse, continue le tribunal de la Sainte Inquisition, fixait suffisamment ce qu'il y a de permis et ce qu'il y a de défendu dans l'usage ou dans l'abus du magnétisme. Mais la malice humaine s'est accrue. Négligeant les modes naturels d'investigation, pour s'attacher à des pratiques anormales, les hommes se vantent d'avoir découvert un mode sûr de prédiction et de divination... De là les prestiges du somnambulisme et de la claire-vue, selon l'expression en vogue, prestiges auxquels des femmes sans considération s'abandonnent sous l'action de passes où l'honnêteté n'est pas toujours respectée. En cet état, elles prétendent percevoir l'invisible, et se mêlent témérairement *de discourir sur la religion, d'évoquer les âmes des morts, d'en recevoir des réponses, de découvrir des choses inconnues ou éloignées*, et de pratiquer d'autres semblables superstitions ; pratiques de divination qui ne vont pas pour elles et ceux qui les emploient sans notables profits. En tout cela, quelle que soit la part d'artifice et de prestidigitation, comme on fait appel à des moyens naturels pour obtenir des effets qui ne sont pas d'ordre naturel, il y a manœuvre tout à fait condamnable, entachée d'hérésie, avec scandale contre l'honnêteté des mœurs. » Voir *Enchiridion* Denzinger-Bannwart, n°s 1653-1654.

Le 24 avril 1917, le tribunal du Saint-Office rendait une décision qui porte plus spécialement sur le Spiritisme. Il avait été demandé : « Est-il permis de prendre part, soit par *médium* soit sans *médium*, en usant ou non de l'hypnotisme, à des entretiens ou à des manifestations spirites, présentant même une apparence honnête ou pieuse, soit qu'on interroge les âmes ou les esprits, soit qu'on écoute les réponses faites, soit qu'on se contente d'observer, alors même qu'on protesterait tacitement ou expressément que l'on ne veut avoir aucune relation avec les esprits mauvais ? » La Sacrée Congrégation du Saint-Office a répondu : *Non, sur tous les points. Acta Apostolicae Sedis*, 1ª junii 1917, p. 268.

De ces documents, plusieurs parties débordent, nous l'avons noté, la question du spiritisme proprement dit. De plus, on insiste sur les fraudes dont les pratiques en cause sont souvent viciées. Ce qui apparaît manifeste, c'est le jugement porté par l'Église contre l'évocation des esprits ou le recours aux âmes des morts, à savoir le fond même du spiritisme. Et selon la doctrine catholique, cette évocation, dans les conditions où procède le spiritisme, est illicite.

Sans doute, rien ne s'oppose, ni de la part de la raison ni de la part du dogme catholique, à ce que les âmes des défunts puissent communiquer parfois avec les vivants, et des exemples de pareilles communications paraissent sérieusement établis. Mais ni la raison ni le dogme catholique n'admettent que les âmes des défunts soient à la disposition des vivants pour satisfaire leur curiosité souvent vaine, pour se prêter à leurs fantaisies, pour donner lieu à des exhibitions d'ordinaire puériles, théâtrales, souvent bassement foraines. Dans la région de l'au-delà, les âmes désincarnées sont, de fait, sous la dépendance de Dieu, totalement suivant la doctrine catholique, plus entièrement qu'elles l'étaient durant leur temps d'épreuve ici-bas suivant toute doctrine philosophique raisonnable : ne sont-elles pas affranchies des sollicitations contraires suggérées par l'imagination et les sens ? Or, il serait impie de rendre la sagesse de Dieu complice de toutes ces manifestations, trop souvent dénuées de motif sérieux ou de gravité.

Quant aux âmes sincères qui ne cherchent dans les pratiques du spiritisme qu'un moyen de conserver le contact avec des êtres ravis à leur affection, elles peuvent se rendre compte, si elles y réfléchissent, que les prétendues réponses faites ne s'accordent, par leur caractère vague, insignifiant, banal, ni avec leurs intimes désirs ni avec ce que nous pouvons savoir de la sage et aimante providence de Dieu.

On a pu enregistrer, comme mieux fondées en vérité, quelques apparitions brèves d'âmes de défunts, arrivées au moment précis de la mort ou dans les

moments qui la suivent de près. Mais précisément ces apparitions sont toutes spontanées, non provoquées, encore moins contraintes.

A plus forte raison, il est inadmissible que les esprits bons, à la fois tout dépendants de Dieu, tout baignés dans sa lumière, tout stables dans la rectitude morale, se commettent avec les humains selon la manière ridicule et mesquine propre aux manifestations spirites.

Quant aux esprits mauvais, l'Église ne dit pas que, dans les pratiques spirites, ils interviennent toujours. Elle ne dit pas qu'ils interviennent souvent, et cela, elle s'abstient de le rechercher. Pour justifier ses sévérités, il suffit qu'ils puissent intervenir.

Que si l'on nous demande dans quelle mesure exacte il faut dire que le démon se mêle aux manifestations spirites et quelles manifestations sont de sa spéciale compétence, nous répondrons que nous n'en savons rien. Mais nous dirons que le spiritisme a tout ce qu'il faut pour être son domaine.

Tout ce qui excite les désirs pour les tromper, tout ce qui jette les âmes dans le désarroi et le doute, tout ce qui les détache des réalités pour les livrer aux chimères, n'est-ce pas ce qui fait excellemment le jeu du Mauvais ? Pas n'est besoin que lui-même opère dans les tentatives spirites. Il y a pu le faire plus fréquemment au début. Nous croyons qu'il le fait rarement de nos jours. Il lui suffit d'en entretenir, d'en favoriser, d'en déchaîner la passion ou le goût. Que l'Église catholique est sage et bienfaisante de nous dire : « Gardez-vous de ce terrain. Il est marécageux, on s'y enlise. »

Et si l'on considère seulement la multitude des troubles cérébraux amenés par les pratiques spirites, il faudrait savoir gré à l'Eglise de veiller à la santé physique et mentale des siens.

Bibliographie. — Allan Kardec, *Qu'est-ce que le Spiritisme*, Paris, 1859; *Le Livre des Esprits*, Paris, 1857 ; *Le Livre des Médiums*, Paris, 1860. — Arthur Conan Doyle, *The History of Spiritualism*, London, Cassll and Co, 1926. — William Crookes, *Recherches sur les phénomènes du Spiritualisme* (trad. Paris, s. d.). — Gabriel Delanne, *Le Phénomène Spirite*, Paris, 1893. — Léon Denis, *Preuves expérimentales de la Survivance*, Paris, 1910. — Th. Flournoy, *Esprits et Médiums*, Genève, 1911. — C.-M. de Heredia, S. J., *Spiritism and Common Sense*, New-York, 1922. — Paul Heuzé, *Les morts vivent-ils?* Paris, 1921 ; *L'ectoplasme*, Paris, 1922 ; *Où en est la Métapsychique?* Paris, 1926. — René Guénon, *L'Erreur Spirite*, Paris, 1923. — Charles Jubaru, S. J., *Que faut-il penser du Spiritisme ?* Paris, 1925. — Th. Mainage, O. P., *La Religion Spirite*, Paris, 1921. — A. Matignon, S. J., *Les Morts et les Vivants*, Paris, 1864. — Charles Richet, *Traité de Métapsychique*, 2e éd. Paris, 1923. — Lucien Roure, S. J., *Le Merveilleux Spirite*, 5e édit. Paris, 1922 ; *Le Spiritisme d'aujourd'hui et d'hier*, Paris, 1923. — René Sudre, *Introduction à la Métapsychique humaine*, Paris, 1926. — Herbert Thurston, S. J., *The Founders of Modern Spiritualism*, dans *The Month*, febr. 1920 ; *A New History of Spiritualism*, ibid., july 1926.

Lucien Roure.

STIGMATES DE SAINT FRANÇOIS [1]

I. *Critique historique, philosophique et théologique.*
II. *Critique scientifique et médicale.*

I. — Critique historique, philosophique et théologique

La réalité des stigmates de saint François d'Assise a été attestée par des témoins de premier ordre. Dès le lendemain de la mort du saint, Frère Elie, son vicaire, les a décrits dans une lettre circulaire envoyée à l'Ordre entier. Thomas de Celano, son premier historien, a raconté le miracle dans les trois ouvrages qu'il a consacrés à la biographie du saint (dans la *Vie* du Saint, dans la seconde et dans le *Traité des miracles* nouvellement publié). Frère Léon, son confesseur, en a également affirmé, à trois reprises, l'existence et la vérité (dans la *Vie* écrite par les trois compagnons, dans une note ajoutée de sa main à la bénédiction de saint François et dans une conversation avec Salimbene). Enfin, saint Bonaventure a résumé ce qu'avaient dit ses devanciers, dans une narration que l'Eglise a adoptée pour la fête de l'Impression des Stigmates.

Je vais rapporter leurs paroles sur le sujet qui nous occupe. Ou je me trompe beaucoup, ou, à elles seules, ces paroles permettront de reconnaître des hommes émus, il est vrai, de la grandeur du fait qu'ils racontent, mais inspirant confiance par une entière et saine possession d'eux-mêmes.

« Ses mains et ses pieds, dit Celano, apparaissaient percés de clous au milieu. La tête de ces clous était à l'intérieur des mains et à la partie supérieure des pieds. Ronds dans l'intérieur des mains, ils s'atténuaient en dehors, et leur extrémité était repliée, comme si elle avait été rabattue au marteau. Il en était de même pour les pieds. »

Et l'auteur revient sur le même sujet pour dire l'effet produit par les stigmates, quand, après la mort du saint, ils furent exposés aux regards :

« C'était merveille de voir au milieu des mains et des pieds, non pas des perforations opérées par des clous, mais ces clous eux-mêmes formés de sa chair et cependant noirs comme du fer. Ils n'inspiraient pas d'horreur à ceux qui les regardaient; au contraire, ils apportaient au cadavre beaucoup de beauté et de grâce, comme font des losanges de marbre noir dans un pavage de marbre blanc. »

Que pense le lecteur de ces descriptions? Sont-elles assez précises? Ont-elles assez de fermeté et de relief? On a dit de Victor Hugo qu'il avait les yeux avides et perçants. Il a, en effet, écrit un livre qu'il a intitulé : *Choses vues*, où les narrations embrassent et peignent au vif jusqu'aux plus petits détails. Celano avait de ces yeux-là.

Une observation aussi exacte eût convaincu, je pense. Mais nous avons plus. Aux regards prolongés, les témoins ont joint une véritable expérimentation, qui impressionnera jusqu'aux plus difficiles.

« A la mort du saint, dit Celano, toute la ville d'Assise se précipita à la Portioncule. On voyait enfin les stigmates. C'étaient des clous formés de la

1. L'article de M. l'abbé Le Monnier, composé il y a plus de vingt ans pour le *Dictionnaire Apologétique*, fut publié dès septembre 1907 par les *Etudes*. On y retrouve l'éminent historien de saint François d'Assise. Nous reproduisons cet article avec quelques coupures ou transpositions. Mais depuis la mort de l'auteur, l'aspect technique de la question a changé. M. le docteur Van der Elst a bien voulu accomplir une mise au point, dont nous lui sommes très reconnaissants.

(N. D. L. D.).

chair du saint. Ils semblaient même « innés » dans cette chair et, quand on les pressait d'un côté, ils ressortaient de l'autre. Nous avons vu ce que nous disons; nous avons touché ces clous de la main qui écrit ces lignes. »

Un autre témoin, et non moins autorisé, nous est fourni par saint Bonaventure. C'était un chevalier du nom de Jérôme et en même temps un savant fort connu à cette époque. Il avait commencé, comme Thomas, par douter du miracle. Voulant se rendre bien compte de ce qu'il en était, il fit mouvoir les clous plus hardiment et plus curieusement que les autres. Il inspecta successivement les pieds, les mains, le côté, en les sondant de ses doigts. Le résultat fut un complet changement de sa pensée. Il devint des plus ardents à affirmer la vérité de ce qui lui avait paru d'abord impossible. Il jura même sur l'Evangile que le fait était incontestable.

Ces témoignages, sans parler de plusieurs autres, ont paru si décisifs que ceux même auxquels les stigmates n'étaient pas pour pour plaire en ont reconnu l'existence. « Ce miracle, dit Renan, outre qu'il est le plus grand de l'histoire de l'Eglise pendant le moyen âge, a cela de remarquable qu'il est garanti par des témoins tout à fait contemporains... Impossible, par conséquent, de songer ici à une élaboration légendaire, à un bruit né tardivement du désir de conformer la vie de saint François à celle de son divin modèle. Non, le jour même de la mort de saint François on parla de ses stigmates. » Nos autres adversaires font loyalement la même déclaration.

Sur le fait, l'accord est donc complet : les stigmates ont existé. Mais comment ont-ils été formés ? C'est là que la séparation commence. Les catholiques, avec l'Eglise, leur assignent une origine miraculeuse, et par conséquent, divine. Les incrédules essayent de les expliquer par des causes naturelles : ils disent tantôt que c'est le frère Elie qui les a fabriqués en secret de sa main, tantôt — et c'est aujourd'hui l'explication préférée — qu'ils ont été l'effet d'une imagination puissante et enflammée.

I. **Supercherie ?** — La première de ces explications a été apportée par Karl Hase dans son petit volume intitulé *Franz von Assisi* (Traduit par M. Berthoud. Lévy, 1864. In-12). Elle a été suivie de point en point par Renan, dans deux articles publiés en 1864, dans le *Journal des Débats*, et que l'auteur a repris, en les modifiant un peu, dans ses *Nouvelles Etudes religieuses* (1884). (In-8 ; p. 322-351).

Voici comment l'un et l'autre procèdent : 1° Le frère Elie n'était pas un saint; c'était bel et bien un ambitieux, qui ne reculait guère devant un moyen douteux quand il croyait ce moyen profitable. 2° Cet homme trop dégagé de principes eut, pendant toute une nuit, le corps de saint François à sa disposition. 3° Le saint mourut le samedi soir et dès le dimanche matin on le porta à l'église Saint-Georges Pourquoi cette précipitation, sinon pour arrêter tout recours aux investigations qui eussent pu découvrir la fraude employée ? 4° Contrairement à la coutume italienne, le cercueil était couvert et même fermé. Nouvelle précaution contre les curiosités qu'on avait lieu de redouter. 5° Enfin, en 1230, dans la translation du saint au *Sacro Convento*, le cortège fut violemment dispersé et le corps enterré, sans témoins, en un endroit qui n'était connu que des affidés. Toujours le même système de se dérober à tout contrôle.

Ces faits sont exacts. Ils peuvent faire une certaine impression sur ceux qui ne connaissent que superficiellement l'histoire du saint. Pour qui a étudié cette histoire, leur rapprochement est factice ; ils n'ont aucune valeur probante. Examinons-les l'un après l'autre.

1° Elie, nous en convenons, n'avait guère de mysticisme. François mort, son ambition caressa peut-être la pensée que le gouvernement de l'Ordre allait lui revenir; mais pour les stigmates, chose inouïe jusqu'alors, il n'y eût assurément pas songé, s'il ne les avait eus sous les yeux, et, même les ayant sous les yeux, il les regarda avec tant de nonchalance qu'il les décrivit inexactement dans sa circulaire et que les historiens ont dû réformer son récit sur ce point.

2° Le corps fut toute une nuit à la disposition d'Elie. Voilà une affirmation qui dénote une grande ignorance de la façon dont les choses se sont passées. Au dire de Celano, qui était présent, cette nuit fut une veillée. Immédiatement après la mort, on avait exposé le cadavre, religieusement lavé, sur un tapis couleur de cendre. Les frères, au nombre de cinquante, étaient autour, contemplant la beauté que la mort lui avait subitement communiquée. Bientôt toute la ville, avertie par un courrier, accourut à la Portioncule. On voulait voir François une dernière fois; on disait dans tous les groupes que c'était un saint. Arrivés devant la dépouille, les visiteurs, saisis de vénération, baisaient les pieds et les mains; ils priaient, ils chantaient des cantiques. Le flot se renouvela jusqu'à l'aube. Où Elie aurait-il trouvé, au milieu de cette foule, l'heure de silence et de secret qu'il eût fallu pour la vilaine besogne qu'on lui prête ?

3° On précipita l'enterrement. Peut-être, mais nullement d'une façon extraordinaire. Les papes de cette époque, Innocent III et Honorius III, furent ainsi inhumés le lendemain de leur mort. S'il y eut quelque hâte, je crois en avoir donné ailleurs le véritable motif (*Histoire de saint François d'Assise*, t. II, p. 429, 6e édition). « La crainte d'un enlèvement du corps à main armée continuait à hanter tous les esprits. On se sentait à découvert dans cette vallée, loin de la ville. Il semblait dangereux et, par conséquent, imprudent, d'attendre un délai plus long. »

4° On me dispensera d'expliquer pourquoi la bière fut fermée. Ce n'est qu'un détail. Il n'est pas établi que ce fût, dès lors, un usage de porter les corps exposés aux regards. Quoi qu'il en soit, il faut avoir l'esprit bien préoccupé de sa chimère pour soutenir qu'on redoutait une enquête qui eût été faite au milieu d'un cortège en marche.

5° Quant à la bagarre de la translation, qui n'y reconnaîtrait, cette fois, un coup de frère Elie ? Les frères étaient venus en grand nombre. Le hardi politique crut les étourdir en montrant qu'il était en état de tout entreprendre, parce qu'il avait la ville et la magistrature avec lui. On jugerait ainsi de son influence ! Il apparaîtrait aux membres de l'Ordre comme l'homme devenu nécessaire ! Peut-être aussi, car il ne faut rien outrer, crut-il opportun de cacher l'endroit de la sépulture aux puissants voisins de Pérouse ou d'ailleurs, qui pourraient être tentés d'enlever une relique aussi précieuse.

La réfutation des objections n'éclaircirait pas tout à fait ce sujet, si la narration elle-même, telle qu'elle nous a été transmise, n'achevait de dissiper les doutes. Selon les historiens, c'est deux ans avant sa mort, sur le mont Alverne, dans l'apparition d'un séraphin, à quelques pas des compagnons qui veillaient sur lui, que François fut stigmatisé. Evidemment, toutes ces circonstances qui s'enchaînent tombent, deviennent mensonge et même complicité avec

l'imposteur, si c'est Elie qui, dans la nuit du décès, a fabriqué les stigmates. C'était bien la peine, en ce cas, de proclamer ces historiens des témoins intègres, irrécusables ; bien la peine aussi de proclamer ce miracle « le plus grand du moyen âge, le plus grand même de tous les âges croyants » ! Il serait cruel d'insister. On s'étonne que des hommes de la valeur de Hase et de Renan aient pu jouer de la sorte avec la logique et, je le crains, avec la sincérité.

II. **Imagination?** — La seconde explication est plus respectueuse; elle ne recourt pas du moins à la supercherie. Elle est plus spécieuse aussi, parce qu'elle invoque les forces naturelles dont la complexité est infinie. Deux hommes l'ont formulée avec plus d'étendue que les autres : Alfred Maury, dans son livre intitulé *la Magie et l'Astrologie dans l'antiquité et au moyen âge* (Paris, 1854), et M.G. Dumas, dans un article de la *Revue des Deux Mondes* (1er mai 1907). Nous allons les suivre d'aussi près que possible.

L'un et l'autre sont persuadés que l'imagination a suffi pour produire les stigmates. Cette faculté indisciplinée, qui soulève tant d'orages dans l'ordre moral, aurait donc aussi le pouvoir, quand elle est déchaînée, d'exciter des troubles profonds dans l'ordre physique.

Maury lui reconnaît en effet ce pouvoir. « Quand l'imagination, dit-il, est vivement frappée, elle contraint tout l'organisme à se plier à toutes ses créations. » C'est le principe ; l'application ne se fait pas attendre. « Il est facile, continue-t-il, de concevoir que l'imagination soit capable d'imprimer sur une partie du corps, vers laquelle elle porte tout son effort, une marque, une espèce de plaie. » Est-ce aussi facile qu'on le dit ? Tout le monde sait plus ou moins que l'imagination fouette le sang, empourpre le visage ou telle autre partie du corps; qu'elle puisse pousser le sang avec assez de violence pour briser la barrière frêle, mais résistante, que la peau lui oppose, les esprits qui se contentent de peu seront seuls à l'admettre du premier coup. Mais arrivons sans tarder au plus difficile. Les stigmates de saint François étaient formés, au côté, d'une ouverture dont les lèvres sont restées fraîches et roses jusqu'à sa mort ; aux mains et aux pieds, de clous noirs ayant têtes et pointes recourbées. L'imagination pourra-t-elle aller jusque-là ? Cette fois, Maury, désespérant de sa chère faculté créatrice, se tourne contre les témoins qu'il avait pourtant déclarés dignes de foi. « Il n'y avait, dit-il, que des ulcérations, mais ces esprits enclins au merveilleux trouvaient à de simples boutons et à des furoncles ou à des excroissances naturelles une analogie avec les plaies du Sauveur. »

La question a-t-elle beaucoup avancé dans les cinquante ans qui se sont écoulés depuis le livre de Maury ? On pourrait, on devrait même l'espérer. Les écoles de Nancy et de la Salpêtrière ont porté leurs investigations de ce côté ; elles ont étudié plus qu'on ne l'avait fait auparavant l'hystérie et les maladies nerveuses : elles ont appelé à leur aide l'hypnose et la suggestion, deux pratiques inconnues jusqu'à elles. Qu'a donné tout cet effort ? Je laisse la réponse à M. Dumas, l'auteur de l'article de la *Revue des Deux Mondes*. On ne peut guère suspecter sa compétence. Il est médecin et docteur ès lettres. Il enseigne la psychologie à la Sorbonne et il a été chef du laboratoire des maladies mentales à la Faculté de médecine. Ce sont là des garanties. Or, voici tout ce qu'il pense avoir été ajouté aux hypothèses de Maury : « Nous sommes bien près aujourd'hui de leur avoir apporté le contrôle favorable des faits. » Bien près : donc, le but n'a pas été atteint.

L'expérimentation va-t-elle nous apporter un progrès sensible ? On sait que ce qu'on appelle expérimentation en ces matières, c'est l'hypnose ou sommeil artificiel, et c'est dans ce sommeil la volonté de l'expérimentateur ou la suggestion.

M. Dumas triomphe tout à fait cette fois. Il met de côté la sage réserve du début de son article et conclut hardiment : 1° Que la suggestion peut non seulement provoquer ces lésions de la peau auxquelles les névropathes sont naturellement sujets, mais encore les localiser à tel endroit précis du corps que l'expérimentateur a désigné; 2° que, si la suggestion agit de la sorte sur les phénomènes de la vie végétative, l'explication des stigmates, telle que Maury l'a donnée, a beaucoup de chances d'être la bonne.

III. **Illusion des témoins ?** — Mais on ne serait pas juste si, parmi ces privilégiés, on ne faisait une place particulière au saint d'Assise. Saint François est le roi des stigmatisés, non seulement parce qu'il est le premier dont l'histoire fasse mention, mais surtout parce qu'il demeure le seul qui ait réellement porté dans sa chair les clous qui ont transpercé les pieds et les mains du Sauveur. A ce seul énoncé de clous formés de chair et de nerfs et traversant pieds et mains, M. Dumas a compris, comme avait fait Maury, que l'imagination, même aidée de l'hypnose, ne pourra jamais donner rien de semblable. Aussi, quand il arrive à saint François, change-t-il de rôle : de médecin il se fait historien[1].

Ce changement est forcé. Puisqu'on reconnaît que l'imagination ne saurait produire de ces clous, il faut bien dire, si l'on admet pas le surnaturel, que les clous n'ont pas existé. Dès lors ce ne sont plus les stigmatisés qui sont imaginatifs ; ce sont leurs témoins qui deviennent tels et toute la discussion va rouler sur la valeur de leur témoignage. N'est-ce pas révélateur ? On touche du doigt l'*a priori* de l'argumentation.

Mais on n'est historien qu'à certaines conditions. Il faut oublier sa propre pensée, être tout aux témoins et, si ces témoins sont reconnus compétents et sincères, s'incliner devant les faits qu'ils rapportent. C'est une besogne qui paraît simple et qui est pourtant assez délicate. M. Dumas commence bien. « Nous n'avons, dit-il, aucune raison sérieuse de mettre en doute tant d'affirmations concordantes, apportées par des témoins oculaires. » On ne saurait mieux dire. Malheureusement, le bon mouvement ne dure guère. Il eût bien vite conduit à une conclusion dont on ne voulait pas. M. Dumas reprend donc ce qu'il vient d'accorder et transforme ces témoins oculaires en témoins qui n'ont pas vu et même, ce qui est plus grave, en témoins qui ne pouvaient pas voir. Le procédé est des plus curieux. « Quelque confiance, dit-il, qu'on puisse avoir dans la véracité d'un frère Léon ou d'un autre témoin, on a bien le droit de penser que tous ces croyants ont été portés involontairement à exagérer dans leurs descriptions la ressemblance de ces marques avec les plaies de Jésus-Christ. Qu'ont-ils vu en somme ? Ils ont vu, suivant les cas, des érosions sanguinolentes, de petites plaies plus longues que larges, des durillons charnus, des taches bleuâtres ou rougeâtres, c'est-à-dire des modifications très diverses de la peau qu'ils n'auraient vraisemblablement pas remarquées si elles n'avaient apparu aux endroits mêmes où Jésus fut blessé de la lance et percé des clous. Du moment qu'on parle de stigmates, on doit nécessairement — remarquez ce mot, —

exagérer les analogies réelles. » Quel serait le sentiment de M. Dumas s'il entendait un juge dire à un témoin qu'il n'aurait d'ailleurs aucune raison de suspecter : « Non, Monsieur, vous n'avez pas vu cela. Ce que vous avez vu, c'est moi qui vais vous le dire. » Il trouverait, certes, ce juge d'une arrogance extrême. Il fait pourtant, qu'il le sache ou non, ce que fait ce juge. Il est vrai qu'il croit avoir une bonne raison d'agir de la sorte. Pour lui, un chrétien doit renverser les choses : il voit des stigmates parce qu'il croit aux stigmates; il ne croit pas aux stigmates parce qu'il a des stigmates sous les yeux. Qu'il en soit ainsi, M. Dumas essaye une sorte de preuve. « Comparez, dit-il, la description des stigmates chez un auteur du moyen âge et chez un médecin moderne. Tandis que Thomas de Celano décrit d'après les témoignages contemporains — non, c'était un témoin oculaire, — les têtes rondes et noires des clous qui perçaient les mains de François et leurs pointes qui dépassaient de l'autre côté, le docteur Warlomont constate chez Louise Lateau de petites plaies dorsales et palmaires qui reposent sur de légères indurations mobiles. C'est très vraisemblablement le même phénomène de part et d'autre. » Vous voyez le raisonnement. Le docteur Warlomont a vu des indurations chez Louise Lateau, donc on a dû voir des indurations chez saint François, parce que vraisemblablement le phénomène était le même. Ce vraisemblablement fera rêver quiconque s'est une fois occupé d'histoire. Où irait-on, je vous prie, avec ces vraisemblances qui ne sont pas tirées de l'événement, mais des opinions ou du désir de l'écrivain? Je ne puis croire, d'ailleurs, que M. Dumas attache beaucoup de prix à une induction aussi hasardée. Sa vraie pensée, il le reconnaît, celle qui est le fond de son esprit, c'est que les témoins du saint étaient sans doute des illuminés, de vrais illuminés, étrangers à la réalité et entraînés vers le surnaturel par un mirage intérieur. A la bonne heure; en ce cas, il n'y a plus qu'à examiner leur état mental. Or, ils n'ont, je vous assure, rien à redouter de cet examen. Aucun de ceux qui les liront d'un bout à l'autre n'aura l'idée de les traiter de visionnaires.

IV. Conclusion. — Il ne nous reste qu'à conclure : 1° Maury, et M. Dumas après lui, laissaient entendre que les stigmates du saint, tels qu'ils sont décrits dans son histoire, demeurent au-dessus du pouvoir soit de l'imagination, soit de la médecine. Mais ils craignaient que les témoins du miracle quoique de la meilleure foi du monde, n'eussent cédé à quelque exaltation et n'eussent, dans cette exaltation, vu ou cru voir au delà de ce qui existait. C'est qu'eux-mêmes n'avaient pas lu les vies originales. A en juger par ces vies, il devient hors de doute que les témoins de saint François étaient capables de bien voir et ont bien vu en effet. L'obstacle qui arrêtait ces messieurs est donc levé. Il est légitime de nous autoriser de leur concession et de proclamer que les stigmates n'ont pu être le produit d'aucune force naturelle.

Karl Hase et Renan allaient plus loin dans la générosité. Pour eux, le miracle des stigmates était le plus grand miracle de l'Eglise au moyen âge. Hase disait même le plus grand miracle des âges croyants. Ils se demandaient seulement si le miracle avait bien eu une origine supérieure et si ce ne serait point le frère Elie qui, dans l'ombre, l'aurait hypocritement opéré. Examen fait, leurs soupçons n'ont pas été confirmés. Il a été démontré que le frère Elie n'eût pu, s'il l'eût voulu, fabriquer le miracle et même que, l'eût-il pu, il n'en aurait pas, attendu son caractère, eu la pensée. Il n'y a donc, avec eux aussi, qu'à faire nôtre leur première affirmation et à dire, sinon que les stigmates ont été le plus grand des miracles, — il y a toujours quelque témérité à classer les œuvres divines, — au moins un miracle très grand et très avéré.

Léon Le Monnier.

II. — Critique scientifique et médicale.

Sommaire. — § 1. *Y a-t-il des stigmates naturels? a)* observés? Non. — *b)* provoqués? Non. — § 2. Peut-on les concevoir possibles? — 3. Supposés possibles et réels, seraient-ils confondus avec la surnature?

L'article qu'on vient de lire appelait un complément : l'auteur avait commencé d'y pourvoir en opposant au cas de St François les contrefaçons connues de son temps. Mais depuis que la mort a surpris notre collaborateur, des faits nouveaux ont surgi. D'autre part M. Le Monnier, dans son analyse même des cas anciens, s'était abstenu d'insister sur les arguments d'ordre médical : de ce point de vue, néanmoins, la discrimination des vrais et faux stigmates reçoit un utile concours : c'est ce que nous voudrions établir.

Dans l'état actuel de la science, il y a lieu d'admettre en effet que les stigmates naturels n'ont jamais été observés ni produits artificiellement par expérience. Nous croyons même que les stigmates naturels sont inconcevables. Assurément, ce n'est pas la foi qui nous oblige à penser ainsi, car des théologiens très considérables ont poussé la précaution jusqu'à prévoir l'existence de stigmates naturels (R. P. Poulain, *Grâces d'Oraison*, xxxi, 1-2 et 8-12). — Pour l'instant, nous allons montrer que les stigmates attribués par une certaine exégèse à la Nature sont seulement analogues, non identiques aux stigmates miraculeux; nous exposerons ensuite pourquoi l'identité nous paraît irréalisable; nous terminerons par une comparaison des faits surnaturels avec ce que seraient des stigmates naturels censés réalisés.

§ 1. *Y a-t-il des stigmates naturels?*

La Nature se reconnaît à sa constance : dire qu'il y a des stigmates naturels, c'est dire qu'on observe constamment, ou qu'on obtient constamment, dans des conditions déterminées, des faits de stigmatisation, c'est-à-dire des plaies à des points désignés, c'est-à-dire enfin non seulement des vaisseaux rompus sous un épiderme intact, mais un épiderme dont l'effraction livre passage à l'écoulement du contenu des vaisseaux sous-jacents.

Or, jusqu'ici, non seulement on n'a pas observé de tels faits, mais on n'a pas réussi à les produire.

a) En ce qui concerne l'*observation* de faits se produisant spontanément, on ne saurait trouver de plus patiente et savante étude que celle du Professeur Janet sur le cas de Madeleine X. ; de 1896 à 1918, ce maître a guetté l'apparition des stigmates sur la prétendue extatique, librement observée dans les services de la Salpêtrière. Avec la collaboration d'un nombreux état-major rompu aux méthodes de la critique, avec un luxe de précautions destinées à rendre impossible toute tentative, même inconsciente, d'excoriation du tégument par les ongles ou tout autre objet tranchant, Pierre Janet a attendu vingt-deux ans sans résultat un stigmate vrai, et sûr. Tantôt il a fallu « reconnaître que tout dans ce problème est extrêmement difficile à vérifier », tantôt

même, malgré l'application de bandages encadrant un verre de montre à travers lequel le stigmate n'était accessible qu'aux yeux, il restait des risques de déchirure, des solutions de continuité par où le sujet pouvait introduire un stylet, bref non seulement des causes d'insécurité, mais des présomptions de fraude : « Non seulement je n'ai pas pu démontrer l'absence ou l'impossibilité de tout traumatisme avant le stigmate, mais j'ai même été conduit peu à peu à la conviction que l'existence d'un certain traumatisme avant le stigmate était toujours très probable. » Suit une énumération des motifs de douter, énumération valable aussi (le bon sens l'indique) dans tous les cas analogues. D'abord l'« extatique » de cette espèce est capable de se blesser et de mentir : on l'a vue, elle l'a dit. En second lieu, des « stigmates », si l'on entend par là des excoriations sur des points surveillés, foisonnent. Enfin ces « stigmates » auxquels leur nombre, leur situation, leur forme, leur insignifiance ôtent tout intérêt, s'expliquent assez, « l'ongle du médius pressant exactement le point où se présente le stigmate des mains », etc. Autre remarque péremptoire : « L'influence morale isolée, sans le traumatisme matériel, n'a jamais suffi pour déterminer le stigmate ». Il y a des extases sans plaie et des plaies sans « extase », donc présomption d'une cause accidentelle et peut-être volontaire à l'origine des plaies : la menstruation, notamment, est incriminée seize fois sur vingt.

Il faut donc avouer que les clientes d'asiles, « hystériques » ou non, n'encouragent guère à l'attente d'une observation sérieuse de stigmate vrai, puisque Madeleine, observée pendant vingt-deux ans, n'a pas fourni la preuve de la spontanéité de ses stigmates, mais a même laissé craindre — et toujours — l'intervention d'une cause équivoque... Encore si le fait en lui-même, indépendamment de sa cause déjà suspecte, était caractéristique ! Mais tant s'en faut : les stigmates de Madeleine étaient de petites érosions, des bulles, et « une fois » seulement une simple « excoriation de l'épiderme » laissant suinter « de la sérosité et du sang » (Janet, *De l'Angoisse à l'Extase*, chez Alcan, Paris, 1926, pages 472, 477 et suivantes. Cf. l'étude du même cas par le même auteur, dans *Névroses et Idées fixes*, t. I, et dans *Bulletin de l'Institut psychologique*, 1901). Ni hémorragie sérieuse, ni douleur. — Tel est l'insignifiant effet de la concentration de la pensée normale ou délirante sur les prétendues hémorragies des clients d'asiles ; aussi, en 1911, le successeur de Charcot à la Salpêtrière, Dejerine (*Manifestations fonctionnelles des Psychonévroses*, pp. 150, 153) avouait-il qu'il ne connaissait « aucun cas » de ces « classiques hémorragies auxquelles on a donné le nom de stigmates ».

Du reste, il ne suffirait pas qu'une hémorragie fût observée dans un asile pour être qualifiée de morbide. Madeleine, la cliente de Janet, aurait pu avoir de vrais stigmates dans un asile comme ailleurs. Mais elle n'en a pas davantage fourni la preuve en se présentant comme « hystérique » : donc l'hystérie ne produit pas spontanément les stigmates.

Il est vrai qu'on ne parle plus d'hystérie : le terme en est désuet et l'objet en est vague ; mais pratiquement ce qu'il en reste d'intéressant, et probablement d'essentiel (voir Hystérie), c'est la suggestibilité des sujets dits hystériques. Cette suggestibilité, forme objective de leur « imagination », les rend-elle naturellement capables de réaliser les stigmates qu'ils conçoivent ou désirent ? Le cas de Madeleine, et à plus forte raison les cas moins bien et moins longtemps étudiés, obligent à la conclusion contraire.

Aussi le rationalisme contemporain a-t-il fait état de phénomènes prétendûment aussi naturels, mais plus rares et censés physiologiques, groupés sous le nom de métapsychiques et de supernormaux, ou de parapsychologiques. Le Professeur Richet en France, sir Oliver Lodge en Angleterre, le Professeur Cazzamalli en Italie, von Schrenck-Notzing et Tishner en Allemagne, sont les protagonistes de cette science nouvelle, dont l'originalité, sauf erreur de notre part (*Revue Universelle* du 15 mars 1924 ; — *Presse Médicale* du 26 mai 1926), n'est faite que de la confusion, du mélange entre des éléments authentiques de la psychologie ordinaire, et des objets surhumains ou transcendants de la théologie.

Au dernier Congrès de Métapsychique, le 28 septembre 1927, M. le D[r] J. Boehme, de Nuremberg, a présenté comme un phénomène de métapsychique le cas de la stigmatisée de Konnersreuth.

Il est possible que la stigmatisée de Konnersreuth ait des stigmates surnaturels : le cas fait l'objet d'une expertise canonique, comme l'a rappelé *la Croix*, peu de jours avant le rapport du docteur allemand en Sorbonne. En même temps le journal catholique rappelait des allusions anciennes à des interventions de l'autorité compétente dans la même expertise. Mais peu importe : l'explication par la Métapsychique n'en est pas une : ou ces stigmates ont lieu en fonction de facteurs surnaturels dont l'autorité catholique est juge, et que la « science » ne gouverne pas, et alors il n'y a pas présomption de stigmates naturels ; ou ces stigmates dépendent de conditions connues, déterminées, et il ne s'agit pas de métapsychique, puisque la faculté supernormale des médiums ou autres sujets exceptionnels est l'objet de théories, de discussions, d'hypothèses, mais non d'une définition précise. — Tout porte même à croire que la Métapsychique se dédouble en deux objets : l'un psychologique, quand il ne s'agit que de facultés humaines connues ; l'autre métaphysique ou transcendant, quand la cause incriminée, par ses allures, par son intelligence, par son indépendance, ne s'avère pas humaine. Dire qu'elle est métapsychique pour l'annexer à la nature, c'est faire une pétition de principe si la cause n'agit pas humainement ; c'est obscurcir la question s'il s'agit de délire, d'hallucination, de suggestibilité ou de tout autre phénomène qui, pour être débaptisé, n'en est pas mieux connu ni plus mystérieux.

Au reste, l'observation seule ne saurait trancher la question des stigmates naturels : il y faut au moins l'interprétation des faits, et leur imputation à une cause logique. Ceux qui ont observé de nos jours, par exemple, « la séraphique vierge de Lucques », Gemma Galgani, morte en 1903, ont considéré ses stigmates comme surnaturels (Cf. *Gemma Galgani*, par le R. P. Germain de St Stanislas, son directeur spirituel, trad. fr. chez Brunet, Arras, 1910) : pourquoi ? Parce que ces stigmates apparaissaient ou disparaissaient sur l'ordre de l'autorité spirituelle, non autrement, parce qu'ils se formaient et s'effaçaient avec une rapidité miraculeuse (R. P. de Saint-Stanislas, pp. 198-199), et pour mainte autre raison d'ordre spirituel. Mais on aurait conclu de même si Gemma avait présenté ces phénomènes dans un hôpital ; et inversement, des témoins médecins, constatant le fait dans un cloître, n'auraient pu l'annexer à la Nature, faute de savoir à quelle force de la Nature. On n'en connaît aucune dont la fonction consiste à faire souffrir et saigner surabondamment deux mains et deux pieds, on n'en connaît aucune qui préside en quelques instants à l'ouverture et à l'occlusion des tissus. — Mais quoi qu'il en soit, l'observation seule n'est évidemment pas concluante : c'est avec leur raison, ce

n'est pas avec leurs yeux, que les témoins comprennent ce qui se passe : autrement les chevaux et les chiens comprendraient aussi.

Lors donc que l'observation de faits spontanément apparus et de l'ordre des stigmates permettra de conclure à leur origine naturelle, ce sera en fonction de leur mode d'apparition, de la constance des effets relativement à une cause naturelle classée et repérable : or, jusqu'ici, les causes incriminées sont à peine définies, il en est ainsi notamment des principales, hystérie et médiumnité, — et les effets constatés dans le cadre de la nature, dans les « hôpitaux laïques » notamment (Janet, op. cit., p. 3), sont moins que pauvres : le résultat est nul (op. cit., p. 480).

b) Autrement concluant serait le bilan de l'*expérimentation*, s'il n'était également nul, car l'expérience présente sur l'observation l'avantage d'identifier les forces de la Nature en les brandissant sur commande : au besoin, la contre-épreuve suit l'épreuve, et la multiplicité des exemplaires authentifie le moule naturel des causes. — Des stigmates pourraient être présumés naturels si on leur assignait une cause connue, mais il ne s'agirait plus de présomption, il s'agirait de preuve, si la constance des effets relativement aux causes était expérimentale.

C'est ici que la position choisie par M. Le Monnier dans son article paru, en 1907, dans les *Etudes*, t. CXII, p. 737, sqq., et reproduit ci-dessus avec des coupures, ne nous paraît pas avoir inspiré à l'auteur toute la sécurité qu'il avait droit d'en attendre. Ce n'est pas seulement une différence de détail, portant sur l'importance, le nombre, la profondeur et l'étendue des faits, c'est une différence essentielle, qui sépare les stigmatisations vraies de leurs caricatures expérimentales. En fait de contrefaçons, que nous a-t-on présenté, en effet? Des faits authentiques, assurément. Intéressants, oui; rares, certes. Mais quels faits? Rupture de vaisseaux sur un ordre expérimental? rarement, mais quelquefois... Leur dilatation anormale? Plus souvent... Le tout sur commande? D'accord... Des faits de stillation du sang à travers les pores du tégument? Parfaitement... Des faits, enfin, d'effraction du tégument avec rupture spontanée et concomitante des vaisseaux sous-jacents? Ici l'on ne peut plus dire oui. Ici s'arrête le domaine des forces expérimentales.

On pourrait croire le contraire, à voir avec quelle magnifique assurance beaucoup de neurologues formés à l'école de Charcot croient encore pouvoir assimiler les merveilleuses lésions des saints aux pires misères de la pathologie mentale. Cette erreur procède d'un esprit de simplification parfaitement compatible avec la méthode scientifique, mais déçu dans le cas présent par une analogie incorrecte. Lorsque Charcot (car, après tout, c'est à lui qu'il faut revenir) écrivit en 1892 sa mémorable brochure de la *Foi qui guérit*, il fit coup double : voulant trouver dans les guérisons de Lourdes un exemplaire banal de suggestion, il leur compara les guérisons opérées sur la tombe du diacre Pâris au xviii[e] siècle, et lança à ce moment sa fameuse théorie de l'œdème bleu (blue œdema, edema azzureo) qui fit nager en plein azur les psychiâtres de toute l'Europe. (Cf. Janet, *Névroses et idées fixes*, t. II, p. 505. — Charcot, *Progr. méd.* Paris, 1890, p. 259 et suiv. — Thibierge, *Bull. soc. fr. dermat. et syphil.*, 1892, p. 135. — *Iconographie de la Salpêtrière*, *passim*, et notamment année 1891.)

Qu'était-ce que l'œdème bleu? Un des multiples effets de la suggestion, modifiant chez certains sujets (qu'on appellerait aujourd'hui sympathicotoniques) le calibre des vaisseaux et conséquemment les tensions artérielle et veineuse. On ne tarda pas à rattacher au même fait toutes les modifications dues à une sensibilité, à une extensibilité pathologiques, mais purement fonctionnelles, des parois du système vasculaire. On savait déjà, par Claude Bernard, que la constriction ou la dilatation des vaisseaux, due à l'activité des éléments musculeux de leurs parois, est en définitive sous la dépendance des nerfs qui, se rendant à cette couche musculaire, y transmettent, pour ainsi dire, l'ordre qui la contracte ou qui la détend. On connaissait aussi les principaux carrefours nerveux où une excitation artificielle détermine une constriction vasculaire, avec les phénomènes qui s'ensuivent (rougeur, chaleur, hypertension) et ceux où la même excitation détermine des effets opposés (nerf lingual, nerfs splanchniques) : supposons maintenant que, chez certains sujets, pour une raison connue ou non, les centres sympathiques (vaso-dilatateurs ou vaso-constricteurs) soient plus influencés par les centres psychiques, et nous concevrons que l'idée de rougir ou de pâlir, l'idée d'avoir froid ou chaud, l'idée que les vaisseaux se resserrent ou se dilatent, élaborée par les centres psycho moteurs, chemine jusqu'aux points où normalement cet ordre ne s'exécute qu'instinctivement, et produise sur la périphérie des modifications vasculaires d'origine centrale, psychique, intellectuelle. En fait, ce mécanisme est évidemment réalisé chez certains sujets éminemment suggestionnables, et cette complexion reste ce qu'il y a de plus caractéristique de l'hystérie. Supposons maintenant que la dilatation opérée par ce moyen s'accomplisse avec une intensité qui provoque la rupture des vaisseaux, ou que la constriction, au contraire, se réalise en des points précis à la volonté du sujet, et nous comprendrons qu'on puisse faire jouer ce mécanisme jusqu'à produire des ecchymoses, des pseudo-éruptions, des hémorragies sous-cutanées, des phlyctènes, et enfin du dermographisme. Ce dernier terme a été affecté à la production d'une rougeur d'origine vaso-constrictive en des points élus par le suggestionneur, par exemple à tous les points du tégument touchés par une baguette pendant le sommeil hypnotique : si la baguette écrit mon nom pendant que le suggestionneur intime au sujet l'ordre de rougir, dès le réveil, aux points suivis par ce crayon imaginaire, on verra en effet apparaître mon nom en rose, au réveil du sujet suggestionné, absolument comme on vit apparaître en touffes de blé les mots « ceci a été plâtré » sur le premier champ engraissé de sulfate de chaux, pour peu que l'inventeur ait écrit ces mots avec l'engrais. C'est trop compliqué, dira-t-on peut-être, pour être naturel. Assurément, le pouvoir de rougir en des points si précis implique une rare maîtrise de l'idée, du psychisme, sur les centres vaso-moteurs ordinairement soumis aux seules exigences de la vie végétative, en cela le fait est anormal, et d'ailleurs il est extrêmement rare; mais il ne représente pas un phénomène plus complexe ni plus cohérent que l'effort du pianiste qui, pour exécuter une polonaise de Chopin, fait mouvoir un très grand nombre de muscles au gré de nerfs qu'il ignore. Seulement les phénomènes musculaires exigés par l'exécution du morceau sont normalement sous la dépendance des centres psychiques; les phénomènes vaso-musculaires exigés par le dermographisme en sont normalement exclus : la différence n'est que là. A cela près, on comprend le mécanisme du dermographisme et celui des ecchymoses ou autres phénomènes vasculaires

d'origine nerveuse (*C. R. Société de Biologie*, Paris, 1885).

Quant aux hémorragies internes, hémoptysies, hématémèses ou vomissements de sang, qu'on rattachait naguère si complaisamment à l'hystérie, on a remarqué que les conclusions, sur ce point, dépassent les prémisses, qui sont nulles. Il n'y a, en effet, pas un seul exemple de lésion interne pouvant être imputé à la suggestion pure : or, sans lésion, pas d'hémorragie, car l'hémorragie ne peut avoir lieu si l'épiderme ou si l'épithélium est sain, pour la raison très suffisante que l'épiderme et les épithéliums sont entièrement dépourvus de vaisseaux. Il ne se produit donc de crachement, de vomissement de sang que si l'épithélium des muqueuses est entamé, et l'opinion des psychiâtres les plus autorisés est que rien ne permet de rattacher ces hémorragies à l'hystérie. « On est actuellement plus difficile sur leur diagnostic », disait déjà en 1909 le professeur Janet (*les Névroses*); deux ans avant, Terrien avait conclu au congrès de Genève-Lausanne qu'on n'en a jamais observé sous l'influence de la suggestion seule (*Bulletin Médical*, 1907, p. 731, col. 3, 2ᵉ semestre); Mendici-Bono, s'appuyant sur une statistique de plus de seize mille cas, émanant de dermatologistes célèbres, ne trouvait *pas un* cas d'hémorragie d'origine nerveuse (Hartenberg, *l'Hystérie et les Hystériques*, pp. 188-189); et Hartenberg, commentant ce résultat (*ibidem*, pp. 80-81), constatait qu'il n'avait « jamais provoqué de lésions par suggestion chez des sujets hypnotisés ». Vingt ans avant, Beaunis n'avait-il pas eu raison de confesser que « la congestion cutanée représente jusqu'à présent le maximum d'effet qui ait été obtenu par la suggestion (*Somnambulisme provoqué*, ch. v, p. 72) » ? On ne s'étonnera pas que, depuis lors, on n'ait rien enregistré, ni même tenté, de nouveau en ce genre.

Vu l'impossibilité de trouver réalisée une hémorragie nerveuse, ceux qui veulent à tout prix rencontrer une analogie naturelle avec les stigmates, ont cherché des cas de sueur de sang. Si l'on met à part les commentaires qui colportent des cas anciens (Grisolle, *Traité élém. de pathol. interne*, t. I, p. 641 ; Gendrin, article *Hématidrose* du *Traité de méd. pratique*; Chomel, article *Hémorragie* du *Dict. des sc. médicales*; Beaunis, p. 83, *op. cit.*), l'on ne trouve pas, à notre connaissance, d'observation médicale détaillée d'un fait analogue à ceux qu'ont publiés Magnus Hüss et Parrot, en 1857 et 1859. (*Arch. gén. de méd.*, 1857, p. 165 et suiv. — *Gazette hebdomadaire*, 1859, p. 633, 644, 678, 713, 743 : cinq numéros).

Magnus Hüss et Parrot ont vu des sueurs de sang; récapitulant eux-mêmes les cas enregistrés avant leur temps par la science, ils ont dû remonter jusqu'à Boerhaeve (1765) et à Hoffmann (Genève, 1798). Et qu'ont-ils constaté sur les échantillons qui leur ont été soumis et dont le premier caractère est assurément d'être rares ? Ils ont vu un épiderme absolument intact : « Impossible, écrit Parrot, de distinguer, après avoir abstergé le sang, les orifices d'où il provenait ; la peau n'est nullement tuméfiée. » (P. 646). Et Magnus Hüss : « Le sang filtre autour de la racine des cheveux, forme autour de chaque cheveu un point rouge, puis une goutte, qui est bientôt augmentée d'une seconde goutte qui la suit de près.. Quand on examine à la loupe la surface saignante, on ne voit pas de traces d'excoriation de la peau, mais on voit très positivement le sang filtrer autour du cheveu. Si on arrache le cheveu, on ne trouve pas que la racine en soit altérée. » (P. 169).

On trouve aussi, dans d'autres cas naturels ou morbides, des faits de transsudation du sérum sanguin sans globules (œdème), ou de translation des globules sans sérum (diapédèse) ; mais, outre que cela n'a pas lieu à travers l'épiderme, on ne trouve vraiment pas dans ces faits la moindre analogie avec les stigmatisations.

Il s'en faut donc de beaucoup que l'imagination créatrice, cette invention de Maury adoptée par Ribot, ait provoqué le moindre stigmate. Il ne suffit pas, avec l'illustre Bechterew, d'affirmer que « par l'auto-suggestion s'expliquent les divers stigmates et les hémorragies périodiques des mêmes régions du corps que celles où le sang coula chez le Christ en croix » : qu'il se suggère ces stigmates avec succès, et je le croirai sur parole ! — Il ne suffit pas d'écrire, avec le non moins illustre Lombroso, qu' « après saint François les stigmates abondent, sans doute par imitation ou émulation » : qu'on me montre un imitateur, un émule, annonçant le résultat et le réalisant ! (Cf. Bechterew, *La suggestion et son rôle dans la vie sociale*, p. 90, trad. de Kéraval.— Lombroso. *Hypnotisme et spiritisme*, p. 121.)

Tant qu'on n'a pas fait une division entre deux nombres, ils ne sont pas dans le rapport de dividende à diviseur, ils sont deux nombres, voilà tout : l'opération établit le rapport. Tant qu'on n'a pas manipulé une cause pour lui faire produire son effet, ce sont deux faits, ce ne sont pas la cause d'un effet et l'effet d'une cause. Et tout ce qu'on présumera d'eux ne sera que *verba et voces* : l'acte établira la causalité.

§ 2. — *Les stigmates naturels sont-ils seulement possibles ?*

Mais les rationalistes, acharnés à trouver une analogie avec les stigmates, se conduisent parfois en vulgaires dialecticiens. A défaut du fait introuvable, ils cherchent à pénétrer les conditions de sa virtualité. Ne sommes-nous pas en droit, sur ce terrain, de leur présenter notre avis ?

Ne disons donc plus : « Qu'est-ce qu'une imagination produisant des stigmates ? » Ne le disons plus, puisque cette imagination, toute créatrice qu'elle est, n'a pas encore agi en ce sens. Disons seulement : « Que serait-ce ? Que serait-ce qu'une imagination produisant des stigmates ? » Représentons-nous ce mécanisme en action, puisqu'on ne nous le présente pas. Demandons à la raison de nous dire si l'hypothèse est plausible, puisque l'expérience est muette sur la réalité.

Mais la raison peut-elle suffire à une pareille tâche ? Le Dʳ Terrien (nous l'avons vu tout à l'heure) déclare n'avoir pas observé de stigmates naturels, mais il ne voit pas pourquoi l'on n'en observerait pas. Un membre non moins connu du corps médical, et qui a laissé en outre dans la science la réputation d'un croyant, jugeait imprudent de déborder ici le champ de l'expérience : « Si le système nerveux, écrivait Ferrand, est capable de provoquer dans les tissus et à leur surface des altérations aussi multiples, on conçoit quelle réserve il convient de mettre dans cette affirmation : qu'il lui serait impossible de produire des stigmates. » (*Revue du Monde invisible*, août 1902).

Cette réserve nous paraît exagérée : voici pourquoi. Le concept de stigmate naturel n'exige pas seulement la représentation d'un mécanisme vasomoteur tel que nous l'avons décrit plus haut ; il n'est complet qu'avec la notion d'un trouble trophique évoluant concurremment avec le trouble vasomoteur. En effet, le sang peut bien s'épancher sous les téguments, théoriquement, à la faveur d'un phé-

nomène nerveux vaso-moteur ; mais pour que ce sang jaillisse au dehors, pour que la peau s'ulcère et livre passage au contenu des vaisseaux rompus, il faut une effraction du tégument : or, cela est complexe et ne ressemble pas au mécanisme des réflexes, toujours essentiellement simple. Et puis, un pareil phénomène, exaltant l'activité du système vasculaire tout en le paralysant jusqu'à la dystrophie des tissus, n'est pas seulement contradictoire : il est contraire à la conservation de l'individu, ce qui jure avec la définition même de la physiologie.

Toute idée suggérée et acceptée tend à se faire acte, a dit le professeur Bernheim (loi de l'idéo-dynamisme). Mais il ne faut pas prendre à la lettre cette affirmation : cela est vrai d'une idée que l'organisme a une tendance naturelle à réaliser, cela est vrai d'une idée de sécrétion, de mouvement, de nutrition, etc. Cela n'est pas vrai d'une idée quelconque. Les idées abstraites par exemple ne tendent pas à se faire actes. Les idées concrètes absurdes n'y tendent pas davantage : on aura beau me suggérer et me faire accepter l'idée de m'élever dans les airs par mes propres forces, ou de décrocher la lune, je ne tendrai nullement vers l'acte correspondant.

Pour ces raisons, que nous avons développées ailleurs plus abondamment (Institut Catholique de Paris, 1911 : — cf. *Revue Pratique d'Apologétique*, 15 décembre 1911), nous ne concevons pas comme possibles des stigmates naturels, nuisibles pour le corps et stériles pour l'âme. Et l'hypothèse contraire nous a toujours paru une mauvaise cause, d'ailleurs soutenue par d'exécrables moyens : pétitions de principes, récusations de témoins, inductions vicieuses, analogies forcées, citations tronquées (*ibidem*, pp. 442 sq.).

§ 3. — *Du reste, même réalisés, les stigmates naturels seraient-ils facilement confondus avec les stigmates surnaturels* ?

Nullement : concédons aux positivistes que, peut-être, des faits demain prouveront l'existence de stigmates naturels : concédons à nos confrères incrédules que, peut-être, demain l'interprétation des faits déjà constatés rendra cette existence présumable ; concédons enfin aux rationalistes que, peut-être, demain l'impossibilité des stigmates naturels paraîtra moins évidente. Je dis que même alors, les stigmates surnaturels seront encore distincts des stigmates morbides, et voici pourquoi :

Nous ne sommes pas vétérinaires ; nous soignons des malades composés d'un corps et d'une âme. Nous ne croyons pas qu'il soit de notre droit, en soignant l'un, d'ignorer l'autre; et nous pensons même, à l'exemple de maîtres incontestés, que cela est l'intérêt des malades, que cela est notre devoir. Si la façon de donner vaut mieux que ce qu'on donne, la façon de souffrir est plus intéressante pour nous que la souffrance : toutes choses égales d'ailleurs, un médecin qui n'y fait pas attention diminue son pouvoir. Les stigmatisés, à ce titre, entretiennent une école féconde, car on apprend auprès d'eux le sens sublime de la douleur et le prix de l'âme. Les stigmates naturels, comme tous les phénomènes de la pathologie nerveuse, seraient des désordres stériles, décevants, épuisants : ils coûteraient cher à ceux qui tenteraient de les conjurer, comme tous les produits de l'autosuggestion ; ils accapareraient pour une exhibition sans profit toute l'énergie des sujets qui les subiraient et qui mettraient, en outre, par ces plaies spontanées, leurs jours en péril; peut-être enfin ne seraient-ils pas douloureux, comme tant de manifestations de l'hystérie. A l'inverse d'un trouble morbide indolore, il existe des souffrances non morbides : j'en appelle au témoignage des parturientes, qui sont dans un état physiologique au milieu des plus cruelles douleurs. La douleur, en effet, ne crée pas la maladie ; elle n'est pas un désordre, mais seulement, quelquefois ou par accident, le symptôme d'un désordre. D'ailleurs, elle n'est par elle-même ni naturelle ni surnaturelle, mais la façon dont on l'accepte en décèle l'origine et par conséquent l'espèce. Or, les douleurs des stigmatisés présentent d'abord un caractère d'héroïsme (S. Bonaventure, *Légende de saint François*, c. xii, t. VII, p. 296, col. 2 B; Imbert-Gourbeyre, *les Stigmatisations*, t. II, c. x, p. 126 et le R. P. Poulain, *Op. cit.*, c. xiii, § 16), et en outre un rayonnement d'humilité (Ribet, *Mystique divine*, IV, pp. 97-98).

Ce sont là des signes que les hôpitaux ne suffisent pas à faire surgir, et même on peut dire que la « mentalité » de leurs clients mythomanes ou « pithiatiques » ne saurait s'en accommoder. — La douleur des stigmatisés a en outre le caractère d'une grâce, et la « substance de cette grâce, c'est la compassion au Christ, la participation à ses douleurs (Ribet) » : aussi l'orgueil est-il banni de cette douleur : on ne peut ni la désirer ni l'exhiber, on la ressent longtemps, et elle dure encore quand la plaie est dans l'âme seule (S. Jean de la Croix, *Vive Flamme de l'Amour*, II, 2ᵉ vers, Commentaire). Rien n'y fait, ni les hésitations de la Nature, ni les menaces de l'inquisition ; les maîtres de la psychiâtrie ont noté eux-mêmes ces signes (Dumas, *loc. cit.*, *Revue des Deux Mondes*, p. 202). — Au demeurant, même pour les yeux « laïques », la manière dont les plaies apparaissent, la vision qui les annonce, l'échec de toute intervention humaine, l'inefficacité et l'inutilité des soins, l'apparition et la disparition aussi vraiment qu'invraisemblablement rapides, l'adaptation du fait à des besoins, à des bienfaits, à des grâces où le temporel n'a rien à voir, tout cela montre que les stigmates surnaturels sont un élément d'ordre, font partie d'un ordre, et sont par conséquent le contraire d'un désordre et donc d'une maladie. Imaginons au contraire ce que pourraient fournir des névropathes ou des délirants d'après le genre habituel de leurs manifestations : scènes stéréotypées, exaltation bruyante, trouble communicatif, stérilité morale et sociale, ou plutôt ruineux appel à l'énergie d'autrui pour réparer le désordre. « Le sujet (halluciné) non seulement ne croit rien, n'accepte rien qui soit en opposition avec son idée dominante, comme on le voit dans les délires systématiques, mais il ne voit rien, n'entend rien en dehors du système d'images de son idée (Janet, *les Névroses*, p. 318) ». Si l'on compare à cela la vision de l'humble Louise Lateau qui déclare que le Christ ne la regarde même pas, qui se souvient après l'extase des détails de sa vision, qui interrompt l'extase sur l'ordre d'un religieux désigné à son insu par son évêque et sur cet ordre seul, on trouvera là des différences éloquentes qui, pour se manifester dans l'ordre psychologique et moral, n'en sont pas moins égales ou supérieures en valeur aux ressemblances et lointaines qui n'ont lieu que dans l'ordre physique. (Cf. Dʳ Lefebvre, *Louise Lateau*, 1873, — et, outre l'ouvrage déjà cité d'un religieux italien sur *Gemma Galgani*, Le Gouvello, *Apparitions d'une âme du Purgatoire en Bretagne*, Téqui, 1919).

Ces considérations jettent un jour appréciable sur l'épreuve spécifique des stigmatisés. A votre école, ô bienheureux endoloris, on ne pense à l'homme qu'en Dieu. Votre souffrance n'apparaît pas comme un symptôme, mais comme un remède. Elle ne se

laisse pas réparer, c'est elle qui répare. Elle s'impose comme une leçon dont le Maître a choisi l'heure, et elle se raccorde à son enseignement. Elle prouve son origine divine en échappant à toute intervention strictement humaine; son allure divine en sollicitant notre attention sans scandale et notre respect sans orgueil; sa fin divine en nous montrant au-dessus de la créature qui pâtit la Passion du Dieu qui rend sa douleur féconde. Elle rappelle le testament du Calvaire, dont elle est un héritage efficace, et, comme lui, donne au monde un sens que l'orgueil stoïcien n'avait pas déchiffré : elle apprend qu'il y a quelque chose de plus généreux et de plus vivifiant que de mépriser ou que d'étaler la douleur, c'est de l'utiliser. Surnaturelle par cet ordre qu'elle révèle et auquel elle s'engrène, elle l'est aussi par l'action qu'elle a sur nous, ne touchant en nous que ce qui correspond à cet ordre. Elle ne vous atteint, ô victimes, et ne nous émeut, spectateurs, que pour nous unir entre nous et dans Celui dont la douleur adopta tous les hommes : *ut unum sint!* Elle révèle enfin la loi du sacrifice comme la suprême faveur et comme la condition de cette adoption, elle le montre efficace dans le seul foyer qui le transfigure, dans le Cœur divin où cette union s'opère : si bien que, même au jour improbable où des stigmates naturels viendraient à contrefaire ceux de nos extatiques, et surtout alors, on ne saurait mieux exprimer le doute des sceptiques et notre lumière que par l'antithèse de Corneille : « Etrange aveuglement! — Eternelle clarté! »

D[r] Robert VAN DER ELST.

SUBCONSCIENT ET INCONSCIENT

I. — Les Faits

1. Description générale. — 2. Quelques cas particuliers. — 3. La pensée implicite. — 4. Finalité du subconscient.

II. — Les Hypothèses

A. *L'épiphénoménisme mental.*

1. Exposé. — 2. Caractère paradoxal de cette conception. — 3. Ignorance du sujet. — 4. Confusion entre condition et cause. — 5. Le progrès de la conscience. — 6. Le pourquoi de son apparition — 7. Le comment. — 8. Epiphénoménisme et matérialisme.

B. *L'inconscient psychologique.*

1. Le problème. Précision préliminaire. — 2. La thèse affirmative. — 3. Critique. Faits proprement dits ou virtualités correspondantes? — 4. Réponse à une objection. — 5. Vraie difficulté, de portée cependant limitée, à notre présent point de vue. — 6. L'idée de virtualité chez les psychologues de l'inconscient.

C. *Subconscient et dédoublements de la personnalité.*

1. Les phénomènes pathologiques en cause. — 2. Interprétation de l'école expérimentale. Caractère illusoire de l'unité personnelle. — 3. Critique. L'automatisme et le subconscient y suffisent. — 4. Equivoque fondamentale. Deux sens de « personnalité. »

III. — La métaphysique de l'Inconscient

1. Vue d'ensemble. — 2. Conscience et organisme. — 3. Conscience et idée. — 4. Conscience et inspiration. — 5. Consciences finies et Absolu. — 6. Conscience et limitation dans l'Absolu. — 7. Conscience, inconscience et supra-conscience. — 8. Conclusion.

Sans ressortir en elle-même à l'Apologétique, la question du subconscient (et de l'inconscient) l'intéresse pourtant à plusieurs titres. Le Dictionnaire a déjà relevé quelques-uns de ces rapports. V. g. aux articles Jésus-Christ (col. 1394), Mysticisme (col. 1021 sq.), Pragmatisme, (col. 170), Prophétisme israélite (col. 400-405) et Religion (col. 899-905). On voudrait dans celui-ci revenir sur deux ou trois points par où elle touche à la psychologie rationnelle ou à la théodicée, autrement dit à la doctrine de l'âme et à celle de Dieu. Il y aura là, semble-t-il, un complément appréciable à la critique du matérialisme, notamment, ou encore du phénoménisme, ainsi que du mécanisme antifinaliste et du panthéisme. Au regard de celui-ci, c'est surtout d'inconscient qu'il s'agit, et d'inconscient considéré d'emblée au point de vue métaphysique; dans les autres cas, on a plutôt affaire à la théorie psychologique du subconscient.

Il convient d'ailleurs, pour bien l'entendre (cette observation s'applique avant toute chose au subconscient psychologique), de distinguer aussitôt entre le *fait* général en cause et les *interprétations* qui s'y sont superposées. Distinction tout à fait capitale même, ici comme ailleurs. Car si les faits, non seulement demeurent hors de conteste, mais ne s'opposent en aucune manière à la philosophie traditionnelle, il en va différemment des interprétations, qui sans doute entrent plus d'une fois en conflit avec elle, mais aussi bien ne sont rien moins qu'indiscutables [1].

I. — Les Faits

1. *Description générale.* — Sur les faits eux-mêmes nous pourrons passer vite. Aujourd'hui que l'accord est unanimement réalisé à leur endroit, il n'y a guère de manuel de psychologie qui n'en contienne la description plus ou moins détaillée [2]. Et c'est simplement pour bien fixer les idées que nous reprenons à grands traits cette analyse.

Il s'en faut, donc, et de combien! que les états de conscience, au sens fort, remplissent à eux seuls, à chaque fois, le champ de la vision intérieure. Si, au centre, pour ainsi parler, l'un ou l'autre se détache en pleine lumière, au point d'absorber d'ordinaire notre attention, autour de ce centre lumineux s'étend comme une pénombre d'autres petits états moins éclairés, de moins en moins éclairés même, qui, pour n'être pas généralement aperçus, n'en ont pas moins leur influence, v. g. sur nos dispositions actuelles ou notre humeur (cf. Maine de Biran, dans Rabier, *Psychol.*, p. 65). En même temps que je pense, d'une conscience vive, au sujet de l'article que je suis en train de rédiger, je perçois de façon plus ou moins sourde le glissement de mon

1. C'est ainsi qu'on parle assez souvent à ce propos de la « découverte » de Myers, en 1886 Mais, en toute rigueur et exactitude, Myers n'a pas découvert le moi subliminal, comme si l'existence de celui-ci était juste un fait, échappant à toute objection parce que, à la lettre, objet de constatation. La théorie du psychologue anglais est beaucoup moins, à le prendre ainsi, l'expression d'un fait donné qu'une hypothèse proposée en vue de l'expliquer et qui rentre dès lors dans celles que nous examinerons plus loin. *A fortiori* doit-on en dire autant des applications qu'on en a tentées dans l'ordre religieux, nommément en matière de conversions.

2. Sans parler des monographies, telles que *La subconscience*, de Jos. Jastrow, (trad. Philippi, Paris, Alcan, (1908) ou *L'inconscient* (Bibliothèque de Philosophie scientifique, Paris, Flammarion, 1916) et *Les mécanismes subconscients* (Paris, Alcan, 1925), de G. Dwelshauvers.

stylo sur le papier, les caractères qu'il y trace, sa forme extérieure, la résistance qu'il oppose à mes doigts, celle de la table où je m'appuie, le ronflement ou les reflets de la flamme qui pétille dans mon foyer, le bruit qui monte des rues avoisinantes, etc.

C'est cet aspect de la vie mentale que W. James s'est proposé de fixer par la distinction, devenue justement célèbre, des *focal* et des *marginal objects*, des représentations situées de la sorte au centre ou foyer de la conscience, et de celles qui en composent la « marge » obscure ou la « frange », comme il dit encore. Wundt avait parlé, lui aussi, à peu près dans le même sens, de *Blickfeld* et de *Blickpunkt*.

2. *Quelques cas particuliers*. — Les exemples abondent de cette espèce originale de faits intérieurs, exemples tous plus significatifs les uns que les autres, et l'on n'a guère, au vrai, que l'embarras du choix. Je fais, après le déjeuner, ma promenade habituelle ou une course quelconque, absorbé, je suppose, dans la méditation d'un problème qui me préoccupe actuellement : n'empêche que je suive aussi mon chemin à coup sûr, que je me gare des obstacles, que j'évite de me jeter sur les passants, etc... D'invoquer ici le pur automatisme (quelque part qu'il ait par ailleurs dans le détail de mes démarches), c'est à quoi l'on ne saurait songer, au moins sur toute la ligne, car ce ne sont pas toujours, v. g., les mêmes personnes que je rencontre, ni à la même place, pas plus que ce n'est toujours la même route que je prends, et l'automatisme pur et simple reste incapable de s'adapter de lui-même à ces variations de circonstances. D'un autre côté, il me serait souvent difficile de dire par où je suis passé, et surtout qui j'ai croisé ici ou là, ou même, de souvenir précis ou proprement dit, que j'y aie croisé quelqu'un. Tout cela, je l'ai vu, selon la formule populaire, sans le voir, tout en le voyant. Ne voilà-t-il pas, prise sur le vif, cette façon de moyen terme entre la perception claire et l'absence de perception, qu'on appelle le subconscient ?

On a dit, non sans une pointe d'exagération, il est vrai, que le langage le plus explicite reste plein de sous-entendus. Et la pensée donc ! Et ce langage intérieur qui s'appelle la pensée ! Que d'éléments en demeurent informulés, d'où dépend plus d'une fois sa signification réelle et profonde, et non seulement sa tonalité affective, mais jusqu'à sa teneur proprement intellectuelle et comme sa valeur logique ! C'est pour cela qu'il arrive que, même entre personnes très cultivées, les termes les plus précis comme les propositions les plus nettes ne soient pas compris tout à fait dans le même sens, parce que, dis-je, les uns et les autres entrent en rapport, à chaque fois, ou selon qu'il s'agit de telle ou telle personne, avec un subconscient différent. — La même raison explique qu'on ait à l'occasion tant de peine à faire passer une idée chez les autres telle exactement qu'on la conçoit par devers soi. Qui sait même si l'on y réussit jamais, à parler du moins de transmission rigoureuse et absolument intégrale, sans déchet ni affaiblissement ni gauchissement d'aucune sorte. Y déployât-on toutes les ressources de l'art le plus souple et le plus nuancé, inflexions de voix, accent, jeux de physionomie, gestes et attitudes compris, se trouvât-on être enfin un de ces magiciens de l'analyse et de ces virtuoses de l'expression qui semblent par instants reculer les colonnes d'Hercule du monde intérieur, un moment vient où l'on est obligé de dire comme les autres : « Je ne sais trop si je me fais bien comprendre, il m'est impossible en tout cas de vous l'éclaircir autrement. »

Il y a un autre phénomène qui n'est pas moins instructif à cet égard, et qui vaut qu'on s'essaye à l'analyser lui aussi. C'est celui auquel James a donné le nom, assez paradoxal à première vue, de « conscience d'absence ». V. g. dans l'effort à retrouver un vers oublié. Etat vraiment original, remarque avec raison le psychologue américain. Le rythme vide est là, pour ainsi parler, qui s'agite et vibre dans la mémoire, à la recherche des mots qui viendront le remplir. Et non pas de n'importe quels mots. Car, pour vide qu'il soit, il n'est pas indifférent, tant s'en faut, à son contenu. Il y a des combinaisons de mots qui ne lui conviennent pas, qu'il repousse même de toutes ses forces, si l'on ose s'exprimer ainsi, — et pourquoi ne l'oserait-on point, puisque ce vide s'avère, de fait, comme dit James en propres termes, extraordinairement actif, puisqu'il y a en revanche une combinaison définie vers laquelle il se tend ou se tord, comme une plante cultivée dans une cave vers la lumière du jour (cf. *Précis*, trad. Baudin et Bertier, p. 211). Le fait est encore plus remarquable, quand le vers entre dans une pièce destinée à être chantée : le rythme musical ajoute alors son action à celle du rythme verbal, et dans le même sens que lui. Bref, on sait et tout ensemble on ne sait pas ce qu'on cherche ; on ne le sait pas, puisque précisément on le cherche ; et d'autre part on le sait, au moins d'une certaine manière, puisqu'on écarte tout ce qui n'est pas cela même. On le sait en langage de conscience sourde, on ne le sait pas en langage de conscience claire, c'est toujours à cette distinction fondamentale qu'il en faut revenir. — Il n'en va pas autrement lorsqu'on s'applique à identifier un nom qui nous échappe, en particulier quand on l'a, suivant l'expression familière, sur le bout de la langue. Lui aussi, on le sent, pour recourir à une autre image, au bord de la mémoire, sur le point d'affleurer tout de bon, on croit le tenir et au dernier moment il se dérobe, *prensantem umbras*, tel Orphée se retournant vers Eurydice. Ce n'est qu'un fantôme, à coup sûr, mais c'en est un, qui ne laisse pas d'avoir sa réalité à lui ; car enfin, pas plus que le rythme de tout à l'heure, il n'est un pur rien. Bien mieux, il a, redisons-le, comme sa forme schématique, que je sens déjà ou pressens obscurément même avant de me l'être rappelé tout de bon, et qui, de la même manière enveloppée et sourde, oriente mon effort à me le remémorer. — La même chose encore, dans le cas si fréquent où, à force de multiplier les parenthèses, on perd tout à coup et tout d'un coup le fil de son discours : « Qu'est-ce que je voulais dire, donc? » Etat tout négatif, de prime abord, dont on serait bien embarrassé de détailler tant soit peu le contenu. Comment se fait-il pourtant que non seulement on se ressaisisse, règle générale, assez vite, mais surtout que dans l'intervalle telles ou telles séries d'idées soient rejetées aussitôt comme ne cadrant pas avec notre préoccupation actuelle ? En cet autre sens, on n'a pas perdu de vue ce qu'on voulait dire — oui, parce qu'on en conserve par devers soi, nous y voilà derechef, comme l'intuition subconsciente.

Empruntons un dernier exemple aux *Contes provençaux* de Mistral, qu'on a publiés ces temps-ci. Il y en a un en particulier qui met fort joliment en scène le curé de Saint-Marcel et son évêque. Sollicité de lui venir en aide pour la refonte de sa cloche fêlée, celui-ci consent volontiers, à la condition qu'il réponde à *Quatre questions* (c'est le titre du conte), et lui donne pour cela huit jours. Le pauvre abbé n'en dort plus, mais son jardinier, Me Melchior, se charge de le tirer d'embarras. La semaine suivante, quand Sa Grandeur revient, le dit Melchior, affublé d'une soutane et la figure bandée à cause d'un soi-disant compère à l'œil, reçoit le prélat et, à la qua-

trième question : « Qu'est-ce que je pense? » (les trois autres ne nous intéressent pas ici), il réplique avec un rire sonore, en ôtant son bandeau : « Mgr pense que je suis le curé de Saint-Marcel, ce n'est pourtant pas lui... » Voilà, saisi à même la réalité et rapporté de la façon la plus agréable, le phénomène général que nous avons pris à tâche d'illustrer[1].

3. *La pensée implicite.* — On pourrait l'appeler aussi la « pensée implicite », en donnant au premier mot son acception cartésienne, selon lequel pensée équivaut précisément à conscience. Cette pensée implicite reste d'ailleurs susceptible de modalités et de nuances très diverses; si l'on préfère, elle offre comme une gamme indéfiniment variée, depuis la préoccupation de l'orateur ou du comédien (y a-t-il toujours une telle différence de l'un à l'autre?), attentif, tout en suivant le fil de ses idées, *secondairement* attentif à ménager ses effets, jusqu'à la perception sourde, sourde au possible même, qu'a le meunier du tic-tac de son moulin, — car il ne laisse pas de l'entendre d'une certaine manière, puisqu'il se rend aussitôt compte de la différence lorsque ses meules cessent de tourner.

Nous venons de faire allusion, dans le même sens, à l'exclamation connue : « Qu'est-ce que je voulais donc dire? » Eh bien, d'une façon, nous voulons toujours dire comme cela quelque chose, quelque chose d'autre que ce que nous disons, ou que ce que nous nous disons à nous-même ; nous avons toujours, d'une certaine façon, une arrière-pensée, ou, si l'on préfère, un arrière-sentiment, ou encore (si ces termes avaient cours) une arrière-conscience. Après tout, cette métaphore ferait aussi bien ici que celle, empruntée également à l'ordre spatial, qui a prévalu dans l'usage, ou celle de *sub*conscience. Et il en va de même des images du même ordre, marge, frange, halo, etc. Quelle que soit celle qu'on utilise à chaque fois, l'*idée* que ces images ou métaphores mettent en valeur reste la même, à savoir que les états clairs n'épuisent pas à eux seuls le contenu effectif de notre conscience[2] et que celle-ci en enveloppe à chaque instant une quantité d'autres qui, pour n'être pas aperçus, n'en sont pas moins réels, comme, à l'occasion et d'une manière, ils n'en tirent pas moins à conséquence : nous avons constaté que les états clairs eux-mêmes en subissent plus d'une fois l'action.

4. *Finalité du subconscient.* — Et si l'on peut avoir à le regretter de temps à autre, dans l'ensemble pourtant le compte de l'activité subconsciente se solde, et de beaucoup, par un excédent d'avantages. Il y a tant de choses que nous ne faisons qu'avec une demi-réflexion, ou même sans réflexion du tout, et qui n'en vont pas plus mal, au contraire, car plus d'une fois c'est quand la réflexion s'en mêle que cela ne va plus! Il nous arrive si souvent de mettre ainsi notre attention en veilleuse, sans avoir à nous plaindre autrement du résultat, tant s'en faut!

On a remarqué que, si nous devions raisonner intégralement toutes nos actions, nous finirions assez vite par ne plus agir du tout; suivant la pittoresque image de je ne sais plus quel contemporain, nous nous retrouverions le soir au bord de notre lit, hésitant encore à enfiler notre première chaussette ou notre premier bas. Bref, nous ressemblerions à ces malheureux abouliques, atteints de la folie du doute, qui recommencent dix et vingt fois la même opération sans jamais acquérir la certitude qu'ils l'ont congrûment exécutée, leurs perplexités ne faisant à l'inverse que se multiplier et s'intensifier à proportion.

Le subconscient, c'est en nous comme qui dirait la soupape de sûreté de la machine intérieure ; il en garantit le fonctionnement régulier, et, à l'occasion, il l'empêche de voler en éclats.

1. Nous n'avons pas tenu compte, pour le moment, des faits pathologiques, parce qu'ils reviendront plus loin II, c.

2. « Contenu », « épuisent », « enveloppent », encore des images spatiales!

II. Les hypothèses

Jusqu'ici, pas de difficultés, précisément parce qu'il s'agit de faits, qu'un peu d'attention suffit à reconnaître. On ne peut plus en dire autant de la suite. Cette suite, la voici.

On conçoit, en effet, qu'un moment vienne où, à force de se dégrader et comme de s'exténuer, la conscience finisse par disparaître de tous points : les états correspondants ou les phénomènes psychologiques qu'elle accompagnait s'en trouvent-ils eux-mêmes abolis? Ou bien continuent-ils malgré tout, peuvent-ils du moins, en certains cas, continuer de se produire encore? Comme on le voit du premier coup, c'est toute la question de l'inconscient, au sens strict ou absolu. Nombre d'auteurs, comme chacun sait, n'hésitent pas à en admettre l'existence. Bien plus, plusieurs d'entre eux ne sont pas tellement éloignés de voir dans la conscience même la simple efflorescence, accidentelle et passagère, d'une activité obscure dont elle n'éclairerait que les remous superficiels, il n'en manque même pas qui le disent en toutes lettres. Inutile de spécifier que nous entrons dans le domaine des hypothèses, justiciables, elles, et en plein, de la critique, parce que mises sur pied, en tant que telles, par la faculté constructive de l'esprit.

Il y a d'ailleurs deux manières, au moins, de le prendre. Cette activité qui ne deviendrait ainsi que par moments lumineuse pour elle-même, on peut sans doute la considérer comme étant ou restant de nature proprement psychologique ; mais il arrive aussi qu'on lui retire ce caractère et qu'on la tienne pour essentiellement physiologique ou nerveuse : c'est la théorie des idées-reflets (ou l'épiphénoménisme mental), la forme la plus raffinée du matérialisme, par laquelle, en toute rigueur de méthode, il y a lieu de commencer. Nous examinerons ensuite la doctrine de l'inconscient psychologique.

A. — L'épiphénoménisme mental.

1. *Exposé.* — Il faut partir de la notion du réflexe. Le réflexe, telle serait précisément la clé du mystère; avec le réflexe, on tiendrait le phénomène vraiment élémentaire auquel se réduit, sur toute la ligne et sans aucune exception, la multiplicité des faits intérieurs. La conscience est tout uniment « quelque chose de surajouté », un aspect qui, à un moment donné, vient se joindre aux processus nerveux, lesquels seuls comptent. Dès que ceux-ci ont lieu, disait autrefois Théod. Ribot, faisant appel à la terminologie allemande, « l'événement existe en lui-même », parce que la « condition fondamentale » en est remplie : lorsque la conscience s'y ajoute, « il existe pour lui-même », et voilà tout. « La conscience le complète, l'achève, mais ne le constitue pas » (*Maladies de la personnalité*, p. 6). « Toutes les manifestations de la vie psychique », depuis les sensations jusqu'aux raisonnements, « peuvent être tour à tour inconscientes et conscientes. Pour le premier cas, il faut et il suffit qu'il se produise un processus nerveux déterminé, c'est-à-dire la mise en jeu d'un nombre déterminé d'éléments nerveux formant une association déterminée, à l'exclusion de tous les autres éléments nerveux et de toutes les autres associations possibles. Pour le second cas, il

faut et il suffit que des conditions supplémentaires, quelles qu'elles soient, s'ajoutent, sans rien changer à la nature du phénomène, sinon de le rendre conscient (*ib.*, p. 13). »

Sergi s'exprime tout à fait dans le même sens. « Tantôt un phénomène reste dans l'inconscience, tantôt il apparaît dans le champ de la conscience : changera-t-il pour cela de nature? Pas le moins du monde. La seule différence, c'est que dans l'inconscient le côté subjectif manque » (ce côté subjectif dont les psychologues classiques font tant d'état), « mais la substance et le développement du phénomène restent les mêmes : la conscience n'est que la phase finale, comme la coloration violette est le terme des phénomènes chimiques produits dans le chlorure d'argent par son exposition à la lumière. Le fait mental, qu'il soit complété dans sa propriété subjective par la conscience ou qu'il reste dans l'inconscience, est cependant identique dans tous les éléments de son processus, lesquels sont de caractère physique (*La genèse des phénomènes psychiques*, p. 127). »

D'où lui vient, maintenant, cette propriété subjective, qu'il acquiert ainsi accidentellement? En d'autres termes, comment la série nerveuse s'accompagne-t-elle, une fois ou l'autre, d'une série collatérale de reflets conscients? C'est tout simplement la conséquence de l'organisation imparfaite des actions réflexes composées, qui s'attardent, pour ainsi dire, à se réfléchir elles-mêmes avant d'acquérir la sûreté automatique de l'inconscient. Un physiologiste russe, Setchénof (dans ses *Etudes psychologiques*, cité par A. Fouillée, *L'évolutionnisme des Idées-forces*, p. 165) a spécialement insisté là-dessus. Nous ne sommes pas seulement, remarque-t-il, le siège passif des actions réflexes, notre cerveau peut, au moyen des « centres d'arrêt », les modérer, les ralentir, les suspendre; il peut fixer dans une certaine mesure le courant nerveux, qui sans cela se serait dépensé en mouvements, lui donner une durée plus longue, et voilà, en gros, l'origine de la conscience, qui n'est qu'une action réflexe ralentie de la sorte.

Entrons un peu plus avant dans le détail; ou plutôt, indiquons aussitôt la vue d'ensemble par où tout cela achève de se préciser. Une seule impression, automatiquement suivie d'un seul mouvement, voilà le réflexe simple; une série variée et organisée de contractions et de mouvements exactement adaptée à une série d'impressions correspondantes, voilà, parvenu à sa phase définitive ou à sa forme rigoureuse, totalement consolidé et intégré, le réflexe composé ou l'instinct. Tels sont les deux termes extrêmes, réflexe composé, donc, et réflexe simple : la vie proprement consciente et réfléchie, l'action intelligente et volontaire, se déploie entre ces deux limites; elle résulte d'une adaptation imparfaite des deux séries, impressions d'une part et mouvements de l'autre. C'est un automatisme qui cherche sa voie, qui fonctionne comme à tâtons, péniblement, gauchement, un automatisme en train de se constituer, *in fieri*, mal intégré et non consolidé encore[1]. — Par là également se découvre la vraie nature de l'habitude. Elle représente l'acheminement progressif de la raison réfléchie et incertaine vers l'instinct infaillible et inconscient, le triomphe graduel en nous de l'automatisme et du mécanisme.

Telle est donc, en gros, la théorie des « idées-reflets », comme on l'a parfois appelée, suivant laquelle tous les faits psychologiques ne seraient comme tels que des « résultats collatéraux », sans influence propre, des phénomènes additionnels et superficiels, incapables de contribuer en rien au cours des choses, des aspects subjectifs « et accessoires » de l'automate vivant, qui ne sont pour rien dans ses faits et gestes divers, bref, et selon la formule mise en circulation par Maudsley, des « épiphénomènes », ni plus ni moins. Il faut insister sur l'inefficacité absolue que cette doctrine implique dans le mental. Supprimez le plaisir, la douleur, le désir, la sensation, l'idée, etc., sous quelque forme qu'ils se produisent, et tout continuera de se passer comme si de rien n'était; la machine marchera aussi bien, et même beaucoup mieux, sans la conscience qu'avec elle. La conscience n'a pas plus de part dans son fonctionnement que la lanterne attachée au dernier wagon d'un train dans le mouvement de la locomotive qui l'emporte. Constantinople eût été prise en 1453 par des automates inconscients et insensibles aussi bien que par des Turcs vivants et sentants; sans doute ils n'auraient pas su ce qu'ils faisaient, mais ils l'auraient fait quand même, et à vrai dire tout est là (cf. Fouillée, *op. cit.*, p. LXII). La pensée n'est qu'un luxe, l'éclairage intermittent d'un mécanisme qui se suffit à lui-même. Il n'y a, pour parler comme Al. Bain, que « l'énergie nerveuse et musculaire qui découle en dernier ressort d'une bonne digestion et d'une bonne respiration[1] ».

Ainsi, dans cette paradoxale philosophie, la conscience est, selon le mot d'un spirituel écrivain, le paralytique, et le corps est l'aveugle; seulement l'aveugle marche comme s'il y voyait clair, et le paralytique a beau y voir, il ne conduit pas l'aveugle, qui se dirigerait tout aussi bien sans lui.

2. *Caractère paradoxal de cette conception.* — « Paradoxale », c'est bien en effet le moins qu'on puisse dire, pour commencer. Il n'y a plus, à le prendre de la sorte, de lien proprement dit entre les divers états de conscience comme tels : aucun n'est produit par aucun, ni même lié à aucun, en vertu d'un rapport strictement interne, tous sont liés et ne sont liés qu'à des états du corps, lesquels, encore un coup, doivent seuls entrer en ligne de compte, parce que, à parler rigoureusement, ils représentent à eux seuls tout ce qu'il y a d'activité dans l'espèce[2]. Bref, il n'y a pas de lois psychologiques originales, à la lettre ou au sens propre : comme les faits qu'elles régissent, qu'on prétend qu'elles régissent, elles sont de purs reflets des lois physiologiques, les seules également qui vaillent. Nouvelle et radicale façon de réduire la psychologie à un appendice de la physiologie.

Considérons le cas du raisonnement en particulier, et nous pourrons apprécier l'énormité de l'hypothèse. Si je passe des prémisses à la conclusion, ce n'est pas pour apercevoir, *mentis intuitu*, que les deux premières propositions étant posées, la troisième s'ensuit nécessairement τῷ ταῦτα εἶναι, ou par cela seul qu'elles sont posées : non, mais c'est parce que les processus nerveux que les dites propositions reflètent accidentellement dans la conscience se succèdent de la même manière dans les centres cérébraux, en vertu d'une détermination toute extérieure, toute mécanique. Qui l'admettra? Et c'est cent fois, mille fois plus dur encore, lorsqu'il s'agit d'expliquer ainsi

1. On ne peut s'empêcher de penser à Montaigne et à sa célèbre boutade : « L'instinct est une raison qui vole, la raison un instinct qui se traîne. »

1. Cité par Th. Ribot, *La Psychologie anglaise contemporaine*, p. 318. — On a dit de certains textes qu'il ne faudrait les lire qu'à genoux, il y en a d'autres qu'on ne devrait lire que la bouche pleine.

2. Ce n'est plus *mens sana in corpore sano*, c'est *mens nulla in corpore solo*.

l'œuvre d'un Newton, qui déclarait pourtant n'avoir découvert la gravitation universelle qu' « en y pensant toujours » ; ou celle d'un Kepler, recommençant vingt fois ses calculs avant de trouver, à la pointe du raisonnement mathématique, la loi des orbites planétaires : qui accordera jamais qu'au cours de déductions si prodigieusement complexes, l'aperception des rapports logiques n'y fût qu'un luxe ? A qui fera-t-on croire, pour emprunter un autre exemple à l'esthétique, que la seule danse des cellules cérébrales dans la tête d'un Wagner, sans conscience, sans réflexion d'aucune sorte, eût pu aboutir d'elle-même à cette merveille d'orchestration qui s'appelle la chevauchée des Walkyries ? Jamais supposition plus fantastique n'a hanté l'imagination la plus délirante... C'est le cas de rappeler le mot de Vacherot à propos de l'évolutionisme mécaniste et matérialiste : « un prodigieux effort de l'esprit pour nier l'esprit ».

Nous aimerions encore mieux, à ce compte, la fiction inverse, la fiction idéaliste, qui, tout irrecevable qu'elle s'accuse en dernière analyse, a pourtant quelque chose de beaucoup moins choquant. Au lieu que le rationnel ou le mental se ramène à un simple reflet du physique ou du mécanique, c'est le mécanique ou le physique qui serait une objectivation et comme un dédoublement du rationnel et du mental ; tout se passerait alors comme si celui-ci existait seul, sans réalités proprement matérielles : « Les Turcs ont pris Constantinople en 1453 », cela voudrait dire qu'à cette date précise des séries de représentations diverses, parmi lesquelles il y en avait de fossés, de remparts, de cavaliers, de lances, de cuirasses, de mortiers, de bombardes, etc., ont évolué et se sont agencées entre elles (à peu près comme il arrive dans nos rêves) de manière à produire la même apparence que des soldats, des chevaux, des armes, des fortifications, des combats pour tout de bon (Id., *ibid.*, p. LXIV). Redisons-le, s'il fallait choisir entre les deux, nous préférerions sans balancer l'hypothèse idéaliste, qui offre au moins l'avantage, critiquement parlant, de prendre son point d'appui dans le donné immédiat de la conscience ; car enfin, si des philosophes ont pu douter (provisoirement ou en définitive) de l'existence du monde extérieur, ils n'ont jamais pu douter de l'idée qu'ils en avaient. Aussi bien n'en sommes-nous pas réduits à cette alternative : il y a un réalisme ou, si l'on veut (car, à le prendre de la sorte, les mots ne tirent plus tellement à conséquence), un idéalisme (disons avec certains Allemands un « réalidéalisme ») modéré ou raisonnable, qui, se contentant de subordonner les choses à la pensée, au lieu d'absorber indiscrètement celles-là dans celle-ci, réussit à intégrer en une synthèse plus haute et vraiment compréhensive ce que peuvent contenir de solide l'une et l'autre des deux conceptions rivales. Mais ce n'est pas de quoi il est question pour le moment : nous ne voulions que faire voir à quel *salto mortale* l'épiphénoménisme mental se trouve vite acculé, pour peu qu'on le presse d'aller jusqu'au bout de ses principes. A parler franchement, c'est une métaphysique de casse-cou.

3. *Ignorance du sujet.* — Faut-il s'étonner dès lors que tels ou tels de ses adeptes méconnaissent comme de gaieté de cœur les vraies difficultés ou que, le cas échéant, ils les escamotent — nous ne croyons pas que le terme soit trop fort — avec une désinvolture déconcertante ? « L'association des semblables, dira v. g. Maudsley (cf. Id., *Psychologie des Idées-forces,* t. I, p. 240), et la reconnaissance des sensations sont un seul et même acte. » Mais alors, comment expliquer qu'à l'occasion des souvenirs ne soient pas reconnus, dont la loi de similarité a pourtant déterminé la restauration ? On nous dit encore que, quand nous avons eu une idée une première fois, il n'est pas étonnant que nous la reconnaissions à la seconde. — Si l'on veut, d'une manière, puisque c'est un fait, qui, en un sens, tranche à lui seul la question de sa propre possibilité : n'empêche que, s'il y a moyen de savoir *comment* il est possible, ou comment il a lieu, c'est là pour notre curiosité une satisfaction très légitime, ou même une satisfaction qu'elle réclame impérieusement. Est-ce la lui procurer que de dire, comme le même auteur : « Lorsqu'une idée rentre dans le champ de la conscience, c'est simplement que le même courant nerveux se reproduit, qu'elle reflétait à l'origine, avec l'impression que c'est la même » ? N'est-ce pas, au contraire, sauter à pieds joints par dessus la vraie question ? Car il s'agit précisément de montrer pourquoi ou comment on a cette impression que c'est la même.

En tout cas, que la reproduction du courant nerveux explique pour une part, c'est-à-dire à titre de condition organique ou matérielle (soit d'ailleurs directe ou indirecte), la restauration de l'idée correspondante, rien de mieux : mais l'aperception qui s'y ajoute d'un *rapport* de ressemblance ou d'identité ? Cela, manifestement, est d'un autre ordre, et ce n'est pas en rendre un compte suffisant, ni même en rendre compte d'aucune manière, que de nous répondre : réverbération accidentelle de la mécanique nerveuse, ou aspect subjectif et collatéral de l'automate vivant [1].

4. *Confusion entre condition et cause.* — Voyons cependant sur quoi l'épiphénoménisme croit pouvoir fonder des affirmations aussi aventureuses. En somme, tout revient ici, comme il fallait presque s'y attendre, au conditionnement du moral (ou du mental) par le physique. « Je ne vois pas, écrivait v. g. A. Bain, comment, en nous tenant aux strictes limites de l'expérience, nous pourrions faire du subjectif un agent. Dans nos livres de psychologie, nous pouvons bien laisser une place à la cause et à l'effet parmi les éléments sujectifs, dire v. g. que les sensations donnent lieu aux idées, aux émotions, aux volitions, et celles-ci à d'autres idées, émotions, volitions; mais nous savons bien que ce n'est pas là un courant de pures subjectivités. Ces faits ont leurs rapports physiques. Voilà donc pourquoi, si l'on me presse de dire quelle voie je prendrais dans une théorie de l'évolution quand j'aurais atteint le moment de celle-ci où des êtres conscients apparaissent, si je suivrais alors la seule chaîne de la causation physique ou bien si j'introduirais le sentiment comme facteur coopérant, comme quelque chose de plus qu'un accompagnement ou une expression additionnelle du physique même, voilà pourquoi je réponds que je m'en tiendrais au physique, sans rien dire du mental dans la ligne de la causation (*Mind*, t. VIII, p. 102 sq., cité par Fouillée, *op. cit.*, p. 256) ».

Il y a longtemps que dans une page célèbre, une des plus belles qui soient sorties de sa plume, Platon a fait justice de cet argument classique du matérialisme. Nous voulons parler de ce passage du

1. En d'autres termes, le parallélisme des deux séries, physique et mentale, n'est pas rigoureux, à beaucoup près : la seconde déborde plus d'une fois la première. Il n'en faudrait pas plus pour que la tentative apparût comme vouée d'avance à l'insuccès, qui s'efforce de subordonner d'un bout à l'autre les lois psychologiques aux lois physiologiques, ou même de supprimer les premières comme lois originales en les faisant rentrer de tous points dans les secondes.

Phédon (99 sq) où Socrate fait part à ses disciples de l'enthousiasme qu'avait d'abord excité en lui la grande découverte philosophique d'Anaxagore (que c'est l'intelligence qui est la cause de toutes choses), mais aussi de la déception qu'il avait éprouvée ensuite, quand, abordant le détail, il le vit rendre compte des faits par des raisons de même nature que les autres physiologues : autant dire que s'il se trouve là, dans sa prison, assis au bord de son lit, en attendant la mort, ce n'est pas pour avoir jugé que cela était mieux ainsi, mais parce que ses muscles, nerfs, tendons, jointures, etc. sont réciproquement disposés de telle façon déterminée. Est-il possible de perdre plus naïvement de vue qu' « autre chose est la cause, autre chose ce sans quoi la cause ne serait plus la cause », bref la condition (ἄλλο μὲν τί ἐστι τὸ αἴτιον τῷ ὄντι, ἄλλο δ'ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ' εἴη αἴτιον)?

Voilà la formule exacte. De ce que nos opérations intérieures peuvent avoir pour condition (directe ou indirecte) des mouvements organiques, il ne s'ensuit pas que tout ce qu'il y a d'activité en elles se réduise à ces mouvements. Le mécanisme qui règne en ceux-ci est une chose, la finalité qui se manifeste en celles-là en est une autre, et surtout elle représente une forme de causalité tout aussi réelle, tout aussi efficace que lui. Si je retire ma main du feu, c'est parce que je ne *veux* pas être brûlé, c'est *pour* ne pas être brûlé, quelque nécessaire que soit par ailleurs à cette fin le mécanisme nerveux ou musculaire. Fait d'une évidence incontestable, à laquelle toute l'anatomie et toute la physiologie du monde n'ôteront jamais rien : à lui seul il suffirait à tenir en échec la doctrine des épiphénomènes mentaux (cf. A. Fouillée, *op. cit.*, p. LX).

5. *Le progrès de la conscience.* — Nous ne sommes pas au bout des difficultés qu'elle soulève. Car enfin, c'est une loi de l'évolution universelle que tout ce qui est inutile disparaisse, au moins à la longue : si la conscience l'est à ce point, inutile, pourquoi donc ne s'est-elle pas évanouie ? pourquoi s'est-elle, au contraire, développée de plus en plus ?

— Mais si, répondra-t-on, elle disparaît progressivement, à preuve le phénomène général de l'habitude, par lequel, a dit un contemporain, elle va s'ensevelir peu à peu dans la substance grise du cerveau.

— Prenons garde de ne voir qu'un côté des choses. En premier lieu, contre cet anéantissement graduel, elle est défendue, comme l'a remarqué si opportunément V. Egger, par l'expérience et l'imagination, et surtout elle se défend elle-même par l'attention, trois puissances de renouvellement inépuisables dont l'action convergente la maintient sans cesse au ton et au niveau requis pour que ce n'en soit point fait d'elle (*La Parole intérieure*, p. 205). D'autre part, et cette seconde remarque prolonge la première en l'expliquant, il faut voir de quelle manière précise se produit cet effet général de l'habitude ; car il y a là une équivoque à dissiper ou une précision à introduire.

Choisissons pour cela un cas concret, défini, instructif dès lors entre tous. Je veux bien que le virtuose ne sache plus comment ses doigts courent sur le clavier et en font jaillir d'éblouissantes cascades d'arpèges — ou tels autres magiques effets — dans ces exécutions prestigieuses qui soulèvent l'enthousiasme d'une salle entière ou, selon les circonstances, l'agitent d'une sorte de frisson religieux : dira-t-on pourtant qu'il ne se rend pas compte de ce qu'il joue ? Est-ce que cette tête renversée en arrière, ces pupilles dilatées et fulgurantes, cet air inspiré, cette manière d'auréole que semble lui faire le rayonnement de son visage, ce frémissement et ce sursaut de toute sa personne, est-ce que tout cela ne trahit pas au contraire le suprême effort d'une pensée élevée, si l'on ose dire, au maximum de concentration sur son objet, à savoir ici l'interprétation du thème proposé dans ce qu'il a de plus idéal ? A moins de répondre que pensée et conscience n'y sont pour rien et qu'un artiste dépourvu de l'une et de l'autre s'attirerait les mêmes applaudissements frénétiques d'un auditoire aussi insensible que lui ! Mais, encore un coup, ce ne seraient plus les faits, cela, ce serait une hypothèse, et quelle hypothèse ! indûment substituée en leurs lieu et place. C'est déjà bien assez, en ce genre, de nous avoir infligé les gramophones et les pianos automatiques. Et encore sont-ils, restent-ils les uns comme les autres, pianos automatiques ou gramophones, l'œuvre de la pensée (cette fatidique pensée dont il n'y a décidément pas moyen de se rendre quitte; — comme l'œil de Caïn, elle se retrouve, inexorable, dans la tombe où l'on se flattait de l'ensevelir), encore sont-ils l'œuvre de la pensée, sans laquelle ni Edison ni aucun autre inventeur du même acabit ne les eût imaginés ; de la pensée, sans laquelle non plus nous ne pourrions même pas nous en servir — car il faut *savoir* s'en servir, il faut *savoir* manœuvrer ces mécaniques, *savoir* y ajuster les disques ou les rouleaux appropriés, etc., toutes choses qu'on ne voit pas que pourraient faire, si simples soient-elles, de purs automates, étrangers à toute espèce de « subjectivité ».

Bref, l'énergie consciente que l'habitude capitalise sous forme de mécanisme, qu'elle aliène, si l'on veut, et organise en réflexes, c'est seulement celle qui se dépensait dans les détails infimes et matériels : cela n'empêche pas celle qui se déploie dans la sphère plus haute de la pensée pure, bien au contraire, cela même lui permet juste de s'intensifier ou de s'accroître, de devenir toujours plus active, de s'affirmer toujours plus délicate et à la fois plus puissante et plus conquérante. A mesure que nous devenons plus machine par la partie inférieure, nous devenons par la partie supérieure plus conscience, plus pensée, si l'on peut dire, plus esprit. L'habitude nous enlève de plus en plus à nous-mêmes, nous aliène de nous-mêmes, nous animalise, nous mécanise de plus en plus en tant que nous sommes précisément tributaires de la nature animale ou en tant que nous sommes animaux et machines ; mais c'est précisément aussi pour nous faire prendre de plus en plus possession de nous-mêmes, pour nous faire acquérir une maîtrise toujours plus pleine de nous-mêmes en tant que nous appartenons à la nature spirituelle.

Il est donc bien vrai que, tout compte fait, la conscience est continuellement en progrès. Et dès lors l'objection retombe de tout son poids sur la doctrine épiphénoméniste, qui consistait à demander pourquoi, si la dite conscience est sans utilité, elle n'a pas disparu, pourquoi, tout à l'opposé, elle s'affirme toujours davantage.

6. *Le « pourquoi » de son apparition.* — Il y a plus. Nous transportant à l'autre extrémité des choses, nous demanderons également *pourquoi* elle a même *apparu*, si elle ne sert à rien. Nouveau problème, non moins épineux. Si, en effet, il y a quelque part adaptation, c'est dans le domaine de la vie ; c'est là, disons-nous, que règne et triomphe plus que partout ailleurs le principe des conditions d'existence, cette forme positive et proprement scientifique de la loi de finalité. Rappelons-nous v. g. — cet exemple est même typique — la théorie darwinienne de la sélection naturelle, aboutissant, dans le monde animal, à la survivance des *plus aptes*. Or,

de cette vie universelle, la conscience n'est-elle pas l'expression la plus haute? Spencer lui-même ne la considère-t-il pas comme le point culminant de l'évolution biologique ou même, et *ipso facto*, de l'évolution tout court? Et elle serait essentiellement inadaptée, — puisque, encore un coup, elle ne rime soi-disant à rien ? Elle serait essentiellement inadaptée, elle qui conçoit l'idée d'adaptation et l'applique et la retrouve partout ! On l'a appelée « la moitié antiscientifique de l'existence universelle », et sans elle il n'y aurait juste pas de science !

7. *Le « comment ».* — Il y a plus encore. Ce n'est pas seulement le pourquoi de son apparition qui devient de la sorte inintelligible, c'en est aussi le *comment.*

Le lecteur a encore présente à l'esprit l'explication proposée à cette fin par Sergi entre autres, et la comparaison qu'il fait de la conscience, cette phase finale, et accidentelle, du processus nerveux, avec la coloration violette qui se produit au terme des phénomènes chimiques déterminés dans le chlorure d'argent par son exposition à la lumière (cf. *supr.* n. 1). Image qui, avec nos idées modernes sur la nature des qualités secondes, est bien faite, de prime abord, pour donner le change ; selon ces idées, en effet, les couleurs en général, comme v. g. les saveurs et les sons, n'existent comme telles que dans la conscience, il suffit donc qu'elles entrent en scène pour qu'aussitôt on rejoigne celle-ci. Ou plutôt, pour qu'on ait l'illusion de l'avoir rejointe ; car c'est là précisément qu'à notre présent point de vue réside la difficulté : si ce que nous appelons la couleur violette s'identifie, en tant que tel, avec la sensation que nous en avons, lorsque la dite couleur se manifeste, c'est à la conscience même qu'on se trouve avoir affaire, et ce n'est qu'à elle ; or il s'agit juste de savoir *comment* elle apparaît (et non plus simplement si ou quand elle apparaît) ; pour parler la propre langue de nos auteurs, il s'agit juste de savoir *comment* il se fait qu'à un moment donné, quel qu'il soit, ce n'est pas ce qui importe, la série physiologique des réflexes se double d'une série collatérale de « subjectivités » : dire que les choses se passent alors comme quand les réactions chimiques dont le chlorure d'argent exposé à la lumière est le siège aboutissent à sa coloration en violet, c'est donc, puisque le violet revient ici à un fait subjectif, répondre à la question par la question même, en d'autres termes n'y pas répondre du tout. En d'autres termes encore, Sergi ne compare ainsi la conscience qu'à *elle-même*, et du même coup il la postule, sans plus de façon, au lieu de l'expliquer et dans le même instant où il s'engage à l'expliquer ; il se la donne toute produite, pour ainsi parler, au lieu de nous faire voir et à l'instant même où il devait nous faire voir comment elle l'est. Nouvel escamotage. Décidément la psychologie a ses prestidigitateurs.

Reprenons d'une autre manière. Quand on dit v. g. dans les manuels de physique et de physiologie, ou même de psychologie, que les couleurs comme telles ne sont que des sensations, c'est-à-dire que des modes de la conscience, cela peut bien soulever des objections à d'autres égards (car enfin il n'a jamais été prouvé, après tout, que la qualité n'appartient pas à la réalité extramentale, et l'on n'a peut-être pas le droit de passer ainsi, sans plus, d'un mécanisme de méthode, dont il est tout à fait loisible aux savants de s'inspirer, à un mécanisme de doctrine qui, lui, ne relève que de la philosophie)[1], mais en soi l'affirmation n'a rien de logiquement répréhensible, puisque alors la conscience est donnée d'autre part et qu'il ne s'agit que de lui rapporter ou lui faire produire l'élément qualitatif des objets sensibles, sans rechercher le moins du monde comment elle est donnée. Mais il tombe sous le sens que ce n'est plus du tout la même chose, *lorsque précisément on le recherche* : l'assimilation de la conscience à la coloration violette du chlorure d'argent n'est plus qu'un trompe-l'œil, car c'est tout un, en pareil cas, de dire que cette couleur apparaît ou que la conscience apparaît ; car la couleur violette, ainsi entendue, revenant à un mode de la conscience, présuppose, c'est trop clair, la conscience même, dont il fallait éclaircir, dont on avait pris à tâche d'éclaircir la genèse.

Et si par couleur violette on entend l'élément proprement objectif du phénomène, abstraction faite de la *sensation* correspondante, ce n'est plus qu'un fait physico-chimique comme les autres, étranger de tous points à la conscience et dont il n'y a plus rien à tirer pour l'explication de celle-ci. D'une manière comme de l'autre, la comparaison boite et la théorie chancelle qui y prenait son point d'appui.

Mais c'est surtout la phrase suivante (toujours dans le texte de Sergi) qui de ce point de vue précis donne prise à la critique. « Le fait mental, qu'il soit complété par la conscience ou qu'il demeure dans l'inconscience, reste absolument identique dans tous les éléments de son processus, lesquels sont de caractère physique. » Mais s'il reste identique dans tous les éléments de son processus, si ce sont de part et d'autre *les mêmes* événements physiques, comment se fait-il qu'ils soient tantôt complétés par la conscience, et tantôt non? Voilà donc les mêmes causes qui, dans les mêmes circonstances, ne produisent plus les mêmes effets ! Autant dire que, dans les conditions normales, l'eau tantôt bout, tantôt ne bout pas à 100 degrés ; que, toutes choses égales d'ailleurs, le volume d'un gaz à température constante tantôt varie en raison inverse de la pression qu'il supporte, tantôt selon un autre rapport ; que les angles de réflexion sont tantôt égaux, tantôt inégaux aux angles d'incidence ; etc. C'est le renversement de toute science !

Et qu'on n'objecte point que ce n'est pas ici production, mais simple accompagnement. Pure question de mots, tout d'abord. Sergi écrit bel et bien, à la fin du même passage, c'est-à-dire deux lignes plus loin, que « le phénomène mental dérive des éléments physiques ». Une chose qui dérive d'une autre a, règle générale, toutes les peines du monde à n'être pas produite par elle. — Passons d'ailleurs sur ce point et admettons que ce ne soit, à la lettre, qu'accompagnement. Toujours est-il que les réflexes nerveux tantôt s'accompagnent, donc, tantôt ne s'accompagnent point d'« aspects subjectifs ». Il faut pourtant une *raison* à cette différence ; car tout a sa raison, même de simples reflets qui, pour inconsistants et fugitifs qu'on les imagine, n'en sont pas dispensés *pro tanto* d'être les reflets de quelque chose. Or cette raison ne peut se trouver dans les réflexes eux-mêmes, qui, éclairés ou non de cette manière, restent, nous affirme-t-on, identiques dans tous leurs éléments ; auxquels, nous assure-t-on encore, il n'y a rien de changé quand la conscience s'y ajoute, sinon précisément qu'elle s'y ajoute. La raison cherchée se trouve donc ailleurs ; qu'est-ce à dire, sinon que le mental a vraiment son principe à lui, ou qu'il dérive d'une activité originale, dont les manifestations peuvent bien être liées de façon ou d'autre aux phénomènes organiques, mais sans qu'elle en perde rien de sa foncière indépendance, sans qu'elle cesse pour autant d'être ce que la psychologie commune y a toujours vu, l'expression d'une réalité distincte, obéissant à des lois propres et irréductibles comme elle ?

1. Cf. art. IDÉALISME, col. 55°-565.

Et ce n'est pas d'en appeler avec Setchénof à la théorie des centres d'arrêt qui y changera rien. On se rappelle à quoi revient cette explication ou cet essai d'explication : la pensée ou le « subjectif » devrait son origine à un ralentissement accidentel des processus nerveux. Comme s'il suffisait de ralentir un mouvement pour qu'il devînt *ipso facto* conscient de lui-même ! Qu'on dise qu'une certaine durée du courant nerveux est requise pour qu'il y ait conscience, parce que, autrement, l'excitation n'aurait pas le temps de s'irradier jusqu'au centre cérébral, rien de mieux ; mais il ne s agit là encore et toujours, que d'une condition, non pas d'une cause proprement dite. S'il n'y avait que le courant nerveux et le centre cérébral, sans un principe d'unité par delà pour ainsi dire, qui recueillît les impressions et se les exprimât à lui-même sous forme de perceptions proprement dites, les excitations auraient beau se propager jusqu'au centre cérébral et, pour cela, le courant nerveux se prolonger ou se ralentir, le « subjectif » n'apparaîtrait pas plus qu'il ne se formerait v. g. de cliché au fond d'un appareil photographique, si l'on se contentait d'en retirer l'obturateur, sans y avoir introduit de plaque sensible au préalable. Décidément aussi, cette confusion entre condition et cause représente un des procédés essentiels de la méthode matérialiste. Il arrive même qu'elle transparaisse jusque dans les termes, comme lorsqu'on dit v. g. que « ce ralentissement *permet à la conscience* de saisir au passage une action qui, trop rapide, lui eût échappé ». — *Habemus confitentem... spiritualistam !* Si la conscience peut en user de la sorte à la faveur du dit ralentissement, c'est donc qu'elle existe déjà, et moins que jamais il devient possible qu'elle résulte d'une action réflexe arrêtée.

8. *Epiphénomémisme et matérialisme.* — Il reste donc bien acquis que l'apparition de la conscience demeure, dans le système, une indéchiffrable énigme. Est-ce pour cette raison que, de guerre lasse, on en fait un « épiphénomène », accidentel et accessoire ? Mais cela non plus ne peut suffire. Car enfin épiphénomène, phénomène additionnel ou collatéral, phénomène surérogatoire ou de surcroît, tant qu'on voudra, encore faut-il en rendre compte ; et ce n'est pas en rendre compte que de le décorer d'un préfixe qui traduit tout simplement l'embarras qu'on éprouve à cet égard.

Nous en dirons autant de la formule générale elle-même d'idées-reflets, un des plus beaux spécimens de verbalisme que nous offre l'histoire de la spéculation, ou plutôt l'histoire du matérialisme. Il y a même lieu de relever en celle-ci, à ce propos, une sorte de progression ou de gradation singulièrement instructive, parce que l'impossibilité d'expliquer la pensée par ses conditions organiques s'y manifeste toujours plus éclatante à proportion des efforts successivement tentés dans cette voie.

Au début du XIXe siècle, Cabanis, suivi peu après par Broussais (sans parler, plus tard, de K. Vogt), avait tout simplement dénoncé dans la dite pensée une *sécrétion* du cerveau, analogue à celle du suc gastrique par les glandes stomacales ou de la bile par le foie... Il fallut bientôt, on sait pourquoi, faire son deuil de cette élégante comparaison, dont c'était plus que jamais le cas de répéter l'adage connu : « Comparaison n'est pas raison. »

C'est alors que les adversaires du spiritualisme se rejetèrent sur le mot *résultante* : la pensée, dirent-ils, est une résultante des mouvements cérébraux, qui la produisent en se composant, à peu près comme dans le cas classique du parallélogramme des forces, les deux forces latérales se composent en une force commune qui a pour direction la diagonale de ce parallélogramme (soit l'exemple, classique également, des deux chevaux qui tirent la même péniche de chaque côté du canal, la péniche se déplace droit devant elle dans l'axe de celui-ci). Si cette nouvelle formule fit recette beaucoup plus longtemps que la précédente, parce qu'elle avait déjà quelque chose de beaucoup plus raffiné, pour ainsi dire, et qu'avec elle on semblait avoir chance de rejoindre plus aisément la pensée même, il n'était pas possible pourtant que le prestige ne s'en affaiblît pas à la longue ou même ne s'évanouît pas de tous points : on n'avait guère oublié qu'une chose, en effet, c'est que la résultante de la mécanique n'a ou n'est qu'une unité *apparente* [1]. Tout se passe alors *comme* s'il n'y avait qu'une seule force, égale en quantité aux composantes, rien de plus, comme si, v. g., au lieu des deux chevaux qui tirent la péniche sur chaque berge, il n'y en avait qu'un seul, aussi fort que les deux autres ensemble et qui la tirerait, lui, par le milieu du canal ; ce qui n'est pas, ce qui même, et pour plus d'une raison, ne saurait être le cas. — Bien mieux, ou bien pis (selon le point de vue), cette hypothèse, car c'est une hypothèse (tout se passe *comme si...*), qui est-ce qui la fait, sinon la pensée, cette pensée même dont elle doit servir à rendre compte, voilà donc encore une fois qu'on se la donne sans plus de façon au propre point de départ de l'explication qu'on s'était engagé à en fournir ! En d'autres termes, il ne faut pas simplement dire, comme tout à l'heure, que la résultante de la mécanique n'a ou n'est qu'une unité apparente ; elle n'a non plus et du même coup ou elle n'est qu'une unité *idéale*, (tout se passe comme si... oui, pour nous qui sommes capables de faire cette supposition), idéale, c'est-à-dire qui à l'instar de toute relation ou de tout rapport, ne se réalise au vrai que dans la pensée qui la conçoit et que conséquemment elle suppose, bien loin de la pouvoir engendrer. La théorie matérialiste n'est pas seulement de ce chef une pétition de principe patente, c'est encore le plus flagrant des cercles vicieux.

Voilà comment, donc, ce second moyen de réduire la conscience à ses conditions physiologiques se trouva démentir lui aussi les espérances qu'il avait paru autoriser d'abord. Nous avons pu nous convaincre au cours de la présente étude qu'on ne réussit pas mieux avec le troisième, quand, à bout de ressources pour ainsi parler, on la traite dédaigneusement d'épiphénomène et qu'on essaie de la supprimer à titre de facteur proprement réel en la ramenant à une simple réverbération ou à un simple reflet de l'activité nerveuse. Comme si, en premier lieu, il y avait en réalité des épiphénomènes, et non pas des phénomènes tout court, également déterminés et déterminants, causés et causants, assujettis les uns comme les autres, dans l'ensemble du moins et au degré de rigueur près, à un même ordre immuable. « L'ombre même qui accompagne les pas du voyageur, a-t-on dit, est une partie aussi intégrante de l'univers que le voyageur même, et la conscience de celui-ci n'en fait pas moins partie. » On parle de « reflets », mais en quoi la lumière réfléchie est-elle moins réelle que la lumière directe et les lois qui régissent l'une moins objectives que celles qui gouvernent l'autre ? en quoi, dès lors, les lois de l'intelligence le céderaient-elles sous ce rapport à celles de l'automatisme ? Et puis surtout, car c'est à quoi nous voulions principalement en venir, est-il possible

1. Se rappeler, pour bien le comprendre, à quelle difficulté précise elle devait faire face (unité requise pour la pensée ou pour la conscience, opposée à la multiplicité caractéristique de la substance matérielle, etc.).

d'avouer plus clairement, sinon plus candidement, l'irréductibilité foncière de la pensée aux mouvements organiques dont elle peut dépendre ou, d'une manière générale, sa transcendance absolue à l'égard de la matière ? Car tel est, en définitive, le vrai sens de cette étrange théorie, ou, pour mieux dire, telle est la seule manière de lui en conserver un. Ce n'est pas notre faute si, pour finir, il se retourne contre elle. Une fois de plus, *mentitus est materialismus sibi.*

B. — L'inconscient psychologique.

1. *Le problème. Précision préliminaire.* — Est-ce à dire que la conscience constitue par elle-même un élément essentiel ou intégrant de l'activité psychologique en tant que telle ? Elle n'est pas l'éclairage accidentel et intermittent d'une série physique, voilà qui est acquis ; mais (pour parler la même langue) d'une série mentale ? Remarquons avec soin que cette autre hypothèse n'a plus rien, de soi, dont la saine philosophie ne trouve moyen de s'accommoder. A preuve, l'attitude prise à cet égard par nombre de représentants actuels de l'Ecole, et non des moins qualifiés (cf. art. Religion, col. 903). Et cela se conçoit sans peine. Que le spiritualisme cartésien ou éclectique, avec sa notion d'une âme « dont toute la substance est de penser », ait pour conséquence inévitable que rien ne se puisse passer en elle dont elle ne s'aperçoive *ipso facto*, soit [1] ; mais il en va tout autrement de l'animisme traditionnel, où elle est le principe unique de *toute* la vie humaine, même organique : l'idée d'une activité psychique étrangère à la conscience devient ainsi tout ce qu'il y a de moins irrecevable. — Activité en travail, au surplus, et comme éveillée. Car le problème peut être énoncé en termes plus précis, et c'est par où cette position de la philosophie traditionnelle ne fera, ou l'on se trompe étrangement, que se fortifier encore.

Nous parlons désormais de faits intérieurs, en laissant de côté, règle générale, leurs conditions physiologiques, mais de *faits*, notons-le derechef et plus soigneusement que jamais même, de faits, ou de mise en œuvre effective de quelqu'une de nos puissances mentales. Il résulte aussitôt de là que, raisonnablement, on doit éliminer du débat, sans autre forme de procès ou presque, tout ce qui dans l'espèce relève de la virtualité pure et qui, en toute rigueur, est beaucoup moins « fait », entendu à la lettre (soit action, soit passion), que principe du fait, situé pour ainsi dire sur un autre plan de réalité que le fait lui-même — disons mieux : ce qui n'est pas « fait », mais principe du fait, appartenant à une autre catégorie ou détermination de l'être. « Nos inclinations, écrit un contemporain, nos instincts et nos tendances nous échappent, tant qu'ils ne sont pas actualisés dans des représentations et des actes. Tout ce qui est virtuel en nous est inconscient (E. Baudin, *Psychologie*, p. 114-5). » A coup sûr, mais aussi bien n'est-ce que virtuel, à savoir ce qui, ayant existé à titre de fait psychologique, *peut* exister de nouveau au même titre, ou ce qui peut simplement exister à ce titre, sans y avoir existé encore. Mais s'il ne s'agit que de ce qui peut donner lieu à un fait ou état intérieur (par voie de production première ou de restauration) sans y donner lieu *actuellement* (encore une fois c'est à quoi revient ici virtualité), il paraît bien qu'on doive, en bonne logique, renoncer à s'en prévaloir, lorsque la discussion porte précisément sur le *fait* intérieur et ne porte que sur lui. On ne tardera pas à mesurer l'importance de cette simple observation [1].

1. Encore y aurait-il lieu de réserver le cas de Leibniz et de sa théorie des « petites perceptions » (sans « aperception »).

2. *La thèse affirmative.* — Y a-t-il donc des phénomènes psychologiques auxquels on ait le droit d'appliquer le qualificatif d'inconscients (au sens fort) ; autrement dit, y a-t-il, peut-il y avoir en nous des émotions, des sensations, des pensées, des jugements, des raisonnements même, etc., que nous aurions ou ferions sans le savoir, entendez : sans le savoir d'aucune façon, si rudimentaire, si embryonnaire, si nucléaire que ce soit ? Encore une fois, nombre d'auteurs répondent sans hésiter que oui.

Non pas sans doute que ces phénomènes psychologiques inconscients se révèlent en eux-mêmes et par eux-mêmes à l'observation, à l'observation savante du moins, cela serait contradictoire, l'observation se trouvant être ici la conscience même, réfléchie et analytique : seulement ils sont exigés, dit-on, pour l'explication d'autres phénomènes, immédiatement constatés, eux, et qui demeurent inintelligibles aussi longtemps qu'on n'admet pas les premiers. Soit v. g. la reviviscence des sensations passées ; elle emporte manifestement que les dites sensations se sont conservées jusque là, et donc, puisqu'on ne les perçoit alors d'aucune manière, à l'état inconscient. De même, je n'ai pas conscience du travail de rumination ou de maturation secrète par lequel, dans les intervalles qui séparent les périodes d'application actuelle, je continue d'élaborer telle théorie que je vise à mettre sur pied, ou d'amener à terme la solution de tel problème : je suis bien obligé pourtant de convenir que ce travail ignoré a effectivement lieu, puisqu'il arrive que, mon attention s'y portant de nouveau, je retrouve l'affaire non pas au point où je l'avais abandonnée la dernière fois, mais singulièrement avancée sinon liquidée sur toute la ligne.

L'existence de faits psychologiques inconscients deviendrait de la sorte aussi certaine que l'est pour chacun de nous celle de la pensée chez les autres hommes, que nous ne saisissons pas non plus en elle-même. Quelque chose, enfin, comme les ἄδηλα de l'école épicurienne, objet des ἐπίνοιαι ou des ὑποθέσεις, réalités inaccessibles de soi à toute expérience et qu'on n'atteint que par la pointe du raisonnement s'attachant à interpréter le donné empirique, tels les atomes et le vide ; ou, pour choisir un terme de comparaison plus moderne, comme l'éther, ce milieu élastique dont, il y a une vingtaine d'années encore, les physiciens s'accordaient à reconnaître l'existence, parce qu'il ne leur semblait pas qu'on pût rendre compte autrement des phénomènes enregistrés par la science [2].

3. *Critique. Faits proprement dits ou virtualités correspondantes ?* — Le problème reste pourtant, et tout entier, de savoir si ce qu'on est logiquement contraint de supposer alors, ce sont des *faits*, précisément (n'oublions pas que là même réside le point

1. A ce propos relevons dans l'ouvrage précité les lignes suivantes : « Les idées claires, dit Joubert, nous servent à penser ; mais c'est toujours par quelques idées confuses que nous agissons, ce sont elles qui mènent la vie. Et ces idées enveloppent l'infini des forces inconscientes. » (p. 115). Quoi qu'il en puisse être du mot de Joubert, et de sa parfaite justesse, les *idées* confuses ne laissent pas d'être conscientes en elles-même à quelque degré, qu'elles enveloppent ou non des *forces* inconscientes. Mais les idées les plus claires (ou les plus distinctes), en enveloppent aussi, ne fût-ce que les *facultés* qu'elles mettent en jeu et dont nous n'avons pas non plus conscience en tant que telles.

2. Un terme de comparaison tout à fait contemporain nous serait fourni par les micelles et les bactériophages, dans la théorie de M. d'Hérelle.

vif de tout le débat), sensations, émotions, jugements, inférences..., actuellement réalisés quoique non perçus (et non plus simplement quoique non aperçus, comme lorsqu'il ne s'agissait que d'inconscient relatif ou de subsconscient). Que la physiologie nerveuse ou cérébrale n'y suffise pas d'un bout à l'autre, qu'on y ait besoin de quelque chose de spécifiquement *psychologique*, relevant de la vie mentale comme telle et ne relevant que d'elle, d'accord : mais cette réalité psychologique postulée par l'explication des phénomènes constatés, est-elle nécessairement du même ordre qu'eux, nous voulons dire une réalité proprement *actuelle* comme eux ? Si par hasard il n'y fallait rien de plus que des *virtualités* diverses, dont l'épanouissement seul affleurerait à la conscience tandis qu'elles se déroberaient en elles-mêmes à ses prises ? Les choses à ce compte changeraient singulièrement de face, puisque, nous l'avons constaté tout à l'heure, une fois que c'est virtualité tout court, la question d'inconscience ne se pose même plus. — Cette autre hypothèse vaut pour le moins d'être examinée.

Qu'elle n'offre rien que de plausible en ce qui touche 1° les habitudes, actives ou passives, c'est ce qui va comme de soi. Car les premières, les habitudes actives ou proprement dites, sont juste constituées par le perfectionnement, l'assouplissement, la détermination de nos diverses puissances vitales dans le sens de leur exercice antérieur, d'où la facilité toujours plus grande avec laquelle elles agissent désormais et leur propension ou tendance toujours plus marquée en ce sens même : tendance, facilité d'agir, assouplissement (pour ne point insister sur puissance), nous rentrons en plein dans le domaine de la virtualité. Quant à l'habitude passive ou accoutumance, qui consiste dans l'aptitude à être de moins en moins modifié, nous voulons bien qu'elle supprime la conscience, mais n'est-ce pas juste aussi en supprimant la sensation ou l'impression, parce que celle-ci requiert, comme chacun sait, une différence de niveau que l'accoutumance fait disparaître? « L'habitude, ce grand artisan d'inconscience, nous fait perdre, note M. Baudin (*op. cit.*, p. 113), la *sensation* du frottement de nos vêtements, de la pression exercée par notre propre poids sur la plante de nos pieds, etc. ».

De l'habitude à la mémoire, — 2°, considérée dans celles de ses fonctions qui nous intéressent ici uniquement, conservation et reviviscence (conservation avec aptitude à la reviviscence). il n'y a qu'un pas. Nous voulons bien encore qu'elle emporte autre chose, surtout dans la vie spirituelle, qu'une simple modification du cerveau, à savoir un élément proprement psychologique, qu'on nous permette d'y revenir, ou, comme s'exprime un manuel très estimé aujourd'hui, une *x* réalité psychologique obscure, mais agissante, etc. » — seulement *quelle* réalité? de quelle *nature*? On verra un peu plus loin que l'idée d'une conservation des états primaires à titre d'états ou plutôt de faits actuels (tels enfin, avec la conscience en moins, qu'ils se sont produits une première fois), est loin d'aller toute seule : n'est-ce pas une raison de plus de les considérer comme subsistant à titre de virtualité, justement? Et dès lors, ne serions-nous pas beaucoup moins éloignés de nous entendre ? « Conscience rapide suivie d'oubli, écriton, signifie, pour les partisans de la théorie physiologique (D. Roustan, *Psychol.*, p. 80), conscience suivie d'une modification nerveuse inconsciente [1] ; elle signifie pour nous : conscience suivie d'un état encore psychologique, mais inconscient » — ; traduisez, on rectifiez : « conscience suivie d'un état *habituel*, d'une modification habituelle inconsciente », inconsciente, qui plus est, par définition même (cf. *supra*), aussi inconsciente par définition même que la modification nerveuse, si bien qu'à parler franchement, l'inconscient a bien l'air ici de ne plus rimer à rien.

1. Sorte de pléonasme, d'ailleurs. Insconsciente, la modification nerveuse l'est par définition même, à l'égal de tout phénomène purement organique.

Le cas de l'invention scientifique (*al.* artistique) appelle, — 3°, une précision analogue. Les partisans de la théorie adverse ont accoutumé de se réclamer à cet égard du témoignage de Poincaré : « Souvent, quand on travaille une question difficile, on ne fait rien de bon la première fois... ; ensuite, on prend un repos plus ou moins long, et l'on se remet à la besogne. Pendant la première demi-heure, on continue à ne rien trouver, et puis tout à coup l'idée se présente à l'esprit. On pourrait dire que le travail conscient a été plus fructueux parce qu'il a été interrompu et que le repos a rendu à l'esprit sa force et sa fraîcheur. Mais il est plus probable que ce repos a été rempli par un travail inconscient, et que le résultat de ce travail s'est révélé ensuite au géomètre, le travail conscient ultérieur l'ayant simplement excité à « revêtir la forme consciente » (*Science et méthode*, p. 52). — N'en déplaise à l'illustre savant, « il est plus probable », selon nous, que la vraie explication reste celle qu'il indique pour l'écarter aussitôt et aux termes de laquelle « le repos a rendu à l'esprit sa force et sa fraîcheur » ; ou, pour mieux dire, ce n'est que la moitié de la vraie explication, et il y faut ajouter l'assouplissement des facultés mentales intéressées, leur « entraînement » dans cette direction, par l'effet (par l'effet de « vitesse acquise ») du « travail conscient » qui a précédé, qui a, remarque l'un ou l'autre auteur, *dû* précéder (cf. v. g. D. Roustan, *op. cit.*, p. 83 et p. 90; *item* H. Poincaré, *op. cit.*, p. 54 et p. 60). « Tel problème insoluble sur lequel on s'endort, se trouve résolu au réveil : c'est la pensée inconsciente qui a tout fait » (E. Baudin, *op. cit.*, p. 114). Psychologie un peu expéditive, semble-t-il. On dirait bientôt que cette solution, nous la découvrons en nous-mêmes, toute élaborée, sans le moindre effort, en n'ayant rien d'autre à faire que de nous laisser faire ; — non, le problème ne « se trouve » pas « résolu », *on le résout* au réveil, actuellement et activement, à la minute sans doute, mais en pleine conscience, parce qu'un sommeil réparateur a, encore un coup, fait retrouver toute son élasticité à l'esprit, préparé et entraîné depuis quelque temps en ce sens. Cette interprétation est autrement « économique », à notre avis, que le recours à la fée Inconscience. Il ne paraît pas que nous tenions encore l'argument décisif en faveur de l'inconscient tel qu'on l'entend dans toute cette affaire, c'est-à-dire comme caractère éventuel du *fait* psychologique. Ne se tourne-t-il même pas, lui aussi, au profit de la thèse virtualiste ?

4. *Réponse à une objection.* — On dira peut-être qu'il est fort difficile de se faire une idée positive, précise et concrète, de ces virtualités mêmes auxquelles il nous paraît que tout revienne ici en dernière analyse, jusqu'à plus ample informé du moins (cf. v. g. Rabier, *Psychol.*, p. 64, n. 1). — Soit : comme toutes les causes en général, nous ne pouvons guère nous les représenter qu'en fonction de leurs effets, mais c'est le cas de toutes les causes, justement, qu'on ne s'avisera point, j'imagine, de rayer *pro tanto* de la liste des réalités. Je ne conçois la puissance d'un explosif que par rapport aux ravages qu'il exerce en éclatant : en est elle moins formidable, et en existe-t-elle moins?

Au surplus, l'inconscient des psychologues n'est il pas à sa manière logé un peu à la même enseigne? N'est-on pas obligé d'emprunter à la conscience elle-même de quoi l'entendre effectivement? Supposez un *jugement* ou un *raisonnement* que nous fassions sans savoir que nous le faisons, une *émotion* qui nous affecte à notre insu, une *image* présente à notre esprit sans qu'il soit pour ainsi dire présent à elle, etc., telle est la seule manière de se représenter un phénomène psychologique inconscient : image, émotion, raisonnement, jugement, tout autant de termes qui, de soi, nous renvoient à la vie consciente, bien mieux, qui n'ont d'*abord* de sens pour nous que par elle. « Il est certain, reconnaît M. Roustan entre autres, que tout nous invite à confondre le psychologique et le conscient, puisque nous ne connaissons le psychologique que par la conscience. » (*Op. cit.*, p. 73). Ce fait ne tire-t-il pas à conséquence ?

Qu'on veuille bien y prendre garde, nous ne prétendons pas pour cela que pareille supposition s'avère décidément contradictoire : il faudrait à cette fin postuler que la conscience est de l'essence même de la pensée, ce qui, d'une certaine manière, est précisément la question [1]. Mais on avouera sans doute aussi que ce « postulat » aurait plus d'une chance de tomber juste. Je comprends très bien que, si un objet quelconque n'existe *pour moi* qu'autant que j'en acquiers la connaissance, il puisse exister *en lui-même* indépendamment de celle-ci ; mais quand il s'agit de ma connaissance elle-même, je ne comprends plus que très malaisément une telle différence; je n'arrive qu'à grand'peine, si vraiment j'y arrive, à concevoir dans mon esprit une connaissance (actuelle) qui existerait en elle-même sans exister pour moi. La même chose pour un sentiment, et ainsi de suite Et à coup sûr faudrait-il se résoudre à l'entendre de cette manière, si l'interprétation du donné l'exigeait irrémissiblement. Or on a pu constater ci-dessus que tel n'est pas tout à fait le cas.

5. *Vraie difficulté, de portée cependant limitée, à notre présent point de vue.* — Nous n'hésiterions même guère à considérer le débat comme dirimé, s'il n'y avait d'autres faits qui ne s'accommodent pas, semble-t-il, de l'explication proposée. En voici un exemple typique, emprunté à *L'Automatisme psychologique* de M. P. Janet. Celui-ci défend à l'une de ses malades endormies (c'est-à-dire en état de somnambulisme) de voir à son réveil tels ou tels objets entre divers autres qu'il a placés sur ses genoux, soit, sur 5 cartes blanches, 2 qui sont marqués d'une croix, ou, sur 20 petits papiers numérotés, ceux qui portent des multiples de 3. Revenue à l'état normal, et priée de rendre les dits objets à l'expérimentateur, Lucie (c'est le nom de la malade) n'en remet effectivement que 3 dans le premier cas et 14 dans le second. Si on lui demande les autres (les 6 papiers portant un multiple de 3 ou les 2 cartes marquées d'une croix), elle répond qu'il n'y en a plus. Elle ne les voit donc pas; et pourtant, et d'autre part, il faut qu'elle les voie, pour les identifier. Elle les voit sans les voir, elle les voit inconsciemment. Entendons bien : elle les *voit*, par une perception actuelle, encore qu'ignorée; car il est trop clair qu'une simple aptitude ou virtualité n'y suffit plus. Comment contester cette fois qu'on se trouve en présence d'un fait psychologique inconscient (cf. *op. cit.*, p. 276)?

Il n'y a pas à nier que le cas soit fort embarrassant. D'en souligner le caractère pathologique (somnambulisme, hystérie), cela ne nous avancerait guère : les phénomènes pathologiques ne doivent-ils pas rentrer en dernier ressort sous les lois communes? Il ne paraît même guère plus à propos de recourir à l'idée d'une perception *sub*consciente extrêmement faible, qui, à peine ébauchée, ferait jouer, de la même manière enveloppée et sourde, la suggestion négative correspondante ou rappellerait, toujours en même façon, l'ordre reçu, et aussitôt obéi, automatiquement obéi, de ne pas voir. Pour engageante qu'elle apparaisse d'autre part, nous ne sommes pas assez sûrs que ce ne soit pas là une de ces explications forcées dont ceux-là seuls se peuvent satisfaire (si tant est qu'il s'en satisfassent réellement) qui tiennent à leur point de vue plus que de raison.

Aussi bien n'avons-nous pas besoin, en toute rigueur, de montrer que notre hypothèse cadre avec *tous* les faits, sans aucune espèce d'exception ; l'un ou l'autre lui échappât-il, une fois ou l'autre, cela ne l'empêcherait pas, pour tout le reste, de donner ses apaisements à l'intelligence. Autrement dit, il y a une chose qui demeure acquise en tout état de cause et qui est qu'à l'endroit des phénomènes antérieurement invoqués l'idée de virtualité apparaît singulièrement avantageuse. Or, et au fond, c'est tout ce que nous voulions établir. Après tout, il s'agit beaucoup moins ici de l'inconscient en lui-même et pour lui-même, que des conséquences que l'étude en comporte au regard d'un des concepts majeurs (virtualité, puissance) de la philosophie traditionnelle.

6. *L'idée de virtualité chez les psychologues de l'inconscient.* — C'est dans le même dessein, ou au profit du même concept, que, pour finir, nous allons en relever les traces jusque dans le texte des partisans de l'inconscience — confirmation non tellement négligeable de nos idées.

« Il y a, conclut v. g. M. Roustan, une vie obscure de l'esprit, normalement constituée par les tendances insoupçonnées [1], les passions naissantes, les rêves ébauchés, les habitudes acquises, les perceptions auxquelles nous sommes inattentifs, le prolongement inconscient de nos réflexions conscientes. La région éclairée de la vie psychologique est de minime étendue en comparaison de cette immense réserve de savoir latent (*op. cit.*, p. 90-1). » Serait-il à ce point difficile de faire coïncider les deux thèses? *Vie* psychologique (obscure) « s'accommode fort bien de « virtualité », nommément quand il s'agit de passions naissantes et surtout de tendances insoupçonnées. En tout cas, s'il y faut autre chose, c'est-à-dire des faits proprement dits, nous dirons, et sans hésiter cette fois, que ce sont des faits de conscience très faible ou sourde, des faits de simple subconscience : les exemples allégués, rêves ébauchés ou perceptions auxquelles on reste inattentif, n'en requièrent pas plus. Quant au savoir latent, rien de mieux, à condition d'ajouter « et habituel ». Autrement, nous maintenons que l'hypothèse est onéreuse au possible. A qui fera-t-on admettre qu'un Poincaré pensait *actuellement* (encore qu'inconsciemment), à chaque instant de sa vie, la totalité de son immense acquis scientifique?

L'auteur précité s'inspire d'ailleurs en tout cela de M. Bergson. La théorie de celui-ci est bien connue. A la différence des souvenirs moteurs ou

1. Pensée *actuelle*, s'entend.

1. On sait quelle importance capitale a prise cet inconscient-là dans le Freudisme. Cf. v. g. Freud, *La Science des Rêves*, p. 597 sq. de la trad. fr. (Paris, Alcan, 1926).

des habitudes motrices (ou des souvenirs-habitudes), qui ne sont pas ici en cause précisément parce qu'ils reviennent à de simples enregistrements organiques (cf. col. 1525, n. 1), les souvenirs purs ou les souvenirs-images subsisteraient tout de bon à l'état inconscient et sous leur forme primitive. Il y a pourtant un trait de cette théorie, un détail, si l'on veut, ou une nuance, qui pourrait bien tirer à conséquence plus qu'on ne se le figure peut-être. Dans une suggestive étude sur le rêve, publiée par la *Revue rose* (*scientifique*) de 1906, M. Bergson, s'attachant à relever les analogies ou même les ressemblances entre ce type de représentation et la connaissance que nous prenons pendant la veille des objets qui nous entourent, bien plus à montrer que c'est au fond une même opération qui s'accomplit d'un côté comme de l'autre, fait naturellement état à cette fin de cette espèce d'imprégnation continuelle de la perception par la mémoire, sur laquelle la psychologie a tant et si justement insisté de nos jours[1]. Les souvenirs en cause, remarque-t-il, « profitent en quelque sorte de la réalisation partielle qu'ils trouvent çà et là » (dans les sensations discontinues et fragmentaires qui les amorcent ou les déclenchent) « pour se réaliser complètement ». Ils ne sont donc pas, en tant que tels, en tant que souvenirs, tout à fait réalisés encore? C'est quelque chose comme un moyen terme entre la possibilité et l'actualité ? Sommes-nous si loin de la virtualité même? Conclusion d'autant plus engageante, qu'à la fin de tout le morceau on lit cette phrase, qui n'est pas moins significative: « Il ne faut pas s'imaginer que nos souvenirs soient dans notre mémoire à l'état d'empreintes inertes: ils y sont, comme la vapeur dans une chaudière, plus ou moins *tendus*. » On ne peut s'empêcher de penser à Leibniz, lequel, pour illustrer la notion de virtualité (nous sommes bien à notre affaire), se servait volontiers de la comparaison d'une corde « tendue » par le corps grave qui y est suspendu, comme aussi de celle d'un arc bandé ou « tendu », *quod exemplis gravis suspensi funem sustinentem* artendentis, *aut arcus* tensi, *illustrari potest* (*Erdm*. 122[2]). Ne voilà-t-il pas derechef qui donne à réfléchir?

Si cette notion, enfin, ne se retrouve pas comme en perspective, et à titre d'hypothèse légitime de soi, derrière les lignes suivantes de Rivers (dans *Instinkt and Unconscious*, un des livres les plus remarquables qui aient vu le jour en ce domaine depuis la grande guerre), c'est à se demander où il faut la chercher. — De prime abord, Rivers semble, il est vrai, se rallier, lui aussi, à la doctrine de l'inconscient tout court. « C'est un point qui ne fait plus de doute aujourd'hui pour personne, écrit-il (*Append. V*, p. 281 de la trad. fr. [Paris, Alcan]) que, en dessous des trains d'idées régulièrement ordonnés selon les lois de la logique qui forment le contenu de la conscience claire, nos expériences anciennes se conservent et s'agrègent en des systèmes psychiques inconscients. » Mais, outre que la mention expresse de la conscience claire réserve, pour ainsi parler, les droits éventuels du *subconscient* (il est toujours opportun d'y revenir), reste à savoir ce que peuvent bien être en eux-mêmes ces « systèmes psychiques inconscients ». Or ce n'est pas sans raison, ou plutôt sans un dessein réfléchi, que l'auteur dit à cet égard « expériences anciennes » : « il y a intérêt, déclare-t-il en un autre endroit (*Append. I*, p. 204-5), à parler d'expérience inconsciente *plutôt* que de *faits* mentaux inconscients. Tout le monde admettra sans peine, en effet, que les hommes adultes ont été sujets à un grand nombre d'expériences qui ne leur ont laissé aucun souvenir précis et qui n'ont même pas atteint leur conscience claire. Chacun est prêt à reconnaître aussi, je crois, que ce corps d'expériences conservé sous forme inconsciente influe sur nos pensées et sur nos actes, sur nos impressions et nos sentiments. — En parlant d'expériences inconscientes, nous demeurons sur le terrain des faits[1], « *sans avoir à connaître la forme sous laquelle se conserve cette expérience.* » C'est donc qu'elle *peut*, au moins, se conserver sous une autre forme que celle de phénomènes proprement dits ou (cf. *supra*) de « *faits* mentaux inconscients » [2]? Or telle est juste notre hypothèse à nous.

Encore une fois, il valait la peine de faire voir que cette idée de virtualité, et même de puissance, n'effraye pas, le cas échéant, les esprits les plus férus d'explication positive et concrète. Elle les effraye si peu que, le cas échéant, ils ne laissent pas d'y avoir recours, comme de simples métaphysiciens.

C. — Subconscient et dédoublements de la personnalité.

1. *Les phénomènes pathologiques en cause.* — Reste un dernier groupe d'hypothèses auxquelles a donné lieu la constatation du subconscient ; ce sont celles qui se rapportent aux dédoublements de personnalité, du moins et en première ligne aux dédoublements simultanés. Il s'agit cette fois de faits pathologiques, notamment des curieuses expériences enregistrées dans l'ouvrage classique d'Alf. Binet (*Les Altérations de la personnalité*, 1884) et, plus encore, des conclusions que les psychologues de l'école expérimentale en ont tirées contre la conception traditionnelle du sujet intérieur.

Un éclaircissement préliminaire devient ici indispensable. On constate chez la plupart des hystériques, examinées en dehors de leurs crises, un stigmate assez curieux, consistant dans une insensibilité plus ou moins complète, généralement limitée à une région du corps, tels un bras, un main ou un œil, et à laquelle il ne paraît pas que corresponde aucune lésion organique appréciable[3]. Ajoutons que la distraction équivaut souvent chez

1. Cf. v. g. Foucault, *La Psychophysique*, 2e p., ch. I.

1. Ne faudrait-il pas mieux dire, pour éviter ici toute équivoque : « sur le terrain de l'observation positive, immédiate » ? Rivers se propose précisément d'établir que « *faits* mentaux inconscients » est moins l'expression qu'une interprétation, discutable, du donné. — C'est nous qui soulignons, bien entendu.

2. V. g. et comme nous lisons ailleurs (p. 111), sous la forme de ce « je ne sais quoi » qui fait que, dans certaines circonstances, nous éprouvons telle impression déterminée, de froid ou autre. Rivers ne recule même pas devant le mot « faculté ». — Il est remarquable que dans son récent livre, *L'Intelligence*, M. Bourdon s'exprime à peu près dans le même sens. A propos de ces phénomènes (psychologiques inconscients ou supposés tels), écrit-il, il est intéressant de distinguer les dispositions, qu'on pourrait encore appeler des aptitudes ou des états, et les opérations ou processus. On comprendra l'utilité de cette distinction en comparant (comparaison lumineuse) « ce qui a lieu dans les cas d'activité musculaire : l'aptitude, la disposition à exécuter de nouveau un mouvement appris diffère du processus qui consiste à exécuter soit réellement, soit mentalement ce mouvement ; nous n'écrivons pas d'une manière invisible, quand, sachant écrire, nous n'écrivons pas réellement. » (p. 157) Cette disposition ou aptitude est pourtant quelque chose, qui subsiste dans l'intervalle des opérations ou processus actuels. Alors ?

3. Voir, pour les détails, *op. cit.*, p. 84 sq.

les mêmes malades à une anesthésie momentanée, précisément parce qu'elle atteint en eux à un degré morbide, tout à fait exceptionnel, dont les nôtres, pour phénoménales qu'elles se trouvent être à l'occasion, ne nous donnent qu'une faible idée. Cela dit, et sans d'ailleurs nous astreindre à distinguer tellement les deux cas, ceux de distraction et ceux d'anesthésie (la chose ne tirant pas pour nous à conséquence), nous pouvons aborder le relevé des expériences en jeu, ou du moins de quelques-unes d'entre elles, plus particulièrement significatives.

On provoque des mouvements complexes d'adaptation en plaçant dans la main insensible du sujet (qui ne la voit pas, parce qu'on la lui cache au moyen d'un écran) des objets connus, le contact de ces objets en suggère l'image et détermine les mouvements appropriés. V. g. les deux premiers doigts étant placés dans les anneaux d'une paire de ciseaux, la main reconnaît ceux-ci, les ouvre et les ferme comme comme si elle cherchait à couper quelque chose (A. Binet, *Altérations*..., p. 104). Le cas le plus intéressant en ce genre est le suivant. On met dans la main insensible (dissimulée de la même manière) une boîte d'allumettes... « au bout d'un instant de contact, elle l'entoure, la palpe, paraît la reconnaître, pousse en dehors le tiroir qui contient les allumettes, en prend une, la frotte contre les parois de la boîte, l'allume et la tient allumée en l'inclinant un peu; à mesure que la flamme s'avance, les doigts reculent, comme s'ils fuyaient la chaleur, et, quand la flamme approche de l'extrémité de l'allumette, les doigts se desserrent et l'allumette tombe (*ib.*, p. 106). »

Tout à fait analogue est le cas de l' « écriture automatique ». On prie l'hystérique de penser pendant quelque temps à un mot, qu'on lui indique, on la laisse s'absorber dans cette idée, puis on glisse un crayon dans sa main insensible (qu'elle ne voit pas, etc.); bientôt la main s'agite, serre le crayon, se met à écrire (sans que le sujet en sache rien), et ce qu'elle écrit, c'est juste le mot pensé. — L'écriture automatique peut exprimer aussi des pensées spontanées. Une hystérique est assise dans le laboratoire, près d'une table; à quelques mètres, un robinet coule avec bruit. On glisse pareillement un crayon dans la main droite, anesthésique, de la malade, et la phrase couchée (à son insu, toujours) sur le papier, traduit l'impression désagréable que ce bruit lui cause : « c'est agaçant, cette fontaine ! » (*ib.*).

Mais voici les faits sans doute les plus surprenants.

« Vous allez multiplier 739 par 42, dis-je à Lucie (un des sujets de M. P. Janet, c'est lui que nous citons maintenant, *Automatisme*..., p. 263, [cf. *sup.*, B, 5]). La main insensible écrit régulièrement les chiffres, fait l'opération et ne s'arrête que lorsque tout est fini. Pendant ce temps, Lucie, bien éveillée, me racontait l'emploi de sa journée et n'avait pas cessé un seul instant de parler, tandis que sa main droite calculait correctement. »

« J'ai essayé, continue le même auteur, parlant de la même malade, en état de distraction cette fois, de lui faire porter des jugements inconscients. Les suggestions sont faites au cours du sommeil hypnotique dûment constaté; puis le sujet est complètement réveillé, les signes et l'exécution ont lieu pendant la veille. « Quand la somme des nombres que je vais prononcer fera 10, vos mains enverront des baisers ». Après le réveil donc, tandis que Lucie cause avec d'autres personnes qui la distraient le plus possible, je murmure (à une certaine distance) 2... 3... 1... 1... 4, et le mouvement est fait. » L'expérimentateur essaye encore avec d'autres calculs plus compliqués, et « le tout s'exécute presque sans erreur, sauf lorsque l'opération devient trop complexe et ne pourrait plus être faite de tête. »

2. *Interprétation de l'école expérimentale. Caractère illusoire de l'unité personnelle.* — De tout cela il faudrait conclure que, psychologiquement, ces malades se trouvent, à la lettre ou au sens fort, en état de dédoublement. Dédoublement non plus successif, comme dans les célèbres cas de Félida X., du Dr Azam, ou de Miss Beauchamp de Morton Prince [1], mais bien simultané; c'est-à-dire qu'au lieu d'alterner l'un avec l'autre, les deux moi désormais coexistent, le moi prime ou normal (car tel est le motif précis de cette appellation) avec un moi second ou secondaire, éclos pour ainsi parler à la faveur de l'hypnose, plus exactement de l'anesthésie ou de la distraction hystérique. — Quelques textes, pour situer nettement la question.

Tout d'abord d'Alf. Binet. « On a souvent appliqué, remarque-t-il, aux mouvements et aux actes qui se produisent dans les conditions précédentes, le nom d'inconscients. Mais cela veut simplement dire que ces mouvements ne sont pas connus du sujet... En réalité, ils sont inconscients pour le sujet normal, mais non en eux-mêmes et pour eux-mêmes. Ces actes ne sont pas de purs réflexes; on y voit intervenir l'intelligence, le raisonnement. D'autre part, il ne faut pas oublier qu'on a caché à la malade les épreuves auxquelles on soumet son membre insensible et les réactions qui se produisent dans ce membre. Il en résulte que celle-ci reste étrangère à l'expérience, et, de fait, elle peut s'occuper de toute autre chose. Elle n'a pas la sensation consciente de ce qui se passe dans ses membres (à moins qu'il ne se produise au cours des recherches un retour de sensibilité dont il faut toujours se méfier)... Il y a donc perception bien réelle, quoique ignorée du sujet : une perception inconsciente. Les actes produits révèlent l'existence d'une intelligence qui est autre que celle du sujet, qui agit sans son concours et même à son insu... C'est là une conclusion nécessaire, elle s'impose, etc. (*Altérations*,... p. 88 et 116-7). » — « L'unité du moi n'est » donc « point une unité simple, car s'il en était ainsi on ne comprendrait pas comment, dans des conditions données, certains malades peuvent manifester plusieurs personnalités distinctes. Ce qui se dissout doit être formé de plusieurs parties; si une personnalité peut devenir double ou triple, c'est la preuve qu'elle est un composé, un groupement, une résultante de plusieurs éléments. L'unité de notre personnalité adulte et normale existe bien, et personne ne songerait à mettre sa réalité en doute; mais les faits pathologiques sont là qui prouvent que cette unité doit être cherchée dans la coordination des éléments qui la composent (*ib.*, p. 316). »

Encore qu'il y apporte en général plus de discrétion et de sens critique, M. P. Janet tient en somme le même langage. Suivant lui également, la sensation n'est alors inconsciente qu'au regard du moi normal, et tous ces faits mettent en lumière l'existence d'une autre conscience. « La sensation n'est pas supprimée et ne peut pas l'être, elle est simplement *déplacée*, elle est enlevée à la conscience normale, mais peut être retrouvée comme faisant partie d'un autre groupe de phénomènes, d'une sorte d'autre conscience (*Automatisme*..., p. 282-3). » — « On s'est accoutumé, continue-t-il, à admettre sans trop de difficulté les variations successives de la personna-

1. Cf. Binet. *Altérations*..., p. 6-18, et J. Jastrow, *op. cit.*, p. 251-267.

lité .. Il faudra reculer plus encore la nature véritable de la personne métaphysique et considérer l'idée même de l'unité personnelle[1] comme une apparence qui peut subir des modifications (*ib.*, p. 323). »

3. *Critique. L'automatisme et le subconscient y suffisent.* — Que le lecteur veuille prendre garde à ces dernières paroles. Il en ressort, de toute évidence, que ce n'est pas nous, philosophes traditionnels, qui dans l'espèce posons ou transportons ainsi la question sur le terrain métaphysique, mais bien les phénoménistes, ou du moins les représentants de l'école expérimentale. Cela étant, n'auraient-ils pas plutôt mauvaise grâce à se réclamer de leur point de vue propre, positif sinon positiviste, pour opposer une pure et simple fin de non-recevoir aux considérations que nous ferons valoir un peu plus loin, en nous attachant à dégager l'équivoque fondamentale dans laquelle il semble bien qu'on s'embarrasse en toute cette affaire et qui consiste à passer subrepticement d'un point de vue à l'autre, du point de vue expérimental au point de vue métaphysique proprement dit? Nous avouons ne pas voir comment on aurait le droit de se placer à celui-ci pour attaquer la doctrine classique, et non pas pour la défendre.

Au surplus, nous n'y viendrons qu'en terminant. Il ne s'agit encore pour le moment que des simples faits. Est-il établi que ceux dont se réclame la partie adverse exigent, pour être congrûment expliqués, qu'on mette en avant une autre intelligence que celle du sujet normal, un autre sujet, un autre moi, une autre conscience? est-ce là « une conclusion nécessaire, qui s'impose » (cf. *sup.*, n° 2)? On ne réussirait que fort malaisément à en convaincre un esprit tant soit peu féru de rigueur logique, au regard d'une première catégorie de phénomènes qui, manifestement, se peuvent ou même se doivent interpréter d'une autre manière, c'est-à-dire par l'automatisme psycho-physiologique : il ne faudrait qu'y ajouter, pour l'amorcer ou, à l'occasion, le remettre en train, quelque sensation sourde, extrêmement sourde, subconsciente enfin, subconsciente s'il en est.

Nous voulons parler des expériences pratiquées sur la main insensible, où le simple contact de tel ou tel objet (voilà juste la sensation subconsciente qui déclenche tout le reste) suggère l'image correspondante et provoque les mouvements appropriés (cf. *sup.*, n° 1). « Evidemment, tout a été perçu, conclut Binet (*Altérations...*, p. 106, cas de la boîte d'allumettes), et la main a même exprimé par son geste la crainte d'être brûlée. » Tout a été perçu, *tout*, ce n'est peut-être pas « évident » à ce point; tout ce qui n'est pas directement réductible au mécanisme de l'habitude, d'accord ; et encore serait-on bien embarrassé de prouver qu'une perception très sourde ou basse n'y suffit pas[2].

La même chose pour cette autre expérience, à première vue impressionnante. Faisant écrire un mot quelconque à la main anesthésique, on en altère volontairement l'orthographe : au moment où, répétant l'opération aussitôt après ou au bout d'un certain temps, elle arrive à la lettre inexacte, elle s'arrête, semble hésiter, puis tantôt passe outre, en reproduisant la faute, tantôt au contraire la corrige et écrit le mot régulièrement (*Altérations...*, *ib.*). Il n'y a rien là, disons-nous, qui dépasse les ressources de l'automatisme et de la subconscience, rien dont le sujet normal par suite, ou plutôt le sujet tout court (puisque dans ces conditions il n'y a pas lieu d'en introduire un autre), ne reste effectivement capable. N'en faisons-nous pas autant tous les jours à notre manière, sans nous croire « dédoublés » *pro tanto*? En matière d'orthographe nommément, n'est ce pas à l'automatisme habituel que 99 fois sur 100 nous nous en remettons?

Assurément, les opérations arithmétiques (*sup.*, n° 1) requièrent autre chose que le pur automatisme, à savoir l'intelligence, mais d'où prend-on que celle du sujet « normal » doive être en ce cas forclose? Il va de soi que nous mettons désormais l'accent sur la subconscience comme telle, en tenant compte aussi de la mobilité extrême avec laquelle, chez certaines personnes, la pensée se déplace alternativement d'un objet à l'autre par une sorte de va-et-vient instantané qui donne lieu à des effets de prime abord déconcertants. Qu'est-ce qui empêche que, de l'une ou de l'autre manière, Lucie, disons, si l'on veut, le moi « normal » de Lucie, exécute ces opérations sans s'interrompre, au moins en apparence, d'entretenir une conversation très animée avec son entourage?

Supposition qu'autorise plus que jamais une autre expérience, rapportée p. 184 des *Altérations* : « Nous prenons la main insensible, nous la plaçons derrière l'écran, et nous la piquons neuf fois avec une épingle; pendant ce temps, ou après avoir cessé les piqûres, nous demandons au sujet de penser à un chiffre quelconque et de nous le dire; il répond qu'il a choisi le chiffre 9, c'est-à-dire celui qui correspond au nombre des piqûres[1]. » Il arrive donc que les excitations perçues par le moi second (selon la théorie de l'auteur) impressionnent le moi normal (cf. d'ailleurs p. 187 sq.), comme il arrive aussi que le moi normal reprenne conscience des sensations éprouvées dans le membre anesthésié ou distrait par le moi second[2]. Mais comment les mêmes états peuvent-ils passer ainsi d'un moi à l'autre et comment le moi second peut-il influencer psychologiquement le moi normal[3], si ce sont vraiment deux moi distincts? On a beau dire, les faits reçoivent une explication bien autrement satisfaisante dans la doctrine classique, qui y voit tout uniment le passage, *dans un seul et même moi*, de la conscience sourde ou subconscience à la conscience claire ou proprement dite

A quelles interprétations forcées, hors de là, ne se trouve-t-on pas acculé! « Il est probable, écrit v. g. Binet (*Altérations...*, p. 189) à propos de l'expérience citée en dernier lieu, que le personnage inconscient[4] qui est dans tout hystérique comprend vite la pensée de l'expérimentateur; il entend celui-ci interroger le sujet et lui demander de penser à un chiffre; il perçoit en même temps que l'expérimentateur fait un nombre déterminé de piqûres à la

1. Et non plus seulement de l'identité, comme en matière de dédoublements *successifs*. Nous ne parlons pas de ceux-ci, parce qu'ils n'intéressent pas, semble-t-il, le subconscient par eux-mêmes. Voir cependant *inf.*, n° 4.

2. Ne pas perdre de vue qu'on a parlé d'« insensibilité *plus ou moins* complète ». Et puis, le membre est-il alors anesthésique à la lettre ou simplement indolore ?

1. Variante de la même expérience : « Faisons écrire à la main anesthésique plusieurs chiffres et disposons-les les uns au-dessous des autres comme pour faire une addition, le sujet normal pensera, non pas à toute la série de ces chiffres, mais au chiffre total (p. 188) ».

2. Cf. *Altérations...*, p. 88 : « La maladie n'a point la sensation consciente de ce qui se passe dans ses membres (anesthésiés), *à moins qu'il ne se produise*, au cours des recherches, *un retour de sensibilité* dont il faut toujours se méfier. »

3. Psychologiquement, c'est-à-dire par le dedans. Cf. *inf.*, cas des associations d'idées.

4. Inconscient pour le « moi normal », il va sans dire Cf. *sup.*, n° 2.

main insensible[1]; avec un peu de perspicacité, il doit comprendre le but de la recherche; il s'y prête, et il cherche à influencer la conscience normale du sujet; il la suggestionne à son tour[2];... c'est cet inconscient, je n'en doute pas[3], qui *souffle* à la conscience prime l'idée du nombre, et celle-ci reçoit l'idée sans savoir d'où elle lui vient[4]... » — On se demande involontairement si l'auteur n'ironise pas, tout simplement. Auquel cas nous serions du même avis quant au fond. Quoi qu'il en faille penser, nous répéterons qu'il est bien plus naturel de recourir, pour expliquer la suggestion, à une perception *subconsciente* du moi prime lui-même, ou plutôt du moi tout court, qui n'est pas plus réellement désintégré alors, ou altéré, ou dédoublé, que dans les faits analogues de la vie commune. Celles-ci, en effet, nous offre, redisons-le aussi, de nombreux exemples de ces associations provoquées ou déclenchées par des sensations de ce genre, rapides et fugitives au possible, qu'on n'a éprouvées que comme à l'état naissant et auxquelles on n'a pas pris garde, mais qui n'en exercent pas moins leur action, prouvant ainsi, pratiquement, leur réalité. Et l'on n'y a pas pris garde parce que l'attention était ailleurs. Là même serait l'équivoque, ou une première équivoque. « L'excitation, dit encore Binet, après avoir relaté l'expérience des piqûres, quoique non perçue par le moi normal, a produit un certain effet sur ce moi, elle y a amené une idée » (de chiffre) correspondante (*op. cit.*, p. 185) — « quoique non aperçue »; voilà, si nous y voyons bien, ce qu'il fallait dire, et ce que disant on eût été préservé de mettre en avant un moi second, ou somnambulique, qui « soufflerait » le premier, hypothèse énorme elle aussi, qui le contestera? pour exempt de doute qu'on avoue être soi-même à cet égard.

Tout cela est si vrai, enfin, que plus d'une fois le propre texte des auteurs effleure pour ainsi parler notre explication. Soit entre autres, cette demi-page des *Altérations:* « Et maintenant, si nous jetons un coup d'œil d'ensemble sur ces phénomènes, nous voyons que la démarcation de conscience, telle qu'elle existe chez l'hystérique, ne constitue pas une démarcation brusque, suspendant toute relation entre les consciences. Loin de là; les phénomènes psychologiques de chaque groupe exercent sur le groupe voisin une influence incessante, et la division de conscience ne suspend pas même le jeu de l'association des idées; il arrive qu'une idée associée à une autre l'éveille et la suggère, bien que les deux appartiennent à des consciences différentes. La division laisse donc subsister l'automatisme des images, des sensations et des mouvements. Elle consiste seulement dans une limitation de la conscience (*op. cit.*, p. 194). » Nous reposerons la même question que tantôt: si ce sont deux consciences tout de bon distinctes à qui appartiennent, respectivement, l'idée suggestive et l'idée suggérée (ou, comme parlent aujourd'hui certains psychologues, la représentation inductrice et la représentation induite), comment l'association a-t-elle encore lieu? La « division » ne peut « laisser » ainsi « subsister l'automatisme des images, des sensations et des mouvements » que si ce n'est pas une division à la lettre. « Elle consiste » plutôt ou « seulement », ajoute de fait Binet, « dans une limitation de la conscience » — oui, de la conscience *claire* ou aperceptive, nous sommes tout à fait d'accord, ainsi que sur cette autre formule: « les phénomènes de chaque groupe exercent sur le groupe voisin une influence incessante » — ; oui encore, ceux du groupe ressortissant à la *subconscience* sur ceux du groupe qui relève de la conscience claire, et *vice versa*. Mais, qu'on nous excuse d'y insister à ce point, il n'y a rien là qui prouve apodictiquement, ni même d'une manière quelconque, et à le prendre aussi dans l'acception courante du terme, que « la personnalité du sujet se scinde » pour autant « en deux » (*ibid*., p. 288)[1].

4. *Equivoque fondamentale. Deux sens de « personnalité. »* — « A le prendre, disions-nous à l'instant, dans l'acception courante du terme », là même gît, croyons-nous, le malentendu. Le moment est venu de démêler cette équivoque qui, effectivement, pourrait bien être ici « le nœud de toute l'affaire ». Comme nous l'avons insinué déjà, elle revient à confondre deux sens différents, l'un strictement psychologique, l'autre métaphysique, de ce fatidique terme de « personnalité »; ou plutôt à étendre à la personnalité métaphysique, sans trop y prendre garde, des conclusions qui ne valent, en toute rigueur, que pour ce qu'on pourrait appeler la personnalité psychologique. Que faut-il entendre par cette distinction[2]?

Commençons par le concept métaphysique. Chacun de nous n'est pas seulement homme, c'est-à-dire doué tout ensemble des attributs essentiels de l'animalité et de la raison, il est encore et surtout *un* homme, parlons plus exactement, *tel* homme individuel, existant en lui-même et, comme disait Leibniz, « en son particulier », à titre d'unité vivante et complète, dans une absolue distinction à cet égard d'avec tous les autres, agissant par soi, subsistant en soi, n'appartenant qu'à soi, avec son nom à soi par lequel on le désigne invariablement et par lequel on ne désigne que lui, son nom « propre » — bref, sujet unique et ultime de tout ce qu'on peut lui rapporter ou attribuer en tant qu'il existe, principe ultime et unique aussi de toutes les opérations qui portent la marque de sa nature raisonnable et dont il assume seul toute la responsabilité. Telle est, en chacun de nous, la personne humaine, à savoir ce principe et ce sujet même ainsi défini. Tandis que « nature » ou l'ensemble des caractères qui me constituent dans mon espèce, répond à la question « *que* suis-je? », « personne » répond à la question « *qui* suis-je? », en désignant l'être très déterminé qui possède cette nature et dont la place est fixée par elle dans un certain ordre de choses ou de réalités. — Quant à « personnalité » (ou « subsistance »), ce sont les termes abstraits corrélatifs, signifiant la perfection dernière qui fait qu'une nature individuelle existe ainsi en elle-même et s'appartient à elle-même, le complément suprême qu'elle exige pour exister et s'appartenir de la sorte.

1. Puisque, par hypothèse, ces sensations perdues par le moi prime sont recueillies par l'autre. Cf. *sup.*, *ibid.*
2. *Comment*, encore un coup?
3. On aurait bien tort d'en douter.
4. Cela vaut, en somme, une réflexion dans le même goût du même savant psychiâtre, à propos d'un cas analogue, celui de la main insensible à qui l'on fait fait écrire le mot « toussez » ou la question « comment vous portez-vous? » et qui répète la question posée ou l'ordre donné, au lieu d'y répondre ou de les passer au moi normal: « rien n'a été compris, semble-t-il, par le personnage inconscient, qui est encore trop rudimentaire pour juger, raisonner, et qui ne sait faire qu'une chose, imiter (p. 97). »

1. N'est-ce pas encore ce que semble donner à entendre M. P. Janet, quand il relève que la sensation perdue par le moi normal « peut être retrouvée comme faisant partie d'un autre groupe de phénomènes, *d'une sorte* d'autre conscience » (Cf. *sup.*, n° 2, *sub. fin.*)? Pourquoi dès lors, mettre en cause « la nature de la personne métaphysique » (*ib.*)?
2. Soit dit par parenthèse, ces considérations intéressent tout autant le problème des dédoublements *successifs*

Ou, pour mieux dire, tandis que « subsistance » marque cette aptitude dans une nature quelconque, « personnalité » ne s'emploie que quand il s'agit d'une nature raisonnable. « Personnalité », c'est, comme parlaient les anciens philosophes, « subsistance individuelle d'une nature raisonnable ». — On le voit du premier coup, d'un bout à l'autre de cette analyse, nous opérons, *venia sit verbo*, en plein être ou, selon une formule aujourd'hui en vogue, dans le plan de l'être, et voilà juste pourquoi c'est concept métaphysique. Assurément, l'être, ici, se connait lui-même, puisqu'il a pour attribut la raison : *sui juris*, il est aussi *sui compos* et *sui conscius*. Ce n'est pourtant pas en tant que tel, en tant qu'il se connait lui-même, qu'on le définit de la sorte (« subsistance individuelle d'une nature raisonnable »), mais *en tant qu'il est*, précisément, ou en tant qu'être, tout simplement et tout court (point de vue différentiel de la métaphysique, encore une fois); c'est, pour ainsi dire, sa manière d'être essentielle, fondamentale, ou la détermination première qui affecte en lui l'être (subsistance), c'est cela principalement, sinon exclusivement, que l'on s'attache alors à tirer au clair.

Tout autre est le point de vue des psychologues (et, dans l'ensemble, des psychiâtres), à peine y a-t-il également lieu d'y appuyer. Si l'on relit à tête reposée leurs descriptions ou leurs analyses à eux, on a tôt fait de s'apercevoir que par « personnalité » ils entendent le système de représentations habituelles qui forme comme le champ de vision intérieure du moi, bref le contenu de l'*idée* du moi. Cette fois, c'est la conscience qui passe au premier plan; ou plutôt, et pour continuer de nous servir de la même image, c'est dans le plan de la conscience (de cette connaissance intérieure ou par le dedans qu'est la conscience même) qu'on se place et raisonne désormais.

La conséquence se tire toute seule: les résultats auxquels on aboutit n'intéressent plus directement et par eux-mêmes l'ordre ou le plan métaphysique de l'être, auquel on ne peut pas comme cela les transposer sans autre forme de procès ou d'adaptation. Par exemple — nous y voilà, autant même qu'il est possible d'y être —, qu'on dise que par le jeu de diverses causes morbides, organiques ou mentales, ce système de représentations à quoi revient la « personnalité » psychologique, ou plutôt, et pour faire court, que celle-ci, la personnalité (psychologique) subit des altérations plus ou moins profondes, se dédouble, se désagrège, se dissout, etc. soit : pareil langage, aussi longtemps qu'on s'en tient au strict point de vue de l'expérience immédiate et des faits tels qu'ils lui sont donnés d'emblée (bref, aussi longtemps qu'on reste dans le plan de la pure connaissance), ne souffre, à la rigueur [1], pas trop de difficulté, surtout après l'avertissement si suggestif qu'on nous donne de ci ou de là, à savoir que le dédoublement parfait ou absolu n'est dans l'espèce qu'un état-limite, vers lequel tendent les phénomènes observés sans l'atteindre à vrai dire jamais [2]. A combien d'autres systèmes de représentations n'en arrive-t-il pas autant, souvenir d'un voyage remontant à un passé lointain, possession habituelle d'une langue étrangère qu'on ne parle plus depuis longtemps, connaissances anciennes, autrefois très précises, enfouies sous les acquisitions accumulées dans l'intervalle, etc? Combien qui s'en vont un peu à la fois, comme par lambeaux, progressivement rongées ou minées par la secrète action du temps, ce terrible et sournois dévastateur ! Prend-on prétexte de ces faits vulgaires pour discréditer le concept traditionnel de la « personne métaphysique » et la réduire à une simple coordination d'éléments que sa fixité relative ne préserve pas d'une désintégration éventuelle et éventuellement totale? « Tout bien pesé et rabattu », il n'y a pas plus de raison d'en user de même à l'endroit de phénomènes pathologiques qui, pour offrir le grossissement exagéré de ces faits de la vie ordinaire, n'autorisent pas davantage une telle induction [1].

1. « A la rigueur », car le terme de personnalité a pris dans le langage théologique une signification si déterminée que pareil emploi en deviendrait vite fort discutable. Tout compte fait, pour éviter des équivoques fâcheuses, il vaut manifestement mieux y renoncer.

2. Cf. *Altérations...*, p. 184 : « Il faudrait que la division de conscience fût bien parfaite, tout à fait schématique, pour que le moi normal ne perçût absolument rien de ce qui se passe dans une partie de son organisme. Si nous avons fait cette supposition, tout en la sachant erronée, c'est parce qu'il faut mettre de l'ordre dans la description des faits. » Sans doute, mais moins que jamais on voit que la nature de la personne « métaphysique » en soit atteinte...

1. Par parenthèse, on pourrait pousser plus avant et montrer que, loin d'être mise par eux en péril, l'unité *réelle* du moi ne laisse pas de s'en trouver établie une fois de plus. Car enfin, n'est-ce pas la mémoire du moi normal qui alimente le moi « second », soi-disant éclos à la faveur de l'hypnose ? et si ces deux moi se servent de la même mémoire, n'est-ce pas juste la preuve qu'au fond ils continuent de n'en faire qu'une ?

III. — La métaphysique de l'inconscient

Comme nous l'avons observé dès le début, ce qui précède concerne exclusivement la doctrine de l'âme ou la psychologie rationnelle. Il faut maintenant nous placer à un autre point de vue, avec lequel on se trouve plus que jamais transporté en pleine métaphysique, et même d'emblée, car c'est la nature du Premier principe de toutes choses, ni plus ni moins, sur quoi porte alors le problème.

Nous voulons parler du système d'Ed. von Hartmann, successeur de Schopenhauer à la tête du pessimisme allemand, système que son auteur lui-même a juste qualifié de « Philosophie de l'Inconscient ». C'est aussi le titre du grand ouvrage où il l'a exposé (*Philosophie des Unbewussten*, 1re édit. Berlin, 1869, traduction française, sur la 7e édit. allemande par D. Nolen, 2 vol., Paris, 1877) [2].

Il ne s'agit d'ailleurs pas ici, bien entendu, d'un exposé en règle de cette doctrine. Notre dessein ne va qu'à en donner une idée générale au point de vue spéculatif, pour en discuter ensuite quelques thèses essentielles qui se rapportent à notre présent sujet.

Vue d'ensemble. — « Philosophie de l'inconscient », il importe de bien pénétrer le sens de cette appellation. D'une certaine manière, elle pourrait s'appliquer à toute philosophie qui nie l'esprit, surtout à l'origine des choses, et c'est alors au matérialisme qu'elle conviendrait par excellence. Mais il y aurait là une équivoque : en tout cas, Hartmann se fût récrié contre pareille extension du vocable de son choix. Bien plus, on peut dire que, s'il y est arrêté, c'est précisément pour mieux séparer sa cause d'avec celle du matérialisme lui-même. Et il a même institué de celui-ci, considéré sous la forme que lui a fait revêtir le mécanisme darwiniste, une critique vigoureuse, dont il y a beaucoup à retenir [3]. Non

2. Désigné par *P.I.* dans les références qui suivent.

3. Dans *Wahrheit und Irrtum im Darwinismus, eine kritische. Darstellung der organischen Entwickelungstheorie*, Berlin, 1875, traduit en français par H. Guéroult (*Le Darwinisme, ce qu'il y a de vrai et de faux dans cette théorie*. Paris, 1909 [9e édit]).

pas qu'à ses yeux la théorie de la descendance[1] soit à rejeter ; au contraire, elle fait désormais « partie intégrante de la conception de l'univers ». Ce qu'il réprouve, c'est l'interprétation proprement matérialiste de cette théorie, à savoir son interprétation ou mécaniste ou par la seule causalité efficiente[2]. Reconnaître l'ordre de la nature comme un fait et prétendre tout ensemble y voir le résultat de phénomènes exclusivement mécaniques, ce n'est ni plus ni moins que l'expliquer par le hasard, thèse aussi scientifiquement inadmissible qu'elle est métaphysiquement absurde. Il n'y a qu'une issue raisonnable, qui est de superposer au mécanisme une téléologie, d'admettre un mécanisme téléologique, dans lequel les causes efficientes jouent le rôle de moyens par rapport à des fins supérieures (*Le Darwinisme*, etc., p. 3 et p. 151 sq.).

Autant dire qu'il y faut une Intelligence, capable de concevoir ces fins et d'y adapter ces moyens. Ce ne serait pas assez, par exemple, d'assigner pour unique ressort à l'évolution universelle un principe d'activité immanent aux choses, tel que la Volonté de Schopenhauer. En rabaissant l'intelligence au niveau d'un fait secondaire et surajouté, celui ci n'a d'ailleurs pas vu que « la tendance n'est que la forme vide de la volonté et, comme toute forme vide, n'est qu'une abstraction » ; qu' « il n'y a pas en réalité de vouloir pur, qui n'ait ceci ou cela pour objet » ; que « c'est seulement par la détermination de son contenu que la volonté acquiert la possibilité de l'existence » et que « ce contenu est la représentation ou idée » ; que « la volonté suppose même deux idées, celle d'un état présent comme point de départ, et celle d'un état futur comme point d'arrivée, et qu'elle n a de réalité que par le rapport actif qu'elle établit entre l'un et l'autre... Pas de volonté sans idée, suivant le mot d'Aristote : ὀρεκτικὸν δὲ οὐκ ἄνευ φαντασίας (*P.I.*, t. I, p. 130 sq., *passim*).

On doit donc réintégrer l'Idée (ou l'Intelligence), à titre d'attribut essentiel et premier, et concurremment avec la Volonté, dans le principe métaphysique d'où dérive toute existence, comme nous dirions, dans la Cause première et universelle. Ainsi Hartmann se flatte-il de réconcilier les disciples de Hegel et ceux de Schopenhauer ; car les Hégéliens, non moins exclusifs de leur côté, font résider ce principe métaphysique dans la seule Idée, et chez eux c'est la volonté qui « n'occupe qu'une place obscure et subordonnée ». Les deux systèmes représentent chacun une moitié de la vérité ; la vérité totale résultera conséquemment de leur synthèse (*P. I*, t. I, p. 138 sq. Cf. t. II, p. 506 sq.). Mais pour cela — nous voici au nœud de la question, — il faut comprendre que, comme la Volonté elle-même, l'Intelligence dont il s'agit ici n'est pas seulement une intelligence immanente, que c'est aussi une intelligence inconsciente ; en termes précis, que ce principe à la fois intelligent et voulant, qui constitue le fond substantiel de tous les êtres, n'a pas, comme tel, conscience de lui-même ni de son action ; et que telle est précisément la raison pour laquelle Hartmann croit pouvoir l'appeler « l'Inconscient ». Car alors seulement l'appellation prend tout son sens : mieux que toute autre, elle nous avertit que le principe universel possède sans doute ces deux facultés qui ne nous sont connues, directement et en fait, que sous la forme de la conscience (de là In-*conscient*), mais qu'il ne les possède pas sous cette forme (de là *In*-conscient). S'il dispose du dedans toutes choses avec une sagesse admirable, un art merveilleux, une « clairvoyance absolue », que Hartmann célèbre par moments avec une sorte d'enthousiasme mystique[1], il s'ignore pourtant lui-même et tout ce qu'il fait : il est tout puissant et omniscient comme M. Jourdain faisait de la prose, sans le savoir (Cf. *inf.*, n° 7).

Encore une fois, nous n'avons pas à entrer plus avant dans le système. Ce qui précède suffit largement à notre but, qui est de critiquer les principaux arguments par lesquels l'auteur s'efforce de justifier cette thèse à tout le moins paradoxale.

2. *Conscience et organisme.* — Parmi ces arguments, l'un des plus considérables, celui même sur lequel Hartmann insiste peut-être avec le plus de complaisance, est pris des rapports de la pensée avec l'organisation, en particulier l'organisation nerveuse, ganglionnaire et cérébrale. « Il n'y a, écrit-il, qu'une philosophie capable de faire leur part légitime à toutes les découvertes des sciences de la nature et de s'approprier complètement le principe, vrai en soi, d'où est sorti le matérialisme, qui puisse espérer lutter avec succès contre le matérialisme... Il n'y a, en réalité, que l'ignorance ou le sophisme qui puisse rejeter le premier principe fondamental du matérialisme : « Toute activité consciente de la pensée n'est possible que par le jeu normal des fonctions cérébrales. » Tant que l'on ne reconnaît ou ne veut admettre dans l'esprit d'autre activité que celle de la conscience, le principe en question équivaut à celui-ci : L'activité de l'esprit n'est qu'une fonction du cerveau »... La chose se passe tout autrement, lorsqu'on reconnaît dans l'activité *inconsciente* la forme primitive et originelle de l'esprit, lorsqu'on admet que l'activité consciente a sans cesse besoin de son auxiliaire, sous peine de demeurer absolument impuissante. La proposition matérialiste signifie alors seulement que l'activité *consciente* de l'esprit *a sa condition dans le fonctionnement normal du cerveau* ; mais elle ne nous apprend rien sur l'activité *inconsciente*, dont l'expérience nous montre l'indépendance vis-à-vis du cerveau, et qui demeure un principe autonome. La matière ne domine que cette forme de la pensée qu'on appelle la conscience (*P. I.*, t. II, p. 20 sq. — Cf. *ibid.*, p. 76 sq. : « La séparation des parties matérielles répond à la séparation des consciences... C'est là une vérité qui se recommande *a priori*, et que la séparation des individus justifie *a posteriori*.. » — Cf. encore tout l'*Appendice à la Phénoménologie de l'Inconscient*, t. I, p. 461 sq.).

A ne lire que ces lignes, on pourrait se demander pourquoi cette distinction ? pourquoi ne pas admettre, en effet, que toute pensée (quelconque, consciente ou inconsciente) est une fonction du cerveau? Parce que cela mène au matérialisme ? Et

1. Il serait presque superflu de rappeler que le darwinisme est une chose, et la théorie de la descendance (ou le transformisme) une autre. Pris en lui-même, le darwinisme (avec sa maîtresse pièce, la théorie de la sélection naturelle) n'est qu'une façon particulière d'entendre et d'expliquer la descendance commune.

2. Les Allemands appellent *mécanisme*, à la suite de Kant, l'explication des faits naturels par les causes efficientes, exclusivement, comme ils appellent *téléologie* (de τέλος, fin) leur explication par les causes finales.

1. Et passablement naïf aussi à l'occasion. Voir, v. g., *Phénoménologie de l'Inconscient*, 1re p., ch. VI : *L'Inconscient dans la vertu curative de la nature* (t. I, p. 159 sq)., notamment le passage (p. 178 sq.) où l'on prouve que « l'Inconscient ne peut ni être malade lui-même (?), ni causer la maladie de l'organisme qu'il régit, mais que toute maladie est la conséquence d'un désordre produit par une action extérieure » (qui pourtant dérive en dernière analyse de l'Inconscient ? Il est vrai que celui-ci, par définition, n'en sait rien ; mais Hartmann, semble-t-il, devrait le savoir pour lui).

quand cela serait ? Hartmann pourtant ne veut pas entendre parler de matérialisme. — Pour bien comprendre la raison de son opposition à cette doctrine, il est nécessaire de se reporter plus haut, c'est-à-dire à l'ensemble de son système. *Il y a des fins dans la nature*, voilà une proposition fondamentale, ou plutôt une vérité éclatante, qui tiendra toujours tout matérialisme en échec (*P. I.*, t. I, p. 47 sq.). Car pour les expliquer, ces fins, il faut admettre, en dernière analyse, une intelligence, une pensée ordonnatrice ; la volonté elle-même (Schopenhauer) n'y suffit pas, etc. Seulement, cette pensée ordonnatrice est inconsciente en soi, elle ne prend conscience d'elle-même qu'à l'état d'individuation, c'est-à-dire en se partageant pour ainsi dire entre les organismes, dans le miroir desquels, précisément, elle se réfléchit.

En d'autres termes : d'une part, il est impossible de contester les résultats acquis par la physiologie ; inutile de tourner autour, la pensée dépend rigoureusement du cerveau, etc. ; d'autre part, le matérialisme, dont cette constatation semble jusqu'à plus ample informé assurer le triomphe, ne peut pourtant pas rendre compte de la finalité incontestable qui règne dans la nature. Comment sortir de là ?

En distinguant conscience et pensée (ou idée) ; en disant que c'est la pensée *consciente* qui dépend du cerveau, et que la pensée toute pure en est affranchie ; en admettant dès lors que l'intelligence qui préside à l'évolution universelle est inconsciente en elle-même. Voilà comment la critique du matérialisme se tourne chez Hartmann en preuve de sa thèse fondamentale : *Le principe premier est l'Inconscient.*

Tout repose, comme on le voit, au moins par un côté, sur le *fait* de la liaison de la pensée (consciente) avec l'organisme. Regardons-y d'un peu plus près. Au vrai, il y a, pour rendre compte de ce fait général, une autre hypothèse que la distinction entre conscience et pensée, et l'inconscience originelle et essentielle de celle-ci. Et même, pour la construire, nous n'avons qu'à partir d'une propre affirmation de Hartmann discutée ci-dessous, à savoir que la conscience suppose l'idée [1]. Supposons en effet que l'idée à son tour soit en nous dans une dépendance directe ou indirecte de l'organisation (directe, s'il s'agit de la représentation sensible, indirecte [i. e. par la représentation sensible elle-même], s'il s'agit de l'idée proprement dite ou représentation intellectuelle) : la dépendance de la pensée *consciente* par rapport à l'organisation sera, c'est trop clair, expliquée du même coup.

Voilà donc l'autre hypothèse, et qui n'est pas plus favorable en fin de compte au matérialisme, qu'on veuille bien l'observer, que celle de Hartmann : car il reste par ailleurs que cette dépendance *de fait* où se trouve la pensée (consciente) par rapport à l'organisme ne l'empêche pas de faire valoir, pour ainsi dire, sur d'autres points son inaliénable autonomie (cf. argumentation classique : spiritualité de l'opération intellectuelle). Echappant ainsi au matérialisme, l'hypothèse en cause se trouve aussi satisfaire à l'autre donnée du problème (finalité). Pour le bien entendre, il ne faut que pousser un peu plus loin notre analyse.

Pourquoi, de fait, la pensée est-elle en nous dépendante de l'organisation ? Cela tient, en définitive, au fond de potentialité inévitable qu'enveloppent par nature nos puissances *créées et finies*, avec l'indétermination essentielle et primitive qui en résulte, et, dès lors, pour la rompre, la nécessité d'une détermination objective, qui, dans notre condition présente, se trouve être à l'origine l'excitation du sensible *matériel*. Et la pensée intellectuelle ou rationnelle elle-même n'échappe pas, *tout d'abord*, à cette loi, encore qu'elle n'y soit assujettie que d'une manière *médiate* et comme accidentelle, puisqu'elle a *tout d'abord* pour matière obligée de son exercice les sensations ou les images, immédiatement liées, elles, aux organes, et puisque c'est seulement après avoir reçu ce premier branle qu'elle peut prendre son essor vers la région supérieure des idées, où elle retrouve proprement son indépendance.

Autrement dit et en toute précision, ce n'est pas tant la pensée *consciente* que la *pensée* tout court qui a de la sorte pour condition (immédiate ou médiate) le fonctionnement de l'organisme ; et, encore une fois, la raison en est dans la potentialité et l'indétermination originelle de nos facultés de connaître. On voit la conséquence : c'est qu'une intelligence qui serait en acte par elle-même, serait aussi dès lors consciente par elle-même. Or qu'il faille, maintenant, et de toute nécessité, une intelligence en acte à l'origine des choses, c'est, pour ne pas chercher momentanément ailleurs et demeurer dans le cercle de notre présente discussion, ce que nous aurons occasion d'établir par la critique d'un deuxième argument de Hartmann, emprunté aux rapports de la conscience et de l'idée. Autrement dit encore, entre les deux hypothèses que nous venons d'opposer l'une à l'autre, celle de Hartmann et la nôtre, qui décidera ? Les propres considérations [1] que nous allons faire valoir à l'encontre de la thèse hégélienne, dans laquelle, comme on va voir, celle de Hartmann vient à un moment donné s'absorber.

3. *Conscience et idée.* — Un autre motif prédominant de la philosophie de l'Inconscient, et par lequel celle-ci manifeste sa parenté étroite avec l'hégélianisme, c'est donc que « la conscience suppose l'idée, comme son contenu nécessaire, tandis qu'à l'inverse l'idée ne suppose pas la conscience (*P. I.*, t. II, p. 40). »

L'affirmation est équivoque. Avant d'avoir conscience d'une idée, il faut commencer par en concevoir une, rien de plus exact : mais s'ensuit-il que, prise du moins dans son plein développement ou parvenue à sa perfection la plus haute, l'idée n'enveloppe pas la conscience à titre d'élément intégrant ? Conclusion qui, à ne considérer d'abord que le monde de l'expérience, apparaît du premier coup comme singulièrement aventureuse ; car enfin, quelque jugement qu'on doive porter sur la possibilité de phénomènes psychologiques inconscients (Cf. *sup.*, II, B), une chose demeure acquise en tout état de cause, à savoir que notre activité intellectuelle n'atteint juste son point culminant que quand au contraire elle se connaît elle-même.

Bien mieux, qui prendra sur soi de refuser ce privilège à la Pensée en soi ou à l'Idée absolue ? C'est le fond de la thèse hégélienne, en somme, dont la discussion se trouve ainsi engagée (n'oublions pas que Hartmann se donne précisément pour tâche de concilier Hegel et Schopenhauer). On a relevé, non sans raison, la supériorité que vaut à cette conception générale (toute panthéistique qu'elle reste par ailleurs) sa façon de mettre tout de suite l'accent sur le caractère essentiellement rationnel ou intelligible de l'être. En ce sens, Hegel serait déjà plus près du spiritualisme. Sans compter que, par l'Idée et avec l'Idée, la téléologie rentre en scène et reprend

1. Au sens général de « représentation » (*Vorstellung*).

1. Sans préjudice des autres, redisons-le.

sa place d'honneur : nous avons désormais affaire à un panthéisme finaliste, où l'universel devenir est régi par la loi du progrès dans le sens du meilleur. — Rien de moins contestable encore, il faudrait seulement voir si, pour conserver tout de bon cette supériorité, le système en cause n'est pas obligé de se dépasser lui-même pour en revenir au spiritualisme proprement dit, et donc, par parenthèse, au théisme.

Qu'est-ce à dire, en effet, « l'intelligible est la raison et la mesure de l'être »? Il résulte aussitôt de là que l'être absolu est aussi l'intelligible absolu. Mais qu'est-ce qu'un intelligible qui n'est pas actuellement entendu? Qu'est-ce qu'un *intelligibile* qui n'est pas en même temps un *intellectum ?* Etymologiquement, intelligible signifie « ce qui peut être entendu » : s'il ne l'est pas actuellement, ce n'est donc plus qu'un possible (il *peut* être entendu, mais *ne* l'est *pas*). Et qui donc consentirait à y reconnaître la perfection suprême de l'être? Je conçois très bien une vérité qui n'est pas connue par moi, esprit fini et relatif, mais à une condition pourtant, c'est qu'elle le soit d'autre part. Pourquoi, autrement, l'appeler juste *vérité* ou « Idée »? pourquoi parler d'intelligible? C'est donc qu'il s'agit de quelque chose de plus que d'être tout court, c'est donc que l'Idée ou vérité absolue se réalise dans un *sujet* absolu lui aussi, c'est-à-dire dans un entendement infini, en dehors duquel elle demeure simplement possible ou plutôt devient à la lettre impossible, n'ayant plus *comme telle* où trouver la raison de sa propre possibilité.

Bref, si d'être actuellement saisie par nos consciences humaines ne représente pour la vérité en soi qu'une « dénomination extrinsèque », qui ne saurait rien ajouter à sa réalité absolue, cela ne supprime pas la nécessité qu'il y a cependant pour elle d'être actuellement entendue par une conscience en général ; cela prouve tout uniment que cette conscience où elle doit être actuellement entendue doit de son côté être absolue comme elle. Si la vérité (absolue) peut être objective (= non consciente) pour nous, il n'en est pas moins requis qu'elle soit « subjective » (= consciente) *pour elle-même.*

Que l'on considère donc la pensée finie ou la pensée absolue, l'antériorité logique de l'idée par rapport à la conscience n'a pas le sens que Hartmann lui attribue, c'est-à-dire n'implique pas l'extériorité, pour ainsi parler, de la conscience à l'idée, conséquemment l'inconscience essentielle et radicale de celle-ci. Pour peu qu'on pousse l'analyse, c'est même la thèse opposée qui se dégage à proportion dans une lumière toujours plus vive. — L'argument que nous venons de critiquer n'est d'ailleurs pas le seul à se tourner ainsi en preuve de la doctrine traditionnelle dont il croyait faire justice.

4. *Conscience et inspiration.* — Soit, entre autres, l'argument que, à l'instar de tous les partisans de la finalité inconsciente, Hartmann emprunte au fait de l'inspiration artistique. Plus que tout autre phénomène de notre monde fini, elle nous offrirait l'image de l'activité créatrice de l'Absolu. « L'invention et la réalisation du beau dérivent de processus inconscients, dont le résultat se traduit dans la conscience par le sentiment et l'invention du beau (idée inspiratrice). Ces éléments sont le point de départ de tout travail intérieur de la réflexion ; mais, à chaque moment, l'Inconscient doit intervenir plus ou moins. Le processus inconscient, qui est le principe de tout ce travail, échappe absolument au regard de la conscience. En lui sont associés pourtant, dans chaque cas particulier, des éléments qu'une esthétique exacte et complète devrait nous présenter dans un enchaînement analytique, comme les conditions mêmes de la beauté. Si ces éléments se laissent en général transformer et réduire ainsi par l'analyse aux notions de la pensée discursive, n'est-ce pas la preuve que, dans le processus inconscient, nous n'avons pas affaire à quelque chose d'essentiellement étranger à notre propre pensée ?... Déjà Leibniz nommait la perception de la beauté des accords en musique une arithmétique inconsciente, etc. (*P. I.*, t. 1, p. 321, sq.). »

L'inspiration artistique paraît sans doute défier l'analyse, au moins pour une bonne part. On a bien essayé d'en réduire le mystère (cf. v. g. E. Rabier, *Psychol.*., p. 260 sq.); le rôle du calcul ou de la réflexion y est aussi plus grand qu'on ne croit d'habitude [1]; mais il reste un *quid proprium*, réfractaire, semble-t-il, à tout essai d'explication ultérieure; et cette difficulté se représente même à chaque pas, si l'on peut dire. Tout le monde connaît le fameux problème des rapports de l'art et du génie. L'art peut aider le génie, mais, outre qu'il peut aussi le gêner, il ne le donne pas. « C'est trouvé », comme on dit, il faut trouver, et il n'y a pas de règles pour cela. Il n'y a pas de recettes, comme on a fort bien remarqué, pour tomber sur le « Qu'il mourût! », sur la première idée du Moïse ou de la Symphonie pastorale, sur l'*Alleluia* du *Messie* ou sur la Chanson du Printemps. On parle aussi de « mots inattendus », de tours sublimes qui étonnent le poète ou l'orateur tout le premier, saisi par « cet accent qui le trouble lui-même et qu'il ne se connaissait point » (Cf. P. Janet, *Les Causes finales*, p. 530).

Il n'est donc pas douteux qu'il n'y ait une forme de finalité supérieure à la finalité calculée et lentement, laborieusement combinée. Et, règle générale, si, en pareil cas, l'artiste a conscience du but et de son effort pour l'atteindre, il n'a plus conscience du choix des moyens qu'il y emploie et qui jaillissent, pour ainsi parler, de la spontanéité de son imagination créatrice. Il sait *ce* qu'il veut exprimer, il ne sait pas *comment* il arrive à l'exprimer. Mais toute la question est de savoir, et n'est que de savoir si une intelligence plus haute encore, sans être davantage assujettie au calcul que les artistes humains, ne saurait pas davantage comment, ce qu'elle crée, elle le crée; toute la question est de savoir, et n'est que de savoir si ce qu'il y a d'inconscient *en fait* dans l'inspiration telle que nous l'expérimentons en nous-mêmes, représente *en droit* un élément nécessaire et une condition universelle du génie en soi. Or il paraît bien que, s'il y a une plus grande vraisemblance d'un côté que de l'autre, c'est du côté

1. Là aussi, en ce sens et à sa manière, « le génie est une longue patience ». On peut lire ce qui suit, dans R. Peyre, *Histoire générale des Beaux-Arts*, à propos du Poussin : « Nul peintre, quoi qu'on en ait dit, n'a été plus original. Cette originalité se montre dans la manière dont il travaillait. Il considérait attentivement ce qu'il voyait de plus beau et s'en imprimait de fortes images dans l'esprit, disant souvent que c'est en observant les choses qu'un peintre devient habile, plutôt qu'en se fatiguant à les copier. Il étudiait en quelque lieu qu'il fût; même lorsqu'il marchait dans les rues, il observait toutes les actions des personnes qu'il voyait; et s'il en découvrait quelques-unes extraordinaires, il en faisait des notes sur un livre qu'il portait exprès sur lui. Il notait aussi les beaux effets de lignes ou de lumière que lui présentait la nature aux diverses heures du jour... Je lui ai demandé un jour, rapporte également Vigneul-Marville, par quelle voie il était arrivé à ce haut point de perfection qui lui donnait un rang considérable entre les plus grands peintres de l'Italie. Il me répondit : « Je n'ai rien négligé. » (*op. cit.*, p. 620). Cela fait songer au célèbre « en y pensant toujours » de Newton. — Cette part de la réflexion dans la production artistique, Hartmann l'a d'ailleurs relevée lui-même. t. I, p. 451 sq.

de la thèse opposée; il paraît bien que le plus haut degré du génie coïncide précisément avec la conscience la plus pleine de sa puissance, de toutes ses ressources et de tous ses moyens.

En d'autres termes, quoi qu'on puisse alléguer de l'impuissance où est l'artiste à raisonner son inspiration, il faut bien reconnaître qu'il a au moins conscience du but où aspire son effort. C'est là un fait incontestable, et considérable aussi : car enfin, ce n'est pas, dès lors, inconscience absolue et totale; de quel droit étendre cette inconscience des moyens au but lui-même? Mais n'est-ce pas juste le contraire? Plus le génie est puissant et sublime, plus son action lui doit être transparente, plus il doit se rendre compte de *tout* ce qu'il peut et de *tout* ce qu'il fait, plus il doit être *tout entier pour lui-même* et prendre possession de soi *tout entier*. Qu'il soit soustrait, dans cet acte suprême, à toute combinaison réfléchie et laborieuse, encore un coup, c'est ce que nous accordons volontiers; mais encore un coup aussi, là n'est pas la question, et l'on ne voit toujours pas que, de n'être accompagnée d'aucun calcul et d'aucune peine, cela condamne son action créatrice à s'ignorer elle-même par l'inconscience de son procédé.

5. *Consciences finies et Absolu.* — Mais voici, peut-être, l'argument des arguments. Aux yeux de Hartmann, « il est impossible que l'Absolu, en dehors de la conscience qu'il a de lui-même dans les individus, possède en soi et pour soi une conscience distincte ». Pareille supposition, en effet, nous jette « dans des difficultés inextricables, lorsqu'il s'agit d'expliquer le rapport de cette conscience de l'Absolu avec la conscience individuelle et *distincte*... Si une telle conscience absolue réside dans le sujet substantiel de deux consciences individuelles (Pierre et Paul, par exemple), leur distinction devient incompréhensible; il en va tout autrement, si l'on admet que ce sujet identique des consciences individuelles est inconscient... Dans l'hypothèse opposée (qui attribue la conscience à l'Absolu *comme tel*), on ne voit même pas qu'il puisse exister une conscience finie, individuelle, et que le contenu et la forme de cette conscience ne soient pas dévorés et comme absorbés tout entiers par la conscience absolue; autrement dit, que la conscience de l'individu ne soit pas anéantie (*P. I.*, t. II, p. 221 sq.). » Bref, si le principe universel était doué de conscience, cette conscience universelle rendrait impossibles les consciences particulières. Consciences particulières et conscience universelle ou absolue sont exclusives l'une de l'autre. Or, en fait, il y a des consciences particulières. *Ergo*.

Il saute aux yeux que ce raisonnement postule d'un bout à l'autre le panthéisme : pourquoi l'Absolu ne peut-il avoir conscience de soi en même temps que les êtres finis? Parce qu'il est leur sujet substantiel identique (cf. *sup.*); lui supposer une conscience de soi *comme Absolu*, parallèle à la leur comme individus finis, reviendrait à imaginer « une possession magique d'un esprit personnel par un autre esprit et comme une sorte de sorcellerie » (*P. I.*, t. II, p. 223). Voici d'ailleurs qui mettrait la chose, si besoin était, hors de doute : « Un Dieu, dont l'être consiste dans la pensée et dont la pensée est associée à la forme de la conscience, ne peut avoir une conscience distincte qu'*en se séparant réellement du monde*; qu'autant qu'il est en dehors du monde. Celui qui, au contraire, cherche et invoque un Dieu *immanent*, qui descende en notre cœur et y réside, en qui nous vivions, agissions, existions, comme toute religion profonde doit le réclamer, et comme en réalité le christianisme et le judaïsme en expriment le besoin[1] : celui-là doit comprendre que l'*Un-Tout*[2] ne peut véritablement habiter dans le cœur des individus qu'autant qu'il est vis-à-vis d'eux dans le rapport de la substance aux phénomènes, du sujet à ses actes; qu'il n'est pas séparé d'eux par une conscience distincte de la leur; en d'autres termes, qu'*autant qu'une seule et même activité* peut être, en même temps et *sans engendrer le conflit de deux consciences*, l'activité de l'individu et celle de l'Un-Tout; enfin, qu'autant que l'Un-Tout, comme volonté *impersonnelle* et intelligence *inconsciente*, se répand à travers le monde dans la diversité des personnalités et des consciences individuelles (*P. I.*, t. II, p. 223 sq.). »

Mais alors, toute la question revient à savoir si le panthéisme est le vrai. Qu'on commence par l'établir, et nous verrons bien (cf. art. Panthéisme). Bref, l'argument de Hartmann peut se rétorquer trait pour trait, en sorte qu'au lieu de conclure contre l'attribution de la conscience à l'Absolu, on conclue tout simplement contre le panthéisme, à la vérité duquel la propre conclusion de Hartmann lui-même demeure subordonnée : « dans l'hypothèse d'une substance unique et universelle, l'attribution de la conscience à l'Absolu est inconciliable avec le fait de consciences particulières; donc il faut refuser la conscience à l'Absolu »; — nous dirons, nous : « donc c'est cette hypothèse qui est erronée, donc il faut rejeter la conception d'une substance unique et universelle[3]. »

Et qu'on ne nous oppose point qu'à raisonner de cette manière, nous postulons, nous, la conscience de l'Absolu, ce serait perdre de vue les preuves par lesquelles la théodicée classique établit la personnalité divine et que nous ne pouvons ici que rappeler pour mémoire. La critique d'une autre objection de l'auteur va du reste nous fournir l'occasion d'en dire un mot.

6. *Conscience et limitation dans l'Absolu.* — « Le prédicat de la conscience ne ferait qu'amoindrir Dieu. Car la conscience repose sur la séparation du sujet et de l'objet. Or on doit écarter toute limite de l'intelligence de Dieu, si l'on veut en faire un être « absolument parfait (*P. I.*, t. II, p. 217). »

Commençons par fixer un point qui ne paraît guère devoir souffrir difficulté, pour peu qu'on y réfléchisse. Oui ou non, vaut-il mieux, absolument parlant, se connaître que de ne se connaître pas ? Poser la question, c'est la résoudre. En soi et absolument parlant, la conscience est une perfection ; être « pour soi » est la plus haute forme de l'existence. Comment donc les intelligences finies connaîtraient-elles les autres choses et elles-mêmes, tandis que l'intelligence infinie connaîtrait toutes

1. Comme si ce besoin, une substance *impersonnelle*, était capable de le satisfaire? Et comme si un *Dieu* personnel ne pouvait « descendre et résider en notre cœur! ». Hartmann ne devait pas être très familiarisé avec la doctrine catholique de la grâce...

2. Nom que donne aussi Hartmann à son principe universel, formé par la réunion d'une Volonté inconsciente et d'une Intelligence (ou Idée) insconsciente (*Ein-All*; cf. le ἓν καὶ πολλά ou ἓν καὶ πᾶν des Grecs).

3. Cf. le cas analogue de l'évolutionnisme : « L'évolution *universelle* est incompatible avec la supposition d'un commencement absolu de quoi que ce soit. Donc il n'y a pas de commencement absolu de quoi que ce soit. » *Donc il faut abandonner le principe de l'évolution* UNIVERSELLE, voilà ce qu'on devait conclure. Que la science, en tant que telle, cherche à appliquer partout et toujours ce principe, c'est son affaire : mais qu'elle ne dise pas, qu'on ne dise pas en son nom, qu'on ne lui fasse pas dire, qu'il n'y a de réel que ce qui se prête à cette application.

choses sans se connaître elle-même [1] ? Chétive créature humaine, imparfaite et dépendante, je pourrais me posséder moi-même en disant « moi », j'y trouverais le caractère distinctif qui fonde ma noblesse de personne et m'élève à un rang hors pair parmi les autres créatures visibles, — et l'Etre absolu, celui qui est par soi et par qui sont toutes choses, celui qui ne relève que de lui-même dans une souveraine indépendance et de qui dépendent tous les autres êtres dans une absolue sujétion, celui-là s'échapperait à lui-même et ne serait point *soi* ni *pour soi* ! Qui supportera cette pensée ? Et qu'on nous dise donc pourquoi l'être absolu et premier serait celui qui ne se connaît point, et le relatif et le dérivé celui qui se connaît ? pourquoi l'être qui ne se connaît pas prévaudrait sur celui qui se connaît et en serait, pour ainsi dire, précisément empêché de se connaître? Qui donc peut empêcher l'être absolu de se connaître, et pourquoi chez lui le néant de la conscience, que le pessimiste imagine en son cœur insensé, l'emporterait-il sur l'être de la conscience? et vaut-il mieux que l'Absolu ne se connaisse pas que de se connaître (cf. Bossuet, *Elévations*, 1re *semaine*, 1re *élév*. On nous pardonnera cette sorte de pastiche.) ?

— Mais en fait, nous ne nous connaissons nous-mêmes, nous ne prenons conscience de nous-mêmes qu'en nous distinguant d'autre chose, et donc en nous limitant : « notre moi ne se pose qu'en s'opposant un non-moi ». — Justement, ce n'est là qu'*un fait*, en un sens, qui s'explique, au fond, comme celui de la dépendance de notre pensée par rapport à l'organisme : ne nous connaissant que par nos actes, et n'agissant à l'origine que sous la détermination d'un objet, il n'est pas étonnant que nous ne prenions conscience de notre existence que dans son contraste avec une existence étrangère. D'autre part, si nous sommes limités, ce n'est pas grand' merveille non plus, apparemment, que nous nous connaissions comme tels et que l'idée du moi soit pour nous inséparable de celle d'un non-moi qui la circonscrive. Mais ce n'est là qu'une condition spéciale et relative de la conscience *en nous, êtres finis*, précisément : ce n'est pas une condition universelle et absolue de la conscience en soi, surtout s'il s'agit de l'être infini. Car enfin, il faut le redire, nous voudrions bien savoir ce qui pourrait empêcher l'être qui est par soi, et intelligent par soi, d'être aussi *conscient par soi*, pourquoi sa suprême perfection lui coûterait cette perfection par excellence qui s'appelle être pour soi. On parle d'anthropomorphisme, indigne de la majesté de l'Absolu : le voilà, le véritable anthropomorphisme, celui qui assujettit l'Absolu à une loi qui ne régit que notre conscience relative et finie, celui qui lui interdit de ce chef de se connaître lui-même. Bref, l'anthropomorphisme, ici, ne consiste pas à attribuer la conscience à l'Absolu, *mais à la lui refuser*.

Ce qui est vrai donc, et ce qui résulte de nos explications précédentes, c'est que la conscience que l'Absolu ou l'Infini a de lui-même n'est pas tout à fait une conscience comme la nôtre, c'est-à-dire sujette à la relativité et à la limitation : la conscience de l'Absolu et de l'Infini est absolue et infinie comme lui. Il ne serait pas difficile de montrer que là-dessus tout le monde est d'accord et qu'il échappe à Hartmann, tout le premier, de parler dans ce sens. Seulement, et comme on peut le prévoir après tout ce

1. Cf. t. II, p. 217. « Cette vue (de l'intelligence suprême) *ne se voit pas elle-même et voit seulement son objet, le monde*; et cet œil, qui voit toutes choses, a besoin, pour se voir lui-même, d'être réfléchi dans le miroir de la conscience individuelle ».

qui précède également, il n'y vient lui-même qu'au prix d'une énorme contradiction, qu'il nous reste à tirer au jour, en même temps que nous écarterons une nouvelle instance de sa part.

7. *Conscience, inconscience et supraconscience.* — Laissons un instant la parole à notre auteur. « Si le théisme s'est tant préoccupé jusqu'à ce jour d'attribuer à Dieu une conscience propre dans la sphère de sa divinité, il s'appuyait sur deux raisons également respectables; mais il en tirait des conséquences illégitimes, parce qu'il n'avait pas encore songé qu'une intelligence inconsciente pourrait bien être possible... Voici ces deux raisons :

« En premier lieu, l'homme frémissait à la pensée que, si un Dieu conscient n'existe pas, il n'est plus lui-même que le produit des *forces brutales de la nature*, que l'effet d'une combinaison fortuite, accidentelle, qu'une nécessité aveugle a produite sans but, comme elle la détruira sans raison. En second lieu, on croyait honorer Dieu, l'être suprême, en lui prêtant toutes les perfections possibles, à la façon des scolastiques; et l'on craignait de le dépouiller d'une perfection considérée comme la plus haute de toutes, à savoir la claire conscience et la conscience distincte de sa personnalité.

« Si l'on entend bien la nature de l'Inconscient, ces deux craintes doivent s'évanouir. La doctrine de l'Inconscient tient, en effet, le juste milieu entre un théisme qui transforme l'idéal de l'homme jusqu'à l'anéantir [1] en voulant l'élever à l'absolue perfection et un naturalisme qui fait de l'esprit, cette fleur de la vie, et de la nécessité éternelle des lois de la nature, d'où cette fleur de l'esprit est sortie, le pur résultat du hasard et des forces aveugles, qui ne nous imposent qu'à cause de notre faiblesse ; et c'est là le juste milieu entre la finalité consciente, que l'on prête à la nature par analogie avec l'art humain, et le mécanisme qui nie absolument toute finalité dans la nature. Cette doctrine intermédiaire admet la finalité naturelle, mais sans la concevoir à l'image de l'activité consciente de l'art humain et de notre réflexion discursive. Elle reconnaît en elle la finalité immanente inconsciente d'une intelligence intuitive et inconsciente elle-même, qui agit dans les choses et les individus par cette sorte de création continue ou de conservation que nous avons précédemment décrite et dans laquelle nous avons reconnu le phénomène réel de l'Un-Tout.

« Notre impuissance à nous faire une idée *positive* du mode de connaissance propre à cette intelligence, nous condamne à la définir *par opposition avec notre manière de connaître*, la conscience [2], et par suite à ne lui prêter d'autre attribut que celui de l'*inconscience*. Mais nos recherches antérieures nous ont appris que l'activité de cette intelligence inconsciente n'est *rien moins qu'aveugle;* qu'elle est, au contraire, une vue véritable, même une *intuition clairvoyante*. Mais cette vue ne se voit pas elle-même et voit seulement son objet, le monde ; et cet œil,

1. Ce qu'on anéantit alors, c'est l'imperfection qui limite cet idéal, c'en est l'élément négatif, et tout le positif reste.

2. Equivoque. Si par conscience Hartmann entend ici ce qu'il vient de dire tout à l'heure, la connaissance discursive, d'accord. S'il veut dire que la conscience absolue n'est pas comme la nôtre tributaire de la mémoire et de la prévision proprement dite, qu'elle embrasse la totalité de son objet dans une intuition unique et immobile, correspondant pour ainsi dire à un éternel présent, fort bien encore. Mais s'il s'agit d'une « vue qui ne se voit pas elle-même, etc. », c'est tout autre chose — et il s'en faut de beaucoup que « par là s'évanouisse » la seconde des deux objections précédentes — et même aussi, au fond, la première.

qui voit toutes choses, a besoin, pour se voir lui-même, d'être réfléchi dans le miroir de la conscience individuelle [1]. Nous savons que cette clairvoyance absolue de la pensée inconsciente est infaillible dans la poursuite de ses fins ; que les moyens et les fins sont saisis par elle en un seul instant, en dehors de toute durée ; et que sa seconde vue embrasse à la fois toutes les données nécessaires à l'exécution de ses desseins [2]. Elle est *infiniment supérieure* à la marche défectueuse, toujours bornée à un point dans ses mouvements, malgré les échasses dont elle fait usage, qui est propre à la réflexion discursive ; car celle-ci est toujours dans la dépendance de la perception sensible, de la mémoire et des inspirations de l'Inconscient. Nous pouvons donc définir cette intelligence *inconsciente*, qui est supérieure à toute conscience, comme une intelligence *supraconsciente*. Par là s'évanouissent les deux objections précédentes contre l'inconscience de l'Un-Tout. Cet être possède, en effet, malgré son inconscience, une intelligence omnisciente et souverainement sage, supérieure à la conscience. Et cette intelligence réalise ses fins dans la création et l'histoire du monde; nous ne sommes donc plus le produit accidentel des forces de la nature [3]. Refuser la conscience à Dieu dans de telles conditions, ce n'est pas le rabaisser [4]. »

Tout d'abord, il paraît bien que Hartmann confonde ici deux choses distinctes. En somme, que veut-il, et avec raison d'ailleurs, écarter avant tout de l'Intelligence absolue? notre réflexion discursive, avec ses lenteurs ou, en tout cas, son caractère successif [5]. Tous les métaphysiciens traditionnels lui donneront les mains sur ce point. Mais où ils se reprendront, c'est quand il s'agira de passer à l'inconscience. Car enfin, qu'est-ce que tout cela peut bien faire à la conscience même? La conscience est une chose, le discours mental en est une autre. « Notre impuissance à nous faire une idée *positive* du mode de connaissance propre à cette intelligence nous condamne à la définir *par opposition avec notre manière de connaître* (*la conscience*) », pardon : (*la réflexion discursive*), voilà ce qu'en bonne et saine logique il fallait dire. Et dès lors, en bonne et saine logique aussi, c'en est fait de la conclusion que vous tirez : «... et par suite à ne lui prêter d'autre attribut que celui de l'*inconscience* ». Depuis quand le discours mental est-il une condition ou un élément de la conscience, en sorte qu'on doive tenir pour inconsciente une intelligence qui n'agit que sous la forme supérieure de l'intuition? Car telle est encore la correction qu'imposerait la vraie suite des idées :... « et par suite à ne lui prêter d'autre attribut que celui de l'*intuition* ».

Mais c'est plus qu'une confusion qu'il faut relever dans ces pages, c'est une contradiction au pied de la lettre. Hartmann finit par nous dire que cette intelligence « inconsciente », qui embrasse toutes choses d'un regard unique en dehors de toute durée, peut être définie une intelligence *supraconsciente*. Qu'entend-il par là? Car enfin il semble bien qu'on se trouve ici en présence de deux interprétations différentes et, qui plus est, exclusives. Il faudrait pourtant vous déclarer une bonne fois.

Ou bien votre absolu n'est pas conscient du tout, est pour tout de bon *in*conscient, alors pourquoi faire entrer finalement la conscience dans sa définition, même avec un préfixe et un correctif, pourquoi l'appeler *supraconscient*? Le préfixe et le correctif ne font ici rien à l'affaire, ou plutôt, si, ils y font beaucoup, mais juste dans le sens opposé au vôtre, car on ne voit pas trop ce que cela peut bien vouloir dire, *supra*conscient, sinon éminemment conscient, *plus que* conscient (c'est presque une tautologie), conscient par excellence — ce qui d'ailleurs nous amène au second membre de l'alternative.

Ou bien, en effet, il y a une raison légitime de l'appeler *supraconscient* : ce sera par exemple et précisément l'absence du discours, sous la forme duquel *en fait* notre pensée consciente se réalise et entre en activité, — je veux dire que c'est cela même que *supra* signifie. Mais alors *conscient* non seulement reste, mais conserve, au fond, son sens obvie, pour ainsi dire, et naturel. Tout au plus ajoutera-t-on que, pour cette raison même (exclusion du discours), la conscience qu'on reconnaît à l'Absolu n'est pas tout à fait la même que la nôtre, telle qu'en fait, je le répète, elle se manifeste; qu'il y a, au vrai, entre les deux beaucoup plutôt une analogie qu'une similitude proprement dite. Et voilà encore, sinon même surtout, ce que voudra dire SUPRA*conscient*. Mais alors aussi IN*conscient* prend du même coup une autre signification que dès le début, à savoir cette signification même. Dites « inconscient », soit : vous ne parlez plus cette fois que comme les Alexandrins, lorsqu'ils disaient que Dieu n'est pas essence, ni bonté, ni beauté, ni même être, etc., sans doute, mais parce qu'il est quelque chose d'infiniment supérieur à tout cela (tel que nous l'entendons des choses finies et créées et c'est seulement à l'égard des choses créées et

1. Pourquoi? Ou affirmation gratuite, ou paralogisme assez naïf, fondé sur une analogie trompeuse entre l'œil matériel et l' « œil » spirituel (cf. réponse classique à l'argument positiviste contre la possibilité de l'introspection).

2. Cf. p. 237 : « Tous les attributs de l'intelligence divine (l'omniscience, la sagesse absolue, l'omniprésence, l'ubiquité) conviennent à l'intuition clairvoyante et inconsciente de l'Un-Tout, etc. ».

3. Oui, si ce n'est que *supra*conscience proprement dite, c'est-à-dire, en dernière analyse, conscience absolue. Non, si c'est absolue inconscience. Cf. discussion *infra*.

4. *Philosophie de l'Inconscient*, t. II, p. 215 sq. (*Métaphysique de l'Inconscient*, ch. VIII : *L'Inconscient et le Dieu du théisme*). Il est à remarquer que ce chapitre ne figurait point dans les premières éditions (Cf. D. NOLEN, *Philosophie de l'Inconscient*. Introduction du traducteur, t. I, p. XVIII).

5. *Philosophie de l'Inconscient*, t. II, p. 338 : « L'Inconscient ne peut jamais se tromper, pas même douter ni hésiter. Aussitôt que l'apparition d'une idée inconsciente est nécessaire, elle se montre instantanément, embrassant dans l'instant indivisible de son apparition toutes les idées que le processus de notre réflexion déroule successivement et séparément dans la conscience (*Remarquer l'habileté* [*consciente ou « inconsciente »*] *de cette finale : le discours est ainsi présenté comme la forme essentielle de la conscience, il a plus de chances en tout cas de passer pour tel. Remplacez par : « dans la durée ». et tout change*). L'Inconscient, à coup sûr, ne connaît pas l'erreur, puisque sa clairvoyance s'étend sur toutes les données que nous concevons sans les connaître, et les embrasse toujours et dans un seul moment. Rien chez lui de cette réflexion consciente qui va chercher laborieusement dans la mémoire, les unes après les autres, les données des problèmes et se trompe si souvent et si complètement sur elles (« *Rien chez lui de cette réflexion* consciente » — *même observation. Mais la conscience n'y fait ni chaud ni froid! La réflexion* [*= discours, bien entendu*] *peut être consciente, sans que la conscience soit nécessairement discursive, n'y ayant plus dès lors de milieu pour elle entre être discursive ou n'être pas. Lisez : « Rien chez lui de cette réflexion* successive [*ou* discursive] », *ce qui d'ailleurs serait bien plus conforme au sens général de la phrase, qui l'appelle même, et Hartmann en sera pour ses frais d'argumentation tendancieuse, insinuante et enveloppante*). C'est ainsi qu'au même instant les fins futures les plus prochaines comme les plus éloignées, et toutes les considérations relatives à la possibilité d'agir de telle ou telle façon, sont présentes à l'Inconscient... etc. ».

finies que nous en avons l'idée vraiment positive, directe et adéquate). La seconde formule explique la première, le « procédé de négation » ne sert qu'à faire sortir son plein et entier effet au « procédé de transcendance », et ce serait une erreur profonde que de prendre ces expressions négatives à la lettre et absolument. Nous revenons au même point que tout à l'heure : l'Absolu est inconscient, à force, pour ainsi parler, d'être conscient; c'est tellement de la conscience que ce n'en est plus — entendez: que ce n'est plus *notre* conscience, limitée et imparfaite, accidentellement liée au discours mental aussi. Et l'on pourrait en dire autant, après tout, de la volonté et de l'intelligence, de l'intelligence en particulier, car c'est elle qu'affecte *directement en nous* (la conscience seulement par ricochet) le caractère discursif. Et pourquoi pas aussi, par conséquent, *supra*intelligence *supra*volonté [1]?

Il faut donc, et en deux mots, choisir entre inconscience tout court, inconscience absolue — auquel cas je maintiens que supraconscience n'a pas plus de raison d'être que *suprablictri*, comme eût dit Malherbe, ou *suprafitzliputzli*, comme eût dit Schopenhauer, ou supra-n'importe quoi —, et entre inconscience relative — auquel cas supraconscience retrouve son bien-fondé, mais pour désigner précisément le *summum* de la conscience, la conscience parfaite, la conscience absolue, car c'est cela que veut dire ici inconscience relative. Il faut choisir entre les deux, disions-nous, car il saute aux yeux que ces deux acceptions s'entre-détruisent réciproquement. C'est l'une *ou* l'autre, ce ne peut être l'une *et* l'autre à la fois. Le malheur est que Hartmann, on s'en est rendu compte tout à l'heure, ait véritablement l'air de vouloir les unir malgré tout dans une synthèse impossible.

« Nous pouvons définir cette intelligence *inconsciente*, qui est supérieure à toute conscience, comme une intelligence *supra*consciente. Par là s'évanouissent les deux objections précédentes contre l'inconscience de l'Un-Tout » ou de l'Absolu. — Non, vous ne pouvez pas définir cette intelligence inconsciente, telle que vous l'entendez, une intelligence *supra*consciente. Par là s'énonce la plus formidable objection que l'on puisse élever contre l'inconscience de l'Absolu.

8. *Conclusion.* — En résumé, aucun des arguments mis en ligne par Hartmann ne réussit 1° à établir sa thèse. Si la vieille objection des panthéistes, empruntée à la prétendue impossibilité d'un Absolu personnel, la laisse par trop caduque, les considérations tirées du fait de l'inspiration artistique et du rapport de la pensée à l'organisme ne parviennent pas à la rendre plus solide; ce n'est pas enfin l'antériorité logique de l'idée sur la conscience qui y pourrait rien changer, tout au contraire puisque, examinée de plus près, elle aboutit même à mettre dans une plus vive lumière que jamais la nécessité, à l'origine des choses, d'une Pensée absolue qui se pense actuellement elle-même, c'est-à-dire précisément d'un Absolu personnel et conscient. Autrement dit, et 2°, les principales preuves de la Téléologie de l'Inconscient se retournent contre elle; et on la voit qui achève de se détruire elle-même, lorsque l'Inconscience vient à un moment donné s'y résoudre en supraconscience, à savoir tout l'opposé de l'inconscience même, telle qu'on l'entendait tout d'abord.

Dès lors, ce n'est, au vrai, que par un abus de langage que l'on peut encore parler d'intelligence. Si la « pensée » exprimée dans l'univers (dans l'ordre de l'univers) n'est pas « pour soi » (consciente, « subjective »), ce n'est plus intelligence qu'on doit dire à son sujet, mais tout au plus *intelligible*. Et encore faut-il ajouter que, abstraction faite d'une intelligence qui le conçoive actuellement, et d'une intelligence éternelle, puisque les possibilités qu'il enveloppe sont supérieures au temps, et d'une intelligence infinie, puisque ces possibilités vont elles-mêmes à l'infini, et surtout d'une intelligence consciente, puisqu'elle est identique à l'intelligible qu'elle doit penser actuellement et qu'elle ne peut donc penser de la sorte qu'*en se pensant elle-même*, — et encore faut-il ajouter qu'autrement cet intelligible n'a plus de fondement assignable que les faits mêmes dont il règle les rapports nécessaires et universels. Mais, outre que les faits sont manifestement au-dessous de cette tâche, les donner pour fondement à l'intelligible ce n'est ni plus ni moins que les ériger en véritable absolu eux-mêmes, et, qui plus est, eux seuls, et, qu'on y prenne garde aussi, en tant que tels, en tant que faits, en tant que faits de la *matière* et de la *nature*. Autant dire que nous en revenons tout simplement alors à mettre au point de départ de l'évolution la *chose*, cette chose, ce *Ding* que Hegel et Hartmann après lui prétendent précisément éliminer de ce rang suprême comme un *caput mortuum* vide de tout contenu, pour lui substituer l'Idée : c'est une chose, ni plus ni moins, qu'on installe au centre du système, ce ne peut plus être qu'une chose, une chose qui se développe fatalement, suivant une nécessité aveugle, à moins que ce ne soit au gré d'un absurde hasard, produisant ses effets par voie de pure causalité efficiente, sans but, sans finalité quelconque. Autant dire encore que Hartmann est ainsi ramené à la position essentielle du mécanisme matérialiste, dont il instituait pourtant une critique si sévère. Il n'y avait qu'un moyen d'échapper : reconnaître dans l'univers, avec le spiritualisme intégral, l'œuvre d'un Dieu personnel, du Dieu vivant, du vrai Dieu.

H. Dehove.

1. Hartmann admet l'intelligence dans l'Absolu, par cette raison qu'une volonté sans intelligence est incompréhensible : mais une intelligence sans conscience l'est-elle moins? Que cette intelligence soit une intelligence « éminente », dont nous ne pouvons nous faire d'idée positive (*i. e.* adéquate et directe — cf. note préc.), soit : mais nous dirons alors que sa conscience aussi est une conscience éminente, dont nous ne pouvons pas nous faire d'idée positive non plus. Et pas plus que l'intelligence en ce cas ne cesse pour cela d'être intelligence, au contraire, la conscience n'en est pas empêchée de rester conscience, au contraire. — On voit à quoi revient, en somme, toute cette fantasmagorie de l'Inconscient.

SUGGESTION. — I. *Définition.* — II. *Description des phénomènes divers qui correspondent à cette définition.* — III. *Intérêt de la question au point de vue apologétique.* — *Objections du point de vue* : A) *de la morale*; — B) *de la psychologie.* — IV. *Solution par la mise au point des données* : A) *morales* : a) *dans la suggestion hypnotique*; b) *ou vigile* : 1) *autosuggestion;* 2) *hétérosuggestion ;* 3) *freudisme ;* 4) *tempérament* ; 5) *métapsychique ;*— B) *psychologique* : a) *a priori;* b) *d'après l'expérience.* — V. *Conclusion.*

I. **Définition.** — Sous le terme de suggestion, l'on a désigné tous les moyens de déclencher dans un sens déterminé l'activité d'un sujet en lui dissimulant qu'elle est accaparée. Tantôt le contrôle de l'intelligence est supprimé entre l'expression de la volonté qui commande et l'impression de la sensibilité qui subit; tantôt l'absence de contrôle a lieu entre

les deux éléments du réflexe psychique, c'est-à-dire entre l'impression sensible (élément centripète) et l'expression du sujet (élément centrifuge). Ce phénomène peut s'observer à l'état de veille ou dans le demi-sommeil (état hypnagogique) ou dans le sommeil naturel ou dans le sommeil pathologique (hypnose), spontané (somnambulisme, hystérie), ou provoqué (fascination, magnétisme, transe des médiums). Il peut y avoir suggestion d'un seul par un seul (hétérosuggestion), ou de plusieurs par un seul (suggestion collective), ou d'un sujet par lui-même (autosuggestion).

II. **Description.** — La question est donc complexe, mais tant de phénomènes peuvent se grouper en deux genres. Suivant que la volonté réagit plus ou moins automatiquement à la sollicitation d'une image sensible, ou que l'intelligence intervient entre l'image et l'acte, la réaction est différente : dans le premier cas, il y a vraiment réflexe, comme dans l'instinct; dans le second cas, l'intervention de l'intelligence, l'interposition de l'idée entre l'image sentie et l'acte voulu, retire à la suggestion son caractère automatique. Il y a cependant encore quelque chose de subconscient dans cette forme de suggestion, c'est l'émotion produite par l'image. L'élaboration en est consciente et active, mais l'accueil en est passif, par définition. Suivant donc que le sujet, individuel ou collectif, élabore ou subit sans discussion l'image suggérée à son entendement, il consent ou il est entraîné. Ce sont les deux genres d'une espèce : nous avons proposé (*Revue de Philosophie*, nov. 1910) d'appeler suggestion *passive* celle qui s'exerce avec le minimum de contrôle intellectuel, sur un être au moins apparemment incapable de réagir; et suggestion *activée* celle qui consiste en une collaboration du suggestionneur et du suggestionné conscient, docile et actif. Charcot, qui a fait la fortune du terme *suggestion*, a eu le tort d'hésiter entre ce vocable et celui de *sujétion* ou *subjection* (*Gazette des Hôpitaux*, ann. 1878, pp. 1073-77); s'il avait maintenu les deux termes en les appliquant l'un à la suggestion activée, l'autre à la suggestion passive, il aurait supprimé l'équivoque. Car il ne s'agit pas ici de ce que les grammairiens appellent un doublet, c'est-à-dire d'un même mot à double forme, l'une savante, l'autre populaire, mais de deux termes différents d'étymologie, de sens et d'application, et dont aucun ne devait être sacrifié (paronymes). Ce malentendu a provoqué des protestations que nous avons notées ailleurs (thèse de Paris, médecine, 18 juin 1908). Rappelons ici celle de Wundt (*Hypnotisme et suggestion*, 1892, trad. fr. Alcan, 1905, p. 72) : « C'est hors de sens que de ranger sous le terme de S. les phénomènes qui vont de l'association et de l'assimilation normales jusqu'à l'illusion plus ou moins fantastique et aux erreurs des sens, et de changer ce terme en une idée universelle qui, par là même qu'elle doit tout signifier, ne signifie plus rien. » Quinze ans plus tard, les maîtres de la psychiâtrie regimbaient à leur tour : « Je ne fais pas de ce mot, comme Bernheim, un synonyme de toute influence d'un psychisme sur un autre; je distingue la suggestion », disait Grasset, « de la persuasion, du conseil, de l'enseignement, de la prédication. » (*Occultisme hier et aujourd'hui*, p. 88). Et le professeur Janet, qui a renchéri depuis (*Médications psychologiques*, 1921, chap. II) sur son jugement de 1909, écrivait alors déjà (*Les Névroses*, p. 336) : « Tout dépend du sens que l'on donne au mot suggestion », mot « plus spécieux que scientifique ».

III. **Intérêt de la question au point de vue apologétique.** — C'est à la faveur de cette équivoque que l'on a tiré du terme et de l'idée de suggestion un certain nombre d'objections, contre les données communément reçues de la philosophie spiritualiste. On peut ne les classer que sous deux chefs.

A) Un premier groupe d'objections concerne la **morale** : la dignité de la personne humaine est-elle sauve, la liberté est-elle autre chose qu'un leurre, si une suggestion, partout possible, inspire et guide nos actes? si l'éducation, l'ambiance professionnelle, nous font ruminer des pensées étrangères, dont nous ne connaissons ni l'origine, ni le nombre, ni la puissance? si enfin la fascination des hypnotiseurs, sous la forme la plus grave de ce phénomène, paralyse notre initiative et jusqu'à nos réactions préférées? Nul doute que, sous cette forme ou sous une autre, ne se soit accréditée une opinion publique pour laquelle les pires criminels sont toujours moins coupables que les propos, milieux, exemples et traditions qui les ont « suggestionnés ». Nul doute qu'une fausse élite littéraire, en vulgarisant ces paradoxes, n'ait contribué aux verdicts scandaleux d'une justice désemparée. Le fondement même de la morale est ébranlé, si la Liberté n'est qu'une illusion.

A vrai dire, la suggestion ne se présente plus guère sous les espèces de l'hypnose, qui a subi une disgrâce depuis que Charcot n'est plus. Mais en revanche, des problèmes nouveaux ont surgi, qui ont donné à l'objection des formes inédites.

Nous ne disons qu'un mot de la question des tempéraments, vieille comme le monde, mais rajeunie par les progrès de la physiologie des glandes à sécrétions internes. On sait qu'à la faveur de ces progrès, certaines tendances, certaines anomalies, certains penchants concernant les plus hautes facultés psychiques ont été présentés comme se manifestant en fonction de certains éléments humoraux. On est allé trop loin dans cette voie si l'on a pensé que la sainteté ou la malfaisance n'étaient que des effets de fonctions endocriniennes heureusement équilibrées ou malheureusement troublées. Mais de la formule de nos humeurs ne résulte pas moins une sorte de prédisposition fatale, de constitution même morale, de « suggestion » chronique.

En annexant à la *Métapsychique* une fonction peu connue de la nature humaine, à laquelle il donne le nom de *cryptesthésie*, et qui a été dénommée aussi *lucidité* (Osty), ou *métagnomie* (Boirac), Richet a posé de son côté, quoique indirectement, la question de la suggestion sous une nouvelle forme. Si l'on entend sous ces noms le pouvoir rare, mais apparemment constaté, dont jouissent certains sujets de pénétrer sans savoir comment, sans signes objectifs apparents, la pensée ou le texte d'autrui, l'attention des psychologues a beau être attirée sur la *réceptivité* exceptionnelle de ces sujets : il s'agit peut-être, avant tout, d'un don également exceptionnel chez celui qui leur *transmet* sa pensée, ceci n'étant pas plus étrange que cela. Le pouvoir de la suggestion en serait accru dans ces cas.

B) Un second groupe d'objections concerne la **psychologie** : l'hypnotisme a rendu expérimentale une doctrine, en somme, déjà chère aux rationalistes de l'Encyclopédie et au naturalisme de Michelet ou de Renan, doctrine essentiellement subjectiviste, suivant laquelle une illusion des hommes, une exaltation de leurs instincts ou de leurs vœux réalise les plus merveilleux effets attribués par la théologie à la grâce de Dieu : élans du mysticisme, extases et miracles. On a vu à d'autres articles et nous avons cité nous-même quelques objections constamment édifiées sur ce chaos (voir Extase, Guérisons, Hystérie, Jésus-Christ, Mysticisme, Possessions, Stigmates). Mais le sophisme revêt de nouveaux noms.

On a cru, par exemple, pouvoir faire cas des tendances héréditaires ou acquises, mais inconscientes et accumulées, qui jouent au fond de nous-mêmes un rôle de suggestion occulte. A ce sujet, nous devons dire ici quelques mots de la doctrine de Sigm. Freud, de Vienne, ou *psychanalyse*; en voici du moins l'essentiel (cf. Freud, *Le Rêve et la Psychanalyse*, 8e éd., trad. fr. chez Gallimard, 1925).

Nos rêves traduisent, par leur « contenu manifeste », c'est-à-dire par les éléments que nous en révélons, leur « contenu latent », c'est-à-dire le sens qu'une interprétation sagace doit en extraire. Chacun de nous élabore en rêve des projets fantastiques, des désirs invraisemblables, revanches sur les refus de la réalité, reflux de convoitises inavouables, que Freud considère comme l'élément essentiel du songe, et auxquels il attribue non moins systématiquement un caractère sexuel, que des psychiâtres actuellement moins illustres, mais clairvoyants, n'hésitent pas à discuter (cf. Devaux-Logre, *Les Anxieux*, p. 101). Quoi qu'il en soit, ces regrets inassouvis, sexuels ou non, sont refoulés dans le subconscient par une espèce de censure automatique, en raison de leur incompatibilité avec les usages sociaux. En rêve, ils s'affranchissent, non sans se transformer d'eux-mêmes en symboles tolérables : de sorte qu'une clé des songes, toute différente de celle par laquelle les occultistes prétendent conjecturer l'avenir, ouvre au moins le présent et le passé du dormeur, pourvu que par l'*analyse* on interprète le sens de ces symboles. Freud appelle *travail de rêve* l'opération psychologique inconsciente par laquelle le rêveur transforme une tendance inavouable et « refoulée » en un symbole tolérable; et il appelle *travail d'analyse* ou de psychanalyse l'opération inverse accomplie consciemment par l'interprète. — La suggestion reparaît ici sous une double forme, inconsciente chez le dormeur, consciente chez l'interprète. Leur entretien s'élabore dans cette zone « hypnagogique » (Laforgue et de Saussure, *Le Rêve et la Psychanalyse*, p. 85), où la veille et le songe s'amalgament. Il est douteux qu'en descendant de la pleine lumière de sa conscience vers ce demi-jour, l'analyste soit au-dessus de toute équivoque ; il est plus probable qu'il prendra pour un contenu latent du rêve le fruit suggéré de ses questions antérieures, voire actuelles; il est à peu près certain que, dans le fonds même spontané du rêveur, son questionnaire orientera les réponses suivant un choix dicté par ses propres préférences. Quant à l'auteur du rêve, ces bouffées du subconscient, qui hantent sa pensée au point de l'envahir, sont encore plus certainement des suggestions. Si la veille évoque le rêve, et si le rêve élabore l'inconscient, le rêve est un simple chaînon fatal et tyrannique entre l'inconscient qui suggère et l'existence qui subit. Le freudisme est donc bien une doctrine d'hypnothérapie.

Du reste, la doctrine du maître viennois procède comme d'une source de notre Salpêtrière (Cf. Freud et Breuer, *Studien über Hysterie*, 1895); et par ce docte jalon, elle se raccorde à l'école de Mesmer : ne trouve-t-on pas chez un fanatique précurseur du Magnétisme animal, dès 1806 (*Traité du Fluide universel*, p. 58), cet embryon rudimentaire, mais authentique, de la psychanalyse : « Lorsque le sujet est devenu somnambule, l'opérant n'est plus dans les incertitudes des règles du traitement. *Son guide est la personne malade...* » ? Ne surprend-on pas déjà chez Charcot, comme chez Freud, cette hantise de l'instinct sexuel, élément prétendûment essentiel des phénomènes de mystique (voir Mysticisme)? Sur ce point aussi, Freud a eu le mérite de ne rien inventer. Comme Charcot expliquait par la suggestion (voir *La Foi qui guérit*, 1892) les stigmates des saints, les convulsions diaboliques des obsédés, les guérisons miraculeuses, de même les modernes admirateurs de Freud expliquent tout par la suggestion (confondue avec la psychanalyse, etc.) : « Le choc émotionnel thérapeutique... varie depuis l'exorcisme et le sortilège des sorciers, des devins, des enchanteurs, jusqu'à l'ordre formel,... l'exhortation, la persuasion, la suggestion simple ou hypnotique, le torpillage, etc... La thymothérapie ou traitement par les chocs émotionnels... se confond avec les guérisons miraculeuses des traitements religieux, le mesmérisme,... la suggestion, l'hypnotisme, la psychothérapie, la psychanalyse... » (Mme Pascal, médecin des asiles, et Dr Davesnes, *Traitement des Maladies mentales par les chocs*, pp. 62-63, Masson, 1926).

IV. Solution des difficultés par la mise au point des données. — Le lecteur a remarqué de lui-même que ces « objections » procèdent d'une équivoque. Bechterew (*La Suggestion et son rôle dans la vie sociale*, trad Kéraval, 1910) a fourni dès longtemps maints exemples de ce malentendu, en groupant sous le nom de suggestion le boniment des charlatans, le charme des boute-en-train, le fanatisme des sectaires, la panique des combattants désarmés, etc. A l'analyse, les types d'un phénomène aussi complaisamment multiplié se réduisent à deux, comme nous l'avons vu. Ni la morale ni la psychologie ne sont déconcertées par les résultats de cette analyse. Nous allons le montrer.

A) *La morale et la liberté sont d'abord radicalement sauves.* — *a*) Dans l'hypnose, il est exact que les actes du suggestionné paraissent dépendre du suggestionneur, et que la liberté du sujet est gravement amoindrie. Mais elle n'est pas anéantie, comme Babinski l'a soutenu (*Semaine médicale*, 27 juillet 1910). Et, dans la mesure même où elle est amoindrie, la cause de cet effet n'est pas moins libre : si le sujet est consentant au véhicule de la suggestion, c'est-à-dire à l'hypnose, il est secrètement complice des conséquences. Or il n'était pas sans défense contre l'hypnose. En théorie il est impossible de prouver le contraire, et il y a de multiples présomptions qu'il en est ainsi dans tous les cas.

En ce qui concerne les gestes criminels prétendûment accomplis par un hypnotisé toujours vertueux à l'état de veille, on n'a pas encore cité un seul cas péremptoire : « l'hypnotisé conserve une part suffisante d'intelligence, de raison, de *liberté* » (c'est l'auteur qui souligne) « pour se défendre de réaliser les actes inconciliables avec ses mœurs ». Ainsi s'exprimait déjà Delbœuf; et Grasset, commentant cette thèse et réfutant à ce propos celle de Liégeois (cf. Grasset, *l'Hypn. et la suggestion*, 2e éd. p. 454), remarquait que les exemples contraires ne sont constatés que dans les laboratoires, ce qui lui faisait dire : « Le sujet n'obéit que parce qu'il sait que c'est une expérience. » Et il ajoutait (*ibidem*, p. 455): « Quant aux crimes vrais accomplis dans l'hypnose, il faut reconnaître qu'il n'y en a pas, à ma connaissance, d'exemple absolument positif. » Les psychiâtres étrangers ont apporté le même témoignage : Lapponi (*Hypnotisme et Spiritisme*, trad. fr. p. 105) admettait que l'hypnose pouvait faire accomplir des actes délictueux, mais après plusieurs expériences : la prétendue passivité du sujet était donc la conséquence d'un préalable consentement (*ibidem*, p. 69). Plus les actes sont graves, plus est nécessaire un long entraînement de ces

malheureux, esclaves évidemment volontaires du prétendu viol de leur liberté: « Sauf des cas d'entraînement fort longs et très exceptionnels, il nous a toujours paru qu'il était bien difficile, sous l'influence d'une ou plusieurs séances d'hypnose, de faire commettre par un sujet des actes contre lesquels se révoltent ses tendances profondes. » (Prof. Bajenoff et Ossipoff, de Moscou, *la Suggestion et ses limites*, trad. fr. 1911, p. 114). — Lors même d'ailleurs qu'on produirait un acte à la fois suggéré et délictueux, il resterait à prouver que l'hypnotisé, dans les profondeurs de sa subconscience, ne recélait pas un consentement refoulé, suivant la pure conception freudienne, et dont l'épanouissement ne révèle que les tendances secrètes de sa volonté propre. Rien, quoi qu'il en soit, n'attente à la liberté humaine dans l'état du suggestionné.

Quant à l'usage que fait le suggestionneur de l'hypnose, usage déjà très limité du temps de Grasset (o. c., chap. vii), aujourd'hui pratiquement abandonné, nul doute qu'il ne soit souvent « funeste pour la santé physique » (Lapponi, o. c., p. 267); mais si des attentats (à l'honneur des vierges, à la propriété, à la vie même), ont été perpétrés à la faveur de ce sinistre procédé, ce sont là des crimes où l'hypnose n'agit pas comme cause, mais comme occasion ou comme moyen; on ne saurait donc incriminer que la malice accidentelle des auteurs, lesquels auraient pu recourir, et plus facilement, à des anesthésiques généraux, comme Joire l'a remarqué (cf. Grasset, o. c., p. 448, note).

Bref, l'hypnose équivaut à une violence : elle transforme artificiellement l'activité normale en une activité réflexe; elle supprime plus ou moins, mais réellement, le pouvoir de contrôle et de frein qui normalement s'interpose entre la sollicitation centripète (conseil, exemple) et la réaction centrifuge (exécution, imitation). Que l'être humain se rende plus ou moins compte de cette violence; qu'il en soit plus ou moins complice, même quand il ne s'en rend pas compte, par exemple s'il a consenti préalablement à l'hypnose qui le subjugue : théoriquement il devient un automate, quoi qu'il en soit; et pratiquement sa liberté est diminuée, ce qui équivaut quelquefois à la dépendance absolue, comme dans toute violence.

Mais cela ne fait courir aucun péril grave à la liberté morale, théoriquement indemne, puisqu'il ne s'agit que d'une contrainte pratique; et, même pratiquement, l'être libre déchoit très rarement dans l'hypnose, — et encore est-ce toujours douteux — des positions choisies par sa conscience. Plus le parti imposé s'écarte de ses préférences spontanées, moins l'expérience risque de réussir. On l'a vu dans les expériences de laboratoire, où des actes immoraux et graves ne sont jamais irrésistibles quand ils affleurent au plan de la réalité. Un autre problème se pose au sujet des actes canoniques ou civils (donation, vente, mariage), dont la gravité indiscutable n'implique pas l'immoralité, s'il s'agit d'actes licites, et qui pourtant sont nuls s'ils sont inconscients et contraints. Nous avons des raisons de croire que de tels actes peuvent être nuls, à la condition très rare d'une hypnose préalable très forte et très répétée : car ils peuvent être alors irrésistibles; mais ils ne sont pas pour cela inconscients. Dès lors, les victimes assistent impuissantes à la violation de leur liberté, ce qui venge non seulement leur liberté théorique, mais leurs droits dans l'ordre pratique.

Ainsi, tout ce qui est sollicité d'un sujet dans l'hypnose, réponse indiscrète, parole dictée, acte imposé après le réveil (Grasset, o. c. pp. 302-303), geste imprimé au corps (catalepsie), tout cela est artificiellement réflexe. Rien donc de tout cela ne permet de préjuger de ce que fournirait à l'état normal le fonds pratique du dormeur. On peut encore moins en conclure que les actes de ces victimes ne sauraient être en d'autres cas, avoir été, ni redevenir normaux et spontanés.

b) La suggestion simple et l'autosuggestion postulent un certain degré de conscience et sont encore moins alarmantes pour l'intégrité du libre-arbitre.

§ 1) Dans le cas de *l'autosuggestion*, c'est évident, puisqu'on agit au moins comme suggestionneur, n'apportant de passivité que dans la docilité qu'on met au service de l'image. J'avance ma pendule pour partir plus tôt : c'est une suggestion. Et je me la fais à moi-même. Comme suggestionneur, je *sais* que la pendule avance; comme suggestionné, je *vois* l'heure, et cette image, même trompeuse, me harcèle. En suis-je moins libre? Non, car la décision n'est pas imposée.

§ 2) De cet exemple, il est permis d'inférer que l'*hétérosuggestion* n'attente pas davantage à la liberté d'autrui, car le mécanisme est le même : on ne provoque que la tyrannie d'une image, contre laquelle l'idée sera toujours libre de regimber. C'est un phénomène banal en pédagogie, en diplomatie, en politique même : quand le gouvernement augmenta de 20 % toute une série d'impôts, il fit une suggestion en appelant sa mesure impôt du double décime. La sensibilité ne fut pas émue; le mot décime, synonyme de pièce de deux sous, c'est-à-dire d'une bagatelle, fit image, et cette image était bénigne. Les figures de rhétorique sont également des suggestions : La litote de Chimène (Va, je ne te hais point) suggère une chose énorme en fonction d'un mot tolérable. A plus forte raison, quand l'image et l'idée collaborent, la liberté est sauve. Dira-t-on qu'un sauveteur attente à la conscience du naufragé s'il lui jette une bouée? Et si, incapable de la lancer ou de la trouver, il soutient son courage en feignant de la chercher, aura-t-il créé l'idée, c'est-à-dire la volonté de nager? Nullement. C'est en n'agissant point qu'il aurait trahi l'infortuné, car il eût supprimé l'acte en omettant de le représenter! Telle est pourtant toute suggestion thérapeutique : pourvoyeuse d'images, au gré desquelles le mécanisme curateur agit de lui-même et sans modification. Là gît le secret de la recette, en même temps que la réfutation des perspectives illimitées ouvertes sur les méfaits de la suggestion. Celle-ci n'anéantit pas la morale; elle ne déforme pas davantage la psychologie.

§ 3) Le *freudisme* fait une belle part à la suggestion simple, car l'*analyse* du psychiatre est une insistance libre, au moins égale à la « résistance » du rêveur : en effet cette résistance triomphait de l'inconscient, elle capitule devant l'analyse. Toutefois la discrétion du rêveur est seule à capituler; ses tendances se révèlent en revanche, et cette explosion montre justement ce qu'il y a de mobiles refoulés, de traditions impérieuses ou d'initiatives amorcées, bref de volonté dans le subconscient. La liberté reçoit donc du freudisme quelques tributs d'hommages : c'est pour la découvrir qu'il plonge aux bas fonds du rêve. Voilà pour sa théorie, s'il est logique. En pratique, il est possible que les rêves ne témoignent pas d'un désir. Selon Janet (*Traité de Psychologie* de Dumas, t. I, p. 943), il en serait rarement ainsi; et nous savons tous que nous avons rêvé maintes fois guillotine, ruine, damnation, c'est-à-dire le contraire de nos désirs. En outre, le désir sexuel, en tant que prédominant, ne saurait être que le fait d'une exception, ou alors la distinction des tempéraments est chose vaine. Donc de deux cho-

ses l'une : ou le freudisme a raison, et il extirpe du rêveur le secret de desseins qui s'épanouissent, ce qui est le triomphe de la liberté ; ou il a tort, et il invente ce qu'il prétend découvrir, ce qui réduit à zéro la suggestion du rêve.

§ 4) Considérées du point de vue biologique et organique sous le nom de *tempéraments*, les diverses formules suivant lesquelles se hiérarchisent et se combinent nos goûts et nos tendances ne sont pas davantage des contraintes. Quand on dit que le flegme de Philinte et la bile d'Alceste, que le spleen de Chatterton et la mélancolie de René prédisposent l'un à l'indulgence, l'autre à l'indignation, celui-ci à la tristesse, celui-là à la solitude, on croit énoncer la loi d'un véritable fatalisme, parce que ces effets moraux et sociaux paraissent avoir une cause purement physiologique, comme le rappelle le nom grec d'une glande abdominale ou d'une sérosité humorale. Mais c'est un fatalisme tout relatif, comme celui de notre âge, de notre sexe, de notre état de santé, de notre situation pécuniaire, tous facteurs qui, eux aussi, nous rendent plus ou moins aisée telle ou telle vertu, et qui pourtant ne nous déterminent pas rigoureusement. C'est que ce prétendu fatalisme est corrigé par les libres freins de l'éducation, de l'habitude, du caractère ; et peut-être d'ailleurs ne serait-il pas plus inexact de dire que tel ou tel péché librement consenti, que telle ou telle vertu librement pratiquée modifie dans un sens ou dans l'autre le jeu des sécrétions internes et les effets d'ordre affectif qui leur correspondent. Quoi qu'il en soit, le tempérament incline et ne contraint pas.

§ 5) Quant aux phénomènes rattachés à la métapsychique, faits de transmission de pensée par des procédés inconscients et inexpliqués, nous avons de bonnes raisons de les considérer comme spontanés, — quand ils sont réels. Or il faudrait qu'ils fussent provoqués et même expérimentaux, pour que l'hypothèse de suggestion fût légitime. Tout au plus peut-on dire avec Lombroso (*Hypnotisme et Spiritisme*, trad. fr., p. 20) que ces phénomènes n'ont lieu que chez des sujets hystériques ou hypnotisés ; avec Osty (*Pascal Forthuny*, p. 135), qu'il s'agit de sujets en état second ou en « transe ». Mais il n'y a pas suggestion pour cela : « rare, très rare est la réceptivité à la pensée volontairement suggérée » (Osty, *Connaissance supra-normale*, p. 197 ; — *Pascal Forthuny*, p. 139).

B) Loin donc de diminuer l'autonomie de la liberté et de saper ainsi les fondements de la morale, *l'étude des faits de suggestion nous aide à résoudre les objections faites au nom de la psychologie*. Il est impossible, quand on considère les résultats des phénomènes d'hystérie, d'hypnose, de suggestion, d'expliquer par eux les guérisons miraculeuses (voir ce mot) ; le mysticisme (voir ce mot), dont les névropathies n'offrent que des caricatures par leur incohérence et leur versatilité, par leur trouble et leur stérilité (Dwelshauvers, *l'Inconscient*, p. 264) ; les possessions démoniaques enfin (voir ce mot), dont les vraies victimes sont souvent inconscientes, ce qui exclut le délire, et distinguent toujours l'*arripiens* de l'*arreptus*, ce qui exclut la dépersonnalisation. Il est piquant de remarquer que Richet, dont le rationalisme prétend ignorer jusqu'au sens des mots Dieu, ange, ou démon, juge « beaucoup plus simple... l'hypothèse qu'il y a des êtres intelligents capables d'agir sur la matière. » (*Traité de Métapsychique*, 2e édit., p. 728). Il est opportun d'observer aussi au prix de quels contresens, de quelles définitions inexactes, de quelles descriptions fantaisistes, le malentendu a pu s'établir (Bajenoff, *op. cit.*, p. 103 ; Laffougue, *op. cit.*, p. 95 ; Pascal et Davesnes, *op. cit.*, p. 69).

a) *A priori*, on doit, en effet, présumer que des effets transcendants ne peuvent surgir de causes naturelles, car on ne saurait donner aux autres, et même à soi, que ce qu'on a. Il est donc illogique de supposer que les plus hauts sommets de la psychologie religieuse, les carrefours les plus éblouissants où se sont croisés l'histoire humaine et l'ordre de Dieu, n'aient jamais été hantés que par des témoins délirants ou des passants suggestionnés. Au reste, les causes transcendantes ont des critères objectifs sur le plan des effets ; et la réfutation du sophisme a été faite en détail sur tous les terrains.

b) A l'épreuve de l'*expérience*, les limites de la suggestion sont encore plus saisissables ; souvent même elles tombent sous le sens. La cause en est humaine, les effets en sont naturels. Sans doute il y a des degrés dans l'échelle des phénomènes qu'on peut appeler réflexes ; et si toutes les suggestions visent à rendre automatique ou réflexe, au moins partiellement, l'activité humaine, on peut accorder que les effets en sont nuancés et dissemblables, comme les notes d'un clavier dont le registre est très étendu. L'expérience du repas fictif, par exemple, imaginée par Pawlow sur un animal pourvu d'une fistule œsophagienne, détermine une sécrétion gastrique dont le terme est d'ordre végétatif, mais dont l'élaboration est déjà supérieure, dans sa complexité, à la réaction purement sympathique constatée par le même auteur, et par Wertheimer et Lepape, sur un diverticule intestinal excité par titillation. Ici le point de départ du réflexe est purement matériel, là il est imaginaire, fictif, immatériel. Si l'on remplace le repas fictif de Pawlow, à son tour, par la simple vue du mets appétissant, ou par le bruit de son nom, l'origine du réflexe devient purement psychique, et c'est là « le terme ultime où aboutissent les associations d'images », c'est-à-dire les suggestions « influant sur les sécrétions. » (Mayer, dans le *Traité de Psychologie* de Dumas, t. I, p. 560).

Mais que le second terme du réflexe devienne psychique à son tour, comme les larmes du roi de Thulé ou la nostalgie des cadets de Gascogne et leur fidélité à la terre natale, sur la seule injonction d'un air de fifre, alors le centre du réflexe ne peut être que cortical. Si, dans ces conditions, la réaction doit être non seulement d'ordre affectif, mais pratique, comme l'acte de monter à l'assaut à la seule vue du drapeau, alors on se trouve en présence d'un acte tellement élevé qu'on ne le conçoit même pas fatal. Une vaste généralisation peut encore appliquer ici le nom de réflexe, mais la volonté se sait capable d'intervenir, et de suspendre ou d'autoriser le déclic de la réaction. Sans ce pouvoir, tout serait prévu, et rien ne serait coupable ni méritoire. En fait, la multiplicité des réactions suivant les sujets et les circonstances prouve qu'ici on ne saurait parler de suggestion au sens banal. Mais quoi qu'il en soit, l'effet en est humain comme la cause ; et de tels réflexes, même sublimes, comme celui du sacrifice à une idée représentée par un symbole, ne modifient pas les limites de l'activité humaine. Quand celle-ci, par la surnature, est greffée sur l'ordre de Dieu, non seulement elle ne procède plus de la suggestion ni du réflexe ; mais elle annule les effets des suggestions humaines. Ainsi Jeanne d'Arc, suggestionnée par l'épreuve à laquelle la soumet Charles VII, ne se laisse impressionner ni par le sceptre ni par la couronne dont s'est paré un seigneur quelconque : elle va droit

au Roi, qu'elle n'a jamais vu. C'est le contraire d'un réflexe, et par conséquent d'une suggestion même supérieure.

V. **Conclusion.** — Nous conclurons que la suggestion est tantôt un phénomène banal et dont les effets naturels sont limités et connus, tantôt un phénomène morbide. Mais jamais elle n'est en contradiction avec la notion de libre arbitre, puisque le suggestionneur et le suggestionné sont ou ont été tous deux libres, l'un d'agir, l'autre de réagir, sinon même de ne pas subir.

Pratiquement, l'hypnotisé peut se trouver momentanément privé de sa liberté, comme le dormeur, comme l'ivrogne; et cela n'est pas sans conséquences, puisque la nullité d'un acte canonique ou civil peut s'ensuivre; mais cet accident, dont l'auteur est plus ou moins responsable, n'atteint pas la racine de la liberté.

Jamais non plus, la psychologie n'est ébranlée dans ses principes par la prétendue explication naturalistique des phénomènes transcendants. Ceux qui se contentent de pareilles objections feront bien d'examiner s'ils ne sont pas eux-mêmes les victimes inconscientes d'une suggestion, et tâcheront de recouvrer (car ils le peuvent) l'indépendance de leur jugement.

Bibliographie. — Au cours de cet article, et dans des ouvrages antérieurs, (*Vraies et fausses guérisons miraculeuses*, Beauchesne, 1924,— etc.) nous avons cité maintes références. C'est seulement pour les compléter que nous indiquons ici :

a) pour le fond de la question, G. Dumas, *Traité de Psychologie*, 2 vol., 1923. — Roure, *Au pays de l'Occultisme*, Beauchesne, 1924; — Raymond, *Guide des Nerveux et des Scrupuleux*, *ibidem*, 47e mille.

b) pour la réfutation du Freudisme, Regis et Hesnard, *Psychanalyse des Névroses*, Flammarion. — Prillaubr, *Revue de Philosophie*, juillet-août 1922. — Blondel, *la Psychanalyse et la Doctrine de Freud*, Alcan. — Janet, *les Médications psychologiques*, t. II. — J. Bodin, *Contre Freud, critique de toute psychologie de l'inconscient*, Masson, 1926.

c) pour l'étude des Tempéraments, Chaillou et Mac Auliffe, Les Tempéraments, 1912; — Carton, *Diagnostic et Conduite des Tempéraments*. Maloine, 1926.

d) pour l'étude de la Métapsychique, Heuzé, *Où en est la Métapsychique*, Paris, Gauthier-Villars, 1925, — et nos articles de la *Revue Universelle*, mars 1924, — et *Presse Médicale*, 26 mai 1926.

Robert van der Elst.

SUPERSTITION

SUPERSTITION. — I. *Le mot et la chose.* — II. *L'Eglise et les superstitions.* — III. *Les pratiques superstitieuses.* — IV. *Origine et fond des superstitions.*

I. **Le mot et la chose.** — Le mot *superstitio* appartient à la vieille langue latine. Il désigne en général une aberration du sentiment religieux, ou une excroissance morbide de la pratique religieuse. Chez Cicéron, dans le *De natura deorum* (I, xlii, 117), l'Académicien Cotta, parlant des philosophes athées, oppose en ces termes superstition à religion : *Horum sententiae omnium non modo superstitionem tollunt, in qua inest timor inanis deorum, sed etiam religionem, quae deorum cultu pio continetur.* Le Stoïcien Balbus lui fait écho, ib., II, xxviii, 71.72 : *Non philosophi solum, verum etiam maiores nostri superstitionem a religione separaverunt. Nam qui totos dies precabantur et immolabant ut sibi sui liberi superstites essent, superstitiosi sunt appellati, quod nomen patuit postea latius; qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tanquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo... Ita factum est in superstitioso et religioso alterum vitii nomen, alterum laudis.*

La langue chrétienne s'empara de ce mot, d'abord pour traduire le grec δεισιδαιμονία. Toutefois δεισιδαιμονία présentait une ambiguïté de sens que ne comportait pas par lui-même *superstitio*. C'est avec une nuance de respect que saint Paul parlait aux Athéniens de leur δεισιδαιμονία (*Act.*, xvii, 22), et que Festus, parlant au roi Agrippa, appliquait le même mot à la religion juive (*Act.*, xxv, 19). Couramment, *superstitio* désigne des pratiques plus ou moins apparentées à l'idolâtrie. Après Lactance (*Div. Inst.*, IV, xxviii, *P. L.*, VI, 536), saint Augustin se réfère à Cicéron, *De natura deorum* (*De Civ. Dei*, IV, xxx, *P. L.*, XLI, 136-7). Il écrit, *De Doctrina christiana*, II, xx, 30, *P. L.*, XXXIV, 50 : *Superstitiosum est quidquid institutum est ab hominibus ad facienda et colenda idola pertinens, vel ad colendam sicut Deum creaturam partemve ullam creaturae, vel ad consultationes et pacta quaedam significationum cum daemonibus placita atque foederata, qualia sunt molimina magicarum artium, quae quidem commemorare potius quam docere assolent poetae.* Plus brièvement, *Ep.*, cii, 9, 3,18, *P. L.*, XXXIII, 377 : (*Sacrificia*) *cum exhibentur Deo, secundum eius inspirationem atque doctrinam, vera religio est; cum autem daemonibus, secundum eorum impiam superbiam, noxia superstitio.*

Saint Thomas coordonne cette doctrine, en se demandant d'abord, IIa IIae q. 92 a. 1, *Utrum superstitio sit vitium religioni contrarium.* Il répond que la religion, comme toute vertu morale, tient le milieu entre un excès et un défaut ; que la superstition lui est opposée par excès. *Superstitio est vitium religioni oppositum secundum excessum, non quia plus exhibeat in cultum divinum quam vera religio, sed quia exhibet cultum divinum, vel cui non debet, vel eo modo quo non debet.* Cette réponse amorce une classification, développée ibid., a. 2. Le sentiment religieux peut s'égarer de deux manières : quant au mode, en rendant à Dieu des honneurs qu'il n'agrée pas ; quant à l'objet, en rendant à la créature des honneurs divins : actes positifs d'idolâtrie ; commerce avec les démons, soit par le recours à la divination, soit par de vaines observances.

A. d'Alès.

II. **L'Église et les superstitions.** — L'Église est intervenue à maintes reprises pour condamner les superstitions. Elle l'a fait dans ses canons pénitentiaux, ses conciles provinciaux, particuliers, généraux, ses statuts synodaux, ses catéchismes. On peut en voir le détail dans le *Traité des Superstitions selon l'Écriture Sainte, les décrets des Conciles, et les sentiments des Saints Pères et des Théologiens*, par J.-B. Thiers, Paris, 1679.

Le quatrième Concile de Carthage, en 398, ordonne « que l'on chasse de l'assemblée des fidèles ceux qui s'appliquent aux augures et aux enchantements, aussi bien que ceux qui observent les superstitions et les féries judaïques ». Canon 89, Mansi, t. III, 958 C.

Le Concile de Trente, en divers endroits, proscrit diverses formes de superstitions. Dans sa session xxiie, il enjoint aux évêques de supprimer les pratiques que « la superstition, cette fausse imita-

trice de la vraie piété, a pu introduire dans le service divin ». « Ne superstitioni locus aliquis detur, edicto et poenis propositis caveant ne sacerdotes aliis quam debitis horis celebrent, neve ritus alios aut alias caeremonias et preces in Missarum celebratione adhibeant, praeter eas quae ab Ecclesia probatae ac frequenti et laudabili usu receptae fuerint. Quarumdam vero Missarum, et candelarum certum numerum, qui magis a superstitioso cultu quam a vera religione inventus est, omnino ab Ecclesia removeant. »

Il recommande encore, dans sa session xxve, de mettre en garde les fidèles contre tout ce qui, dans la créance au Purgatoire, aurait couleur de vaine curiosité ou de superstition. Que toute superstition soit encore bannie de l'invocation des saints, de la vénération des reliques, du culte des images.

III. **Les pratiques superstitieuses.** — Innombrable est la variété des pratiques superstitieuses. On lit dans les statuts synodaux du diocèse de Saint-Malo, en l'an 1618 : « Les Sorciers, instruments de Satan, pour leurs actions magiques, usent de moyens et signes qui, de leur vertu naturelle, ne peuvent causer ni produire les effets qu'ils promettent, et ne sont autorisés d'ordonnance ni de disposition divine : comme quand ils portent et font porter des brevets, ligatures, caractères, billets, crins de quelque beste, pierre ou anneaux, avec des lettres ou figures ineptes et billebarées, ou des noms barbares, inusitez et inconnus, ou quelques termes du vieil ou nouveau Testament écrits sur la peau, ou en parchemin qu'ils appellent vierge, délié comme toile d'oignon, ou meslez d'autre superstition pour quelque occasion que ce soit, quand en marmotant certains maux (sic) ils appliquent quelquechose au col d'un cheval pour lui guérir le farcin d'une jambe ou le mordent en une oreille pour le panser de quelque mal. Quand ils employent pour cause efficiente certain nombre ou autres fariboles improportionnées à l'effet. Quand ils disent tenir un démon enclos en une phiole, pierre, miroir, ou anneau... Quand sous prétexte de médicamens, ils murmurent quelques charmes qu'ils appellent oraisons, versent de l'eau sur certaine herbe, se servent d'un osier fendu, ou d'une mesure de ceinture... Même quand ils entreprennent de dire la bonne aventure, comme ceux que l'on appelle Bohémiens, ou soutenir que les herbes cueillies avant que parler ont plus de vertu qu'autrement. Quand en proférant le nom de quelque Saint, ou bourdonnant quelque verset d'un psalme, ou autres paroles dont ils affeublent leur magie, ils empeschent le beurre de prendre, charment les chiens, estanchent et arrestent le sang, font sauter un liard hors d'un vase, tourner le saz, mouvoir un anneau, et sonner les heures en un verre... », etc. (J.-B. Thiers, ouvrage cité, p. 60-61)

Il arrive, ici comme ailleurs, que les pratiques superstitieuses s'unissent aux pratiques de la sorcellerie.

S. François de Sales et Mgr d'Arantou d'Alex, évêques de Genève, disent dans leurs Constitutions et Instructions synodales, qu'« il y a superstition autant de fois qu'on met toute l'efficacité des paroles, pour saintes qu'elles soient, en quelque circonstance vaine et inutile, comme si on croyait que, pour guérir un malade, il faut dire trois *Pater* avant le soleil levé ». (*Ibid.*, p. 89)

On trouvera des séries de pratiques superstitieuses dans le *Traité* de J.-B. Thiers, particulièrement p. 184-187, 201-203, 244-246, 319-334. Force est de se borner. Arrêtons-nous quelque peu aux formes qui ont fleuri dans la période de la Grande Guerre, 1914-1918, dont la secousse a comme mis au jour le fonds superstitieux de l'âme populaire.

A consulter sur ce sujet : Agostino Gemelli, O.F.M., *Folklore di Guerra*, dans *Vita e Pensiero*, 1 Gennaio, 1917 ; *Le Superstitioni dei Soldati in Guerra*, ed. *Vita e Pensiero*. — Charles Calippe, *Prières efficaces et Porte-bonheur*, dans *Revue du Clergé Français*, 1er février et 1er septembre 1917. — *Revue des Etudes anciennes*, 1915, 1916 *passim*. — L. Roure, *Superstitions du front de guerre*, dans *Au pays de l'Occultisme*, Paris, Beauchesne. Appendice.

Prières superstitieuses :

Prière pour se garantir des armes à feu

« En contre-charme, vous récitez cette prière trois fois de suite tous les matins à jeun, vous la porterez sur vous, et vous serez préservé de tout péril et danger de mort, et vous serez toujours vainqueur sur vos ennemis.

« Prière. Eccé, Crucem, donini, fugité, partès, adversé, vicis, l'eodé, Tribu, Juda, ✝ faire le signe de la croix, radix, clavo. »

A travers ces syllabes défigurées et juxtaposées sans nul souci du sens, on reconnaît une des formules de l'exorcisme, empruntée à l'Apocalypse : « Voici la croix du Seigneur ; fuyez, cohortes ennemies. Il a vaincu, le Lion de la tribu de Judas, le rejeton de David. »

Au verso d'une reproduction de la statue de Notre-Dame de Lourdes, se lit le texte suivant :

« Enfants de France !

« Acceptez cette image représentant la statue de la sainte Vierge qui a pleuré il y a cinq ans à Bordeaux et annoncé la guerre actuelle.

« Elle vous ramènera dans vos foyers.

« Récitez trois *Ave Maria* chaque jour pour obtenir le salut de la France et le triomphe du Sacré-Cœur par Notre-Dame-des-Pleurs.

« La Sainte Vierge prie ses enfants qui reviendront sains et saufs de cette guerre d'envoyer leur témoignage à l'adresse ci-dessous pour sa Glorification. »

Marie Mesmin,
26, boulevard du Bouscat, 26, Bordeaux.

On voit aisément en quoi ces prières sont superstitieuses. Le texte n'est pas, en général, autrement hétérodoxe. Mais on prétend assurer à ces formules une infaillibilité absolue, et cela dans l'ordre des grâces temporelles. Qui les récite, d'ordinaire selon certaines conditions, se trouve garanti contre tout péril de mort et toute calamité. L'Évangile n'accorde pas à la prière cette toute-puissance. A qui demande Dieu, il promet Dieu et les moyens surnaturels d'y atteindre. A qui demande les biens créés, il laisse espérer les biens créés, dans la mesure où Dieu les juge salutaires pour celui qui prie.

Fréquemment, la superstition devient plus grossière par l'addition de certains rites. Ce n'est pas tant la prière qui importe que le mode selon lequel elle est récitée. Célèbres sont les « Chaînes de prières ». Elles sévissaient un peu partout avant la guerre. La plupart des *Semaines* diocésaines contiennent là-dessus des condamnations épiscopales, d'ailleurs trop impuissantes. La guerre devait leur donner une vogue nouvelle. En voici un exemple :

Neuvaine.

« Oh ! Jésus, je viens implorer de vous secours, Cœur de Jésus, sauvez la France.

Protégez-nous des balles allemandes.
Jeanne d'Arc, sauvez-nous.
Saint Michel, priez pour nous. »

« Cette prière m'a été envoyée et doit être répandue sur tout le front.

« Il est dit que ceux qui l'écrirons seront préservés de toutes les calamités et ceux qui la négligerons aurons du malheur. Envoyez-la à neuf personnes différentes une chaque jour et le neuvième vous aurez une grande joie.

« Ne pas signer indiquer seulement la date de réception. Ne pas rompre la chaîne, soyez confiant. » 9/8/15.

Amulettes. — Les amulettes ont leur histoire et elle est infinie. Les anciens attribuaient à certaines substances une vertu occulte. Ils portaient en guise de préservatifs des morceaux de corail ou d'ambre, certains coquillages, des racines, des graines, des dents, des pierres précieuses, comme l'agate et le jaspe, des figurines de pierre ou de métal. Selon Pline, l'usage tire en grande partie son origine de la médecine. C'est d'abord la croyance à la vertu curative de certaines substances. Puis on s'imagine que, grâce à ces substances, le mal peut non seulement être guéri, mais prévenu. On cherche moins à combattre le mal présent que l'influence mauvaise. Enfin des maladies, on passe à toutes sortes de maléfices. Peu à peu, on trace sur les figurines des symboles astrologiques ou des signes incohérents. Il ne s'agit plus des vertus de la substance elle-même. On se met sous les influences astrales ; on fait appel au pouvoir protecteur de certaines formules mystérieuses. Et il doit arriver que ces puissances s'incarnent dans les objets eux-mêmes qui prennent alors une valeur absolue et sont traités comme de vrais fétiches.

Déchelette (*Manuel d'Archéologie préhistorique celtique et gallo-romaine*. Paris, Picard, t. I, 1ère partie, chap. XII ; t. II, 2e partie, chap. XI ; t. III, 3e partie, chap. IX, § 1er) signale l'usage fréquent du corail et de l'ambre dans les amulettes celtiques, surtout de la roue ou roueile (ou disque) solaire, du *Swastika* ou croix aux branches recourbées, symbole du soleil en mouvement, de l'S, demi-*Swastika*, sur le casque, la cuirasse ou l'épée des Gaulois. Il rappelle que les Gaulois étaient, au dire de César, une nation *admodum dedita religionibus*, que Mela les qualifie de *Gentes superstitiosae*. Il est permis de acroire, joute-t-il, que l'expression de César s'applique non seulement aux conceptions religieuses proprement dites, mais à l'ensemble des superstitions populaires dont nous retrouvons de nos jours tant de survivances.

Des auteurs croient, d'après les textes et l'examen des objets eux-mêmes, que nombre des bijoux antiques, bulles, bagues, bracelets, pendants d'oreilles, aiguilles de tête, colliers, feuilles de métal cousues sur les vêtements, étaient portés dans une pensée de défense contre une action occulte. Les pauvres remplaçaient la bulle par un nœud de corde. Dans certaines bagues est enchâssée une pierre figurant un œil. Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des Antiquités*, voir *Amuletum*, *Bulla*. — D. Cabrol, *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, voir *Amulettes*. — J.-B. Thiers, *Traité des superstitions*, chapitres XXVIII, XXIX, XXX, XXXII, XXXIII. — Mélusine, *Recueil de mythologie, littérature populaire, traditions et usages*, publié par Henri Gaidoz, Paris, 1898, t. IX.

L'amulette superstitieuse, sous le nom de Porte-bonheur, était en honneur avant la guerre dans toutes les classes sociales. Il en existait de toutes les variétés et de tous les prix, depuis le sou percé ou marqué, que l'ouvrier garde jalousement dans sa poche, jusqu'au petit animal en métal précieux, souvent un éléphant ou un cochon, que l'élégante ou l'homme du monde portent comme bijou ou breloque, depuis la branche de muguet, dont nos midinettes se parent le premier jour de mai, ou le gui dont on orne son appartement au temps de Noël, jusqu'à la médaille de Notre-Dame du Platin, patronne des aviateurs qui « dispose des éléments du ciel ».

Le P. Gemelli cite de nombreuses pratiques « Porte-bonheur », auxquelles la guerre a donné un regain de vogue. Il parle surtout du front italien. C'est, par exemple, écrire sur trois billets les trois noms « *Gaspard*, *Melchior*, *Balthasar* », et porter ces trois billets dans trois poches différentes. C'est, pour échapper aux coups, porter sur soi de l'herbe nommée *Rue*, ou avoir dans trois poches différentes trois petits pois brisés en trois morceaux, renfermés dans trois sachets et changer chaque jour de poche. Les soldats calabrais attribuent à un morceau de toile, porté sur la peau, une vertu médicinale, en particulier contre les douleurs de la colique. Pour se rendre le sort favorable, on se sert de gousses de petits pois contenant neuf grains, le nombre normal étant sept ; on garde une figurine représentant un bossu avec bosse devant et derrière, un animal étrange et monstrueux.

Il y a quelque chose de la foi aux amulettes dans la faveur accordée à certains animaux. Un régiment de bersaglieri menait avec soi une chèvre toute noire ornée de rubans rouges. Cette chèvre, qui aimait à se faire caresser par les bersaglieri, ne se laissait pas approcher par les soldats d'autres armes. D'autres fois, l'animal porte-bonheur, la *Mascotte*, sera un oiseau, un petit chien, un écureuil. La pratique des *Mascots* est très répandue dans l'armée anglaise. Elle y est vieille d'au moins cent ans. Des fusiliers gallois entretiennent une chèvre, d'autres régiments des chiens, l'un d'eux un ours. Faut-il voir là une expression du *Totémisme*, institution primitive qui établit, entre autres particularités, un lien de parenté entre un groupe humain et une espèce animale ou végétale ? Ou n'est-ce qu'un symbolisme dégénéré, quelque chose comme les animaux qui figuraient sur les casques ou les armes des anciens, les animaux qu'on voit encore dans les armoiries ? Ou se trouve-t-on en présence d'un reste ou d'un renouveau de fétichisme, selon lequel ces animaux seraient dépositaires d'un pouvoir supranaturel ? Ne serait-ce qu'un vestige de l'ancien usage des armées en campagne, d'avoir avec soi des animaux apprivoisés ? En tous cas, ici la superstition serait plus facilement grossière.

. *Fer et clou.* — L'usage superstitieux du fer ou du clou a toute une littérature, mais les érudits ne s'accordent pas sur l'explication à en donner. Le *Dictionnaire des Antiquités*, de Daremberg et Saglio, au mot *Clavus*, fournit sur ce sujet de nombreuses indications. — Frazer, *le Rameau d'or*, Paris, 1903, t. I, p. 272-279. Voir encore *Revue des Études Anciennes*, 1915, p. 213, 214, 217, 282.

Pline en parle comme d'un remède contre l'épilepsie : il recommande de planter un clou à la place où la tête du malade a frappé en tombant. Le clou apaise la douleur des blessures, surtout si c'est un clou ramassé à terre, sur lequel on a marché. Les clous arrachés des tombeaux et plantés sur le seuil sont excellents contre les cauchemars. Les clous des croix chassent la fièvre. Ailleurs, on recommande de planter un clou dans le mur à la hau-

teur de la partie du corps où l'on souffre, comme pour immobiliser le mal.

Au dire de Pline encore, on conte des merveilles des chevaux. Un fer de cheval (ou une semelle de fer), détaché du sabot et mis quelque part en réserve, est un remède pour le hoquet; il suffit de se rappeler l'endroit où on l'a mis. (E. Rivière, *le Fer du pied des Équidés*, 6e congrès préhistorique, Paris, 1910).

En Égypte, en Chaldée, en Assyrie, des coins de terre cuite et des figurines dont le corps se termine en pointe, étaient plantés dans le sol, enfoncés dans les fondations ou dans les assises des murs. (Perrot et Chipiez, *Histoire de l'Art dans l'Antiquité*; t. II, *Chaldée et Assyrie*, p. 330). Il semble qu'on voulait tenir en respect les démons souterrains par la vertu de leurs pointes. Faut-il rapprocher de cet usage celui qu'on avait à Rome de planter un clou dans la cella du temple de Jupiter et de Minerve au Capitole? D'abord, la cérémonie avait lieu aux ides de septembre, probablement pour marquer la fin de l'année. Puis, on la voit renouvelée dans des circonstances graves, à la suite de calamités publiques, comme une peste, soit qu'on veuille donner à l'événement le caractère d'un fait irrévocablement passé, soit qu'on veuille immobiliser l'influence néfaste.

Dans son *Traité des Superstitions* (ch. xxx), J.-B. Thiers parle de l'usage d' « attacher des testes de clous aux portes des maisons afin que les gens et les bêtes qui les habitent soient préservés de charme et de maléfice », ou de « clouer un clou dans une muraille pour être guéri du mal de dents ».

Grand est l'usage que nos combattants faisaient du clou, du clou détaché. Tout le monde a vu de ces bagues composées d'un clou recourbé, employées comme porte-bonheur. L'Angleterre fabrique beaucoup de ces talismans. Parfois à l'entrée d'un baraquement, d'un observatoire, d'une *cagna*, était suspendu, comme préservatif, un gros clou. Le clou provenant d'un fer de cheval semble particulièrement estimé, ou le fer lui-même, surtout le fer de cheval trouvé par hasard ou volé.

L'Allemagne ressuscita sous une autre forme, forme étrange, forme collective, le rite du clou.

A Berlin, devant le monument de la Victoire, avait été élevée la statue en bois du feld-maréchal Hindenburg, haute de 12 mètres et pesant 26.000 kg. C'est là que les Berlinois venaient planter dévotement des clous.

Un peu sur tous les fronts sévissait l'usage de toucher du fer pour conjurer le sort funeste. A en croire Frazer (*Le Rameau d'or*, Paris, 1903, t. I, p. 276), quand les pêcheurs écossais sont en mer et que l'un d'eux prononce un juron où se trouve le nom de Dieu, le premier qui l'entend crie : *Cauld airn*. Chaque homme de l'équipage porte alors la main sur un morceau de fer à sa portée et l'y tient quelque temps. Dans les faubourgs de nos cités, où, hélas! le prêtre n'est appelé et n'est connu trop souvent qu'à l'occasion des décès, sa rencontre est considérée par quelques-uns comme un mauvais présage qu'il faut neutraliser en touchant du fer. Cette superstition est partagée par beaucoup de femmes de mauvaise vie, qui, d'ailleurs, sortent fréquemment des milieux populaires.

La croyance au mauvais sort prit, à la fin de la guerre, une forme assez bizarre. Il était dit que si trois soldats allument leurs cigares ou leurs cigarettes à la même allumette, un des trois ne tardera pas à être tué. Cette croyance, qui semble être née chez les troupes anglaises, fut bientôt adoptée sur tous les fronts. Elle est certainement antérieure à la grande guerre. Le R. P. Thurston nous assure qu'on la trouve déjà au cours de la campagne de l'Afrique du Sud en 1900. Au début des opérations de l'armée britannique sur notre front, les pertes ont pu être assez élevées pour qu'un groupe de trois ou quatre hommes réunis comptât bientôt un tué : d'où peut-être confirmation de cette croyance.

IV. Origine et fond des superstitions. — En général, ces superstitions sont une déviation du sens religieux. L'homme se sent sous la dépendance d'un être supérieur. Il veut s'attirer sa bienveillance, gagner sa protection. Certains moyens lui sont indiqués comme propres à cette fin : il s'en saisit. Quelques-uns se présentent à lui avec une origine divine : tel saint, Dieu lui-même les a communiqués aux hommes. Quelle meilleure garantie? Dans le besoin qu'il éprouve d'une protection, il n'examine pas; il met en œuvre le moyen qu'on lui indique, comme le malade se jette sur le premier remède préconisé, surtout si celui-ci se réclame de quelque célébrité médicale. D'autres pratiques ont une allure religieuse : c'est le port d'une effigie sainte, la récitation ou le port d'une formule par elle même ou pieuse ou sacrée. Mais il faut en user selon le procédé obligatoire, selon tel rite infrangible. Et toujours il y a la promesse d'une infaillible efficacité. Que Dieu se soit volontairement lié ou non, Dieu est lié. Et voilà la superstition dans sa signification première, une excroissance, *super stare*, du sentiment religieux, quelque chose qui s'ajoute à la religion pour la déformer, une outrance d'un de ses éléments, en particulier une foi sans fondement dans l'origine sacrée ou dans la puissance de tel rite.

Les procédés dits superstitieux répondent souvent encore à un autre besoin. Au milieu de l'ignorance des forces qui nous environnent, de l'infinie multiplicité des énergies qui commandent les faits auxquels nous sommes mêlés, nous voulons arrêter à un point nos efforts pour dominer et conduire cet enchevêtrement de causes et de puissances. Nous voulons trouver un point matériel où nous appuyer, une surface tangible où nous accoter. On ne peut aller à l'infini. Par son caractère matériel, la superstition offre précisément ce point d'appui dans l'effort, ce point d'arrêt dans la marche vers l'infini, la précision dans le flottement des données.

Serai-je tué? Je cours grand risque de l'être si je porte un canif à sept lames, si, à l'assaut, j'ai des cartes à jouer dans ma poche, si, ayant rencontré un bossu ou un borgne, je n'ai pas craché trois fois à terre. Serai-je sauvé? Oui, sûrement, si j'ai été fidèle aux prescriptions de la chaîne de prières, si je suis muni d'une médaille portant la figure de tel saint et le chiffre 13, si j'ai sur moi la lettre écrite par la sainte Vierge à la cité de Messine, si je porte au doigt une bague faite d'un clou ou une bague en bois, *touch wood*, à ma chaîne de montre un petit cochon en métal. Voilà qui est simple, voilà qui met à peu de frais l'esprit en repos, qui dispense d'infinies recherches, d'interrogations sans fin.

Le procédé superstitieux naît encore de la croyance à une influence réciproque de toutes les choses les unes sur les autres, sans distinction d'ordre ou de valeur. D'où la série des amulettes, des formules conjuratoires. De plus, ce qui était tout à l'heure simple présage devient maintenant cause proprement dite. C'est la confusion si fréquente entre le signe, vrai ou erroné, et la cause du fait. Une éclipse n'annonce pas seulement une famine, mais la produit : la rencontre d'une personne mal conformée n'est pas seulement le présage de quelque calamité, mais si tel malheur arrive, c'est que cette personne a jeté un sort.

Dans l'usage courant, le mot se substitue à l'idée, comme la monnaie à la valeur. On croit avoir expliqué un fait parce qu'on lui accole une dénomination à la façon d'une étiquette. Peu à peu, le mot prend la valeur de la chose. Dans la médecine magique, le nom du remède remplace le remède lui-même. Selon la croyance populaire, prononcer tel mot, c'est attirer sur soi le malheur que le mot exprime. Il arrive que le mot significatif tombe à son tour pour ne plus donner place qu'au son. Les formules déprécatoires, qui se montrent comme de simples assemblages de sons, avaient sans doute à l'origine un sens déterminé. En passant par des lèvres ignorantes, elles n'ont gardé que quelques consonances plus caractéristiques, et ces consonances ont la vertu de la prière, ont la vertu du remède qu'autrefois, sous une forme intelligible, elles exprimaient ou accompagnaient.

Lucien Roure.

SWASTIKA. — Le *swastika*, ou croix gammée,  issu sans doute fortuitement de quelque motif ornemental tel que la grecque, etc., et réduit chez nous à ce rôle d'ornement, devait faire fortune aux Indes ou dans les pays bouddhiques, comme « roue de la loi », *dharmaçakra*, et symbole du devenir perpétuel circulaire, évolution-involution. En l'absence de tout document figuré nous forçant à rapprocher croix et swastika et à croire que la vogue du swastika ait suscité un culte du signe +, il convient de s'en tenir au sens commun, de ne chercher aucun ancêtre à un signe aussi simple. Voir ci-dessus l'article Croix; à la bibliographie, ajouter l'ouvrage amplement et agréablement illustré du R. P. Louis Gaillard, S. J., *Croix et Swastika en Chine*; Variétés sinologiques, n. 3. Shang-Hai, 1893.

G. Chambeau.

SYLLABUS. — Le *Syllabus* a été publié avec l'Encyclique *Quanta cura* le 8 décembre 1864, sous le titre suivant : « *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores qui notantur in Allocutionibus consistorialibus, in Encyclicis, aliisque apostolicis Litteris sanctissimi Domini Nostri Pii Papae IX* » : Recueil renfermant les principales erreurs de notre temps, qui sont notées dans les allocutions consistoriales, encycliques et autres Lettres apostoliques de *Notre Très Saint-Père le Pape Pie IX*.

Pour l'*histoire*, la *valeur juridique* du *Syllabus*, la *bibliographie* du sujet, voir notre livre : *Valeur des Décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège. Syllabus. Index*; *Saint-Office*; *Galilée. L'Inquisition au moyen-âge*. Paris. Beauchesne.

I

Valeur dogmatique du Syllabus

Le Syllabus a, de lui-même, l'autorité d'un document adressé par le Pape à l'Eglise universelle, en matière doctrinale.

Mais le *Syllabus* est-il une *définition ex cathedra*, un document infaillible, bref, possède-t-il à un titre quelconque le charisme de l'*Infaillibilité* ?

§ 1. *Opinion de ceux qui soutiennent que le Syllabus est un acte de l'Infaillibilité personnelle du Pape, une définition ex cathedra.* — Bon nombre de théologiens, et des plus autorisés, tels que Franzelin [1], Mazzella [2], Schrader [3], Dumas [4],

1. Cf. *Etudes*, juillet 1889, p. 354 sqq.
2. *De Religione et Ecclesia...*, p. 822, note 1.
3. *De Theologia generatim*, n. 84, p. 136.
4. *Etudes*, mai 1875, p. 736 sqq.

Pesch [1], Scheeben [2], etc... soutiennent que le *Syllabus* est un acte de l'*Infaillibilité personnelle* du Pape.

« L'éminent théologien, dit le P. Desjacques en parlant de Franzelin, à l'opinion duquel il se rallie [3], pensait en résumé que le *Syllabus* est comme l'encyclique *Quanta cura*, bien que sous une forme différente, une *décision doctrinale ex cathedra*, et que, si l'on tient compte des circonstances, la sentence définitive du Souverain Pontife y est exprimée d'une manière suffisante et authentique [4]. »

Néanmoins l'opinion adverse a de nombreux partisans, d'ardents défenseurs, qui prétendent répondre aux raisons que l'on fait valoir en faveur du premier système ; ils affirment que le *Syllabus* est sans doute un acte authentique du Souverain Pontife, obligeant universellement les fidèles, mais non pas cependant une *définition ex cathedra*. Tels sont Mgr Dupanloup et toute son école, Mgr Fessler [5], le Dr Paul Schanz [6], le P. Frins [7], le P. Biederlack [8], le Dr Heiner [9], etc.

Il faut bien avouer que toutes les preuves que l'on apporte pour établir et appuyer la première opinion n'ont pas la même valeur. Voici la *première* :

Le *Syllabus* a été reconnu comme une *décision pontificale ex cathedra* par le consentement *unanime et formel de l'Episcopat catholique*.

Tous en conviennent : les évêques ont accueilli le *Syllabus* comme un acte authentique de Pie IX, signalant à bon droit les erreurs modernes; ils ont adhéré publiquement à cet acte de l'autorité pontificale, protestant solennellement qu'ils réprouvaient, condamnaient tout ce que le Pape réprouvait et condamnait.

Mais ce qui paraît certain, c'est qu'on ne peut guère affirmer que l'unanimité morale de l'épiscopat ait déclaré voir dans le *Syllabus* une définition *ex cathedra*.

Mgr Dupanloup, avec son école fort nombreuse, en adhérant au *Syllabus*, n'a pas prétendu adhérer à une décision *infaillible*.

Dès lors, on n'a plus cette croyance universelle de l'Eglise, qui ne peut s'égarer, et l'argument proposé porte à faux.

Une *deuxième* raison, sur laquelle insistent particulièrement le cardinal Mazzella (*De Relig. et Ecclesia*, n. 1052, note 1), et le P. Schrader (*De Theologia generatim*, p. 137, note 2; v. Bainvel, *De magisterio vivo et Traditione* n. 104, p. 108, Paris, 1905 ; P. At, *Le vrai et le faux en matière d'autorité et de liberté, d'après la doctrine du Syllabus*), peut être

1. Pars II, *De Ecclesia Christi*, sectio 4. De subjecto activo magisterii ecclesiastici, Art. 2. De Romano Pontifice, Prop. 46. Schol. 2, n° 520, 1894.
2. *Handbuch der Kathol. Dogmatik*, I, Freiburg, 1873-1875, n° 510 ; ou *La Dogmatique...*, traduction de l'abbé Bélet, n. 510, p. 353 sqq., Paris, 1877; cf. Wernz, *Jus Decretal.*, t. I, n. 278, 1905 ; de Groot, *De. Eccl.*, p. 581 sqq., Ratisbonae, 1892 ; A. Straub, S. J., *De Ecclesia Christi*, t. II, n. 999 sqq., Inspruck, 1912; J. Muncunill, S. J., *De Christi Ecclesia*, n. 715, 718 sqq., Barcinone, 1914
3. *Etudes*, juillet 1889, p. 360.
4. Cf. Aichner. *Compendium Juris ecclesiastici*, p. 59, édit. 9, Brixinae, 1900 ; *Acta S. Sedis*, t. III, p. 62 ; Verdereau, *Exposition historique du Syllabus...*, p. 39 sqq.
5. *La vraie et la fausse infaillibilité des Papes*, Préface, p. 7-10 ; et chapitre III, p. 132-138.
6. *Staatslexicon*, voc. *Syllabus*, Freiburg in Breisgau, Herder, 1904.
7. *Kirchenlexicon*, voc. *Syllabus*, 1899.
8. *Staatslexicon*, voc. *Syllabus*, 1897.
9. *Der Syllabus...*, p. 20. Mainz, 1905.

ainsi formulée : le *Syllabus* ne forme qu'un seul tout avec l'encyclique *Quanta cura*, tant leur liaison est intime ; or, dit Mazzella (l. cit.), *Encyclicam Quanta cura plenam et infallibilem auctoritatem habere liquet ex verbis quibus concluditur* : la formule grave et solennelle par laquelle le Pontife conclut son encyclique montre manifestement qu'il s'agit d'une décision souveraine et infaillible ; donc le *Syllabus* est infaillible comme l'Encyclique elle-même.

Cet argument a son poids, et il est d'autant plus digne de considération que beaucoup d'évêques, en adhérant au *Syllabus*, appuyèrent ce sentiment de leur autorité.

Nous n'oserions pas dire toutefois qu'il est absolument concluant. Beaucoup d'auteurs regardent assurément l'encyclique *Quanta cura* comme une *définition ex cathedra* : ils remarquent cependant que, si l'assertion paraît indubitable pour l'encyclique *Quanta cura*, elle ne s'impose pas avec la même évidence quand il s'agit du *Syllabus*. Cf. Wernz, *op. cit.*, t. I, n. 278, et not. 58, p. 385 ; Ojetti, *Synopsis rerum moralium et juris canonici*, ad. voc. *Syllabus*, 2ª édit., Prati, 1905.

D'ailleurs, même pour l'encyclique *Quanta cura*, il n'y a pas l'unanimité des Docteurs. Cf. Hergenrœther, *Kathol. Kirche und christl. Staat*, traduction anglaise, p. 207. London, 1876. A la vérité, le P. Wernz, signalant l'opinion de ceux qui dénient à cette Encyclique le caractère de définition *ex cathedra*, la qualifie de manifestement improbable, *plane improbabilis*. *Op. cit.*, t. I, not. 58, p. 385.

Quoi qu'il en soit, l'unité morale de l'encyclique et du *Syllabus* est-elle évidente ? Il semble bien, au contraire, que la circulaire d'Antonelli désigne deux documents distincts et même indépendants. « Quant à moi, dit le Cardinal, il (le Souverain Pontife) m'a ordonné de veiller à ce que ce *Syllabus* imprimé vous fût expédié, Illustrissime et Révérendissime Seigneur, à l'occasion et au temps où le même Souverain Pontife, par suite de sa grande sollicitude pour le salut et le bien de l'Eglise catholique et de tout le troupeau qui lui a été divinement confié par le Seigneur, a jugé à propos d'écrire *une autre lettre Encyclique* à tous les évêques catholiques. » Le Secrétaire d'Etat, au nom et par ordre du Souverain Pontife, transmet donc en même temps aux évêques, deux documents *pontificaux* distincts et indépendants : le Syllabus et une autre lettre *Encyclique* : ce sont deux actes du Souverain Pontife dont chacun a sa *valeur propre*.

On est donc en droit de conclure que, par cette voie, l'infaillibilité ne s'impose pas.

Reste une troisième raison que les défenseurs de cette opinion invoquent avec plus de succès. Le *Syllabus*, disent-ils, a tous les caractères d'une *définition ex cathedra*. C'est la grande preuve de Franzelin. Le P. Desjacques, dans son article sur le *Syllabus*, reproduit textuellement la lettre où le savant théologien expose son sentiment à un professeur de théologie, qui l'avait consulté sur la question.

« En résumé, conclut l'écrivain (*Etudes*, juillet 1889, p. 354-360), Franzelin pensait que le *Syllabus* est comme l'encyclique *Quanta cura*, bien que sous une forme différente, une décision doctrinale *ex cathedra*, et que, si l'on tient compte des circonstances, la *sentence définitive* du Souverain Pontife y est exprimée d'une manière suffisante et authentique. »

Nous le reconnaissons volontiers, grâce à cette raison très sérieuse, et aux nombreuses et graves autorités qui l'appuient, ce système acquiert un haut degré de probabilité.

Toutefois, peut-on dire que cette raison constitue une preuve *apodictique*, d'une évidence telle qu'elle enlève toute probabilité à l'opinion contraire ? Les raisons convaincantes, dit le P. Frins (*Kirchenlexicon*, voc. *Syllabus*, col. 1019-1020), manquent pour pouvoir affirmer avec certitude que le *Syllabus* est une *définition ex cathedra*. La réponse affirmative est théoriquement douteuse. Donc en pratique, on ne doit pas l'imposer.

§ II. *Opinion de ceux qui soutiennent que le Syllabus est un acte authentique de Pie IX, obligeant universellement les fidèles, non pas cependant une définition ex cathedra.* — Il n'est que juste d'en convenir, croyons-nous, le second système c'est-à-dire l'opinion de ceux qui soutiennent que le *Syllabus* est un acte authentique de Pie IX, obligeant universellement les fidèles, non pas cependant une *définition ex cathedra*, garde une vraie probabilité.

En effet, une des conditions essentielles d'une *définition ex cathedra* est la *volonté, l'intention du Pape suffisamment manifestée de prononcer définitivement sur la doctrine*. Jusqu'à présent, a-t-on bien *clairement démontré* que cette condition était réalisée pour le *Syllabus* ? Elle ne semble pas résulter avec évidence de la *forme sui generis* du *Syllabus*, ni du ton de la circulaire qui le notifie. M. l'abbé Boudinhon développe longuement cet argument dans son article sur le *Syllabus*. Cf. *Revue du Clergé français*, 15 avril 1905. L'histoire montrerait plutôt que le Pape, dans le cas, n'a pas voulu faire appel au maximum de son autorité enseignante.

En 1862, la commission compétente avait terminé le long travail ordonné par Pie IX ; elle avait abouti à donner un nouveau catalogue de soixante et une propositions, munies chacune d'une ou plusieurs notes théologiques. Ce catalogue fut soumis à l'examen des trois cents évêques alors présents à Rome, qui en très grande majorité approuvèrent la condamnation. Pie IX se proposait d'employer la forme solennelle d'une bulle spéciale pour le publier. A cause des indiscrétions de la presse italienne et de l'opposition de certains évêques, le Pape renonça à son projet d'une *bulle de condamnation*. Mais, en 1864, pour signaler cependant au monde catholique les erreurs modernes, il recourut au mode *moins solennel* d'un catalogue authentique, formulant quatre-vingts propositions comme atteintes déjà par divers documents antérieurs. — Il ne semble vraiment pas que Pie IX marquât ainsi l'intention de recourir au suprême degré de son magistère doctrinal.

§ III. *Opinion du P. Rinaldi.* — Une autre nuance d'opinion a été savamment exposée par le P Rinaldi. (*Il valore del Sillabo*, c. III, p. 7 sqq). L'auteur soutient que le *Syllabus* est un document pontifical, contenant des propositions toutes *condamnées par le Souverain Pontife parlant ex cathedra* : mais l'acte qui les condamne, ce n'est pas le *Syllabus*, ce sont les *actes pontificaux auxquels le Syllabus renvoie* : le *Syllabus* n'est pas cette sentence elle-même, il n'en est que la notification authentique ; c'est un index autorisé qui certifie que les sentences dont il est le résumé ont été rendues *ex cathedra*, et qui supplée ce qui aurait pu manquer à leur promulgation.

Comme preuve de sa thèse, il donne deux raisons principales : l'une est extrinsèque et se tire de l'accueil fait au *Syllabus* par tous les évêques de la catholicité ; nous allons préciser la portée de cet argument ; l'autre est intrinsèque, elle est fondée sur le texte même du *Syllabus* et sur les circonstances de son envoi ; cet argument prête beaucoup à la controverse, et l'auteur lui-même (*op. cit.*, p 101) déclare ne pas vouloir faire dépendre sa thèse de la valeur de cette preuve.

Ce qu'il y a de singulier dans cette opinion, c'est que *toutes* les *lettres* et *allocutions* de Pie IX, mentionnées dans le *Syllabus*, sont transformées en *définitions ex cathedra*. Malgré l'autorité du docte écrivain, une pareille affirmation ne peut pas être regardée comme vraiment probable. Il faudrait de solides preuves à l'appui. Cf. Birkerlack, *Staatslexicon*, voc. *Syllabus*, col. 667. Par exemple, la proposition 32e est extraite d'un bref laudatif, adressé par Pie IX à l'évêque de Montréal (v. 5e partie, prop. 32e, *Valeur des décisions doctrinales*).

Peut-on dire avec vraisemblance que le *Syllabus* a donné à ce document la valeur d'une *définition ex cathedra* ?

Comme on le voit, il n'y a pas accord entre les docteurs sur cette question. De ce désaccord, comme de solides raisons intrinsèques, il résulte donc que l'opinion attribuant au *Syllabus* le charisme de l'*infaillibilité personnelle du Pape* n est pas *évidente et certaine* : « *Non constat* ».

§ IV. *Opinion de ceux qui soutiennent que le Syllabus contient un enseignement infaillible, parce qu'il est garanti par l'infaillibilité de l'Eglise.* — A défaut de l'*infaillibilité du Pape*, n'est-il pas nécessaire d'invoquer ici l'infaillibilité de l'Eglise ? Ne doit-on pas dire que le *Syllabus*, auquel l Épiscopat catholique a donné son assentiment, est devenu, par cette voie, une *norme certaine et infaillible* ? C'est l'opinion du P. Wernz (*Op. cit.*, t. I, n° 278) ; du P. Ojetti (*Synopsis*, voc. *Syllabus*) ; d'Aichner (*Compend. jur. eccl.*, p. 59, 60) ; *Acta Sanctae Sedis*, t. III, p. 63 ; du P. Frins, *Kirchenlexicon*, voc. *Syllabus* col. 1021 : « Syllabus etiam vi primae publicationis *definitio ex cathedra* merito dici potest, quamvis id *minore claritate et certitudine constet* quam de Encyclica *Quanta cura*. At cum utrique documento, etiam Syllabo, accesserit consensus magisterii dispersi Ecclesiae, utraque decisio ex alio quoque fonte est norma certa atque *infallibilis.* » (Wernz, *l. cit.*), et de bien d'autres docteurs. Ces auteurs soutiennent que le *Syllabus* contient un enseignement infaillible, parce qu'il est garanti par l'*infaillibilité de l'Eglise*.

Nous l'avons déjà vu, il est manifeste que l'unanimité morale de l'Episcopat catholique a reconnu le *Syllabus* comme un « acte authentique du Souverain Pontife, réprouvant à juste titre les erreurs modernes ».

Il n'y a et ne peut y avoir, croyons-nous, aucune dissidence entre les théologiens sur le *fait* de ce consentement de l'Eglise universelle. Mais quel en est exactement l'*objet* et la *portée* ? Ici encore, tous les docteurs ne donnent pas la même réponse.

Les uns jugent que, depuis le jour où l'adhésion de l'Episcopat est devenue évidente, le *Syllabus tout entier* s'est trouvé garanti par l'*infaillibilité même de l'Eglise*. Par suite, chaque article du document ne réclame plus un simple *assentiment religieux*, mais, selon la matière, un *assentiment de foi divine* ou *ecclésiastique*.

Cet argument serait absolument sans réplique, si l'on prouvait qu'en effet l'Episcopat catholique a reconnu dans le *Syllabus une définition ex cathedra*, ou que, après l'acceptation du *Syllabus*, les propositions qu'il contient ont passé dans l'enseignement de l'Eglise universelle, comme vérités de foi.

Or, rien de moins prouvé, et d'autres docteurs font à bon droit les deux observations suivantes :

D'abord, comme nous l'avons déjà remarqué plus haut, on ne peut soutenir que l'unanimité morale des évêques ait déclaré voir dans le *Syllabus* une *définition ex cathedra*.

Ensuite, lorsque des propositions tirent du *magistère dispersé* une infaillibilité certaine, c'est qu'il y a eu accord véritable, unanimité *morale* de l'Episcopat catholique à défendre chacune de ces propositions comme vérité de foi, c'est que leur doctrine a pris corps dans l'enseignement ordinaire de l'Eglise. Peut-on dire qu'il en va de même pour les quatre-vingts propositions, très variées, parfois très complexes, que les évêques reçoivent en bloc dans un document pontifical ? Peut-on dire que, depuis l'acceptation du *Syllabus*, les propositions, qui précédemment pouvaient prêter aux discussions entre catholiques, sont *entrées dans l'enseignement de l'Eglise universelle*, sont enseignées comme vérités de foi ?

La chose est d'autant moins claire que les interprétations épiscopales ont été moins concordantes. Tout le monde sait, par exemple, que l'interprétation de Mgr Dupanloup diffère notablement de celle des docteurs ultramontains. Or, bon nombre de prélats de tous pays ont adressé leurs félicitations publiques à l'illustre évêque d'Orléans. Cf. Lecanuet, *Montalembert*, t. III, p. 388-389, Paris, Poussielgue, 1902 ; Lagrange, *Mgr Dupanloup*, t. II, p. 301, Paris, Poussielgue, 1886.

Le désaccord des interprètes ne changerait évidemment rien à l'infaillibilité *objective*, s'il s'agissait d'un acte déjà *infaillible*, comme rendu par le Pape *ex cathedra*, et diversement compris par les évêques.

Mais, quand c'est du *consentement moralement unanime des évêques* qu'il s'agit de *tirer l'infaillibilité* elle-même, et que ce consentement n'existe qu'avec des nuances de doctrine fort accentuées, est-il évident et incontestable que les propositions s'imposent par l'infaillibilité de l'Eglise universelle ?

§ V. — Quelqu'un dira peut-être : « Cette preuve tirée des divergences d'interprétations est sans valeur : il y a bien d'autres définitions de l'Eglise que tous les théologiens n'interprètent pas avec une égale rigueur, et qui n'en sont pas moins des décisions infaillibles ; il y a toujours un minimum de sens certain. » Cette objection a été prévue et expressément résolue par ce que nous venons de dire ; pour plus de clarté, nous pouvons ajouter ceci :

Cette observation est fort juste, lorsqu'il s'agit d'un document que *l'on sait déjà certainement infaillible*. L'exemple suivant est classique. Le concile du Vatican [Const. *De fide catholica*, c. 1 ; *D.B.*, 1782 (1631)], définit formellement que Dieu est *incompréhensible*. Toutefois, en quoi consiste exactement cette incompréhensibilité ? Les docteurs ne sont pas d'accord sur ce point. Mais il y a évidemment un minimum de sens certain, qui est de rigueur, de foi, qu'il faut donc absolument tenir. Cf. Franzelin, *De Deo uno*, thes. 18, p. 324, Romae, 1883. De même, c'est de foi définie : à la sainte messe, le prêtre offre à Dieu un *véritable sacrifice*. Concil. Trid., Sess. XXII, *De Sacrificio Missae*, cap. 1, et can. 1, *D.B.*, 938 (816) et 948 (825). Mais en quoi consiste formellement le sacrifice ? Les explications varient. Cf. Franzelin, *De Eucharistia*, thes. 14, 15, 16, p. 379 sqq., Romae, 1873. Il y a cependant un minimum de sens absolument certain, en vertu de la définition dogmatique.

Mais il en va tout autrement lorsqu'il faut tirer l'infaillibilité, comme dans l'espèce, du consentement unanime des évêques ou de l'enseignement même de l'Eglise.

Regarder déjà le *Syllabus* comme un document certainement infaillible, à l'égal d'autres définitions dogmatiques indubitables, raisonner ensuite comme si ce premier point était acquis, c'est supposer ce qui est en question ; c'est une simple pétition de principe.

La question bien posée serait celle-ci : le *Syllabus* n'est pas par lui-même, du moins *certainement, une définition ex cathedra*. Mais les contradictoires des propositions qui y sont condamnées, n'en sont pas moins de foi, parce qu'elles sont garanties par l'infaillibilité de l'Eglise; elles ont été en effet acceptées et enseignées unanimement comme vérités de foi par le magistère de l'Eglise dispersé.

Cette dernière assertion constitue un fait qu'il faut prouver. Et nous disons précisément que cette preuve n'apparaît pas claire, évidente, semble même faire défaut pour certaines propositions, sur le sens desquelles le consentement de l'Episcopat n'est pas suffisamment manifesté aux théologiens pour légitimer une conclusion ferme sur le point discuté.

Nous le répétons, l'unanimité morale des évêques a accepté le *Syllabus* comme un jugement authentique du Souverain Pontife, mais non comme un jugement définitif, absolu, porté en vertu du magistère infaillible; de plus, il n'y a pas eu complet accord entre les évêques pour l'interprétation de certaines propositions... On ne peut donc pas dire, au moins *avec certitude*, que *toutes les propositions du Syllabus* sont garanties par le consentement unanime des évêques, par l'infaillibilité de l'Eglise. Le Docteur Paul Schanz et le P. Biederlack défendent avec autorité la même opinion [1].

Au reste, ces divergences d'interprétation se sont manifestées dès le commencement, au lendemain de la publication de l'encyclique *Quanta cura* et du *Syllabus*, et ont persisté jusqu'à nos jours [2]. On discuta, et avec quelle ardeur, sur le sens du *Syllabus*, principalement des propositions qui se rapportaient aux doctrines *libérales*, le sens et la portée du bref de Pie IX adressé à Mgr Dupanloup, à l'occasion de son commentaire sur le *Syllabus*. Qu'on relise l'histoire de ces polémiques ; on verra si la bataille fut vive, si les camps étaient tranchés, et si l'on peut encore parler d'un accord, au moins sur un minimum de sens [3]. Le dissentiment pouvait-il être plus profond, puisqu'on alla jusqu'à accuser l'évêque d'Orléans d'avoir faussé le sens du *Syllabus*, « d'avoir violenté les enseignements du Saint-Siège au point de les plier au sens des théories qu'ils condamnent » ? Cf. Lagrange, *Mgr Dupanloup*, t. II, p. 304; Maynard, *op. cit.*, p. 136 sqq. « Tout libéral, écrivait-on, tombe nécessairement sous la réprobation de l'Encyclique. En aucun sens un catholique ne peut être ni se dire libéral. » Cf. Lecanuet, op. cit., t. III, p. 383.

Ces faits prouvent, à n'en pas douter, la division profonde qui régnait entre catholiques, libéraux et ultramontains.

Enfin, des théologiens de marque, d'une *parfaite orthodoxie*, dit le P. Biederlack (Cf. *Staatslexicon...*, v. *Syllabus*, col. 664), ont soutenu, dès l'apparition du *Syllabus*, des opinions différentes, et un grand nombre affirment encore aujourd'hui que cette question de l'infaillibilité du *Syllabus* est loin d'être tranchée. Cf. Palmieri, *Opus theolog. moral.*, t. II, n. 165, 166, Prati, 1890, et n. 105, 1899 ; Dr Heiner, *Der Syllabus...*, p. 20 sq.

Ces faits, cette controverse ne semblent-ils pas le démontrer : il n'y a pas eu et il n'y a pas dans l'Église consentement moralement unanime au sujet du *Syllabus*, du moins un consentement moralement unanime, tel qu'il nous permette de déduire avec certitude que le *Syllabus* a été accepté comme document infaillible, ou qu'il est du moins garanti dans toutes ses parties par l'infaillibilité de l'Église, du magistère dispersé? — Nous l'avouons cependant volontiers : l'opinion affirmative paraît solidement probable.

Mais on insiste. « Le *Syllabus*, dit-on, est infaillible, au moins parce que l'unanimité morale de l'Episcopat l'a accepté et proposé aux fidèles comme une règle de doctrine *obligatoire*, à laquelle on est obligé en *conscience*, non seulement de rendre le respect extérieur, en ne l'attaquant pas, mais de soumettre son intelligence et son cœur, et de conformer ses actes, dans la vie politique notamment. Or, il est inadmissible et inconcevable qu'une pareille obligation soit imposée à l'Eglise universelle, à l'égard d'un document doctrinal qui ne serait pas infaillible... »

Cette preuve est radicalement erronée, et restreint singulièrement l'autorité du Souverain Pontife. Le Pape, en effet, pour commander et imposer sa volonté à l'Eglise universelle, n'a pas besoin, chaque fois, d'user de son pouvoir souverain au suprême degré, c'est-à-dire, avec le charisme de l'infaillibilité. Une règle de *doctrine* peut être proposée comme strictement et universellement obligatoire sans être positivement infaillible, et les fidèles sont obligés en conscience de se soumettre extérieurement et intérieurement.

Léon XIII n'a-t-il pas écrit un grand nombre d'encycliques doctrinales, pour instruire les chrétiens, rappeler au monde, qui les oublie, les vérités fondamentales de la religion? Les évêques ne les ont-ils pas reçues et proposées aux fidèles, comme des directions doctrinales auxquelles il faut se conformer?

S'ensuit-il que les encycliques du grand Pontife soient des documents *infaillibles*?

De tout ce que nous venons de dire, il nous paraît résulter qu'il n'est pas improbable et téméraire d'affirmer que le *Syllabus* n'est pas garanti par *l'infaillibilité de l'Eglise*.

Sans doute, les contradictoires de certaines propositions condamnées dans le *Syllabus* peuvent être des vérités de foi; mais cela constera par ailleurs et non pas *parce qu'elles sont dans le Syllabus*.

Le *Syllabus*, écrit le Docteur Heiner, est-il une définition *ex cathedra*, ou bien n'est-il qu'une déclaration de la plus haute autorité, adressée sous forme de loi obligatoire au monde catholique tout entier? La question n'est pas définitivement tranchée. Les théologiens ne sont pas d'accord sur ce point, et aussi longtemps que l'autorité suprême en matière de doctrine n'aura pas donné de sa pensée un commentaire autorisé, tout catholique *reste libre* d'adopter l'une ou l'autre opinion. Le P. Pesch, S. J., dans la nouvelle édition de sa Théologie dogmatique, après avoir signalé les opinions divergentes des auteurs pour expliquer et défendre l'infaillibilité du Syllabus, ajoute : « Alii censent Syllabum, etsi non constet de ejus infallibilitate, esse tamen normam authenticam, a Summo Pontifice toti Ecclesiae praeceptam, cui omnes se subjicere debeant. Ita Choupin. (*Valeur des décisions doctrinales du*

1. Cf. Schanz, *Staatslexicon*, t. V. col. 641-663, voc. *Syllabus*, Herder, 1904 ; Biederlack, *Staatslexicon*, t. V, col. 667, voc. *Syllabus*, Herder, 1897.

2. Cf. Biederlack, *Staatslexicon*, voc. *Syllabus*, col. 664.

3. *La Convention du 15 septembre et l'Encyclique du 8 décembre* par Mgr l'Evêque d'Orléans, Paris, 1865 ; *Vie de Mgr Dupanloup*, par l'abbé Lagrange, t. II, ch. xvi, xvii, xviii, Paris, 1902; *Louis Veuillot*, par Eugène Veuillot, t. II, ch. xvi, Paris, 1904 ; Maynard, *Mgr Dupanloup et M. Lagrange son historien*, ch. xi, Mgr Dupanloup et le Syllabus, Paris, 1884 ; Mgr Baunard, *Histoire du Card. Pie*, t. II, ch. vii, et viii. Poitiers, 1886 ; *Monde* et *Correspondant*, an. 1865 ; *Défenses de l'opuscule intitulé : Mgr Dupanloup*, par Mgr Victor Pelletier. Paris, Haton, 1876.

Saint-Siège...), Heiner (*Der Syllabus*...), alii. Hanc ultimam sententiam esse minimum, quod omnes catholici tenere et sequi debeant, convenit inter theologos. *Practice ad plus tenendum nemo obligari potest*, quia de ulteriore valore opiniones tam diversae sunt. (cf. De Groot, *Summa apologetica de Ecclesia*, ed. 3, Ratisbonae 1906, 634 sqq., C. Pesch, *Praelectiones dogmaticae*, Tom. I, n. 520 in fin., Friburgi Brisgoviae, Herder, 1924; *Compendium Theologiae dogmaticae*, t. I, 327, 1913).

Le Pape Pie X, dans une audience particulière, accordée à M. Charles A. Briggs, aurait, paraît-il manifesté son sentiment personnel sur cette question du *Syllabus*. Voici les paroles de Briggs : « *The Holy Father himself assured me that it* [*the Syllabus of Pius IX*] *did not come under the category of infallibility.* » Ch. Briggs, *The Papal Commission and the Pentateuch*, p. 9, London, 1906. *Der Syllabus*, p. 20. Le P. P. Bernard, dans les *Etudes*, adopte cette conclusion. Cf. *Etudes*, 5 mai 1906, p. 408, 409; *Stimmen aus Maria-Laach*, vol. LXXI, 3, 106, article du P. Laurentius sur le *Syllabus*.

§ VI. *Conclusion*. — En somme, si l'on ne peut pas dire avec certitude que le *Syllabus* est une *définition ex cathedra*, ou qu'il *est garanti dans toutes ses parties par l'infaillibilité de l'Eglise*, il est au moins, sans contredit, un acte du Souverain Pontife, une décision doctrinale du Pape, faisant autorité dans l'*Eglise universelle*, à laquelle par conséquent tous les fidèles *doivent* respect et obéissance.

« *Rome a parlé, la cause est finie* » : telle est la règle, la devise de tous les vrais catholiques. Aussi le P. Dumas, invitant les catholiques à se soumettre comme ils doivent au Saint-Siège, dit-il avec raison (*Etudes*, août 1875, p. 247) :

« La voie la plus sûre pour parvenir à extirper d'au milieu de nous tout germe de division, c'est l'union des âmes dans la possession de la vérité, c'est-à-dire, dans la docile et complète acceptation de l'acte mémorable de 1864. Mgr Plantier, de pieuse et docte mémoire, s'occupant du même sujet, faisait l'observation suivante : « Il serait bien à souhaiter que tous les enfants de l'Eglise apprissent à confondre leurs esprits dans un sentiment de soumission simple, courageuse, et sans vaines contestations, aux oracles du Vatican. On verrait alors disparaître entre nous jusqu'aux dernières traces de divergence et de malentendus. Et cette unanimité nous donnerait à son tour une énorme puissance pour combattre les erreurs dont le rationalisme a comme enivré la société moderne. »

II

Texte du Syllabus

Pour le *commentaire* du Syllabus, les *sources* d'où chaque proposition a été tirée, le *contexte* et les *circonstances historiques*, qui aident beaucoup à comprendre, à déterminer le sens précis des propositions, la valeur et la portée de la condamnation, voir notre livre :

« *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège.* » *Syllabus*..., 2e éd., 1913.

Sommaire

Texte

1. Il n'existe aucun Etre divin, suprême, parfait dans sa sagesse et sa providence, qui soit distinct de l'universalité des choses, et Dieu est identique à la nature des choses, et par conséquent assujetti aux changements; Dieu, par cela même se fait dans l'homme et dans le monde, et tous les êtres sont Dieu et ont la propre substance de Dieu, Dieu est ainsi une seule et même chose avec le monde, et par conséquent l'esprit avec la matière, la nécessité avec la liberté, le vrai avec le faux, le bien avec le mal, et le juste avec l'injuste.

2. On doit nier toute action de Dieu sur les hommes et sur le monde.

3. La raison humaine, considérée sans aucun rapport à Dieu, est l'unique arbitre du vrai et du faux, du bien et du mal; elle est à elle-même sa loi, elle suffit par ses forces naturelles pour procurer le bien des hommes et des peuples.

4. Toutes les vérités de la religion dérivent de la force native de la raison humaine; en conséquence, la raison est la règle souveraine d'après laquelle l'homme peut et doit acquérir la connaissance de toutes les vérités de toute espèce.

5. La révélation divine est imparfaite et, par conséquent, sujette à un progrès continuel et indéfini correspondant au développement de la raison humaine.

6. La foi du Christ est en opposition avec la raison humaine, et la révélation divine non seulement ne sert de rien, mais encore elle nuit à la perfection de l'homme.

7. Les prophéties et les miracles exposés et racontés dans les Saintes Ecritures sont des fictions poétiques, et les mystères de la foi chrétienne sont le résumé d'investigations philosophiques; dans les livres des deux Testaments sont contenues des inventions mythiques, et Jésus-Christ lui-même est un mythe.

8. Comme la raison humaine est égale à la religion elle-même, les sciences théologiques doivent être traitées comme les sciences philosophiques.

9. Tous les dogmes de la religion chrétienne sans distinction sont l'objet de la science naturelle ou philosophie; et la raison humaine, n'ayant qu'une culture historique, peut, d'après ses principes et ses forces naturelles, parvenir à une véritable connaissance de tous les dogmes, même les plus cachés, les plus profonds, pourvu que ces dogmes aient été proposés à la raison comme objet.

10. Comme autre chose est le philosophe, autre chose la philosophie, celui-là a le droit et le devoir de se soumettre à une autorité qu'il aura reconnue comme légitime; mais la philosophie ne peut ni ne doit se soumettre à aucune autorité.

11. Non seulement l'Eglise ne doit, dans aucun cas, sévir contre la philosophie, mais elle doit encore tolérer les erreurs de la philosophie et lui laisser le soin de se corriger elle-même.

12. Les décrets du Siège Apostolique et des Congrégations romaines empêchent le libre progrès de la science.

13. La méthode et les principes d'après lesquels les anciens docteurs scolastiques ont cultivé la théologie, ne sont plus en rapport avec les nécessités de notre temps et les progrès des sciences.

14. On doit s'occuper de philosophie sans tenir aucun compte de la révélation surnaturelle.

15. Tout homme est libre d'embrasser et de pro-

fesser la religion qu'il aura réputée vraie d'après la lumière de la raison.

16. Les hommes peuvent trouver le chemin du salut éternel et obtenir ce salut éternel dans le culte de n'importe quelle religion.

17. Tout au moins doit-on avoir bonne confiance dans le salut éternel de tous ceux qui ne vivent pas dans le sein de la véritable Eglise du Christ.

18. Le protestantisme n'est pas autre chose qu'une forme diverse de la même vraie religion chrétienne, forme dans laquelle on peut être agréable à Dieu aussi bien que dans l'Eglise catholique.

19. L'Eglise n'est pas une vraie et parfaite société pleinement libre, elle ne jouit pas de ses droits propres et constants que lui a conférés son divin Fondateur, mais il appartient au pouvoir civil de définir quels sont les droits de l'Eglise et les limites dans lesquelles elle peut les exercer.

20. La puissance ecclésiastique ne doit pas exercer son autorité sans la permission et l'assentiment du gouvernement civil.

21. L'Eglise n'a pas le droit de définir dogmatiquement que la religion de l'Eglise catholique est uniquement la véritable religion.

22. Le devoir de soumission qui lie strictement les maîtres et les écrivains catholiques se borne aux choses qui ont été définies par le jugement infaillible de l'Eglise comme dogmes de foi, que tous doivent croire.

23. Les Souverains Pontifes et les Conciles œcuméniques ont dépassé les limites de leur pouvoir; ils ont usurpé les droits des princes, — et même ils ont erré dans les définitions relatives à la foi et aux mœurs.

24. L'Eglise n'a pas le droit d'employer la force ; elle n'a aucun pouvoir temporel direct ou indirect.

25. En dehors du pouvoir inhérent à l'épiscopat, il y a un pouvoir temporel qui lui a été concédé ou expressément ou tacitement par l'autorité civile, révocable par conséquent à volonté par cette même autorité civile.

26. L'Eglise n'a pas le droit propre, natif et légitime, d'acquérir et de posséder.

27. Les ministres sacrés de l'Eglise et le Pontife Romain doivent être exclus de toute gestion et possession des choses temporelles.

28. Il n'est pas permis aux évêques de publier même les lettres apostoliques sans l'agrément du gouvernement.

29. Les faveurs accordées par le Pontife Romain doivent être regardées comme nulles, si elles n'ont pas été demandées par l'entremise du Gouvernement.

30. L'immunité de l'Eglise et des personnes ecclésiastiques tire son origine du droit civil.

31. Le for ecclésiastique pour les procès temporels des clercs soit au civil, soit au criminel, doit absolument être aboli, même sans consulter le Siège Apostolique et sans tenir compte de ses réclamations.

32. L'immunité personnelle, en vertu de laquelle les clercs sont exempts de la milice, peut être abrogée sans aucune violation du droit naturel et de l'équité. Le progrès civil demande cette abrogation, surtout dans une société constituée d'après une législation libérale.

33. Il n'appartient pas uniquement par droit propre et inné à la juridiction ecclésiastique de diriger l'enseignement des vérités théologiques.

34. La doctrine de ceux qui comparent le Pontife Romain à un Prince libre et exerçant son pouvoir dans l'Eglise universelle, est une doctrine qui a prévalu au moyen âge.

35. Rien n'empêche que, par un décret d'un concile général ou par le fait de tous les peuples, le Souverain Pontificat soit transféré de l'Evêque Romain et de la ville de Rome à un autre évêque et à une autre ville.

36. La définition d'un concile national n'admet pas d'autre discussion, et l'administration civile peut traiter toute affaire dans ces limites.

37. On peut instituer des Eglises nationales soustraites à l'autorité du Pontife Romain et pleinement séparées de lui.

38. Trop d'actes arbitraires de la part des Pontifes Romains ont poussé à la division de l'Eglise en orientale et occidentale.

39. L'Etat, comme étant l'origine et la source de tous les droits, jouit d'un droit qui n'est circonscrit par aucune limite.

40. La doctrine de l'Eglise catholique est opposée au bien et aux intérêts de la société humaine.

41. La puissance civile, même quand elle est exercée par un prince infidèle, possède un pouvoir indirect négatif sur les choses sacrées. Elle a par conséquent, non seulement le droit qu'on appelle *d'exequatur*, mais encore le droit qu'on nomme *d'appel comme d'abus*.

42. En cas de conflit légal entre les deux pouvoirs, le droit civil prévaut.

43. La puissance civile a le pouvoir de casser, de déclarer et rendre nulles les conventions solennelles (concordats) conclues avec le Siège Apostolique, relativement à l'usage des droits qui appartiennent à l'immunité ecclésiastique, sans le consentement de ce Siège et malgré ses réclamations.

44. L'autorité civile peut s'immiscer dans les choses qui regardent la religion, les mœurs et le régime spirituel. D'où il suit qu'elle peut juger des instructions que les pasteurs de l'Eglise publient, d'après leur charge, pour la règle des consciences ; elle peut même décider sur l'administration des sacrements et les dispositions nécessaires pour les recevoir.

45. Toute la direction des écoles publiques dans lesquelles la jeunesse d'un Etat chrétien est élevée, si l'on en excepte dans une certaine mesure les séminaires épiscopaux, peut et doit être attribuée à l'autorité civile, et cela de telle manière qu'il ne soit reconnu à aucune autre autorité le droit de s'immiscer dans la discipline des écoles, dans le régime des études, dans la collation des grades, dans le choix ou l'approbation des maîtres.

46. Bien plus, même dans les séminaires des clercs, la méthode à suivre dans les études est soumise à l'autorité civile.

47. La bonne constitution de la société civile demande que les écoles populaires, qui sont ouvertes à tous les enfants de chaque classe du peuple, et, en général, que les institutions publiques destinées aux lettres, à une instruction supérieure et à une éducation plus élevée de la jeunesse, soient affranchies de toute autorité de l'Eglise, de toute influence modératrice et de toute ingérence de sa part, et qu'elles soient pleinement soumises à la volonté de l'autorité civile et politique, suivant le désir des gouvernants et le niveau des opinions générales de l'époque.

48. Des catholiques peuvent approuver un système d'éducation en dehors de la foi catholique et de l'autorité de l'Eglise, et qui n'ait pour but, ou du moins pour but principal, que la connaissance des choses purement naturelles et la vie sociale sur cette terre.

49. L'autorité séculière peut empêcher les évêques et les fidèles de communiquer librement entre eux et avec le Pontife Romain.

50. L'autorité séculière a par elle-même le droit

de présenter les évêques, et peut exiger d'eux qu'ils prennent en main l'administration de leurs diocèses avant qu'ils aient reçu du Saint-Siège l'institution canonique et les Lettres apostoliques.

51. Bien plus, la puissance séculière a le droit d'interdire aux évêques l'exercice du ministère pastoral, et elle n'est pas tenue d'obéir au Pontife Romain en ce qui concerne l'institution des évêchés et des évêques.

52. Le Gouvernement peut, de son propre droit, changer l'âge prescrit pour la profession religieuse, tant des femmes que des hommes, et enjoindre aux communautés religieuses de n'admettre personne aux vœux solennels sans son autorisation.

53. On doit abroger les lois qui protègent l'existence des familles religieuses, leurs droits et leurs fonctions; bien plus, la puissance civile peut donner son appui à tous ceux qui voudraient quitter l'état religieux qu'ils avaient embrassé et enfreindre leurs vœux solennels; elle peut aussi supprimer complètement ces communautés religieuses, aussi bien que les églises collégiales et les bénéfices simples, même de droit de patronage, attribuer et soumettre leurs biens et revenus à l'administration et à la volonté de l'autorité civile.

54. Les rois et les princes, non seulement sont exempts de la juridiction de l'Eglise, mais même ils sont supérieurs à l'Eglise quand il s'agit de trancher les questions de juridiction.

55. L'Eglise doit être séparée de l'Etat et l'Etat séparé de l'Eglise.

56. Les lois de la morale n'ont pas besoin de la sanction divine, et il n'est pas du tout nécessaire que les lois humaines se conforment au droit naturel ou reçoivent de Dieu le pouvoir d'obliger.

57. La science des choses philosophiques et morales, de même que les lois civiles, peuvent et doivent être soustraites à l'autorité divine et ecclésiastique.

58. Il ne faut reconnaître d'autres forces que celles qui résident dans la matière, et tout système de morale, toute honnêteté doit consister à accumuler et augmenter ses richesses de toute manière, et à satisfaire ses passions.

59. Le droit consiste dans le fait matériel; tous les devoirs des hommes sont un mot vide de sens, et tous les faits humains ont force de droit.

60. L'autorité n'est autre chose que la somme du nombre et des forces matérielles.

61. Une injustice de fait, couronnée de succès, ne préjudicie nullement à la sainteté du droit.

62. On doit proclamer et observer le principe de non-intervention.

63. Il est permis de refuser l'obéissance aux princes légitimes et même de se révolter contre eux.

64. La violation d'un serment, quelque saint qu'il soit, et toute action criminelle et honteuse, opposée à la loi éternelle, non seulement ne doit pas être blâmée, mais elle est tout à fait licite et digne des plus grands éloges, quand elle est inspirée par l'amour de la patrie.

65. On ne peut établir par aucune preuve que le Christ a élevé le mariage à la dignité de sacrement.

66. Le sacrement de mariage n'est qu'un accessoire du contrat et peut en être séparé, et le sacrement lui-même ne consiste que dans la seule bénédiction nuptiale.

67. De droit naturel, le lien du mariage n'est pas indissoluble et, dans différents cas, le divorce proprement dit peut être sanctionné par l'autorité civile.

68. L'Eglise n'a pas le pouvoir d'établir des empêchements dirimants au mariage, mais ce pouvoir appartient à l'autorité séculière, par laquelle les empêchements existants peuvent être levés.

69. L'Eglise, dans le cours des siècles, a commencé à introduire les empêchements dirimants non par son droit propre, mais en usant du droit qu'elle avait emprunté au pouvoir civil.

70. Les canons du concile de Trente, qui prononcent l'anathème contre ceux qui osent dénier à l'Eglise le pouvoir d'introduire des empêchements dirimants, ne sont pas dogmatiques ou doivent s'entendre de ce pouvoir emprunté, de ce droit conféré par l'Etat.

71. La forme prescrite par le concile de Trente n'oblige pas sous peine de nullité, quand la loi civile établit une autre forme à suivre et veut qu'au moyen de cette forme le mariage soit valide.

72. Boniface VIII a le premier déclaré que le vœu de chasteté prononcé dans l'ordination rend le mariage nul.

73. Par la force du contrat purement civil, un vrai mariage peut exister entre chrétiens, et il est faux, ou que le contrat de mariage entre chrétiens soit toujours un sacrement, ou que ce contrat soit nul en dehors du sacrement.

74. Les causes matrimoniales et les fiançailles, par leur nature propre, appartiennent à la juridiction civile.

75. Les fils de l'Eglise chrétienne et catholique disputent entre eux sur la compatibilité de la royauté temporelle avec le pouvoir spirituel.

76. L'abrogation de la souveraineté civile, dont le Saint-Siège est en possession, servirait même beaucoup à la liberté et au bonheur de l'Eglise.

77. A notre époque, il n'est plus utile que la religion catholique soit considérée comme l'unique religion de l'Etat, à l'exclusion de tous les autres cultes.

78. Aussi, c'est avec raison que, dans quelques pays catholiques, la loi a pourvu à ce que les étrangers qui s'y rendent y jouissent de l'exercice public de leurs cultes particuliers.

79. Il est faux que la liberté civile de tous les cultes, et que le plein pouvoir laissé à tous de manifester ouvertement et publiquement toutes leurs pensées et toutes leurs opinions, jettent plus facilement les peuples dans la corruption des mœurs et de l'esprit, et propagent la peste de l'indifférentisme.

80. Le Pontife Romain peut et doit se réconcilier et transiger avec le progrès, le libéralisme et la civilisation moderne.

L. Choupin.

SYNCRÉTISME. — Le mot *syncrétisme* évoque immédiatement l'idée de mélange. Appliqué à l'histoire religieuse, il désigne moins un système défini qu'une tendance : tendance naturaliste à présenter l'unique vraie religion, révélée de Dieu, comme un simple résidu des diverses religions historiques. Il s'attaque d'ailleurs soit au dogme et au culte, soit au culte seulement.

Le syncrétisme dogmatique, méconnaissant le caractère transcendant de la doctrine révélée, substitue aux symboles de foi, garantis par l'autorité de l'Eglise, des pièces de marqueterie où figurent, en proportions variables, les vérités divines et des inventions humaines. On comprend aisément que cette voie mène à l'hérésie. Car le dépôt de la révélation doit être gardé pur de tout alliage ; si la foi chrétienne fait volontiers appel à la philosophie rationnelle pour développer le contenu de la tradition divine authentique, elle repousse tout accroissement par le dehors. La doctrine chrétienne est, selon le mot

de l'Apôtre (I, *Cor.*, I, 23-24 ; II, 7), scandale pour les Juifs, folie pour les Gentils, mais pour les élus, puissance de Dieu et sagesse de Dieu ; sagesse mystérieuse, venue d'en haut. — Sur l'indépendance du Nouveau Testament à l'égal de la philosophie antique, on trouvera un bon chapitre dans le livre du R. P. A. Allo sur *Le Scandale de Jésus*, ch. IX, Paris, 1927.

Le syncrétisme liturgique incline à voir, dans les rites chrétiens, soit des legs de la Synagogue, soit des emprunts aux divers cultes païens. Accidentellement, il pourra rencontrer certaines vérités de détail ; car si l'on met à part le sacrifice de la Nouvelle Loi, institué par Jésus-Christ, et les Sacrements, pareillement institués par lui, la liturgie de l'Eglise est le produit d'une élaboration séculaire ; elle a pu s'inspirer soit du rituel mosaïque, soit de coutumes universelles, et parfois démarquer certaines formes extérieures du culte qu'elle devait faire oublier. Mais il va sans dire que de tels faits durent être rares et que, pour avoir le droit d'y croire, il faut les avoir démontrés. Loin de montrer aucun empressement à s'enrichir de dépouilles étrangères, l'Eglise ne cessa de veiller, avec un soin jaloux, sur la pureté de son culte original.

Il y a d'ailleurs, dans le syncrétisme religieux, bien des nuances, depuis les affirmations catégoriques du naturalisme intégral jusqu'aux insinuations plus ou moins ouvertes du modernisme. A tous les degrés, il constitue un dissolvant énergique de la croyance catholique.

Cette matière essentiellement diffuse ne comportait guère, dans le *Dictionnaire Apologétique*, un développement distinct ; mais elle y affleure en maintes pages. Le lecteur désireux d'en relever les traces pourra consulter en particulier les articles Culte chrétien, Dogme, Eucharistie, Evolution, Expérience religieuse, Gnose, Initiation chrétienne, Jésus-Christ, Mithra, Modernisme, Mystères païens, Paulinisme, Rédemption, Reliques, Sacrements, Saints, Sibylle, Syllabus, Tradition, Trinité ; enfin les nombreux articles consacrés à l'histoire des Religions. Pour plus ample information, consulter les tables de H. Pinard de la Boullaye, *L'Etude comparée des Religions*, t. II.

A. d'Alès.

TEMPLIERS. — La publication de nombreux et d'importants documents inédits faite depuis quelque trente ans et les récentes découvertes de H. Finke ont singulièrement grossi le dossier de l'affaire des Templiers. La question de leur innocence ou de leur culpabilité a donc dû être examinée à nouveau. Nous l'étudierons sous ses divers aspects dans l'ordre suivant : I. *Origine des Templiers*. — II. *Leur transformation*. — III. *Leur mauvais renom*. — IV. *L'arrestation du 13 octobre 1307*. — V. *Protestation de Clément V*. — VI. *Les aveux des Templiers*. — VII. *Leurs rétractations*. — VIII. *Agissements de Philippe le Bel*. — IX. *Mesures pontificales*. — X. *Double enquête ordonnée par le Saint-Siège*. — XI. *Ses résultats*. — XII. *La suppression des Templiers*. — XIII. *Le supplice des dignitaires*. — XIV. *La liquidation des biens de l'ordre*. — XV. *La question de la culpabilité*. — XVI. *Absence de preuves matérielles*. — XVII. *Valeur des témoignages oraux*. — XVIII. *Attitude du grand maître Jacques de Molai*. — XIX. *Présomptions en faveur de l'innocence des Templiers*. — XX. *La responsabilité de Philippe le Bel et de Clément V*. — XXI. *Bibliographie*.

I. Origine des Templiers. — Quelques chevaliers champenois et bourguignons vinrent en Palestine sous la conduite d'Hugues de Payens, au début du XII[e] siècle. Ils se fixèrent, vers 1119, sur l'emplacement du temple de Salomon, à Jérusalem. On les désigna dans la suite, pour cette raison, sous le nom de chevaliers de l'ordre du Temple ou sous celui plus court de Templiers. De même, les filiales qui se créèrent en Europe s'appelèrent Temples.

Les compagnons d'Hugues de Payens constituèrent une société à la fois militaire et religieuse pour la défense des Lieux Saints. Aux trois vœux habituels de religion ils en joignirent un quatrième : celui de protéger les pèlerins et de surveiller les routes de la Palestine.

Le nouvel ordre eut des débuts difficiles. Le concile de Troyes (janvier 1128) sanctionna pourtant son existence, lui donna un costume particulier caractérisé par un manteau blanc pour les chevaliers, noir ou roussâtre pour les sergents et les écuyers (sur lequel Eugène III fera coudre une croix rouge) et pria saint Bernard de rédiger une règle à son usage.

Les prescriptions imposées à l'ordre étaient en général dures. Destinées à des soldats, elles recommandaient l'esprit de discipline et excluaient le luxe dans l'équipement. Point de jeûnes débilitants : des guerriers avaient besoin d'une nourriture copieuse et substantielle, de viande, de vin. Une vie mystique plutôt rudimentaire s'imposait (H. de Curzon, *La règle du Temple*, Paris, 1886, et G. Schnürer, *Die ursprüngliche Templerregel*, Fribourg-en-Brisgau, 1903).

Mener la guerre contre les Infidèles nécessitait des ressources abondantes. Pauvre à l'origine, l'ordre du Temple reçut l'autorisation de posséder des terres ; il en eut non seulement en Syrie, mais dans l'Europe entière. Il s'entendit à merveille à cultiver celles qu'il obtint par donations ou par acquêts. Sa gestion financière ne fut pas moins remarquable.

II. La transformation des Templiers. — Les Templiers s'illustrèrent par de vraies prouesses militaires. Ils citaient avec fierté la défense de Gaza (1171), la bataille de Tibériade (1187), la conquête de Damiette (1219), l'expédition d'Egypte (1250). Mais leurs exploits ne réussirent pas à empêcher la décadence du petit royaume de Jérusalem et le retour offensif des Sarrasins. En 1291, la prise de Saint-Jean-d'Acre par les Infidèles consomma la perte de la Terre sainte (L. Bréhier, *l'Eglise et l'Orient au Moyen-Age. Les croisades*, 4[e] éd., Paris, 1921, p. 114-115, 222-229, 245-246). Dès lors, les chevaliers, n'ayant pu se fixer dans l'île de Chypre, refluèrent sur l'Europe où il possédaient d'importants domaines et des places fortes.

Eloignés de leur terrain d'action, ils se trouvèrent désormais dans la situation d'une armée permanente recevant la notification de la paix universelle. Ils n'avaient plus de raisons d'être, sinon en s'en créant de nouvelles par un emploi différent, mais utile à la chrétienté, de leurs ressources. A moins de se réformer, l'ordre n'avait plus qu'à se dissoudre.

Pour justifier leur survivance au commencement du XIV[e] siècle, les Templiers n'avaient guère à invoquer que les services généraux qu'ils rendaient par leur habileté de financiers. C'étaient des manieurs d'argent incomparables, des administrateurs judicieux, positifs et pratiques. Ils eurent gagné très vite la confiance universelle. Leur crédit, comme banquiers, surpassa celui des Juifs et des Lombards qui se montraient usuriers plutôt que financiers. Leurs maisons, forteresses imprenables en même

temps qu'édifices religieux inviolables, passaient pour les plus sûres banques de dépôt. Loin d'immobiliser les capitaux qu'on leur confiait, les Templiers surent les employer avec intelligence : ils ouvrirent des comptes courants aux gens solvables, s'improvisèrent courtiers, effectuèrent des paiements sur toutes les places, soit en transportant sous bonne escorte des sommes d'argent considérables d'un pays à l'autre, soit par des virements de fonds et des jeux d'écriture. Leur comptabilité eut si bon renom que le Pape, les rois, les princes les chargèrent de leurs opérations de trésorerie. Le Temple encaissera le produit des tailles, acquittera les rentes ou remboursera les emprunts de la royauté française. Depuis Philippe Auguste jusqu'à Philippe le Bel, le trésor royal et le trésor du Temple auront une commune histoire (L. Delisle, *Mémoire sur les opérations financières des Templiers*, dans *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, t. XXXIII. 2e partie, Paris, 1889). En 1295, il est vrai, la gérance des fonds d'Etat fut retirée aux chevaliers. Ce n'était point l'effet d'une disgrâce, mais un essai d'administration royale directe. Apparemment, l'essai ne fut pas heureux; vers le printemps de 1303, le frère trésorier reprit ses fonctions sous le contrôle des fonctionnaires royaux (Borrelli de Serres, *Recherches sur divers services publics du XIIIe au XVIIe siècle*, t. III, Paris, 1909, p. 1-45, et Ch.-V. Langlois dans *Journal des Savants*, 1910, p. 489-498).

III. **Mauvais renom des Templiers.** — Un ordre religieux ne se transforme pas en puissance financière, en créancière des rois et des papes, sans éveiller bien des jalousies. La prospérité temporelle engendre presque fatalement le relâchement de la discipline, provoque l'orgueil, favorise l'affaiblissement des mœurs. A la fin du XIIIe siècle, l'opinion publique était devenue malveillante aux Templiers. On les disait peu aumôniers. On leur reprochait d'avoir abandonné la cause de la Croisade. Tout bas, on les accusait d'avoir pactisé avec l'Infidèle. Le clergé séculier récriminait vivement contre leurs immunités et leurs privilèges d'exemption. Les ordres mendiants se lamentaient à cause de la concurrence des quêteurs laïcs employés par le Temple. Parmi le vulgaire, circulaient de vagues rumeurs. On parlait de la convoitise et de l'absence de scrupules des chevaliers, de leur passion de s'agrandir et de leur rapacité. Leur morgue insolente était proverbiale. On leur attribuait des habitudes d'ivrognerie; on employait déjà le dicton « boire comme un templier ». Le vieux mot allemand *Tempelhaus* désignait une maison mal famée. On répétait enfin des propos de corps de garde, comme celui de ce chevalier qui, par vantardise, s'écriait : « Cela ne tire pas à conséquence de renier Jésus ; on le renie cent fois pour une puce dans mon pays. » De là toute sorte de soupçons contre l'orthodoxie de l'ordre.

Le secret, dont la règle de l'ordre entourait les assemblées capitulaires, accréditait les bruits fâcheux. Les réceptions des novices avaient lieu la nuit. Des sentinelles gardaient la porte close des salles de réunions. Seuls, quelques dignitaires connaissaient la règle. Les simples frères la pratiquaient sans l'avoir consultée, ni possédée. Que devait penser le vulgaire, lorsqu'il entendait un templier dire : « Nous avons des articles que Dieu, le diable et nous autres frères de l'ordre nous sommes seuls à connaître »? N'était-il pas amené à conclure que la règle renfermait de bien terribles secrets, si même elle ne prescrivait pas des abominations? De tout temps, les *monita secreta* ont été l'épouvantail dont s'est effrayé l'esprit des simples. (Ch. V. Langlois, *Le procès des Templiers* dans *Revue des Deux-Mondes*, t. CIII (1891), p. 389-390.)

Il ne faut pas se méprendre sur la valeur des accusations répandues par la malignité publique contre les Templiers. Les Hospitaliers et les autres ordres n'étaient pas moins décriés qu'eux. La littérature du moyen âge, à tort ou à raison, censure crûment et sans distinction les mœurs monastiques. La fortune immobilière du Temple était bien inférieure à celle de l'Hôpital; elle équivalait à la moitié ou aux deux tiers des biens des Cisterciens. (H. Finke, *Papsttum*, t. I, p. 70 et 85, et Ch.-V. Langlois dans *Journal des Savants*, 1908, p. 420 et sq.) Un fait surtout mérite l'attention et montre combien l'opinion s'égarait: dans le célèbre mémoire *De recuperatione Terrae Sanctae* (1305-1307), où il préconise la suppression de l'ordre, Pierre Dubois ne formule aucun grief contre l'orthodoxie ou la moralité de ses membres; il conteste uniquement l'utilité de l'institution (éd. Ch.-V. Langlois, Paris, 1891, p. 13-15). Il acceptait en somme l'avis des papes et des conciles, qui avaient déjà songé à fusionner les Hospitaliers et les Templiers.

IV. **L'arrestation du 13 octobre 1307.** — Le vendredi 13 octobre 1307, écrit le chroniqueur contemporain Jean de Saint-Victor, « survint un événement extraordinaire, inouï... tous les Templiers du royaume de France furent arrêtés à l'improviste le même jour et incarcérés dans diverses geôles » ; Baluze-Mollat, *Vitae paparum Avenionensium*, Paris, 1914, t. I, p. 8.

Le 14 et le 15, Guillaume de Nogaret se chargea de légitimer la conduite du roi (E. Boutaric, *Clément V, Philippe le Bel et les Templiers*, dans *Revue des Questions historiques*. t. X (1871), p. 327-329). Par des proclamations et des harangues tapageuses il montra au clergé et au peuple de Paris que le prince avait agi à la requête de l'inquisiteur général de France, frère Guillaume Imbert, après consultation du pape (ce qui était faux) et sur l'avis des barons. Il énuméra les crimes infâmes dont les Templiers se rendaient coupables : le jour de leur réception les chevaliers reniaient par trois fois le Christ et crachaient, également par trois fois, sur le crucifix; la sodomie leur était recommandée; ils adoraient une idole; à la messe, les prêtres desservant l'ordre omettaient les paroles de la consécration.

Au début de l'année 1305, il s'était en effet produit des dénonciations contre l'ordre du Temple. Un certain Esquiu de Floyran, originaire de Béziers, était venu à Lérida confier à Jayme II roi d'Aragon les révélations qu'il avait recueillies, en prison, de la bouche d'un templier, détenu en même temps que lui. N'ayant pas réussi à persuader son royal interlocuteur, il trouva accès près de Philippe le Bel, qui se laissa convaincre sans peine (H. Finke, *Papsttum und Untergang des Templerordens*, t. II, p. 83-85). Aux accusations d'Esquiu se joignirent, vers la même époque, celles d'un clerc languedocien, Bernard Pelet, et d'un templier gascon, Gérand *Lavernha* (J. Michelet, *Procès des Templiers*, t. I, p. 37 et Finke, *op. cit.*, t. II, p. 319). Les révélations des trois personnages étaient-elles sincères? On ne sait. Il n'est point invraisemblable de supposer avec Ch. V. Langlois (*Journal des Savants*, 1908, p. 425) que tous trois servirent d'espions à Guillaume de Nogaret, ou du moins d'instruments. Ce qui pousse à le croire, c'est que Esquiu de Floyran toucha pour ainsi dire le prix de son espionnage sous forme de dépouilles du Temple de Montricoux (Tarn-et-Garonne) ; *Mémoires de la*

Société archéologique du Midi de la France, t. V, 193 et *Mémoires de l'Académie de Toulouse*, t. II (1864), p. 122.

Les dépositions reçues par les agents du pouvoir royal furent communiquées à Clément V, avant et pendant les fêtes de son couronnement, c'est-à dire en novembre 1305, et aussi lors de l'entrevue de Poitiers qui eut lieu en avril et en mai 1307. Le pape n'accorda à ces démarches aucune importance (Michelet, *Procès des Templiers*, t. I, p. 207). Ce que voyant, Philippe le Bel travailla, dans le plus strict secret, à grouper des témoignages contre l'ordre. D'anciens frères, qui en avaient été chassés pour mauvaise vie, se chargèrent de le renseigner (Michelet, *op. cit.*, t. I, p. 168). D'autres, feignant la conversion, au nombre de douze, se faufilèrent dans les rangs des Templiers afin d'épier leurs prétendus forfaits. Enfin, d'après le chroniqueur Jean de Saint-Victor (Baluze-Mollat, *Vitae paparum Avenionensium*, t. I, p. 8), Guillaume de Nogaret fit arrêter des transfuges du Temple dispersés dans le royaume, obtint d'eux des témoignages et « les tint longtemps et très secrètement enfermés dans les prisons de Corbeil », du consentement de frère Imbert, jacobin, confesseur du roi et inquisiteur de l'hérésie. Ces individus s'offrirent « courageusement et audacieusement à prouver que des crimes se perpétraient chez les Templiers, même à l'occasion des professions ordinaires ».

Quand des charges suffisantes eurent été réunies contre l'ordre du Temple, le roi de France s'essaya à convaincre Clément V, qui refusait de s'engager à quoi que ce fût. Il échangea avec lui une correspondance assidue, lui expédia à maintes reprises des ambassadeurs qui le pressaient d'agir. Bref, poussé à bout, le pape se décida à ouvrir une enquête. Le 24 août 1307, il communiqua à Philippe le Bel sa décision (Baluze-Mollat. *Vitae*, t. III, p. 60). Après avoir pris conseil des cardinaux et à la requête du grand maître Jacques de Molai, qui jugeait son ordre injustement accusé, une information judiciaire serait instruite suivant les règles du droit. Les dignitaires des Templiers réclamaient une sentence d'absolution, si les juges délégués par le Saint-Siège reconnaissaient leur innocence, et se soumettaient à l'avance aux condamnations qu'on prononcerait contre eux, au cas où leur culpabilité serait avérée, ce qu'ils tenaient pour impossible (*Quod nullatenus credebant*).

Philippe le Bel connaissait les longueurs de la procédure canonique ; il ne voulut point s'y exposer. Peut-être doutait-il de la valeur des témoignages recueillis par Guillaume de Nogaret, de la bouche de gens peu recommandables et pour le moins fort suspects. Après avoir longuement délibéré avec son conseil, le roi frappa un coup de maître, strictement légal, puisque frère Imbert l'avait requis d'agir. Telle fut l'occasion de l'arrestation des Templiers, opérée le 13 octobre 1307.

V. **Protestation de Clément V.** — Quoi que prétendissent les gens du roi et quoi qu'aient cru les contemporains — *curia romana hoc ordinante*, écrit Jean de Saint-Victor (dans Baluze-Mollat, *Vitae paparum Avenionensium*, t. I, p. 8), — l'arrestation s'était faite à l'insu du pape et contrairement à ses vues. Clément V protesta hautement. Le 27 octobre, il écrivait en ces termes à Philippe le Bel : « Très cher fils, ce que nous disons avec douleur, au mépris de toute règle, pendant que nous étions loin de vous, vous avez étendu la main sur les personnes et les biens des Templiers ; vous avez été jusqu'à les mettre en prison, et ce qui est le comble de la douleur, vous ne les avez pas relâchés ; même, à ce qu'on dit, allant plus loin, vous avez ajouté à l'affliction de la captivité une autre affliction que, par pudeur pour l'Eglise et pour nous, nous croyons à propos de passer actuellement sous silence... Nous avions signifié à votre Sérénité par nos lettres, que nous avions pris en main cette affaire et que nous voulions rechercher diligemment la vérité. Dans la même lettre, nous vous priions d'avoir soin de nous communiquer ce que vous aviez découvert à ce sujet, vous promettant de vous transmettre de ce que nous découvririons nous-même. Malgré cela, vous avez commis ces attentats sur la personne et les biens de gens qui sont soumis immédiatement à nous et à l'Eglise romaine. Dans ce procédé précipité, tous remarquent, et non sans cause raisonnable, un outrageant mépris de nous et de l'Eglise romaine. » Le pape terminait sa lettre de protestation en priant Philippe de remettre la personne et les biens des Templiers aux mains des cardinaux Bérenger Frédol et Etienne de Suisy. Toutefois — la chose a son importance — il restait muet sur l'innocence des chevaliers et ne blâmait que le manque d'égards dont on avait usé envers lui (E. Renan, *Etudes sur la politique religieuse de Philippe le Bel*, Paris, 1899, p. 417-419).

VI. **Aveux des Templiers.** — Le courroux de Clément V s'apaisa bientôt. Après le coup de théâtre du 13 octobre 1307, les officiers royaux, prévenant presque partout l'action de l'Inquisition, avaient obtenu des aveux écrasants, en appliquant tous les moyens d'intimidation possibles. La torture la plus cruelle avait triomphé des résistances. Les prisonniers n'avaient d'autre choix que de confesser les crimes qu'on leur imputait ou de se vouer à une mort certaine. Les ordres du roi étaient formels et explicites : « On leur dira comment le pape et le roi sont informés par plusieurs témoins bien dignes de foi, membres de l'ordre [ces deux affirmations étaient mensongères], de l'erreur et de la bougrerie [mœurs contre nature] dont ils se rendent spécialement coupables au moment de leur entrée et de leur profession, et *ils leur promettront le pardon s'ils confessent le vérité, en revenant à la foi de sainte Eglise, ou qu'autrement ils seront condamnés à mort* » ; G. Lizerand, *Le dossier de l'affaire des Templiers*, Paris, 1923, p. 27.

Les Templiers qui avaient avoué n'eurent pas plus tard la ressource de la rétractation, quand ils furent traduits devant les tribunaux de l'Inquisition. Les gens du roi, par un abus criant, assistaient à leur interrogatoire et s'assuraient qu'ils persévéraient dans leurs premières déclarations.

Des 140 accusés produits devant l'inquisiteur général Guillaume Imbert, quatre seulement proclamèrent leur innocence. Tous les autres, y compris les hauts dignitaires de l'ordre, avouèrent les blasphèmes ; environ les trois quarts d'entre eux confessèrent les gestes impudiques au moment de l'initiation et un quart à peu près l'incitation à la sodomie. Presque tous se défendirent avec horreur d'avoir jamais pratiqué ce vice dégradant (Michelet, *Procès des Templiers*, t. II, p. 277-420). Le grand maître reconnut sa propre honte et celle de ses inférieurs, à deux reprises différentes, le 24 et le 25 octobre (G. Lizerand, *Le dossier de l'affaire des Templiers*, p. 33 et Denifle et Chatelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, Paris, 1891, t. II, p. 129-130). Il implora humblement le pardon du roi et l'absolution du pape et se déclara prêt à accepter la pénitence qui lui serait imposée. Bien plus, une cédule, scellée de son sceau, enjoignit aux Templiers, en

vertu de la sainte obéissance, de confesser les crimes mis à leur charge devant l'Inquisition ou l'autorité épiscopale (DENIFLE ET CHATELAIN, *Chartularium universitatis Parisiensis*, Paris, 1891, t. II, p. 129, n. 866).

Lorsque Clément V eut été pleinement informé des événements, lorsqu'il eut constaté l'accumulation des aveux, il sollicita les princes chrétiens de se saisir des Templiers et de mettre le séquestre sur leurs biens en son nom (22 novembre 1307); DUPUY, *Histoire de la condamnation des Templiers*, Paris, 1654, p. 227. Il espérait, par ce moyen, empêcher les autres souverains d'Europe d'imiter les procédés violents de Philippe le Bel.

Content d'une mesure qui le justifiait en quelque sorte, le roi de France fit des concessions importantes, du moins par écrit, le 24 décembre 1307 (BALUZE-MOLLAT, *Vitae paparum Avenionensium*, t. III, p. 92-94) : il remit les personnes des Templiers entre les mains des légats pontificaux, en l'espèce les cardinaux Bérenger Frédol et Etienne de Suisy; quant à leurs biens meubles et immeubles, il avoua les avoir séquestrés au profit de la Terre sainte; des receveurs et des gardiens autres que ceux des deniers royaux les géreraient désormais et rendraient compte de leur administration,

La remise des Templiers aux juges d'Eglise n'avait point été effectuée, quoi que prétendît le roi : *personas Templariorum ipsorum posuimus vestro et Ecclesie nomine in manibus cardinalium eorumdem* (BALUZE-MOLLAT, *op. cit.*, t. III, p. 93). Elle n'était que fictive : les prisonniers demeurèrent dans les mêmes geôles qu'auparavant. Le seul changement qui intervint consista en ce qu'ils furent tenus à la disposition des cardinaux-légats. L'expédient, si peu important qu'il parût, eut des conséquences autrement graves.

VII. **Rétractations des Templiers.** — Dès que Jacques de Molai eut appris que les juges d'Eglise entendraient ses frères, il se ressaisit. Il invita ses subordonnés à rétracter leurs aveux. Une tablette de cire passa de cellule en cellule. On y lisait : « Sachez que le roi et les cardinaux viendront demain. D'autres frères rétracteront leurs aveux, rétractez vous-même et rendez cette note au porteur » ; (P. VIOLLET, dans *Histoire littéraire de la France*, t. XXXIV (1914), p. 115 et K. SCHOTTMÜLLER, *Der Untergang des Templerordens*, Berlin, 1887, t. II, p. 37). Si Molai renseignait mal les prisonniers au sujet de la venue éventuelle de Philippe le Bel, il leur donnait un ordre précis. Soixante environ lui obéirent (FINKE, *Papsttum und Untergang des Templerordens*, t. II, p. 338). De Molai donna, d'ailleurs, lui-même l'exemple (*Op. cit.*, t. II, p. 116). Les cardinaux Bérenger Frédol et Etienne de Suisy, tout dévoués au roi de France, se trouvèrent dans un cruel embarras. Au risque de déplaire à leur souverain, ils consultèrent Clément V. Les nouvelles qui parvinrent de France émurent vivement le pape. En février 1308, des ordres précis furent expédiés aux inquisiteurs et aux évêques. Leur action judiciaire se trouvait suspendue et le Saint-Siège se réservait la poursuite exclusive de l'affaire des Templiers.

VIII. **Agissements de Philippe le Bel.** — Le changement d'attitude de Clément V contrecarrait les plans de Philippe le Bel. Inquiet de la tournure que pouvaient prendre les événements, le roi garda et les biens et la personne des Templiers ; puis il entama une furibonde campagne de chantage contre ceux qu'il voulait perdre et contre Clément V. Des pamphlets odieux, sortis de la plume savante et enfiellée de Guillaume de Nogaret et de Pierre Dubois, désignent le pape à l'animadversion publique. Tout ce qui, jadis, avait été dit de Boniface VIII, est répété sur le compte du nouveau pontife. Tout devient matière à critique : le népotisme de Clément, ses exactions contre le clergé. Puisque le pape omet les devoirs de sa charge pastorale, c'est au roi, zélateur de la loi divine, à agir d'urgence (BOUTARIC, *Notices et extraits de documents inédits relatifs à l'histoire de France sous Philippe le Bel*, dans *Notices et extraits des manuscrits*, t. XX, 2e partie (1862), p. 166-186). Bientôt une assemblée de notables, tenue à Tours du 5 au 15 mai 1308, approuve la conduite de Philippe et déclare les Templiers dignes de mort à cause de leurs forfaits (G. PICOT, *Documents relatifs aux Etats généraux et assemblées réunies sous Philippe le Bel*, Paris, 1901, p. LVII, 487-720).

Fort de l'approbation des Etats, le roi se rend à Poitiers pour y avoir une entrevue avec le pape. Il se montre en grand apparat aux séances du consistoire, entouré des princes du sang, de barons, d'évêques, des procureurs des Etats de Tours, et livre à Clément V un assaut formidable. « Saint Père, Saint Père, dit Plaisians, faites vite. Autrement le roi ne pourrait s'empêcher, et, s'il le pouvait, ses barons ne pourraient pas s'empêcher, et si ses barons le pouvaient, les peuples de ce glorieux royaume ne pourraient pas s'empêcher de venger eux-mêmes l'injure du Christ... Agissez donc, agissez. Autrement, il nous faudrait vous parler un autre langage. » Gilles Aycelin insinue plus perfidement : « Le prélat qui néglige d'étouffer l'erreur, c'est comme s'il s'en rendait coupable »; Ch. V. LANGLOIS, *Journal des Savants*, 1908, p. 429. D'ailleurs, les méfaits des Templiers « sont notoires, clairs, indubitables, plus clairs que la lumière de midi...; ils ne peuvent ni ne doivent être révoqués en doute par aucune personne qui soit vraiment catholique et qui veuille éviter le péril de favoriser l'hérésie » ; G. LIZERAND, *Le dossier de l'affaire des Templiers*, p. 125.

La menace était claire. Si Clément V ne punissait pas les crimes avérés des Templiers, il favoriserait l'hérésie, délit prévu par la législation inquisitoriale ; par suite, il risquerait d'être déposé. Pourtant, ni les discours insolents de Guillaume de Plaisians, ni le ton agressif de Gilles Aycelin n'effrayèrent Clément qui, malgré tout, se refusa à croire à la culpabilité des Templiers et à prononcer leur condamnation. « Nous disons que l'Eglise nous est si chère que nous sommes prêts pour la défense de la foi catholique à subir la mort et à souffrir le martyre » ; FINKE, *op. cit.*, t. II, p. 150. Et finement le pape émit un doute sur la pureté des motifs qui inspiraient la conduite de Philippe le Bel. « Quant à nous, nous ne croyons pas, nous n'avons jamais cru que le roi de France ait été mû par quelque désir de cupidité. Nous tenons pour certain qu'il n'a agi que par zèle de la foi, cela ressort avec évidence de ses propositions, à savoir qu'il n'a pas l'intention de s'approprier les biens des Templiers, mais que sa volonté est de les mettre à la disposition de l'Eglise pour la croisade » ; FINKE, *op. cit.*, p. 150.

Le trait décoché à l'adresse du roi de France porta. Philippe le Bel comprit qu'il fallait changer de tactique. Le pape lui avait rappelé ses engagements. Le 27 juin 1308, la personne des Templiers fut remise, officiellement du moins, à l'Eglise ; mais, excipant des causes de maladie, le roi retint Molai dans les prisons de Chinon et ne se dessaisit d'aucun des grands dignitaires de l'ordre.

Au mois d'août 1308, les prisonniers comparurent devant trois cardinaux : Bérenger Frédol, Etienne de Suisy et Landolfo Brancacci ; tous, re-

venant sur leurs rétractations précédentes, se déclarèrent coupables. Jacques de Molai, en particulier, avoua avoir renié le Christ de bouche seulement, avoir craché non sur la croix, mais à côté. « De la sodomie, du culte idolâtrique d'une statue, des baisers impudiques, il dit ne rien savoir »; FINKE, *op. cit.*, t. II, p. 328.

Les inculpés affirmèrent n'avoir point répondu par l'effet de la torture et vouloir persévérer dans leurs dépositions.

D'autre part, Philippe le Bel achemina sur Poitiers, où résidait le pape, soixante-douze Templiers. Choisis parmi des chefs de maison, des frères servants, des transfuges de l'ordre, des gens de peu, soigneusement triés et dûment stylés par les acolytes de Guillaume de Nogaret, tous avouèrent que les crimes reprochés à l'ordre étaient réels. Leurs dépositions (FINKE, *op. cit.*, t. II, p. 329-341) concordantes impressionnèrent si vivement le pape que ses oppositions tombèrent une à une. On le vit adopter une série de mesures préconisées le 14 juin 1308 par Guillaume de Plaisians (G. LIZERAND, *Le dossier de l'affaire des Templiers*, p. 125).

IX. **Mesures pontificales.** — Sans donner entière satisfaction à Philippe le Bel, Clément V lui fit des concessions grosses de conséquences (juillet 1308). L'instruction du procès fut réorganisée sur des bases nouvelles. Deux enquêtes devaient se poursuivre à la fois : d'abord, dans les diocèses, une enquête contre la personne des Templiers conduite par les soins de l'ordinaire, assisté de deux délégués du chapitre cathédral, de deux frères prêcheurs et de deux franciscains : c'était l'enquête épiscopale; puis, une enquête, dite pontificale, dirigée contre l'ordre même par des commissaires nommés par le pape. Les conciles provinciaux jugeraient les individus d'après le résultat des enquêtes diocésaines; et un concile œcuménique déciderait du sort de l'ordre après l'enquête des commissaires pontificaux. L'ouverture du concile général aurait lieu à Vienne, en terre d'Empire, le 1er octobre 1310. Quant aux biens du Temple, la curatelle était théoriquement confiée dans chaque diocèse à quatre personnes, dont deux désignées par les évêques et deux par le roi; en fait, celui-ci les administra à son gré, puisqu'il eut l'habileté d'imposer aux évêques des gens à sa dévotion. Clément V commit une dernière faute — à vrai dire il lui eût été difficile d'agir autrement —, il remit à Philippe la garde des Templiers et ainsi lui fournit l'occasion de peser lourdement sur la marche ultérieure du procès. (FINKE, *op. cit.*, p. 152 et G. LIZERAND, *Le dossier de l'affaire des Templiers*, p. 110-195).

X. **Double enquête ordonnée par le Saint-Siège.** — Les tribunaux d'inquisition institués par Clément V ne se mirent pas vite à la besogne. La commission pontificale se réunit pour la première fois le 8 août 1309 et ne fonctionna réellement qu'au mois de novembre suivant, au monastère bénédictin de Sainte-Geneviève de Paris. Jouissait-elle d'une véritable indépendance vis-à-vis du roi de France ? Le pape avait eu la faiblesse de la composer de prélats dévoués aux intérêts de Philippe. Le président était cet archevêque de Narbonne, Gilles Aycelin, qui avait prononcé à Poitiers en 1308 un réquisitoire véhément contre l'ordre et réclamé sa suppression. Les assesseurs étaient Guillaume Durant, évêque de Mende, Guillaume Bonnet, évêque de Bayeux, Renaud de la Porte, évêque de Limoges, un notaire apostolique Mathieu de Naples, Jean de Mantoue, auditeur du cardinal Pierre Colonna, Jean de Montlaur, archidiacre de Maguelonne, Jean Agarni, prévôt d'Aix en Provence. Tous ces gens d'Église trahirent leurs devoirs, au moins en ceci qu'ils permirent aux officiers royaux d'assister aux interrogatoires et ne respectèrent pas le secret des dépositions recueillies par eux.

Comme il était arrivé déjà dans l'hiver de 1307-1308, les Templiers, confiants en l'impartialité de la commission pontificale, se rétractèrent en grand nombre et excusèrent leurs aveux en alléguant la torture qu'ils avaient subie. Le frère Ponsard de Gisi décrivit les affreux supplices qu'il supporta. L'acte de sa déposition porte : « Interrogé sur le point de savoir s'il fut jamais mis à la torture, il répondit que trois mois avant la confession qu'il fit devant le seigneur évêque de Paris il fut placé dans une fosse, les mains liées derrière le dos si fortement que le sang coula jusqu'à ses ongles, et qu'il y resta, n'ayant d'espace que la longueur d'une longe, protestant et disant que, s'il était mis encore à la torture, il renierait tout ce qu'il disait et qu'il dirait tout ce qu'on voudrait. Autant il était prêt à souffrir, pourvu que le supplice fût court, la décapitation ou le feu ou l'ébouillantement, autant il était incapable de supporter les longs tourments dans lesquels il s'était trouvé déjà en subissant un emprisonnement de plus de deux ans »; G. LIZERAND, *Le dossier de l'affaire des Templiers*, p. 157-159.

L'attitude de Jacques de Molai fut moins noble. Terrorisé, mal conseillé, dépourvu d'avocats, devenu le jouet de Guillaume de Plaisians, il défendit mal son ordre ou plutôt il l'abandonna (G. LIZERAND, *Le dossier de l'affaire des Templiers*, p. 146, 162, 174). Les autres dignitaires ne montrèrent pas plus de bravoure. Leurs dépositions produisent irrésistiblement l'impression qu'ils sont dominés par la crainte de la mort. Ils se méfient de leurs juges et cherchent les faux-fuyants pour ne point se compromettre. Quand on leur oppose les crimes avoués par leurs frères, ils prétextent l'ignorance, ils tergiversent. Somme toute, s'ils ne défendent pas leur ordre, ils ne l'accusent pas non plus et ne fournissent pas d'armes contre lui (MICHELET, *Procès des Templiers*, t. II, p. 423-515).

A bien considérer les choses, la cause du Temple ne paraissait pas en mauvaise voie aux environs du mois de mai 1310. Le nombre des défenseurs de l'ordre, plus courageux que leurs chefs ou plus naïfs, s'élevait à cinq cent soixante-treize. Les témoins à charge étaient des laïcs, peu nombreux, produits par les gens du roi; leurs allégations imprécises et incohérentes. Philippe le Bel pouvait mal augurer de l'issue du procès. Encore cette fois, il n'hésita pas à tenter un de ces coups de violence qui, précédemment, lui avaient si bien réussi. Sous son inspiration, Philippe de Marigny, le frère du ministre Enguerrand et créé depuis peu de temps archevêque de Sens, convoqua, à Paris, un concile provincial auquel appartenait juridiquement le jugement des personnes du Temple. Les membres de la commission pontificale ne tentèrent rien de sérieux pour empêcher le concile d'instrumenter avant que leur propre enquête eût été close. Lorsque les Templiers, qui se sentaient perdus, supplièrent Gilles Aycelin d'intervenir en leur faveur, le prélat répondit qu'il lui fallait entendre ou célébrer la messe. Ses assesseurs se déclarèrent impuissants à entraver l'action de Philippe de Marigny. Elle était, d'ailleurs, strictement légale. Le 11 mai 1310, sans avoir entendu à nouveau les accusés, le concile provincial de Sens condamnait comme relaps cinquante-quatre Templiers, qui avaient rétracté leurs précédents aveux. Le 12 mai, ces infortunés périssaient sur le bûcher

dressé hors Paris, entre Saint-Antoine et le moulin à vent. Jusqu'à leur dernier soupir ils protestèrent de leur innocence. Pareil autodafé de neuf personnes se renouvela à Senlis le 16 mai. Les Templiers survivants furent atterrés. Le chevalier Aimery de Villiers-le-Duc, pâle, défait, « déclara sous serment et au péril de sa mort, ainsi que le contient l'acte même de sa déposition, que toutes les erreurs imputées à l'ordre étaient entièrement fausses, bien que, par suite des tortures nombreuses que lui infligèrent, à ce qu'il dit, G. de Marsillac et Hugues de la Celle, chevaliers royaux, qui l'interrogèrent, il eût, lui témoin, confessé quelques-unes des erreurs susdites. Il affirma qu'il avait vu, la veille, de ses yeux, conduire en voiture cinquante-quatre frères dudit ordre pour être brûlés, parce qu'ils n'avaient pas voulu avouer les erreurs susdites, qu'il avait entendu dire qu'ils avaient été brûlés, et que lui-même, craignant de ne pas offrir une bonne résistance s'il était brûlé, avouerait et déposerait sous serment, par crainte de la mort, en présence desdits seigneurs commissaires et en présence de n'importe qui, s'il était interrogé, que toutes les erreurs imputées à l'ordre étaient vraies et qu'il avouerait même avoir tué le Seigneur si on le lui demandait. Et il supplia et adjura lesdits seigneurs commissaires et nous, notaires présents, de ne pas révéler ce qui précède aux gens du roi ni à ses gardiens, parce que, disait-il, il craignait d'être, s'ils l'apprenaient, livré au même supplice que les cinquante-quatre Templiers susdits » ; G. Lizerand, *Le dossier de l'affaire des Templiers*, p. 189-191.

La crainte du bûcher produisit son effet. Les défenseurs du Temple s'esquivèrent. On ne recueillit plus guère que des aveux, deux cents environ contre douze dénégations. La commission pontificale, prise comme d'atonie, jugea superflu de citer devant elle les trois quarts de ceux qui s'étaient proposés à défendre l'ordre. Du consentement du pape, qui s'était déclaré satisfait, elle clôtura ses travaux le 5 juin 1311 (Michelet, *Procès des Templiers*, t. II, p. 270-273).

XI. Résultats de la double enquête ordonnée par le Saint-Siège. — Dans l'ensemble, l'enquête pontificale instruite en France avait été défavorable aux Templiers. Il n'en fut pas de même de l'enquête poursuivie dans le reste de l'Europe.

Au lendemain de l'arrestation du 13 octobre 1307, Philippe le Bel avait chaleureusement invité les autres souverains à suivre son exemple. Il essuya partout des échecs. Les mandats d'arrêt ne furent lancés que sur l'ordre de Clément V après le 22 novembre. En Angleterre, Édouard II laissa longtemps les Templiers en liberté provisoire. Le concile de Londres, assemblé le 20 octobre 1309, les mit vainement au secret, les livra à la question, puis se sépara sans avoir trouvé de preuves concluantes contre l'ordre. Il en alla de même pour les conciles tenus à York (30 juillet 1311), en Irlande et en Ecosse. Quant aux enquêteurs pontificaux, pour étayer un semblant d'accusation, ils se virent réduits à entendre un grand nombre de témoins étrangers au Temple (Delaville Le Roulx, *La suppression des Templiers*, dans *Revue des questions historiques*, t. XLVIII (1890), p. 40-42 et Finke, *Papsttum und Untergang des Templerordens*, t. I, p. 312-317).

Les Templiers d'Espagne échappèrent totalement à l'accusation d'hérésie et d'idolâtrie dont on avait essayé de les flétrir. Un verdict de non-culpabilité fut prononcé par les conciles de Tarragone (octobre 1310-4 novembre 1312) et de Salamanque (octobre 1310). Pareillement l'enquête pontificale conclut à l'innocence de l'ordre (Finke, *op. cit.*, t. I, p. 282-312).

En Allemagne, malgré l'emploi de la torture, la commission nommée par Clément V ne recueillit que des témoignages en faveur des Templiers et équitablement leur rendit un hommage public (Finke, *op. cit.*, t. I, p. 317-320).

La Provence, le royaume de Naples et les Etats de l'Eglise, sujets à l'influence du roi de France, furent les seuls pays où certaines dépositions reçues par les synodes provinciaux tendirent à prouver l'existence des crimes reprochés aux Templiers de France. Encore convient-il d'observer que les témoignages recueillis sont en nombre extrêmement restreint et émanent de gens de second ordre, qui, sous l'action du chevalet, disent tout ce que désirent leurs bourreaux (Finke, *op. cit.*, p. 320-322).

A Chypre, l'ordre fut d'abord acquitté. L'accession au trône de Henri de Lusignan lui devint fatale. A l'instigation du pape, une nouvelle enquête s'ouvrit. Avant toute décision juridique, les Templiers périrent noyés ou brûlés. Leur mort affreuse était un crime politique. Henri de Lusignan se vengeait de ceux qui avaient puissamment aidé son frère Amaury de Tyr à l'évincer du pouvoir (Finke, *op. cit.*, t. I, p. 322-323 et Delaville Le Roulx, article cité, p. 47-49).

En définitive, la double enquête ordonnée par Clément V aboutissait à des conclusions quelque peu contradictoires, mais, à tout prendre, plutôt favorables aux Templiers. Il appartenait au pape et au concile, enfin ouvert le 16 octobre 1311, à Vienne, de porter une sentence.

XII. La suppression des Templiers. — Les Pères réunis à Vienne retirèrent de l'enquête une impression bienveillante à l'égard de l'ordre du Temple. Au profond désappointement de Clément V, qui ne se sentait pas de force à déplaire à Philippe le Bel, la haute commission instituée pour reviser le procès émit le vœu, à une forte majorité, que les Templiers fussent admis à comparaître et à présenter leur défense (décembre). Le pape, qui avait tiré ses plans particuliers, tenta une diversion. On s'occupa des réformes à introduire dans l'Eglise et de projets de croisade. Pendant ce temps, Philippe le Bel, soucieux de ne pas perdre la partie engagée, consulta les Etats à Lyon, réveilla le procès de Boniface VIII, momentanément tombé dans l'oubli, et travailla l'opinion publique. Quand il jugea le moment propice, il se rendit à Vienne, intimida les opposants et entraîna les hésitants par des menaces ou des promesses. Le 22 mars 1312, en consistoire secret, les membres de la commission votèrent la suppression des Templiers à la majorité des quatre cinquièmes des suffrages. Les Pères du concile n'auraient peut-être pas ratifié la décision prise en commission ; le 3 avril, dans la seconde session, ils s'entendirent imposer silence sous peine d'excommunication et durent écouter la lecture de la sentence pontificale. En vertu de l'autorité apostolique, *par voie de provision et non de condamnation*, Clément V abolit l'ordre. Après avoir triomphé de bien des résistances de la part de Philippe le Bel et des Pères, dans la session du 3 mai, la troisième du concile, le pape arrête que les biens du Temple seront attribués aux Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem, sauf dans les royaumes d'Aragon, de Castille, de Portugal et de Majorque, où ils écherront aux ordres nationaux en lutte contre les Sarrasins. Enfin, le 6 mai, il laisse les conciles provinciaux régler le sort privé des Templiers et se réserve le jugement du grand maître, du visiteur de France, d'Olivier de

Penne, des précepteurs d'outre-mer, de Normandie, d'Aquitaine, de Poitou et de Provence. Le même jour prenait fin le concile de Vienne.

XIII. **Le supplice des dignitaires de l'ordre.** — Le jugement des dignitaires de l'ordre subit de longs retards. Ce ne fut que le 22 décembre 1313 (*Regestum Clementis papae V*, n. 10337) que Clément V délégua tous pouvoirs aux cardinaux Nicolas de Fréauville, Arnaud d'Aux et Arnaud Nouvel. La sentence définitive fut lue en présence de la foule, assemblée sur le Parvis Notre-Dame, le 18 mars 1314. Elle condamnait les chefs de l'ordre à la prison perpétuelle. Dans un élan de sincérité et de courage, Jacques de Molai et Geoffroi de Charnay s'écrièrent : « Nous ne sommes pas coupables des choses dont on nous accuse, mais nous sommes coupables d'avoir bassement trahi l'ordre pour sauver nos vies. L'ordre est pur ; il est saint ; les accusations sont absurdes, les confessions menteuses », Ch. V. Langlois, *Le procès des Templiers d'après des documents nouveaux* dans *Revue des Deux-Mondes*, t. CIII (1891), p. 419.

L'incident imprévu troubla les cardinaux, qui remirent au lendemain leur décision et se contentèrent pour le moment de livrer Molai et Charnay au prévôt de Paris. Cela ne faisait point le jeu de Philippe le Bel. Le jour même, le conseil royal décréta la mort immédiate des deux chevaliers, tenus pour des relaps. Vers le crépuscule, un bûcher était dressé dans l'île des Javiaus et ses flammes projetaient des lueurs lugubres sur les murs du palais royal. Les yeux tournés vers Notre-Dame, Molai et Charnay expirèrent héroïquement, en proclamant leur innocence.

XIV. **La liquidation des biens de l'ordre.** — Le gros héritage des Templiers excita la convoitise générale. Les petits potentats souhaitèrent avoir leur part de butin aussi bien que les grands souverains. La décision de Clément V, prise lors du concile de Vienne, les déçut tous. Si Philippe le Bel, en poursuivant la ruine de l'ordre, avait réellement compté s'enrichir de ses dépouilles, il fut cruellement trompé par l'événement. Ses embarras financiers ne diminuèrent pas, même à l'époque où il percevait les revenus des biens confisqués (Borrelli de Serres, *Recherches sur divers services publics du XIIIe au XVIIe siècle*, Paris, 1909, t. III, p. 39). Du moins obtint-il des Hospitaliers une compensation de 200.000 livres tournois. Louis X le Hutin et Philippe V le Long montrèrent des exigences injustifiées. Ils avaient la force pour eux : les Hospitaliers n'entrèrent en possession de l'héritage du Temple qu'après avoir consenti des compositions onéreuses ; ils durent donner quittance des dettes contractées par le roi, la reine et les princes, et non soldées au moment de la confiscation de 1307, abandonner les revenus perçus par les agents du fisc durant le séquestre, payer une somme de 150.000 livres tournois. Hors de France, l'Hôpital dut supporter des transactions moins lourdes. Malgré les embarras que lui créèrent les espoirs déçus, dans le reste de l'Europe, en l'espace une dizaine d'années, il entra en possession de la majeure partie de la fortune immobilière du Temple. Il n'y eut d'exception qu'en Aragon où les biens du Temple sis au royaume de Valence et ceux que l'Hôpital y possédait passèrent à l'ordre de Calatrava et aidèrent à fonder, à Montesa, une nouvelle milice religieuse. De même, l'ordre du Christ fut créé par Jean XXII en Portugal, le 14 mars 1319, avec les dépouilles des Templiers. En Castille, les ordres d'Alcantara, de Saint-Jacques de Compostelle et de Calatrava s'emparèrent de celles-ci et ne rendirent jamais gorge (J. Delaville Le Roulx, *Les Hospitaliers à Rhodes jusqu'à la mort de Philibert de Naillac (1310-1421)*, Paris, 1913, p. 28-50).

XV. **La question de la culpabilité.** — Nous possédons, semble-t-il, à l'heure actuelle, les éléments nécessaires pour résoudre avec quelque certitude la question angoissante de la culpabilité des Templiers. Les historiens l'ont tranchée jadis en sens divers suivant leurs passions personnelles, leurs sentiments à l'égard de la royauté. La question doit être circonscrite ; elle ne se pose que pour la portion française de l'ordre du Temple. Dans toutes les autres contrées de l'Europe, non soumises à l'influence française, l'innocence des Templiers est apparue avec évidence. En France même, le problème se résout en plusieurs points de détail : le reniement du Christ, les crachats sur le crucifix, l'incitation à la sodomie, les baisers impudiques, l'adoration de l'idole Baphomet, étaient-ils prescrits par la règle ? constituaient-ils les rites du cérémonial de l'initiation ? étaient-ils usités dans la tenue des chapitres ?

XVI. **Absence de preuves matérielles.** — Si les Templiers se livrèrent à des pratiques idolâtriques, ils eussent dû en laisser des traces matérielles. A Paris, on exhiba une tête d'argent doré, renfermant des ossements de femme et portant l'inscription : *Caput LVIII*; c'était un reliquaire semblable à ceux dont la piété chrétienne se plaît encore à parer les autels aux jours de fête (Michelet, *Procès des Templiers*, t. II, p. 218). En 1789, on déterra à Essenois, à quelques kilomètres de l'ancienne commanderie de Voulaine, un coffret de pierre sculptée, sur lequel étaient gravés des caractères arabes (un moulage existe au musée de Dijon ; on en trouvera une reproduction dans J. Loiseleur, *La doctrine secrète des Templiers*, Paris, 1872). Un archéologue a prétendu y reconnaître l'arche dans laquelle on serrait l'énigmatique idole, Baphomet ; mais il n'a pu rien articuler à l'appui d'une hypothèse, issue tout entière de son imagination trop vive (E. Pfeiffer, *Zwei vermeintliche Templerdenkmale*, dans *Zeitschrift für Kulturgeschichte*, t. IV (1897), p. 385-419 ; Mignard, *Monographie du coffret du duc de Blacas*, Paris, 1852 ; S. Reinach, *La tête magique des Templiers*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. LXIII (1911), p. 25-39).

Au Louvre, il existe un certain nombre de petites statuettes de bronze sur le socle desquelles se lisent ces mots : *Baphomets*. L'une d'elles est même datée de 1156. Après les avoir soumises à un examen sérieux, M. Héron de Villefosse les a tenues pour des faux grossiers. « Il est probable, écrit-il, que la fabrication [de ces faux] ne remonte pas beaucoup plus haut que l'année 1819, date qui coïncide avec celle des discussions relatives aux pratiques de magie et de sorcellerie imputées aux Templiers » ; *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, 1900, p. 386-312. Enfin, à la suite d'une communication de M. Salomon Reinach faite à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, le 26 août 1910, sur les origines de la légende suivant laquelle les Templiers auraient adoré Baphomet, il a été affirmé qu'actuellement n'existe aucune idole ayant jadis passé pour être un Baphomet. Depuis, ce verdict n'a point été, que je sache, contredit.

Existe-t-il un exemplaire d'une règle secrète ou d'un livre préconisant l'hérésie et les mœurs infâmes ? Certes, si la police royale eût saisi quelque document de ce genre, elle l'aurait produit triom-

phalement à l'appui des accusations des légistes de Philippe le Bel. Or, les perquisitions opérées à l'improviste par les sergents du roi, le 13 octobre 1307, n'ont fourni aucune pièce à conviction. On ne saisit que des copies de la règle si pure et si noble donnée à l'ordre par saint Bernard, des traductions de la Bible en langue vulgaire, une foule de journaux de comptabilité. Il n'y a donc aucune preuve matérielle des infamies imputées aux Templiers.

XVII. Valeur des témoignages oraux. — Les témoignages oraux entendus au cours des procès prouvent-ils la culpabilité? Il convient de distinguer ceux qui émanent des témoins à charge de ceux qui proviennent des inculpés.

Les témoins à charge, on l'a vu, furent des gens équivoques, des transfuges de l'ordre, des tarés, intéressés à plaire au roi de France, dont ils espéraient des faveurs et qui, de fait, leur en octroya, en tout cas heureux d'exercer leur vengeance. De tels hommes ne méritent pas créance.

Restent les aveux multipliés et explicites obtenus des Templiers eux-mêmes en France, qui sont impressionnants et déroutent le jugement, à première vue. Un examen critique s'impose.

Tout d'abord la brutalité des procédés royaux d'enquête explique, excuse suffisamment l'abondance des aveux. La torture appliquée sans mesure les vicie radicalement. Comment résister à la rigueur de tourments tels que ceux que nous dépeint Bernard *de Vado?* « J'ai été tant torturé, on m'a tenu si longtemps devant un feu ardent, que la chair de mes talons est brûlée; il s'en est détaché ces deux os que je vous présente. Voyez, ajoute-t-il en s'adressant aux commissaires pontificaux, s'ils manquent à mon corps »; RAYNOUARD, *Monuments historiques relatifs à la condamnation des Templiers*, Paris, 1813, p. 73. A Paris, trente-six prisonniers moururent des suites de la question que leur infligèrent les tortionnaires de l'évêque (RAYNOUARD, *op. cit.*, p. 63).

Les ordres du roi, rappelons-le, étaient formels. La procédure, suivie dans l'affaire, ne laissait qu'un moyen d'échapper au bûcher : l'aveu. C'est le parti prudent auquel se rangèrent des gens peu instruits, déprimés par une longue détention, apeurés par les menaces de leurs geôliers ou intimidés par les légistes qui surveillaient les interrogatoires.

Dès qu'au contraire les Templiers se trouvent en présence des enquêteurs pontificaux, se croyant libres de parler et de dire la vérité, ils se rétractent en masse. Philippe le Bel est si peu convaincu de la sincérité des premiers aveux arrachés par la violence à ses prisonniers, qu'il ne permet ni à Jacques de Molai, ni aux dignitaires de l'ordre, de comparaître devant le pape, en 1308, et qu'il lui adresse des témoins à sa dévotion, dûment chapitrés.

Si l'unanimité des premiers aveux est incontestable, elle est largement mise en échec par les affirmations solennelles en faveur de l'innocence de l'ordre. En 1310, six cents chevaliers se levèrent pour le défendre. Quant à ceux qui sont détenus dans les prisons royales, leurs déclarations méritent d'autant plus de créance que pour rester fidèle à la vérité il fallait un courage peu commun. La rétractation, ils le savaient, entraînait avec soi l'aveu du parjure et équivalait à être considéré comme relaps; c'était la peine du bûcher en perspective.

Examinons encore, en elles-mêmes, les dépositions des Templiers qui se sont reconnus coupables, en octobre et en novembre 1307. Par peur du bourreau, les incriminés ont répondu par l'affirmative aux questions qu'on leur posait. Mais, dès que les juges insistent pour obtenir des détails circonstanciés, les infortunés se contredisent et donnent l'impression qu'ils inventent. Réclame-t-on d'eux la description de l'idole en forme de tête qu'ils ont avoué avoir adorée, ils donnent les réponses les plus contradictoires. *Il n'y en eut pas deux à donner les mêmes détails.* Pour l'un, cette tête était blanche, noire pour l'autre, dorée pour un troisième; un quatrième lui avait vu des yeux flamboyants d'escarboucle, un cinquième deux faces, un sixième trois faces, un autre deux paires de jambes, un autre trois têtes. Celui-ci dit : « C'était une statue », et celui-là : « Une peinture sur une plaque. » « On croyait, dit l'un, que c'était le Sauveur. » C'était, dit l'autre, « Bahomet ou Mahomet. » Pour ceux-ci, c'est le Dieu créateur qui fait fleurir les arbres et pousser les moissons ; pour ceux-là un ami de Dieu, un puissant intercesseur. Quelques-uns l'ont entendu parler. D'autres l'ont vu se transformer brusquement en chat noir, ou en corbeau, ou en démon, sous forme de femme ; Ch. V. LANGLOIS, *Le procès des Templiers*, dans *Revue des Deux-Mondes*, t. CIII, (1891), p. 415.

A supposer que les cérémonies de l'admission aient été longtemps entachées de rites blasphématoires et ignobles, il est invraisemblable que rien n'en ait transpiré au dehors. Comment, parmi les hommes notoirement pieux qui furent Templiers, n'y en eut-il aucun à protester? Comment de telles horreurs, dans un ordre où entraient nombre d'honnêtes gens, aurait-il fait sa doctrine et sa règle?

Mais le vrai peut quelquefois n'être pas vraisemblable. Si l'on admet un instant que les Templiers se soient livrés à de coupables pratiques et à d'odieuses erreurs, il se présente une autre invraisemblance, à savoir que l'hérésie, dont ils auraient été les dupes, n'ait pas compté parmi eux un seul martyr, contrairement à ce qui a eu lieu de tout temps parmi les sectes hétérodoxes. Pas un Templier ne persiste dans les erreurs qu'il confesse; ils abjurent tous, sans une ombre d'obstination. Aucun illusionné ne périt pour défendre sa croyance ou pour soutenir l'honneur de ses pratiques. Le feu ne dévore que ceux qui refusent de s'avouer coupables ou rétractent des aveux arrachés par la violence ou la crainte des supplices.

XVIII. Attitude du grand maître Jacques de Molai. — L'attitude de Molai constitue une énigme. Les 24 et 25 octobre 1307, il avoue les crimes dont on accuse l'ordre ; au printemps suivant, il se rétracte en présence des commissaires pontificaux ; en août 1308, à Chinon, nouveaux aveux; en novembre 1309, sans répéter ceux-ci, il ne défend pas l'ordre ; le 18 mars 1314, il meurt sur le bûcher en protestant de son innocence. Que penser de ces rétractations successives. Feu P. VIOLLET a tenté de résoudre la difficulté. Il constate qu'en novembre 1309, quand on lut à Molai la déclaration censément faite à Chinon, le grand maître se signa par deux fois et dit « que si les seigneurs commissaires étaient gens à entendre certaines paroles, il les leur dirait à l'oreille ». — « Nous ne sommes pas ici pour recevoir le gage de bataille », répliqua-t-on. — « Plût à Dieu, répartit Molai, qu'on traitât pareils scélérats comme font les Sarrasins et les Tartares ! A de tels coquins Sarrasins et Tartares tranchent les têtes ou coupent les corps par le milieu. » Qui sont ces scélérats, sinon ceux qui ont mensongèrement rapporté au pape et falsifié l'interrogatoire de Chinon, c'est-à-dire les trois cardinaux Etienne de Suizy, Bérenger Frédol et Landolfo Brancacci? Si ceux-ci « savent en effet, que le roi veut des aveux et les veut comme un roi

sait vouloir, si, d'autre part, ils sont humains et pitoyables, n'auraient-ils point, le 20 août 1308, forgé de toutes pièces ces aveux des hauts dignitaires ou de tels d'entre eux, afin de pouvoir, avec chance de succès, terminer leur rapport au roi par une demande en grâce. Ce serait le mensonge utile..., le mensonge compatissant, mais du même coup diffamant » ; P. VIOLLET, *Bérenger Frédol, canoniste*, dans *Histoire littéraire de la France*, t. XXXIV (1914), p. 118.

L'hypothèse ingénieuse échafaudée par P. Viollet se heurte à des difficultés. Les interrogatoires de Chinon se passèrent, non point en présence des trois seuls cardinaux, mais de quatre notaires, de plusieurs « bonnes personnes », parmi lesquelles figuraient Nogaret et Plaisians, intéressés à perdre le grand maître. Si celui-ci avait révoqué les aveux de 1307, les agents du roi n'eussent point manqué de mettre en œuvre l'arme redoutable qu'on leur plaçait dans la main (G. LIZERAND, *Les dépositions du grand maître Jacques de Molai au procès des Templiers* (1307-1314) dans le *Moyen-Age*, t. XVII, 2e série (1913), p. 81-106).

La raison des variations de Molai se trouve dans les divers interrogatoires qu'il subit. L'héroïsme n'était point son fort. La peur le dominait. Les enquêteurs de 1309 se chargèrent de la réveiller en lui ; comme réplique à ses sentiments d'indignation, dont la cause reste obscure, ils dirent : « L'Eglise juge hérétiques ceux qu'elle reconnaît tels. Elle abandonne les obstinés au bras séculier. » C'était proférer clairement une menace de mort. Puis Guillaume de Plaisians et Guillaume de Nogaret se chargèrent de démontrer au prisonnier les dangers qu'il courrait, s'il se rétractait : « Vous savez comme je vous aime, ne sommes-nous pas tous deux chevaliers ? Je ne veux pas que vous vous perdiez » ; Ch. V. LANGLOIS, article cité de la *Revue des Deux-Mondes*, t. CIII, p. 405-407 et MICHELET, *Procès des Templiers*, t. I, p. 34-35, 42-45, 87-88. Molai comprit. Le 28 novembre 1309 « interrogé par lesdits seigneurs commissaires sur le point de savoir s'il voulait défendre l'ordre susdit, il répondit qu'il était un chevalier illettré et pauvre et qu'il avait compris par la teneur d'une lettre apostolique qu'on lui avait lue que le seigneur pape s'était réservé de le juger, lui et quelques autres dignitaires des Templiers, et que pour cette raison, présentement, dans l'état où il se trouvait, il ne voulait rien faire d'autre à ce sujet » ; G. LIZERAND, *Le dossier de l'affaire des Templiers*, p. 165. Après quoi, Molai supplia les tribunaux « de faire comprendre au pape qu'il eût à le convoquer le plus vite possible en sa présence, parce qu'alors seulement il dirait, dans la mesure de ses forces, au seigneur pape ce qui était à l'honneur du Christ et de l'Eglise » ; Lizerand, *ibidem*. Il se tait donc par crainte des gens du roi, et place son dernier espoir dans une audience pontificale. Cette consolation lui fut refusée. Quand, le 18 mars 1314, il s'entendit condamner à la réclusion perpétuelle, il se jugea perdu. Mais, cette fois, s'armant de courage, il soulagea sa conscience du poids des mensonges qui l'opprimaient et témoigna en faveur de son ordre jusqu'à son dernier soupir.

XIX. **Présomptions en faveur de l'innocence des Templiers.** — Du récit des diverses phases du procès des Templiers qui a été fait jusqu'ici, l'innocence des Templiers semble devoir ressortir avec quelque évidence. Il y a de fortes présomptions en leur faveur. D'abord si Clément V supprima l'ordre du Temple, il ne le condamna pas. Il procéda par voie de provision (*per modum provisionis*) et justifia sa décision — ce qui n'est pas contestable — par le scandale inouï que le procès avait soulevé dans la Chrétienté. L'ordre était trop diffamé et trop perdu de réputation pour subsister dorénavant.

D'autre part, le procès des Templiers paraît truqué et porte une marque de fabrique authentique, celle de Guillaume de Nogaret. On retrouve dans la poursuite acharnée contre les Templiers la même tactique que dans les affaires de Boniface VIII et de Guichard, évêque de Troyes : guerre de pamphlets, convocation des Etats, harangues au bon peuple, procédés violents, accusations de crimes d'hérésie, apparitions grotesques de démons succubes et incubes... (A. RIGAUD, *Le procès de Guichard, évêque de Troyes*, Paris, 1896, et CH. V. LANGLOIS, *Histoire de France*, d'E. Lavisse, t. III, 2e partie, p. 201-221). Dans tout le développement du procès, on retrouve non dissimulée la main de Nogaret. Comme en 1306 pour les Juifs, comme en 1291 pour les banquiers lombards, l'arrestation des Templiers est soudaine. Ce coup semble être de son invention, car il prend le grand sceau le 22 septembre précédent. C'est lui qui arrête les Templiers résidant à Paris, qui dresse l'acte d'accusation contre l'ordre et qui, au mépris de tout droit, assiste, en propre personne ou par l'intermédiaire de son âme damnée, Guillaume de Plaisians, à l'interrogatoire des inculpés. Aux Etats de Tours, son rôle est prépondérant, puisqu'il a reçu la procuration de plusieurs grands seigneurs languedociens (R. HOLTZMANN, *Wilhelm von Nogaret*, Fribourg-en-Brisgau, 1898).

Nous ne saurions affirmer si Nogaret fut l'inspirateur de la politique royale ou seulement l'instrument de Philippe le Bel. Quoi qu'il en soit, le roi et son ministre sont les artisans responsables de la suppression des Templiers. Pour réaliser leur plan, ils ont exercé une pression formidable sur un pape valétudinaire, d'une nature molle et conciliante. Ils ont usé d'une arme perfide, en tenant Clément V sous la menace perpétuelle de voir reprendre le procès de Boniface VIII. De la sorte, ils ont triomphé des répugnances du pontife et l'ont incliné à des concessions qui peuvent paraître excessives.

XX. **La responsabilité de Philippe le Bel et de Clément V.** — L'accusation portée contre le roi de France et son ministre appelle une justification. Quels motifs déterminèrent Philippe le Bel à poursuivre la destruction de l'ordre du Temple avec tant d'acharnement? S'il est difficile de les savoir avec certitude, on peut, du moins, les supposer.

Remarquons dès l'abord qu'aucun malentendu ne s'était produit entre le roi et l'ordre avant l'année 1307. Au moment du conflit avec Boniface VIII, le Temple s'était même rallié au monarque qui, en témoignage de reconnaissance, avait confirmé ses privilèges (1304). Le 12 octobre 1307, aux funérailles de la femme de Charles de Valois, le grand maître Jacques de Molai tenait un des cordons du poêle. La politique européenne des Templiers n'avait jamais été antifrançaise. Leur puissance ne pouvait porter ombrage : un document de 1308 évalue le nombre des chevaliers en France à 2.000 seulement (FINKE, *Papsttum und Untergang des Templerordens*, t. II, p. 114). Enfin, la gestion des deniers royaux n'a été l'objet d'aucune critique.

Les biens du Temple auraient-ils excité la cupidité de Philippe le Bel? Les contemporains l'ont pensé (*Gestes des Chiprois*, dans *Historiens des Croisades, Documents arméniens*, Paris, 1906, t. II, p. 866-870). Des indices assez probants fortifiaient en eux cette croyance. Ils avaient vu le roi sans cesse aux prises avec d'impérieux besoins d'argent,

acculé à altérer le cours des monnaies, procédant à la spoliation des banquiers lombards en 1291, puis à celle des Juifs en 1306. Ils remarquèrent sans doute, au lendemain de l'arrestation des Templiers, que le prince assignait des rentes sur le produit des biens séquestrés, comme s'il comptait retenir ceux-ci dans l'avenir (Borrelli de Serres, *Recherches sur divers services publics du XIIIe siècle au XVe siècle*, Paris, 1909, t. III, p. 41 et *Regestum Clementis papae V*, n. 4404). Ils en ont conclu à des motifs intéressés chez Philippe. Aussi bien, la conjecture à laquelle ils se sont arrêtés demeure-t-elle encore plausible, surtout si l'on estime à leur valeur réelle les avantages pécuniers que le roi retira de la liquidation des biens des Templiers. En outre des 200.000 livres tournois que lui céda l'Hôpital, le *quittus* des dettes contractées par le Trésor vis-à-vis de l'ordre du Temple portait sur une somme importante : 500.000 livres tournois! (J. Delaville Le Roulx, *Les Hospitaliers à Rhodes*, p. 34).

Sans doute, l'absence de preuves documentaires interdit de se prononcer avec une certitude absolue sur les causes de l'attitude prise par le roi de France. Il n'en demeure pas moins que les apparences lui demeurent entièrement contraires. En tout cas, une chose demeure absolument certaine : Philippe le Bel a été l'auteur principal et responsable de la perte de l'ordre du Temple, à laquelle, sans lui, Clément V n'eût pas songé.

XXI. — Bibliographie. — *Sources*. 1. *Pièces officielles du procès en France* : *a*) Dépositions recueillies après l'arrestation du 13 octobre 1307 et avant l'entrevue de Philippe le Bel et de Clément V à Poitiers (mai 1308) : H. Prutz, *Entwicklung und Untergang des Tempelherrenordens*, Berlin, 1888, p. 324-345. — H. Finke, *Papsttum und Untergang des Templerordens*, Münster, 1907, t. II, p. 307-324. — Denifle et Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Paris, 1891, t. II, p. 129-130 (confession de Jacques de Molai sous la fausse date du 25 mai 1308). — J. Michelet, *Procès des Templiers*, Paris, 1851, t. II, p. 277-420.

b) Procès de Poitiers (28 juin-Ier juillet 1308) : K. Schottmüller, *Der Untergang des Templerordens, mit urkundlichen und kritischen Beilagen*, Berlin, 1887, t. II, p. 9-71. — H. Finke, *op. cit.*, t. II, p. 329-342.

c) Procès de Chinon (août 1308) : H. Finke, *op. cit.*, t. II, p. 324-328.

d) Enquête des commissaires pontificaux (1309-1311) : P. Dupuy, *Histoire de la condamnation des Templiers*, Brusselle, 1713, t. I, p. 111-180. — Michelet, *op. cit.*, t. I, p. 1-648 ; t. II, p. 1-274.

e) Enquête instruite par l'inquisition épiscopale (1309-1311) : Michelet, *op. cit.*, t. II, p. 423-515. — H. Finke, *op. cit.*, t. II, p. 342-364. — L. Ménard, *Histoire civile, ecclésiastique et littéraire de la ville de Nismes*, Nîmes, 1744, t. I, preuves, p. 166-219.

f) Concile de Vienne : Les très intéressants rapports des ambassadeurs aragonais sur le concile et les réponses du roi Jayme II d'Aragon se trouvent dans H. Finke, *op. cit.*, t. II, p. 230-306. — F. Ehrle, *Ein Bruchstück der Acten des Concils von Vienne*, dans *Archiv*, t. IV (1888), p. 361-470 (mémoires présentés par les évêques au concile). — E. Göller, *Die Gravamina auf dem Konzil von Vienne und ihre literarische Ueberlieferung*, dans *Festgabe enthaltend vornehmlich vorreformations-geschichtliche - Forschungen, Heinrich Finke gewidmet*, Münster, 1904, p. 197-221. — G. Mollat, *Les doléances du clergé de la province de Sens au concile de Vienne (1311-1312)* dans *Revue d'Histoire ecclésiastique*, t. VI (1905), p. 319-326.

2. *Pièces officielles du procès (1309-1311)* : *a*) Angleterre : D. Wilkins, *Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae*, Londres, 1737, t. II, p. 329-401. — G. Dugdale, *Monasticon Anglicanum*, Londres, 1830, t. VI, partie II, p. 844-850. — K. Schottmüller, *op. cit.*, t. II, p. 75-102. — Stubbs, *Cronicles of the reigns of Edward I and Edward II* (*Rolls series*), Londres, 1882, t. I, p. 176-198. — L. Blancard, *Documents relatifs au procès des Templiers en Angleterre*, dans *Revue des Sociétés savantes*, t. VI (1867), p. 414-423.

b) Espagne : H. Prutz, *op. cit*, p. 346-355. — H. Finke, *op. cit.*, t. II, p. 364-379

c) Italie : H. Prutz, *op. cit.*, p. 357-364 (Naples). — K. Schottmüller, *op. cit.*, t. II, p. 105-140 (Brindisi), 403-419 (Patrimoine de Saint-Pierre). — T. Bini, *Dei Tempieri del loro processo in Toscana*, dans *Atti della reale Accademia Lucchese*, t. XIII (1845), p. 460-506 (Toscane). — J. Loiseleur, *La doctrine secrète des Templiers ; étude suivie du texte inédit de l'enquête contre les Templiers de Toscane et de la chronologie des documents relatifs à la suppression du Temple*, Paris, 1872, p. 172-212 (réédition plus correcte du texte imprimé par Bini d'après le même ms. Vatican 4011). — A. Tarlazzi, *Appendice di monumenti Ravennati dei secoli di mezzo del conte Marco Fantuzzi*, Ravenna, 1869, t. I, p. 471-507, 512-559, 561-632.

d) Chypre : K. Schottmüller, *op. cit.*, t. II, p. 143-400. — H. Finke, *op. cit.*, t. I, p. 390-393.

3. *Correspondance et actes de Clément V et de Philippe le Bel* : Baluze-Mollat, *Vitae paparum Avenionensium*, Paris, 1914-1921, t. I et III. — E. Boutaric a publié une foule d'actes diplomatiques inédits dans la *Revue des Questions historiques*, t. X (1871), p. 301-342 et t. XI (1872), p. 5-40, et dans *Not. et ext. des mss.*, t. XX, 2e partie (1862), p. 83-237 — *Regestum Clementis Papae V*. — H. Finke, *op. cit.*, t. II, p. 1-229. — G. Lizerand, *Clément V et Philippe IV le Bel*, Paris, 1910, p. 423-486 ; le même a publié un choix de documents d'origine diverse, déjà édités, dans *Le Dossier de l'affaire des Templiers*, Paris, 1923. — C. Port, *Le livre de Guillaume le Maire* dans *Mélanges historiques* (*Documents inédits*), t. II (1887), p. 389-471.

4. Mémoires, pamphlets, lettres et divers actes diplomatiques : H. Finke, *op. cit.*, t. II, p. 1-229. Cet ouvrage de premier ordre contient surtout la correspondance adressée au roi d'Aragon par ses ambassadeurs à la cour pontificale ; il est riche en documents de nature diverse, rapports, lettres, instructions, discours du plus haut intérêt. — Les mémoires de Guillaume de Nogaret et de Pierre Dubois contre les Templiers ont été publiés par E. Boutaric, *Not. et ext. des mss.*, t. XX, 2e part., p. 175-186. — Le *De recuperatione Terre Sancte* de Dubois a été édité par Ch. V. Langlois, Paris, 1891. — Le mémoire adressé par Guillaume le Maire, évêque d'Angers, au concile de Vienne, est inclus au t. II *des Mélanges historiques* (*Documents inédits*), Paris, 1887, p. 471-488. — Le mémoire de Jacques de Molai sur l'union des Templiers et des Hospitaliers se trouve dans Baluze-Mollat, *Vitae*, t. II, p. 145-154. Scholz, — *Die Publizistik zur Zeit Phi-*

lippo des Schonen und Bonifaz VIII, Stuttgart, 1903, p. 508-516, a publié un *Tractatus brevis fratris Augustini* (Agostino Trionfo) *super facto Templariorum*. — N. Valois a étudié *Deux nouveaux témoignages sur le procès des Templiers*, ceux de Jean de Pouilly et de Jacques de Thérines, dans *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1910, p. 229-241. — On a de Guy de Baiso, archidiacre de Bologne, un *Tractatus super hæresi et aliis criminibus in causa Templariorum et domini Bonifacii VIII* (Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XXV, p. 417-426). — La consultation adressée à Philippe le Bel par la faculté de théologie de l'Université de Paris, le 25 mars 1308, est dans Denifle et Chatelain, t. II, p. 125-128. — G. Picot, *Documents relatifs aux États généraux et assemblées réunies sous Philippe le Bel* (Documents inédits), Paris, 1901, p. 487-720 (Etats généraux de 1308). — Chestret de Haneffe, *L'ordre du Temple dans l'ancien diocèse de Liège ou la Belgique orientale*, dans *Compte rendu des séances de la commission royale d'histoire de Belgique*, t. LXX (1901), p. 207-348 (état des biens de l'ordre fait en mai 1313).

Monographies. — B. Alart, *Suppression de l'ordre du Temple en Roussillon*, Perpignan, 1867. — V. Carrière, *Hypothèses et faits nouveaux en faveur des Templiers* dans *Revue de l'histoire de l'Eglise de France*, t. III (1912), p. 55-71. — J. Delaville Le Roulx, *Un nouveau manuscrit de la règle du Temple* dans *Annuaire Bulletin*, t. XXVI (1889), p. 185-214; *Les Hospitaliers à Rhodes*, Paris, 1913, p. 28-50. — G. M. Dermot, *The suppression of the Templars au expediency*, dans *The american catholic historical researches*, t. XXXIV (1909), p. 264-283. — C. Perkins, *The trial of the knights Templars in England*, dans *English historical review*, t. XXIV (1909), p. 432-447; *The Knights Templars in the British Isles*, *ibid.*, t. XXV (1910), p. 209-230. — L. Esquieu, *Les Templiers de Cahors*, Cahors, 1899. — J. Gmelin, *Schuld und Unschuld des Tempelherrenordens*, Stuttgart, 1893. — Ch. V. Langlois, *Le procès des Templiers* dans *Revue des Deux-Mondes*, t. CIII (1891), p. 382-421 (cet article a subi une refonte de l'auteur dans l'*Histoire de France* d'E. Lavisse, Paris, 1901, t. III, partie 2, p. 174-200); *L'affaire des Templiers*, dans *Journal des Savants*, 1908, p. 417-435; *Etudes sur l'administration royale du XIIIe au XVIe siècle*, *ibid.*, 1910, p. 489-498; *Les papiers de Guillaume de Nogaret et de Guillaume de Plaisians au trésor des Chartes* dans *Not. et Ext. des mss.*, t. XXXIX, partie I (1909), p. 211-254. — H. Prutz, *Die Autonomie des Templerordens* dans *Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu München; philosophische, philologische und historische Klasse*, 1905, p. 7-54; *Die finanziellen Operationen der Hospitaliter*, *ibid.* 1906, p. 9-47; *Zur Genesis des Templerprozess*, *ibid.*, 1907, p. 5-67; *Die geistlichen Ritterorden; ihre Stellung zur kirchlichen, politischen, gesellschaftlichen und wirthschaftlichen Entwicklung des Mittelalters*, Berlin, 1908, ch. v-xii. (L'auteur résume ses propres travaux sans y rien ajouter; il ne discute pas les opinions contraires à la sienne et n'utilise pas le livre de Finke). — E. Renan, *Etudes sur la politique religieuse de Philippe le Bel*, Paris, 1899 (ouvrage vieilli). — A. Rastoul, *Les Templiers (1118-1312)*, Paris, 1905 (livre manquant de sens critique). — G. Salvemini, *L'abolizione dell'ordine dei Templari* dans *Archivio storico italiano*, t. XV (1895), p. 226-264. — Raynouard, *Monuments historiques relatifs à la condamnation des Templiers*, Paris, 1813. — P. Viollet, *Les interrogatoires de Jacques de Molai, grand-maître du Temple. Conjectures*, Paris, 1909 (Ext. des *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, t. XXXVIII, 1re partie); *Bérenger Frédol, canoniste*, dans *Histoire littéraire de la France*, t. XXXIV, p. 110-125. — N. Valois, *Jacques de Thérines, cistercien*, *ibid.*, p. 179-219. — E. Franco, *Una supposizione sulla condamna di Marco Ranf*, dans *Archeografo Triestino*, t. IV (1908). p. 321 et sq. — Duguest, *Essai sur Jacques de Molay, dernier grand-maître des Templiers (1244? — 18 mars 1314)* dans *Positions de thèses de l'Ecole des Chartes*, Mâcon, 1906, p. 81-82. — G. Guerrieri, *I cavalieri Templari nel regno di Sicilia*, Trani, 1909. — G. Schnürer, *Zur ersten Organisation der Templer* dans *Historisches Jahrbuch*, t. XXXII (1911), p. 298-316. — S. Reinach, *La tête magique des Templiers*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. LXIII (1911), p. 25-39. — J. Edwards, *The Templars in Scotland in the Thirteenth century*, dans *The Scottish Historical Review*, t. V (1907-1908), p. 13-25. (Publication d'une charte qui expose les procédés violents d'un dignitaire de l'ordre). — G. Tononi, *Ancora dei Templari nel Piacentino (1308-1312)*, Piacenza, 1894. (Extrait de *La Strenna Piacentina*). — V. Carrière, *Histoire et cartulaire des Templiers de Provins, avec une introduction sur les débuts du Temple en France*, Paris, 1919. — J. Miret y Sans, *Las cases de Templers y Hospitalers en Catalunya*, Barcelone, 1910-113. — G. Piton, *Une page ignorée de l'histoire du Temple. Le Temple à Paris*, Paris, 1911. — C. Addison, *The Knights Templar history*, New York, 1912. — M. Schüpferling, *Der Tempelherren Orden in Deutschland*, Bamberg, 1915. — A. Trunz, *Zur Geschichte des letzten Templermeisters*, Fribourg, 1919. — A. Mailly, *Der Tempelherrenorden in Niederösterreich in Geschichte und Sage*, Vienne, 1923. — A. Pétel, *Le Temple Bonlieu (vulgo Bonleu) et ses dépendances*, Troyes, 1910 (L'auteur montre comment la curée des biens de l'ordre commença dès le printemps de l'année 1309). — G. Pecorella, *I Templari nei manoscritti di Antonio Amico : contributo di documenti inediti sui Templarii di Sicilia*, Palerme, 1921. — Les deux ouvrages vraiment remarquables, qui plaident la cause de l'innocence des Templiers avec succès, sont ceux de H. Finke, *Papsttum und Untergang des Templerordens*, Munster, 1907, t. I et G. Lizerand, *Clément V et Philippe IV le Bel*, Paris, 43-210, 250-347. — Je me permets aussi de renvoyer le lecteur à mes *Papes d'Avignon (1316-1378)*, Paris, 1927, 5e édition.

G. Mollat.

TERRE

I. *Généralités sur la Terre.*

II. *Principaux résultats de la Géologie.*

Transformation graduelle et ordonnée de la vie.

Incessante déformation de la lithosphère.

Les chaînes de montagnes successives.

Longue persistance de certains traits de la Géographie.

Le Métamorphisme.

III. *Les limites de la Géologie.*

IV. *Les principales énigmes.*

V. *Du rôle de la Géologie en Apologétique.*

L'étude de la planète qui nous porte fait l'objet, accessoire ou principal, de diverses sciences : l'astro-

nomie nous apprend les relations de la Terre et de quelques autres astres de l'Univers; la géodésie nous fait connaître sa forme, ses dimensions, sa densité; la géographie physique est la description de son visage actuel; la géologie est l'histoire de la Terre à travers les âges, reconstituée et racontée en remontant, s'il se peut, jusqu'à l'heure où la Vie est apparue à sa surface — car, pour ce qui est des temps antérieurs à la Vie, on ne sait à peu près rien. Une fois la Vie apparue, la Terre s'est environnée d'une *zone vivante* ou *biosphère*, de faible épaisseur: l'étude de cette biosphère et de ses transformations au cours des âges est l'objet des sciences biologiques, parmi lesquelles se tient la paléontologie qui n'est autre chose que la biologie du passé. Dans cet article, nous nous bornerons à la géologie, et nous essayerons de présenter un raccourci de cette science, d'en montrer les limites, d'en signaler les principales énigmes, enfin de dire notre sentiment sur le rôle qu'elle peut jouer en apologétique. Nous commencerons par le rappel de quelques généralités indispensables, empruntées à l'astronomie, à la géodésie et à cette partie de la géologie, ou plutôt de l'introduction à la géologie, que l'on appelle quelquefois la géophysique ou encore la physique du globe.

I. — Généralités sur la Terre

La Terre est l'un des astres qui constituent le système dit *solaire* ou *planétaire*: *solaire*, parce que tous ces corps tournent autour du Soleil et que le Soleil est le foyer commun à leurs orbites; *planétaire*, parce que les plus importants, par leur masse, des astres de ce système sont des *planètes*, c'est-à-dire des globes dont le mouvement relatif, à nos yeux, diffère du mouvement uniforme et régulier qu'ont, par rapport à nous, les étoiles Dans le système solaire, la Terre est loin d'être la plus grosse planète; Jupiter, Saturne, Uranus et Neptune sont des astres beaucoup plus gros qu'elle; Mars et Vénus ont des dimensions comparables aux siennes. Le système solaire tout entier, composé d'astres tournant sur eux-mêmes et tournant autour du Soleil, s'en va, avec une vitesse très grande, vers une certaine région du ciel: mouvement d'ensemble qui est probablement une révolution autour d'un foyer extrêmement lointain et complètement inconnu. Le Soleil, si important pour nous et dont la masse dépasse tellement celle de la Terre, n'est qu'une très petite étoile. De sorte que, astronomiquement parlant, la Terre n'est qu'un grain de poussière dans l'immensité. Parmi les autres grains de poussière disséminés dans l'espace, des myriades sont plus infimes encore que la Terre, des myriades la dépassent prodigieusement en grosseur: tous se meuvent suivant des lois précises et qui nous apparaissent, de prime abord, comme invariables. Les variations de ces lois sont imperceptibles dans les durées que nous pouvons évaluer, et les mouvements des astres sont pour nous les mêmes que pour les premiers hommes. Petitesse extraordinaire de la Terre; ses multiples mouvements (rotation sur elle-même autour d'un axe qui se déplace lentement en restant la génératrice d'un cône; révolution autour du Soleil; mouvement d'ensemble de tout le système solaire autour d'un foyer inconnu); constance approximative des lois qui régissent ces mouvements; éloignement immense des étoiles, même des plus rapprochées, par rapport aux dimensions du système solaire: telles sont les principales données de l'astronomie. Elles écartent de nous la pensée que la Terre soit le centre du monde; mais cette expression, *centre du monde*, n'a pour nous, en réalité, aucun sens, puisque nous ne connaissons que des mouvements relatifs. S'il existe dans le monde un point qui ne se meuve absolument pas, qui soit en repos absolu, ce point, qui est en mouvement relatif par rapport à tous les autres, ne peut pas en être distingué, et nous ne pourrons jamais affirmer qu'il est en repos.

L'astronomie nous apprend autre chose: elle nous apprend que tous les corps du système solaire ont la même origine que le Soleil; qu'ils sortent tous du Soleil, ou, plus exactement, que le Soleil et eux sont les produits successifs d'un même processus de phénomènes et les résidus d'un même amas originel de matière. Essayer de reconstituer ce processus est l'affaire des hypothèses cosmogoniques. Plusieurs, et très diverses, ont été proposées; celle qui réunit encore, à l'heure actuelle, le plus de suffrages, est l'hypothèse de Laplace, qui fait naître les planètes et le Soleil de la condensation graduelle d'une vaste nébuleuse animée d'un mouvement de rotation sur elle-même. Chaque planète aurait passé par l'état de nébuleuse, et la condensation de chacune de ces nébuleuses planétaires aurait, avant d'aboutir à la planète elle-même, produit les satellites qui tournent autour d'elle. En tout cas, on ne peut pas douter que la Lune, le seul satellite actuel de la Terre, ne soit sœur ou fille de celle-ci: ou bien la Lune et la Terre sont sorties toutes deux d'une nébuleuse unique; ou bien, à un certain moment du refroidissement de la Terre et pendant qu'elle était encore fluide, la Lune s'en est détachée.

Voici maintenant les principaux enseignements de la géodésie. La Terre est, approximativement et abstraction faite des inégalités de sa surface, un ellipsoïde de révolution aplati aux pôles. Si l'on suppose que l'on prolonge sous les continents la surface des mers, on obtient, en réalité, non pas un ellipsoïde exact, mais un *géoïde* présentant des creux et des bosses et qui se déforme un peu, très peu, chaque jour, sous l'action des marées solaires et lunaires. Le rayon terrestre est, au pôle, de 6356 kilomètres, à peu près; il est, à l'équateur, d'environ 6378 kilomètres. Le quotient de la différence (22 km.) par le rayon équatorial est ce que l'on appelle l'aplatissement. Quant à la densité moyenne de la Terre, que l'on peut mesurer par plusieurs méthodes, elle est voisine de 5,5, la densité de l'eau étant prise pour unité. Comme la densité de l'atmosphère est très faible, comme celle de l'eau des mers ne dépasse pas beaucoup 1, comme enfin celle des pierres que nous connaissons à la surface ou près de la surface de la Terre est habituellement comprise entre 2, 5 et 3, 5, la forte valeur de la densité moyenne nous oblige à admettre que l'intérieur de notre planète renferme des éléments lourds, tels que le fer. Nous dirons dans un instant comment cette conclusion est corroborée par les résultats de la géophysique.

Si l'on s'enfonce dans la zone solide qui entoure la Terre, on voit la température des roches augmenter rapidement. Le *degré géothermique* est le nombre de mètres dont il faut descendre verticalement pour voir cette température s'accroître d'un degré centigrade. La valeur du degré géothermique, mesurée dans les mines, dans les grands tunnels, et enfin dans les sondages, varie beaucoup d'une verticale à l'autre, suivant la conductibilité des roches et surtout suivant que ces roches sont, ou non, le siège de réactions chimiques; elle est souvent inférieure à 20 mètres dans les terrains pétrolifères ou contenant des hydrocarbures; elle est, en moyenne, d'environ 25 mètres dans les terrains qui renferment des couches de charbon; elle atteint 60 ou 80 mètres dans les terrains cristallins; la

moyenne générale peut être prise égale à 40 mètres. Il n'est pas douteux qu'elle ne varie avec la profondeur; mais pour les profondeurs où nous pouvons atteindre et qui ne dépassent guère, actuellement, 2.000 mètres, la variation du degré géothermique avec la profondeur est à peine sensible. En tout cas, nous sommes certains qu'à une profondeur relativement faible — par rapport à la grandeur du rayon terrestre — la température est très supérieure au point de fusion (sous la pression ordinaire) de toutes les roches connues. D'où l'idée, qui vient naturellement à l'esprit, que l'intérieur de la Terre est fluide, au moins en partie, et que la zone solide sur laquelle nous marchons est une enveloppe très mince, une croûte, une écorce, sous laquelle se tient une masse liquide à haute température. Cette écorce est appelée, par les géologues, la *lithosphère*. On peut donner le nom de *pyrosphère* à la zone fondue qui règne sous la lithosphère et qui s'en va jusqu'à une profondeur inconnue. Les volcans sont des évents qui percent l'écorce et qui mettent la surface terrestre en communication momentanée avec la pyrosphère. Aujourd'hui peu actives et, somme toute, rares, les manifestations volcaniques n'ont jamais manqué d'exister depuis le début des temps géologiques et, presque toujours, elles ont été beaucoup plus intenses et beaucoup plus nombreuses qu'à l'époque actuelle. Le volcanisme est un des traits constants du visage de la Terre.

La lithosphère, écorce solide de notre globe, n'est jamais en repos. Elle est parcourue, à tout instant, par des ondulations ou des secousses, qui sont les *séismes*, ou tremblements de terre. Beaucoup de ces ondulations sont de simples frémissements, des *microséismes*, comme on dit, que nos sens ne perçoivent pas et qui n'impressionnent que des instruments très sensibles (*séismographes*). Les autres, plus ou moins perceptibles à nos sens, ont toute intensité, depuis celle qu'on ressent à peine, jusqu'à celle qui produit de grandes catastrophes. L'étude de la propagation des séismes à travers le globe a été, depuis quelque vingt ans, poussée très loin. Elle a conduit à ces résultats d'un immense intérêt: l'ébranlement initial qui produit un séisme a toujours son siège à une faible profondeur; cet ébranlement donne naissance à trois trains d'ondes séismiques qui se propagent avec trois vitesses différentes et en suivant deux chemins différents: les deux premiers trains d'ondes vont, l'un derrière l'autre, en ligne droite à travers le globe; le troisième, le plus lent des trois, chemine près de la surface en décrivant l'arc de grand cercle dont les deux autres trains ont suivi la corde; la vitesse du plus rapide des trois trains est comprise entre 5 et 13 kilomètres par seconde, le maximum correspondant au cas où l'origine est aux antipodes de l'observateur : ce qui revient à dire qu'un ébranlement survenu aux antipodes arrive à nous, en traversant la terre entière, en un quart d'heure. On déduit de là que l'intérieur de la Terre, à partir d'une profondeur relativement faible, est un milieu homogène, beaucoup plus favorable que la lithosphère à la propagation des ondes, et, en soumettant la question au calcul, que ce milieu a une rigidité et une élasticité supérieures à celles de l'acier. Il est certainement métallique. Il n'est pas liquide. Est-il solide? Est-ce un gaz auquel l'excessive pression a donné la rigidité d'un solide? Nous ne savons pas.

Une dernière donnée de la géophysique est le fait du magnétisme terrestre. La Terre est un gros aimant dont les pôles sont actuellement éloignés d'une vingtaine de degrés des pôles astronomiques, et se déplacent d'ailleurs lentement. Il ne semble pas possible d'expliquer le magnétisme terrestre sans admettre que l'intérieur de notre planète soit formé de fer; l'aimantation de ce métal résulterait alors du champ magnétique réalisé autour du Soleil par la combinaison de la charge électrostatique énorme et du mouvement de rotation de l'astre.

Tout concourt ainsi à rendre extrêmement probable, sinon tout à fait certaine, l'existence, dans l'intérieur de la Terre, d'une masse métallique où le fer domine. C'est la *barysphère*, située sous la pyrosphère qui, elle-même, la sépare de la lithosphère. On comprend ainsi que les météorites, ou pierres tombées du ciel, soient, pour la plupart, constituées par du fer métallique impur; car ces météorites sont, ou des fragments d'une grosse planète qui aurait volé en éclats, ou des gouttes du magma fluide intérieur de la Terre dispersées au moment de la séparation de la Lune; dans les deux cas, leur composition minéralogique nous donne une idée de ce qui se cache au sein des profondeurs terrestres. Nous avons dit plus haut que la barysphère métallique est à un état physique inconnu, car nous ignorons ce que peuvent devenir les corps à des pressions si grandes, et nous ignorons aussi ce que devient, à une certaine profondeur, la loi de croissance de la température.

La concentration d'une telle barysphère dans les zones profondes de la planète apparaît comme une conséquence naturelle de la fluidité primitive. Les éléments se sont classés, au moins de façon approximative, suivant l'ordre de densité : en haut, les éléments légers, parmi lesquels l'oxygène, le silicium et l'aluminium qui sont, de beaucoup, les éléments prépondérants de la lithosphère; en bas, les éléments lourds, parmi lesquels le fer est largement prédominant. S'il en est ainsi, et il est bien difficile d'en douter, les roches, solides d'abord, puis fondues, de la lithosphère et de la pyrosphère, doivent devenir de plus en plus denses, de plus en plus riches en magnésium et en fer, de moins en moins riches en alcalis et en chaux, au fur et à mesure que l'on descend : mais la vérification directe de cette loi ne nous est pas permise. Tout ce que nous pouvons constater, c'est que les laves, vomies par les volcans et montées de la profondeur, contiennent toutes, même les plus lourdes, beaucoup d'oxygène et de silicium. Il est tout à fait exceptionnel que la teneur en silice d'une lave s'abaisse au-dessous de 35 pour cent. Pour la plupart d'entre elles, la teneur en silice est comprise entre 35 et 75 pour cent, et ces limites de composition sont demeurées les mêmes pendant toute la durée des temps géologiques. Nous devons en conclure, semble-t-il, que la pyrosphère, où les laves prennent leur source, se tient à faible profondeur; que cette pyrosphère correspond à une zone où la densité n'est pas constante; enfin que cette zone fondue, ou partiellement fondue, peu profonde, n'a pas sensiblement changé de place depuis bien longtemps. A sa base, la pyrosphère passe à la barysphère. La plupart des magmas fondus qui composent la pyrosphère renferment un peu plus de fer et de magnésium, un peu moins de silicium et d'aluminium que la lithosphère : on dit quelquefois la zone *simique* (Si, Mg) pour désigner cette zone intermédiaire, et la zone *salique* (Si, Al) pour désigner la zone supérieure qui est la lithosphère elle-même; dans le haut, cependant, la pyrosphère empiète parfois sur le domaine salique, et dans le bas, elle empiète sur le domaine métallique où le silicium devient rare, où il n'y a plus d'oxygène et que l'on peut appeler *nifique* (Ni, Fe). Les laves des volcans, en effet, sont, le plus souvent, simiques; quelques-unes sont

saliques ; très exceptionnellement, on en voit de nifiques. Il est bien remarquable que la nature des laves et la proportion, parmi elles, du nifique, du simique et du salique, n'aient pas varié au cours des âges. Il est bien remarquable aussi que la Lune, d'après sa densité, paraisse être, presque tout entière, composée de roches simiques, à l'exception de quelques amas de poussières volcaniques blanches, à sa surface, qui doivent être saliques, et à l'exception d'un noyau nifique intérieur, de très court rayon.

Les volcans, à la surface de la Terre, n'ont, à aucune époque, été semés au hasard : leur répartition est soumise à une loi. Ils jalonnent les bords des grandes fractures rectilignes ou apparaissent dans les compartiments effondrés que ces fractures encadrent ; ils jalonnent aussi les bords des régions plissées quand de telles régions sont contiguës à des fosses océaniques profondes. Dans un cas comme dans l'autre, ils sont clairement liés aux effondrements ou aux affaissements de l'écorce ; et il n'y aurait sans doute plus de volcans actifs si la lithosphère cessait d'éprouver des mouvements verticaux de grande amplitude.

La limite entre la pyrosphère et la lithosphère ne saurait être ni précise, ni fixe. La pyrosphère se déforme incessamment, comme la lithosphère. Entre ces deux enveloppes du globe, il y a, suivant toute vraisemblance, une région qui tantôt est liquide et tantôt solide, suivant les mouvements de descente et de remontée de l'écorce, et suivant l'intensité des dégagements gazeux. Car la barysphère exhale constamment des vapeurs qui traversent la pyrosphère et cherchent à gagner le dehors ; la région nifique s'épure ainsi graduellement des éléments légers qu'elle renferme encore, éléments dont la réaction mutuelle, près de la surface, donne de la vapeur d'eau, des chlorures, de l'acide carbonique, et dont le résidu non combiné est de l'hydrogène, de l'hélium et de l'azote. Ces dégagements gazeux, de très haute température, modifient à tout instant, dans l'écorce, la forme des surfaces isogéothermes ; souvent tranquilles, ils procèdent d'autres fois par explosions, faisant sauter en l'air des montagnes ou des îles et creusant, à travers la lithosphère, des cheminées cylindriques à axe vertical dont les parois sont aussi lisses que celles du tube d'un canon. Des matériaux gazeux exhalés de la barysphère, l'hydrogène et l'hélium se dissipent dans l'espace après avoir traversé l'atmosphère ; l'eau et les chlorures s'en vont aux Océans ; l'acide carbonique entretient et parfois augmente, dans l'atmosphère, la réserve de ce gaz qui est nécessaire à la vie et où s'alimentent la production des combustibles fossiles et celle des calcaires. Il est presque certain qu'une large fraction de l'eau des Océans est ainsi montée de dessous la lithosphère, c'est-à-dire que le volume des eaux *primitives* s'est grandement accru, par ce processus, au cours des périodes géologiques ; mais nous ne pouvons rien dire sur la proportion, dans nos mers actuelles, des eaux *primitives* et des eaux non primitives, venues des profondeurs après la consolidation de l'écorce et pour lesquelles Eduard Suess a proposé le nom d'eaux *juvéniles*.

Pour clore ce chapitre de généralités, il faut rappeler un fait très important : de toutes les planètes du système solaire, la Terre et Mercure sont celles qui ont la densité la plus forte. La densité du Soleil n'est que le quart de la densité terrestre ; celle de Jupiter n'est même pas le quart ; celle de la Lune, un peu plus des six dixièmes. S'il est vrai, conformément à l'hypothèse d'Innes, que, sous une pression excessive, les éléments tendent à *se simplifier* par libération de leur énergie intra-atomique, la densité exagérée de la Terre la rend particulièrement fragile, en développant outre mesure la pression dans ses profondeurs. De tous les astres du système solaire, la Terre et Mercure seraient ainsi les plus exposés à voler soudainement en poussière et à se dissoudre, en quelque sorte, dans l'espace. Ce serait, pour eux, une façon de finir.

On peut envisager d'autres fins possibles, sans faire appel à aucune intervention extérieure au système planétaire. La suppression de la Vie à la surface de la planète serait réalisée par la simple diminution de l'*influx* calorifique solaire : car la Vie sur notre globe ne se conserve que grâce au rayonnement du Soleil. Or rien ne prouve que l'influx solaire, remarquablement constant depuis l'origine des temps géologiques, doive durer toujours ; et il y a au contraire des raisons de penser qu'il diminuera, soit par l'arrêt de la contraction de l'astre sur lui-même, contraction d'autant plus lente et plus difficile que la densité devient plus forte, soit par la dilatation du Soleil et sa graduelle transformation en éléments légers peu à peu dilués dans l'espace, conformément à l'hypothèse d'Innes. La Vie ne saurait donc durer toujours, même sur une Terre qui se perpétuerait avec sa forme actuelle. On peut aussi penser que la chaleur interne de notre globe, au lieu de diminuer lentement par la conductibilité de la lithosphère, va s'élevant sans cesse par la désintégration progressive des éléments instables, tels que le radium : dans un avenir plus ou moins lointain, cette chaleur irait jusqu'à rendre à la Terre son incandescence primitive ; la Vie cesserait par l'excès de chaleur, et non plus par le froid ; la planète redeviendrait pour quelque temps, une petite étoile lumineuse. Mais qui pourrait choisir entre ces hypothèses? Et qui pourrait dire si notre système planétaire tout entier n'est pas menacé d'une soudaine catastrophe, due à quelque cause extérieure, telle que la rencontre avec un autre système ? De telles rencontres semblent se produire assez souvent : et c'est par elles que les astronomes expliquent la subite apparition, dans le noir de l'espace, d'une nouvelle étoile. La Terre perdrait son individualité ; et ses éléments, mêlés à ceux du Soleil et à ceux d'un autre monde, commenceraient une nouvelle série de transformations, à travers l'immensité de l'espace et du temps.

II. — Principaux résultats de la Géologie.

La géologie, qui ne date guère que du commencement du XIXe siècle, a marché vite, aidée par le développement des autres sciences naturelles, surtout de la paléontologie et de la minéralogie. Les observations de détail sont déjà presque innombrables ; la connaissance de la surface des continents et des îles est très avancée, sinon complète ; le géologue peut aujourd'hui prétendre à la contemplation, à la compréhension de la planète entière ; il peut même essayer de suivre, à travers le cours des âges, les modifications du visage terrestre.

Les résultats principaux, vraiment acquis, de cette science de la Terre, sont les suivants : le fait de la transformation graduelle et ordonnée de la Vie, permettant une chronologie relative par la division de la durée en ères et périodes géologiques ; le fait de l'incessante déformation de la lithosphère ; la notion des grandes chaînes de montagnes successives ; la persistance ou tout au moins l'énorme durée de certains traits, de certaines unités de la géographie ; enfin, une vue plus claire de ce qu'on a appelé le métamorphisme. Nous passerons rapidement en revue ces conquêtes, pour la plupart très récentes : il

va sans dire qu'il y en a beaucoup d'autres, mais qui importent moins aux conclusions de cet article.

Transformation graduelle et ordonnée de la Vie. — A partir d'une certaine heure que les hommes ne sauront jamais, la Vie a pris possession des eaux marines et des eaux douces et s'est étendue à la surface de la lithosphère et dans les régions basses de l'atmosphère. Elle a constitué bientôt, tout autour de la planète, une zone organisée, qu'on appelle souvent la *biosphère*. Cela n'a été possible qu'après un suffisant refroidissement de la surface; car nous ne concevons pas l'existence de la Vie dans des milieux dont la température serait voisine de cent degrés centigrades. Au sujet de l'apparition de la Vie, nous ne savons, géologiquement parlant, qu'une chose, c'est qu'elle est extrêmement lointaine. On a cru plusieurs fois, en remontant l'échelle des formations sédimentaires, toucher aux organismes primitifs, à la faune ou à la flore primordiale; et bientôt l'on s'est aperçu que, sous les assises où ces organismes avaient été découverts, d'autres assises existaient, plus anciennes, où, de distance en distance, quelques traces organisées, quelques fossiles apparaissaient. Dans la période cambrienne, que l'on a considérée longtemps comme l'aurore des temps géologiques, la vie est déjà intense et compliquée; elle n'a aucun des caractères que l'on devrait s'attendre à rencontrer dans une faune primitive, à supposer que la théorie de la descendance fût conforme à la réalité des faits. Sous le Cambrien fossilifère, en divers points du globe, on connaît des systèmes d'une antiquité bien plus reculée. Dans quelques-uns, on a trouvé des fossiles : ici, des Crinoïdés; là, des organismes qui semblent analogues aux Eponges; ailleurs, des Crustacés; ailleurs, des Radiolaires. Nul doute que si la *recristallisation* des sédiments, d'autant plus fréquente, naturellement, et d'autant plus intense qu'ils sont plus vieux, n'avait fait le plus souvent disparaître les organismes de ces très antiques dépôts, nul doute que la faune précambrienne ne nous apparût, elle aussi, très abondante et très variée. Nous ne connaîtrons jamais ni la vraie faune primitive, ni la vraie flore primitive; les sédiments où elles ont été enfouies sont aujourd'hui des micaschistes ou des gneiss, ou encore de ces phyllades luisants dans lesquels le simple vieillissement en profondeur a déterminé la production de tout un fouillis de cristaux microscopiques; ces assises gardent le secret des débuts de la Vie et ne nous le livreront jamais. De même, nous ne saurons jamais quel était, au moment où la Vie est apparue, le visage de la Terre. Peut-être les eaux couvraient-elles toute la surface; c'est l'hypothèse de la mer universelle, la Panthalassê d'Eduard Suess; les premiers organismes auraient été des animaux marins; la Vie aurait gagné les rivages et se serait adaptée aux conditions continentales, quand les continents et les îles auraient surgi du sein des eaux. Peut-être, au contraire, la vie a-t-elle commencé par être continentale; peut-être les végétaux, comme l'indique la Genèse, ont-ils précédé les animaux. La géologie, dans son état actuel, ne nous dit rien à cet égard.

Mais ce que nous savons très bien, c'est que la Vie, au cours des âges, s'est transformée, d'une transformation relativement rapide et qui s'étendait, de proche en proche, à toute la biosphère. La chronologie géologique est fondée sur le double fait que la Vie a changé, et que ses changements ont été sensiblement les mêmes dans les diverses régions de la Terre pendant un intervalle déterminé de la durée. Bien entendu, cela ne nous donne pas le moyen de supputer en années le temps qu'il a fallu pour que se réalisât telle ou telle modification; mais nous en tirons une chronologie relative, fondée sur la possibilité d'affirmer que deux phénomènes géologiques sont à peu près contemporains. Nous avons ainsi le moyen de partager la durée, d'ailleurs inconnue, en un certain nombre d'ères, et les ères en périodes; d'une ère à l'autre, d'une période à la suivante, la faune et la flore se modifient, plus ou moins selon les familles, les classes ou les embranchements considérés, toujours assez, dans leur ensemble, pour que la distinction soit facile, pour que le rattachement d'un sédiment à une période déterminée soit possible, à la seule condition que le sédiment soit assez riche en fossiles.

On distingue de la sorte trois grandes ères : *primaire* ou *paléozoïque*, *secondaire* ou *mésozoïque*, *tertiaire* ou *cénozoïque*. Avant le Primaire, il y a *les temps précambriens*, sur lesquels on ne sait que fort peu de chose; après le Tertiaire, il y a le Quaternaire, où l'Homme est apparu et qui se relie aux temps historiques. L'ère primaire se partage en cinq périodes : *cambrienne*, *silurienne*, *dévonienne*, *carbonifère*, *permienne*. L'ère secondaire se divise en trois périodes : *triasique*, *jurassique*, *crétacée*. L'ère tertiaire comprend deux périodes : *nummulitique*, *néogène*; le Nummulitique se subdivisant lui-même en *Eocène* et *Oligocène*, le Néogène en *Miocène* et *Pliocène*. Cette division est nécessairement artificielle, parce que, à aucun moment, il n'y a eu renouvellement brusque de la biosphère sur toute l'étendue de la planète : le renouvellement ne semble brusque que çà et là, dans une ou plusieurs régions, plus ou moins vastes, pour lesquelles il paraît alors naturel d'établir une démarcation entre deux séries successives de sédiments. Mais, telle qu'elle est, la classification chronologique, sur laquelle les géologues de tous pays sont à peu près d'accord, suffit aux besoins de l'enseignement et du langage.

Dans les plus anciennes faunes dont nous sachions quelque chose, il semble que, déjà, tous les embranchements et la plupart des classes d'Invertébrés soient représentés; le fait est certain pour la faune cambrienne. Dès que l'on arrive aux périodes où la faune est relativement bien connue, par exemple au Silurien, on n'éprouve généralement aucun embarras pour faire entrer un animal quelconque, invertébré ou poisson, dans l'une des cases de la classification zoologique actuelle : ce qui revient à dire que, déjà à ces époques reculées, beaucoup des grands types d'organisation qui nous sont offerts par les animaux actuels, existaient, et que rien n'existait en dehors de ces types. Même chose pour la flore : dès qu'elle nous est un peu connue, par exemple dans la période carbonifère, elle se divise aisément en grands groupes, bien tranchés, qui existent encore aujourd'hui.

La transformation de la Vie, au cours des âges, résulte de la succession et de la combinaison de trois phénomènes qui semblent être d'ordres bien différents : la *régression*, suivie parfois de la *disparition*, ou de l'*extinction*, rapide le plus souvent, de certains groupes; l'*apparition brusque* de groupes nouveaux, dont la filiation demeure douteuse et que l'on nomme souvent *cryptogènes* pour rappeler que leur origine est inconnue; enfin *l'évolution*, qui est la modification de l'espèce, dans chaque groupe, sous l'empire de causes que nous connaissons encore très mal et suivant un processus que nous ne savons pas encore préciser. Le fait de la régression, plus ou moins rapide, puis de la disparition de certains groupes, est depuis longtemps bien établi; mais on ne saurait trop insister sur la rapidité de la disparition,

rapidité qui n'est presque jamais explicable; à côté des catégories d'êtres qui disparaissent ainsi, d'autres catégories, contemporaines, survivent, attestant la persistance des conditions générales de la vie; et, le plus souvent, la catégorie frappée à mort disparaît tout entière, sans qu'aucune famille d'êtres, dans l'époque immédiatement suivante, puisse lui être généalogiquement rattachée avec quelque vraisemblance. L'apparition brusque d'êtres nouveaux, que rien ne semblait faire prévoir, est un phénomène bien plus déconcertant encore et qui va se répétant à toutes les pages du livre géologique; elle est parfois tellement brusque et l'expansion des nouveaux êtres si rapide que le phénomène a été appelé *explosion*. Telle est l'apparition des mammifères placentaires à la fin du Crétacé ou au début de l'Eocène : ces mammifères ne se montrent pas au Crétacé moyen; ils ne sont annoncés par aucune forme de passage; ils surviennent, en grand nombre et à peu près simultanément, dans quatre régions que séparent de vastes espaces, l'Asie centrale, les Etats-Unis, la Patagonie, la France; et déjà ils sont différenciés en ordres parfaitement distincts, et l'on y reconnaît, par exemple, des Ongulés, des Carnassiers, des Primates. Et il s'agit là d'une époque relativement récente; les documents géologiques du Crétacé moyen ne nous manquent pas; aucun ne nous permet de prévoir l'explosion qui va survenir. Enfin, il y a, dans chaque groupe, des transformations qui paraissent *évolutives*, et l'on peut se croire fondé à comprendre dans un même *phylum* généalogique tout un ensemble d'êtres successifs, présentant entre eux de fortes analogies et dont la variation, dans le temps, est à peu près continue, autant du moins que le mot *continu* peut avoir un sens en paléontologie. Un certain *transformisme*, un transformisme *par séries parallèles*, inégales, d'origine variable dans le temps et l'espace, semble démontré, encore que son mécanisme nous échappe presque totalement.

De ces trois phénomènes, *régression*, terminée souvent par la disparition rapide, *apparition* brusque, *évolution* lente, peut-être avec de brusques accélérations, les deux premiers éveillent l'idée de la discontinuité, le dernier nécessite la continuité. Vouloir tout expliquer par la seule continuité, c'est fermer volontairement les yeux sur un grand nombre de faits et par conséquent sortir de la méthode scientifique : cela s'est appelé la théorie de la descendance, et, loin d'être une théorie, c'était à peine une hypothèse. En réalité, le mot d'évolution, qui a un sens précis quand on l'applique à la variabilité de l'espèce, est absolument vide de sens quand on veut s'en servir pour désigner le processus général des transformations de la Vie. Il y a une science de l'évolution, qui s'appuie sur des observations certaines et qui nous apprendra un jour — nous ne le savons pas encore — dans quelles conditions, sous l'empire de quelles causes, et jusqu'à quelles limites définies, l'espèce est susceptible de varier : ce que l'on a appelé théorie de la descendance n'était que la généralisation injustifiée des premiers résultats, à peine acquis, de cette science. A vrai dire, le transformisme total, le transformisme darwinien, qui consistait à dire que *tous* les êtres vivants sont parents entre eux, ce transformisme là est une hypothèse fausse qui est en train de disparaître de la science.

Dans la série animale, les phylums les plus authentiques, les moins discutables, paraissent avoir évolué *parallèlement*. La tête de chaque phylum est cachée, et jamais jusqu'ici l'on n'a pu saisir le rattachement précis de deux phylums à un même tronc; de même que jamais, jusqu'ici, on n'a pu constater le franchissement, par un phylum qui semble authentique, des limites d'une famille, à plus forte raison des limites d'une classe. Même chose dans la série végétale. « La plupart des grands groupes de plantes, disait Zeiller, se montrent, dès le début, aussi tranchés qu'aujourd'hui. Entre eux, il n'y a pas de passage graduel; mais il y a des types intermédiaires qui suggèrent simplement l'idée d'une origine commune qu'il faudrait faire remonter bien plus haut que les plus anciens documents. Pour la plupart des groupes, l'origine est brusque et l'apparition et l'expansion se sont faites dans des conditions de rapidité déconcertantes. Pour les espèces, on observe des mutations; mais on voit ces mutations s'arrêter à de certaines limites, sans franchir les intervalles qui les séparent des espèces les plus voisines. Pour les genres, la série est toujours discontinue; on soupçonne le passage d'une forme à l'autre. Les phases intermédiaires qui établiraient la réalité de ce passage se dérobent à nos constatations. »

Un fait curieux et inexpliqué est la longue permanence de certaines espèces et de certains genres, alors qu'autour d'eux tout change. Ces genres et ces espèces qui ne subissent pas de modifications, ou qui ne se transforment qu'avec une lenteur extrême, sont bien connus des géologues qui les appellent volontiers de *mauvais fossiles*. Les *bons fossiles* sont, au contraire, ceux qui, brusquement apparus, disparaissent vite ou font rapidement place à des mutations bien distinctes du type originel.

Ainsi, les transformations *continues*, ou *évolutives*, de la Vie, semblent s'être opérées, *parallèlement et avec des vitesses très diverses*, dans des *phylums distincts*, dont rien ne permet d'affirmer le rattachement à un tronc unique.

Les transformations *discontinues* de la Vie sont de deux sortes : la naissance et la mort des phylums. Chaque phylum est condamné à disparaître; les uns durent très peu, les autres très longtemps, tous sont destinés à mourir et, le plus souvent, leur phase de disparition est très courte. Ils meurent, semble-t-il, totalement, sans aucune descendance. Chaque phylum est apparu brusquement, à un certain moment de la durée; il s'est développé très rapidement, jusqu'à une apogée vite atteinte et qui, relativement, a été longue; puis il s'est mis à décliner, presque toujours très vite. La naissance du phylum est un phénomène de nature inconnue. Est-ce une création? Est-ce le brusque dédoublement d'un phylum déjà existant qui, tout en continuant son évolution *ordinaire*, projette *latéralement*, à un moment donné, sous l'empire d'une cause soudaine et mystérieuse, une autre série d'êtres, foncièrement différents de ceux de la série *ordinaire*? La science ne répond pas à ces questions. En tout cas, l'existence de *discontinuités* ne semble pas douteuse : et cela suffit à faire écarter, comme beaucoup trop simpliste, l'hypothèse de l'universelle descendance. Rien, absolument rien, n'autorise à dire que « toutes les formes organiques dérivent les unes des autres, les plus compliquées se développant des plus simples, en remontant jusqu'à l'origine même de la Vie ». Rien, absolument rien, n'autorise à dire que les Vertébrés descendent des Invertébrés; ni que les Mollusques céphalopodes descendent des Protozoaires. La réalité est, à coup sûr, bien plus complexe, mais nous sommes encore très loin de la connaître, et, scientifiquement parlant, la transformation générale de la Vie n'est pas moins énigmatique que son apparition.

En tout cas, cette transformation générale de la Vie, au cours des âges, est un phénomène ordonné. Nous ne savons pas au juste quelle est la loi; mais, à coup sûr, il y a une loi. On a dit : c'est le *progrès*. Là encore, la réponse est trop simpliste. Le monde

organique a été *s'enrichissant* de groupes nouveaux, de phylums nouveaux; et souvent ces nouveaux arrivants remplaçaient simplement, sans progrès sensible, les groupes ou phylums qui venaient de s'éteindre; d'autres fois, les nouveaux arrivants sont d'un tout autre type, d'un type plus compliqué et qui, jusqu'alors, n'était pas apparu, et c'est là seulement que l'on peut parler de progrès. Dans le monde végétal, les Cryptogames sont apparus avant les Phanérogames et, parmi ces derniers, les Gymnospermes avant les Angiospermes. Dans le monde animal, les Invertébrés ont précédé les Vertébrés; parmi les Vertébrés, les Poissons ont été les premiers, bientôt suivis des Amphibiens et des Reptiles, tandis que les Mammifères et les Oiseaux sont venus plus tard; les Mammifères eux-mêmes, représentés pendant très longtemps par de petits Aplacentaires dont il reste encore, aujourd'hui, quelques survivants, ne se sont enrichis que très tard, au début des temps tertiaires, par la survenue des types supérieurs, des types placentaires. Mais dans chacun des grands groupes, le progrès est nul, ou contestable. Les Poissons d'aujourd'hui ne sont pas en progrès sur ceux du Paléozoïque; les Reptiles d'aujourd'hui, non seulement ne sont pas en progrès, mais paraissent être dégénérés et inférieurs, si on les compare à leurs congénères des temps mésozoïques; les Mammifères d'aujourd'hui (l'Homme mis à part) ne manifestent vraiment aucune supériorité sur ceux des mêmes classes qui vivaient pendant le Nummulitique et le Néogène. De même pour les Invertébrés: les Brachiopodes ont eu leur apogée dans l'ère primaire et n'ont fait, depuis lors, que décliner; et il semble bien aussi que les Céphalopodes, les Lamellibranches, les Arthropodes se soient appauvris, plutôt qu'enrichis, et que leur apogée soit depuis longtemps passée. De même pour le règle végétal : les Cryptogames vasculaires de nos forêts actuelles sont nettement en déclin par rapport à ceux de la période carbonifère. Dans l'ensemble, il y a eu progrès, dans le sens que le nombre des embranchements et des classes a augmenté; *mais ce progrès paraît avoir été discontinu*; et, dans chaque embranchement une fois apparu, dans chaque classe une fois représentée par des êtres vivants, ce n'est plus la loi du progrès qui a dirigé la transformation; c'est une loi complexe où intervenaient et se combattaient une force originelle d'expansion et une tendance naturelle au déclin, un principe de vie et un principe de mort.

Incessante déformation de la Lithosphère. — C'est un fait bien établi par les géologues que le visage de la Terre se déforme continuellement. Le changement est imperceptible, pour nous, d'un jour au jour suivant, d'une année à l'année suivante; il est réel pourtant, et, pendant que nous respirons, la face terrestre se modifie. D'une période géologique à une autre, ses divers traits se sont transformés, parfois totalement. Un homme qui aurait vécu pendant l'ère primaire, ou pendant l'ère secondaire, et qui, après un sommeil prolongé, se réveillerait maintenant et regarderait la planète, ne reconnaîtrait plus rien de son ancienne géographie: les mers sont différentes, et aussi les montagnes.

Cette incessante déformation procède de quatre causes : *l'érosion*, qui use les reliefs; la *sédimentation*, qui comble les creux ; les *mouvements verticaux*, qui soulèvent momentanément un continent ou un fond de mer, et qui, par contre, au même instant, abaissent quelque région voisine; enfin les *plissements*, qui sont la manifestation extérieure des déplacements horizontaux, ou tangentiels.

L'érosion et la sédimentation opèrent sous nos yeux et n'ont donc rien d'énigmatique; mais les deux autres causes nous sont bien mal connues; nous constatons leurs effets, mais nous ignorons et la raison de leur existence et la vitesse, assurément très variable, de leur action. Pourquoi cette portion de la surface terrestre s'abaisse-t-elle, et pourquoi se forme-t-il, ici, tout un système de plis parallèles, comme si un fuseau du sphéroïde s'écrasait par le rapprochement de ses deux bords? Ces mouvements ont-ils été lents ou rapides, par rapport à la durée énorme des périodes géologiques? Questions auxquelles nous ne pouvons pas répondre.

L'importance de la quatrième cause saute aux yeux. Les déplacements horizontaux, ou tangentiels, de la surface sont le trait le plus caractéristique de la déformation terrestre. Chacune de nos chaînes de montagnes est un faisceau de plis à peu près parallèles, faisceau rectiligne sur de longs parcours et devenant, çà et là, sinueux, comme s'il se moulait sur le bord accidenté d'un obstacle résistant; dans chacune d'elles, le nombre des plis est énorme; beaucoup de ces plis sont déversés, et presque tous dans le même sens; le déversement va souvent jusqu'à les coucher les uns sur les autres, et l'on constate alors que certains de ces plis couchés ont cheminé sur leur substratum de plis, en se laminant, en s'étirant, en diminuant d'épaisseur, parfois en se tronçonnant; ailleurs, tout un paquet d'assises ou de roches apparaît, venu de loin, posé sur le système plissé, sans que l'on puisse dire si ce paquet est un fragment de pli couché, ou un morceau transporté en surface, par simple translation et sans plissement préalable, du bord de la région soumise au resserrement et à l'écrasement; ailleurs encore, on croit voir un coin gigantesque, formé d'autres roches et d'autres assises, venu de loin lui aussi, mais souterrainement, et parce qu'il a été chassé violemment entre deux zones superposées de l'empilement des plis et des nappes. On peut, dans certains cas, évaluer l'amplitude du déplacement horizontal qui se traduit par ces divers phénomènes; elle dépasse souvent cent kilomètres; elle peut aller à plus de deux cents kilomètres. Ni le processus des déplacements, ni leur amplitude, ne paraissent avoir sensiblement changé au cours des âges: les très vieilles chaînes de montagnes, aujourd'hui presque entièrement ruinées et dont nous exhumons péniblement la lointaine histoire, sont faites comme l'Himalaya, les Alpes, les Montagnes Rocheuses et les Andes; on y trouve les mêmes phénomènes de plis couchés et de charriages, et les transports de plis et de nappes n'y ont été, dans leur ensemble, ni plus grands, ni moindres. La surface terrestre se déforme en se plissant ou en se ridant.

Elle se déforme aussi par mouvements verticaux ; et ces mouvements, qui changent incessamment de lieu, de vitesse, d'amplitude totale et de sens, ne s'arrêtent jamais complètement. Les lignes de rivage se sont déplacées continuellement au cours des temps géologiques; elles se déplacent encore aujourd'hui; la figure des mers a constamment changé ; dans la formation d'une chaîne de montagnes, le plissement n'a pas été le seul facteur et il y a fallu, encore, une ascension verticale du pays plissé au-dessus des régions avoisinantes; enfin les effondrements, plus ou moins rapides, quelquefois brusques, de toute une région de la surface, paraissent avoir été, à toute époque, un phénomène fréquent, sinon habituel. C'est par les mouvements verticaux que se produisent les *transgressions*, qui sont les invasions de la terre par la mer, et les

régressions par où s'agrandit, au contraire, le domaine continental; c'est par eux encore que les fonds marins se modifient, que des îles surgissent, tandis que d'autres îles, et même des pans immenses de continent, descendent aux abîmes. L'histoire des Océans est une longue suite d'oscillations semblables, prolongées jusqu'aux périodes les plus récentes, presque jusqu'à nous. Par exemple, l'Atlantique est tout à fait jeune. Au début du Tertiaire, de vastes terres continentales s'étendaient sur l'emplacement d'une grande partie de cet océan, terres qui formaient ponts entre l'Europe et l'Amérique du Nord, entre l'Afrique et l'Amérique du Sud. Ces ponts se sont progressivement ruinés, par effondrements, pendant les temps tertiaires; et, au Miocène, leur ruine n'était pas encore tout à fait complète. Peut-être la disparition de l'Atlantide, au Quaternaire, a-t-elle été le dernier épisode de l'immense écroulement. Les terres ainsi ruinées et abîmées n'étaient point toutes de basses terres; il y avait parmi elles, des pays de montagnes. Les anciennes chaînes plissées, Calédonides et Altaïdes, dont il ne reste plus aujourd'hui que des vestiges usés, couraient de la Scandinavie à l'Ecosse et de la Bretagne au Canada : aujourd'hui, de longs tronçons de ces chaînes sont couverts par des milliers de mètres d'eaux marines. Dans la Méditerranée, les effondrements n'ont pas eu moins d'importance, et ils se sont prolongés, très certainement, jusqu'au Pliocène. L'océan Indien est un ancien domaine continental englouti. Moins bien connue, l'histoire du Pacifique offre des épisodes semblables, et, de nos jours encore, sur d'immenses étendues, le fond de cet océan paraît s'abaisser avec lenteur.

C'est une question difficile et très controversée que de savoir s'il y a une relation entre les deux premières causes de déformation, les deux *causes niveleuses du relief*, l'érosion et la sédimentation, et les deux autres causes, ridement ou plissement tangentiel et mouvements verticaux, que l'on peut appeler *causes créatrices du relief*. On donne le nom d'*isostasie* à la théorie qui cherche à lier entre elles ces quatre causes. Elle se résume ainsi. A un instant donné de la durée, l'équilibre de la lithosphère est réalisé par une certaine distribution, dans son sein, des matériaux denses et des matériaux légers. Mais l'usure des reliefs continentaux, par l'érosion, et le comblement graduel, par la sédimentation, des dépressions maritimes, ne peuvent pas se prolonger beaucoup sans détruire cet équilibre. Périodiquement, donc, la lithosphère, suffisamment plastique dans son ensemble, se déformera d'elle-même pour chercher une nouvelle figure par laquelle l'équilibre soit de nouveau réalisé. Cela se fera, presque toujours, par la formation d'une sorte de vague tendant à rejeter, sur un continent, les matériaux qui se sont accumulés dans la mer voisine parallèlement au rivage. Cette vague, c'est un faisceau de plis. Les chaînes de montagnes naîtront ainsi des grandes fosses de sédimentation et s'en iront déferler sur le bord continental de ces fosses. Mais, comme il y a de grandes irrégularités et inégalités, d'une verticale à l'autre, dans l'arrangement des matériaux et dans le travail de l'érosion ou de la sédimentation, il se fera aussi des montées et des descentes, des soubresauts et des chutes, en un mot des déplacements verticaux. Théorie séduisante, qui, malheureusement, n'est pas vérifiable.

Le principal avantage de la théorie de l'isostasie est de rendre compte de la différence frappante qui existe entre la déformation terrestre et la déformation lunaire. Si la cause des plissements de la lithosphère terrestre doit être cherchée dans les progrès de l'érosion et de la sédimentation, on s'explique qu'il n'y ait pas de plissements dans l'écorce de la Lune, puisqu'il n'y a, au-dessus de cette écorce, ni eau, ni air, et, par conséquent, aucun facteur de sédimentation ou d'érosion.

A défaut de l'isostasie, on ne voit guère, pour rendre compte de cette différence entre la Lune et la Terre, que l'hypothèse qui enchaîne la déformation terrestre aux variations de l'aplatissement. La vitesse de rotation de la Lune sur elle-même est, depuis longtemps, trop petite pour que de faibles variations de cette vitesse puissent retentir sur l'aplatissement lunaire. Mais la vitesse de rotation de la Terre est environ 27 fois plus grande. Il n'est donc pas invraisemblable que, si cette dernière vitesse vient à varier, même très peu, l'aplatissement terrestre en soit modifié. Et comme toute modification de l'aplatissement entraîne une déformation tangentielle de la surface, on comprend que, de temps en temps, un ridement prenne naissance à la surface de notre lithosphère, ridement qui serait à peu près parallèle à l'équateur si la lithosphère était homogène et s'il n'y avait pas, à sa surface, des reliefs plus anciens.

En fait, tandis que la Lune ne manifeste, sur la portion de son visage que nous connaissons, aucune tendance au ridement vraiment caractérisée, le ridement est le trait le plus caractéristique de la déformation terrestre, il n'y a, sur notre satellite, aucune *chaîne* de montagnes véritable. Les inégalités de relief que l'on y observe sont : ou bien des traces d'une ancienne division polygonale qui semble usée et à demi effacée; ou bien de grandes fractures rectilignes; ou enfin des cratères, ronds ou ovales, qui paraissent être les cicatrices laissées par d'énormes bulles gazeuses crevant à la surface. Sur la Terre, par contre, les montagnes forment des chaînes plissées, des faisceaux de plis. La Terre se déforme comme si son *écorce* devenait trop large, trop ample, pour le *noyau* liquide qui supporte cette écorce; elle se ride à la façon d'un fruit dont l'intérieur se dessèche. Les phénomènes lunaires sont tout autres : ils suggèrent l'idée d'une écorce devenue trop petite pour son noyau et éclatant comme la peau d'un fruit mûr.

Les chaînes de montagnes successives. — L'étude des chaînes de montagnes terrestres a appris aux géologues que la formation de chacune d'elles peut être datée; qu'il y a eu plusieurs chaînes successives, dont les plus anciennes sont ruinées et cependant reconnaissables; que la naissance d'une chaîne est un long processus de phénomènes, s'étendant, parfois, à une durée supérieure à celle d'une période géologique. La dernière en date, de ces chaînes, est la *chaîne alpine*, achevée pendant le Néogène, commencée, semble-t-il, dans la deuxième moitié du Crétacé. Avant elle, il y a eu la *chaîne hercynienne* (les *Altaïdes* d'Eduard Suess), achevée pendant le Permien, commencée dans le Carbonifère. Plus ancienne encore est la *chaîne calédonienne*, achevée au début du Dévonien, commencée dans le Silurien. D'autres chaînes ont existé antérieurement, plus anciennes que le Cambrien, qui ne se manifestent plus à nous que par des discordances dans les assises superposées des terrains précambriens; ces très vieilles chaînes sont multiples, et rien ne montre mieux l'énorme durée des temps géologiques antérieurs à la période cambrienne que le fait de la multiplicité des ridements successifs, au cours de ces âges si lointains.

Tout le monde connaît la *chaîne alpine*. Elle comprend les Alpes, les Carpathes, les Balkans, les mon-

tagnes de l'Asie Mineure, le Caucase, les chaînes les plus méridionales de l'énorme pays montagneux de l'Asie centrale, parmi lesquelles l'Himalaya ; elle comprend aussi les Pyrénées et la Sierra Nevada, l'Apennin et l'Atlas, et les montagnes qui font ceinture au Pacifique, Andes, Montagnes Rocheuses et Coast Ranges, îles montagneuses de l'Océanie occidentale au nord et à l'est de l'Australie.

La *chaîne hercynienne* s'observe, en Europe, un peu au nord de la chaîne alpine. C'est à elle qu'appartiennent les plissements du bassin houiller franco-belge, les montagnes usées de l'Armorique et du Plateau central français, les reliefs allongés de l'Oural et du Timan. En Amérique, elle comprend les Appalaches; en Australie la chaîne côtière de l'Est; en Asie, les chaînes septentrionales du faisceau montagneux de la Mongolie. On retrouve, çà et là, dans la chaîne alpine, des fragments de cette chaîne hercynienne repris par le plissement alpin, dans les Alpes, dans l'Atlas, dans le Caucase, dans les faisceaux tibétains et chinois; et il y a aussi, dans la chaîne alpine, des morceaux de chaîne hercynienne qui ont été entourés par les arcs alpins sans être de nouveau plissés, par exemple le Haut-Plateau espagnol, la moitié occidentale de la Corse et toute la Sardaigne.

La *chaîne calédonienne* s'observe dans les Highlands d'Ecosse et dans les montagnes de la Scandinavie. Quant aux chaînes *précambriennes*, c'est surtout au Canada et en Finlande qu'elles ont laissé des traces reconnaissables ; c'est là que l'on a pu constater leur multiplicité. Mais quelques-uns de leurs éléments apparaissent dans d'autres régions, repris dans les plissements postérieurs : par exemple dans notre Armorique, où le Cambrien est nettement discordant sur le Précambrien, et où l'on voit s'avérer l'existence d'une chaîne précambrienne, dirigée à peu près Est-Ouest, oblique, par conséquent, sur le plissement hercynien postérieur.

Personne ne peut dire si la tendance au ridement persiste encore dans notre lithosphère ; si la chaîne alpine sera suivie, ou non, d'une autre chaîne, qui serait actuellement en préparation. Personne ne peut dire si le ridement est continuel, ou s'il procède par saccades. Ce qui est probable, pour le ridement comme pour les mouvements verticaux, c'est la continuité, avec une vitesse très variable. Dans la formation des montagnes, il y a eu, très probablement, des mouvements très lents, très prolongés, et, de temps en temps, des épisodes relativement brusques, dus à des ruptures d'équilibre. Mais les mots *lent* et *brusque* n'ont pas de sens précis en géologie.

Marcel Bertrand faisait, des chaînes de montagnes successives, les chapitres de l'histoire de la Terre. Il se demandait même si chacun de ces chapitres, défini par une chaîne, ne correspondrait pas de quelque façon à l'un des six *jours* mystérieux de la Genèse. Mais on n'aperçoit aucune correspondance exacte, à moins de changer beaucoup le sens des mots ; et d'ailleurs, nous venons de voir que, depuis l'origine de la Vie, il semble y avoir eu plus de quatre chaînes de montagnes distinctes, alors que la Genèse n'attribue aux *temps géologiques* qu'une durée de quatre *jours*. En réalité nous ne sommes guère capables de fixer avec précision le commencement des phénomènes qui donneront naissance à une chaîne ; et la division proposée par Marcel Bertrand est trop vague et trop incertaine pour être d'une réelle utilité scientifique.

Longue persistance de certains traits de la géographie. — Dans l'incessante déformation de la lithosphère, il y a des traits permanents ou qui, du moins, durent longtemps sans cesser d'être reconnaissables. Ils définissent ou circonscrivent des unités, ou des entités, géographiques. Voici les principales.

La Téthys. — Ce nom a été donné par Eduard Suess à une *mer transversale*, sorte de Méditerranée gigantesque, qui, depuis le Cambrien et jusqu'aux débuts du Néogène, a formé, au globe terrestre, une large demi-ceinture, allant du Pacifique au Pacifique par l'Indo-Chine, l'Asie Centrale, l'Asie occidentale et la région caucasique, l'Europe centrale et l'Europe méridionale, l'Afrique septentrionale, les Antilles. La largeur de cette mer, du Nord au Sud, a parfois dépassé 6.000 kilomètres ; elle a été, d'une façon générale, se resserrant graduellement au cours des âges, le domaine continental situé au nord de la Téthys s'agrandissant aux dépens de celle-ci. Dans la Téthys se sont préparées deux grandes chaînes de montagnes, l'hercynienne d'abord, l'alpine ensuite ; et c'est le graduel resserrement de cette mer transversale qui a transformé en faisceaux de plis parallèles les épaisses séries sédimentaires déposées dans ses profondeurs.

Au sud de la Téthys s'étendait un autre domaine continental, la *Terre de Gondwana* d'Eduard Suess, aujourd'hui fragmenté par les effondrements qui ont donné naissance à l'Océan Indien et à l'Atlantique. L'Australie, l'Hindoustan, Madagascar, l'Afrique presque entière, le Brésil, enfin, sont les témoins, demeurés visibles, de ce vaste domaine, qui fut longtemps un bloc solide et stable, d'apparence indestructible.

Dans la Téthys elle-même s'allongeaient, parallèlement à ses bords, des fosses maritimes où la sédimentation était particulièrement active et qui s'enfonçaient peu à peu au fur et à mesure qu'elles se comblaient. Une telle fosse est ce que les géologues appellent un *géosynclinal*. La sédimentation, pour un intervalle déterminé de la durée, y est plus épaisse qu'ailleurs, souvent beaucoup plus épaisse; et les sédiments ainsi accumulés dans une semblable fosse ont, en outre, un double caractère, de continuité et de monotonie, qui fait qu'on les reconnaît très bien quand les mouvements ultérieurs les ont exposés à nos regards. C'est une chose maintenant certaine que la plupart des strates sédimentaires aujourd'hui comprises dans une chaîne de montagnes ont été déposées jadis dans un géosynclinal. Les chaînes de montagnes naissent donc des géosynclinaux ; elles sont lentement préparées et annoncées par les longues fosses maritimes sur l'emplacement desquelles elles surgiront et qui, déjà, ont la direction des plissements futurs. Les géosynclinaux du Nord de la Téthys cambrienne, silurienne, dévonienne, carbonifère, permienne, sont devenus la chaîne hercynienne. Cette chaîne formée, et la Téthys diminuée d'autant et réduite à sa zone méridionale, d'autres géosynclinaux s'y sont établis, qui ont duré, pour la plupart, jusqu'à la fin du Nummulitique ; à leur tour, ils se sont plissés et sont devenus la chaîne alpine. L'histoire de la Téthys est l'histoire de la lente élaboration des deux chaînes. Depuis que les plissements alpins sont achevés, la Téthys n'existe plus, ou du moins il n'en reste que des témoins sans continuité et sans importance, la Méditerranée actuelle, le golfe Persique, les mers de la Sonde, la mer des Antilles. Cette grande unité géologique, qui a duré plusieurs centaines de millions d'années probablement, a disparu en tant qu'unité maritime ; mais elle a laissé sur le globe une empreinte profonde, qui demeurera longtemps discernable, le double faisceau des plis hercyniens et alpins.

La fosse circumpacifique. — La Tethys n'a jamais fait, à l'état de mer transversale, le tour entier du globe terrestre ; prenant naissance dans la région actuellement occupée par les iles de la Sonde et par l'Indo-Chine, elle se terminait dans la région actuellement occupée par les Antilles. C'était, comme nous avons dit, une demi-ceinture.

La demi-ceinture se continuait par une boucle qui faisait le tour du domaine immense, large de plus de 15.000 kilomètres, aujourd'hui couvert par l'Océan Pacifique. Cette boucle, qui achevait la ceinture, est ce que l'on appelle la fosse circumpacifique.

Elle existe de nos jours, tandis que la Téthys, en tant que mer, a disparu ; il y a encore, tout autour du Pacifique actuel, une fosse maritime profonde, souvent très profonde, qui court parallèlement au rivage, ou parallèlement aux chaînes d'iles prolongeant ce rivage. Cette fosse circumpacifique est dominée par la chaine de montagnes qui suit la côte : car toutes les côtes pacifiques sont des côtes montagneuses, faites de plis parallèles au bord maritime. Elle est jalonnée par de nombreux volcans, encore actifs, ou éteints récemment, qui forment au Pacifique une *ceinture de feu.*

Il semble que la fosse circumpacifique ait toujours existé, et qu'elle se soit simplement déplacée au cours des âges, le sens de ce déplacement étant vers l'intérieur du domaine pacifique. Les grandes chaînes de montagnes qui courent le long de la côte ouest de l'Amérique, Montagnes Rocheuses et Cordillère des Andes, sont faites de sédiments déposés dans des géosynclinaux : l'ensemble de ces géosynclinaux, c'est l'ancienne fosse maritime. De même la chaine côtière qui court à l'est de l'Australie et les chaînes, grossièrement parallèles, plus ou moins ruinées par les effondrements, qui nous apparaissent sous la forme d'arcs insulaires reliant entre elles quelques grandes îles allongées, toutes ces chaînes du Pacifique occidental nous montrent des sédiments, aujourd'hui exondés et plissés, jadis formés en condition géosynclinale. Il y a donc eu, de tout temps semble-t-il, en tout cas depuis le Cambrien, un faisceau de géosynclinaux courant autour de la région pacifique. Quand ce faisceau s'est plissé et est devenu une chaîne de montagnes, la fosse maritime, ensemble des fosses géosynclinales, s'est reformée plus loin, gardant sa forme de boucle, simplement un peu rétrécie : persistance infiniment mystérieuse et d'une durée paradoxale.

A l'intérieur de cette boucle, s'étend le domaine pacifique, permanent lui-même, en ce sens que, depuis les plus anciens âges, il est un domaine réservé, défini, presque délimité. Mais nous ne savons pas s'il a toujours été occupé par la mer ; et l'on a souvent émis l'hypothèse d'un continent pacifique, accidenté de chaînes de montagnes, qui aurait persisté jusque très près de nous, jusqu'aux temps tertiaires, et se serait peu à peu démoli, fracturé, disloqué, affaissé, malgré les plissements nouveaux qui y dressaient des montagnes nouvelles. Ce qui paraît le plus probable, c'est que le domaine pacifique intérieur, entouré par les mers circumpacifiques dont le fond et les bords étaient incessamment variables, ait été lui-même agité de mouvements presque incessants. On doit le concevoir comme une région perpétuellement mobile de la lithosphère, parcourue par de vastes ondes de plissement, creusée d'immenses rides, obombrée de longues et hautes chaînes, rides et chaînes au dessin harmonieux, parallèles, près des bords du domaine, au contour des mers qui lui faisaient ceinture. Nous ne savons pas quelle était, à un instant déterminé de la durée, la répartition, dans ce domaine, des terres exondées et des eaux marines. Elle était probablement changeante : de même que variait à chaque instant, dans la Téthys, la proportion des étendues insulaires et des étendues maritimes. Il est possible que, d'une façon générale, la surface exondée l'ait emporté sur l'autre et que le domaine pacifique intérieur ait été, jusqu'aux temps tertiaires, surtout continental. Après les derniers plissements, qui se sont produits au Tertiaire, la proportion s'est renversée ; le domaine pacifique, de continental, est devenu maritime, et d'immenses gouffres s'y sont ouverts, non pas sans doute par de brusques effondrements comme dans l'Atlantique, mais par de graduels affaissements, conformes encore, dans leur dessin général, à la *permanente harmonie* de cette région privilégiée.

La Laurentia. — Ainsi nommée du fleuve Saint-Laurent qui, sur une partie de son cours, lui sert de limite, la Laurentia est une immense unité depuis très longtemps *figée*, c'est-à-dire réfractaire au plissement. *Depuis avant le Cambrien,* elle ne s'est pas plissée. Tous les terrains sédimentaires, y compris le Cambrien, sont, dans cette unité, demeurés horizontaux. Il n'y a eu, dans la Laurentia, au cours de plusieurs millions de siècles, que des déplacements verticaux, dénivelant certains compartiments par rapport aux autres, produisant des transgressions marines momentanées sur telle ou telle partie du domaine habituellement continental, ou plongeant définitivement aux abîmes marins telle autre partie jusque là exondée et qui paraissait stable. La Laurentia comprend tout le centre des Etats-Unis et presque toute l'Amérique anglaise; elle est limitée au Sud-Est par la chaîne des Appalaches (hercynienne), à l'Ouest par les Montagnes Rocheuses (chaîne alpine), au Nord par les Montagnes des Terres de Grant et d'Ellesmere qui appartiennent à la chaîne tertiaire ; elle comprend aussi la plus grande partie du Groënland, l'Islande et l'île de Jan Mayen, et, avant d'être ruinée par les effondrements de l'Atlantique Nord, elle s'étendait certainement jusqu'à la chaîne calédonienne et empiétait même sur la région nord-occidentale de l'Ecosse. On ne peut mieux la comparer qu'à une gigantesque banquise, endormie du sommeil polaire et qui ne s'en réveillera peut-être jamais ; autour d'elle les vagues se dressent ; elles déferlent sur ses bords ou même, momentanément, grâce à des ruptures locales qui provoquent l'immersion d'une partie du bloc, elles l'envahissent. Bientôt la région inondée remonte au jour ; et la banquise, à peine diminuée, se reconstitue et reprend, pour de longs siècles, son immobilité.

Le Nord de l'Eurasie. — Séparé de la Laurentia par la chaîne calédonienne, le Nord du continent eurasiatique a, depuis le Cambrien, une histoire analogue. C'est encore une région figée, et qui serait une unité si elle n'était divisée en deux morceaux par une zone plissée qui est l'Oural. A l'ouest de l'Oural s'étend la *plate-forme russe*, prolongée jusqu'à la chaîne calédonienne par la *Fennoscandia* et limitée au Sud par la chaîne hercynienne ; à l'est de l'Oural, s'étend la vaste Sibérie, *le faîte sibérien* comme l'appelait Eduard Suess ; dans ces deux morceaux, dont chacun est une véritable unité, tous les sédiments, depuis le Cambrien, sont restés horizontaux. Il y a eu, çà et là, à diverses époques, des invasions marines, allant parfois jusqu'aux arcs hercyniens du Sud ; mais c'est le régime continental qui prévalait, et toute la moitié orientale de la Sibérie paraît être demeurée continentale depuis le Silurien. Cette Sibérie orientale, particulièrement stable, est la *Terre d'Angara* des géologues.

La Terre de Gondwana. — Nous avons donné plus haut, à propos de la Téthys, la définition d'une autre unité du visage terrestre. C'est le bloc, longtemps homogène et massif, qui s'étendait au sud de la Téthys et dont l'Hindoustan, Ceylan, l'Australie (à l'exception de son bord oriental), Madagascar, l'Afrique (à l'exception de la chaîne plissée du Nord, qui est l'Atlas, et de la chaîne plissée du Sud qui est l'ensemble des Montagnes du Cap), le Brésil enfin et les îles Malouines, sont actuellement les débris. Depuis le Dévonien, cette unité, cette Terre de Gondwana, est figée, réfractaire au plissement, capable seulement de mouvements verticaux. Jusqu'au Trias, elle semble être restée massive et le plus souvent entièrement continentale. La division a commencé, au Trias, par l'ouverture d'un chenal maritime entre l'Afrique et Madagascar; puis sont survenus, pendant les temps jurassiques et crétacés, les effondrements qui ont donné naissance à l'Océan Indien; enfin les terres qui reliaient l'Afrique au Brésil se sont effondrées pendant le Tertiaire, faisant place à l'Atlantique Sud. Au lieu de Terre de Gondwana, on dit souvent Gondwanie.

Le Métamorphisme. — Les géologues ont donné le nom de métamorphisme à l'ensemble des diverses causes capables de *transformer* les roches (non pas seulement de les *déformer*, mais de les *transformer* véritablement en d'autres roches). Il y a un métamorphisme exercé par les matériaux fondus et les émanations gazeuses provenant de la pyrosphère : ce métamorphisme, qui peut être simplement calorifique, qui peut être aussi calorifique et chimique à la fois, ne va pas loin en général et demeure limité au voisinage du contact de la matière fondue ou gazeuse et des terrains qu'elle vient toucher. On l'appelle souvent métamorphisme de contact; mais il y a un autre métamorphisme, plus mystérieux et plus important, qui s'étend à de vastes surfaces et à de grandes épaisseurs de la lithosphère; les géologues l'appellent le *métamorphisme régional* et c'est de lui, seulement, qu'il va être ici question.

Dans un domaine qu'a envahi le métamorphisme régional, on n'observe plus que deux sortes de terrains : des *terrains cristallophylliens*, dont le type est une alternance de gneiss et de micaschistes; des *terrains cristallins massifs*, dont le type est le granite. Rien, dans ce domaine n'a plus ni le caractère d'un sédiment, ni le caractère d'une lave; il n'y a plus aucune trace d'organisme. C'est un domaine entièrement cristallisé, tantôt stratiforme et schisteux, tantôt massif et quasi-homogène.

On a beaucoup discuté sur l'origine de ces domaines métamorphiques, sur la cause et le processus du métamorphisme régional, sur la genèse des terrains cristallophylliens et des roches massives; et il s'en faut de beaucoup que l'on soit arrivé à une solution complète de ce problème. Mais les travaux de ces vingt ou trente dernières années ont cependant apporté quelque lumière.

Tout d'abord, il n'est plus permis de croire que les terrains cristallophylliens soient, comme on disait il y a peu de temps encore, des terrains *primitifs* et représentent la pellicule de première consolidation du globe terrestre. On a démontré, en effet, qu'il y a des terrains cristallophylliens de divers âges, et que, même, il en est de très récents. Chaque ensemble cristallophyllien est le résultat de la transformation, par métamorphisme régional, d'une série sédimentaire ou d'un système de séries sédimentaires superposées. Le métamorphisme régional n'a jamais cessé d'agir et son processus paraît être constant; il emploie toujours les mêmes moyens, de la même façon, et ses produits demeurent à peu près identiques, dans toutes les régions de la lithosphère et à toutes les époques géologiques. On peut aller un peu plus loin et voici, parmi les théories que l'on a proposées, celle qui paraît la plus satisfaisante.

Le métamorphisme régional complet — celui qui va jusqu'à la formation des micaschistes et des gneiss — exige certainement la profondeur; il ne se réalise parfaitement et ne prend toute son ampleur que dans les terrains qui sont en condition géosynclinale. Mais il faut autre chose; car il y a beaucoup de géosynclinaux, même très profonds, où ne s'est produit aucun métamorphisme. Cette autre chose, qui est absolument nécessaire, c'est l'arrivée de vapeurs *juvéniles*, de vapeurs montant de l'intérieur, véritables colonnes filtrantes apportant, avec divers gaz, des silicates et des borates alcalins.

Sur le parcours de ces colonnes chaudes, la température des roches, sédimentaires ou autres, qui sont en condition géosynclinale, s'exagère rapidement. Des échanges chimiques s'établissent, favorisés par l'élévation de la température et par l'abondance des dissolvants; mais cette chimie interne n'est pas livrée au hasard : elle tend à la préparation de *mélanges à point de fusion minimum*, véritables *mélanges eutectiques* qui fondront avant tout le reste. Les anciens éléments en excès, qui gênent la production des eutectiques, fuient devant la colonne filtrante; ils s'en vont ailleurs, et finissent par se fixer, déplaçant à leur tour d'autres corps, tandis que leur place, à eux, est prise par les éléments juvéniles.

Brusquement, çà et là, dans les régions de la masse surchauffée où des mélanges homogènes à point de fusion minimum ont pu se constituer, la fusion s'opère. Des amas liquides s'isolent au milieu d'un édifice qui est encore en grande partie solide, mais qui se ramollit déjà par endroits. Ces amas liquides, ou magmas, peuvent avoir toute dimension. Plus on descend dans l'édifice, et plus ils deviennent gigantesques : tout en bas, c'est sur un immense *batholite* fondu que l'édifice repose. Quand cessera l'afflux de vapeurs chaudes, le refroidissement commencera et, longtemps après, amas et batholites cristalliseront en roches massives, granites ou gabbros, diorites ou péridotites. Chaque grande famille de roches massives correspond à un eutectique idéal, plus ou moins grossièrement réalisé.

Dans l'édifice traversé et surchauffé par la colonne filtrante, les parties qui n'ont pas fondu complètement, qui n'ont atteint qu'une fluidité incomplète, cristalliseront aussi quand viendra le refroidissement. Mais au lieu de donner des roches massives, telles que le granite, elles donneront des roches zonées, telles que les gneiss et les micaschistes. Dans un milieu complètement fluide, la pression n'a plus de direction : la cristallisation, dès lors, n'a aucune raison d'être zonée; elle se fait sans aucune orientation privilégiée, et c'est la cristallisation des roches massives. Au contraire, dans un milieu incomplètement fluide, où des grains solides, très nombreux, sont séparés par des vésicules liquides, la pression prend une direction qui est, le plus souvent, la verticale, et la structure zonée, dans la cristallisation, devient nécessaire. Chaque minéral en voie de formation tend à placer, perpendiculairement à cette pression, un de ses plans de solubilité maxima, ou de fusibilité maxima, c'est-à-dire, pour parler le langage des cristallographes, un de ses plans de plus grande *densité réticulaire*. Les régions partiellement fondues cristalliseront donc en roches zonées, ou cristallophylliennes. De plus, ces régions reste-

ront hétérogènes, parce que les échanges chimiques y ont été incomplets ; elles deviendront une alternance, bien des fois répétée, de strates de composition différente, gneiss, micaschistes, amphibolites, pyroxénites, cipolins, etc... : et c'est précisément une telle alternance qui s'observe dans tout complexe cristallophyllien.

Plus on monte dans l'édifice, et plus on voit s'affaiblir l'action de la colonne filtrante. Le métamorphisme est donc limité dans l'espace, et il décroît graduellement. La même décroissance s'observe quand on s'éloigne, horizontalement, de la zone traversée par les vapeurs. Les régions de semi-métamorphisme sont celles où les roches sont restées tout à fait solides et ont seulement été imprégnées par les solutions chaudes. Cela a suffi à les faire recristalliser ; mais chaque assise a gardé, ou à peu près, sa composition primitive. On n'a plus des gneiss, mais seulement des phyllades, des quartzites micacés, des marbres phylliteux. L'extension horizontale du métamorphisme varie d'ailleurs suivant la perméabilité des couches.

Maintenant la cristallisation s'achève. L'ensemble des terrains soumis au métamorphisme régional est devenu une série cristallophyllienne : ici des gneiss, là des micaschistes, plus loin des amphibolites, plus haut des phyllades. Mais les amas liquides, qui sont des mélanges à point de fusion minimum, ne sont pas encore consolidés. Beaucoup vont cristalliser, là même où ils sont, en des roches homogènes et massives que l'érosion postérieure fera apparaître, plus tard, avec des contours précis, au milieu des gneiss et des micaschistes. D'autres vont se différencier. Plusieurs se videront vers le haut par des fractures et serviront ainsi de source à des roches intrusives ou à des roches volcaniques.

Ainsi s'expliquent, du même coup : la production des roches massives et celle des roches cristallophylliennes ; la liaison indiscutable de ces deux catégories de roches, et par exemple, le fait que le granite apparaît souvent au milieu des gneiss ; la structure si particulière des roches cristallophylliennes et leur si grande variété de composition ; le nombre si restreint, par contre, des types de roches massives et l'étroitesse des limites entre lesquelles se tient la composition chimique de ces roches ; les degrés du métamorphisme régional ; le fait, plusieurs fois constaté, qu'il y a, tout autour d'un domaine hautement métamorphique, une auréole de semi-métamorphisme et un graduel passage des roches cristallophylliennes aux sédiments du type ordinaire ; enfin la liaison certaine du métamorphisme régional avec les géosynclinaux, et par conséquent avec les chaînes de montagnes.

Quant au métamorphisme de contact, il se confond avec le métamorphisme régional quand il s'agit de l'auréole qui entoure les amas de roches massives consolidées *en profondeur*, là même où s'est produite la fusion de l'eutectique. Il n'a une existence spéciale que quand il s'agit de l'action exercée par une roche fondue qui, sous l'action des pressions internes, a quitté l'amas où elle a pris naissance et s'est mise en route vers la surface. L'intensité de ce métamorphisme de contact est alors un critérium de la profondeur. Plus la roche fondue approche de la surface et moins elle agit sur les terrains qui l'encaissent. Arrivée à la surface, cette roche, devenue la lave d'un volcan, est encore capable d'exercer des actions calorifiques ; mais, en général, elle n'a plus d'action chimique, ou presque plus.

III. — Les limites de la géologie.

Que la géologie soit une science étroitement limitée, naturellement imparfaite et incomplète, particulièrement énigmatique, c'est l'évidence même. L'observation géologique est confinée à la surface de la lithosphère ; tout au plus, par les sondages, les travaux de mines, les tunnels, peut-elle pénétrer jusqu'à quinze cents ou deux mille mètres de profondeur. Pour tout le reste de la lithosphère, à plus forte raison pour la pyrosphère et pour la barysphère, on est réduit aux déductions et aux hypothèses.

Mais il s'en faut de beaucoup que le géologue puisse étendre ses observations à la totalité de la surface terrestre. *Il ne peut pas toucher les terrains qui constituent le fond des mers.* Sauf des cas tout à fait exceptionnels, les dragues envoyées sur ce fond ne ramènent à bord des navires que les boues qui le tapissent et qui sont des dépôts actuels ; la roche qui se cache sous ces boues est imprenable et reste inconnue. Et comme les mers couvrent les *sept dixièmes* de la surface de notre planète ; comme les continents et les îles, où sont les seuls documents géologiques que nous puissions consulter, n'occupent que les *trois dixièmes*, le géologue est dans la situation d'un homme qui, voulant reconstituer un livre dont les feuillets sont décousus et épars, s'aperçoit que sept de ces feuillets, sur dix, ont disparu, emportés par le vent, et sont à tout jamais perdus.

Limitée étroitement quant à l'espace, la géologie l'est plus étroitement encore quant à la durée. Elle nous apprend que celle-ci est immense, que les temps géologiques embrassent des dizaines de millions d'années, peut-être des centaines de millions ; mais elle ne nous fournit aucun moyen de supputer, même approximativement, ces nombres. Elle ne nous dira jamais ce qu'ont duré les Ammonites, les Trilobites, les Mastodontes ; elle ne nous dira jamais l'âge exact de l'humanité ; elle est même incapable de nous dire si telle période géologique a été plus longue, ou moins longue, que telle autre, et, par exemple, si le Carbonifère, à lui seul, n'a pas duré autant que toute l'ère tertiaire.

Plus il essaie de remonter dans le passé, et plus le géologue s'enfonce dans les ténèbres. Les sédiments anciens ne lui apparaissent que là où ils n'ont pas été recouverts, et là où des mouvements postérieurs à leur ensevelissement les ont ramenés au jour ; mais plus ils sont anciens et plus sont nombreuses pour eux les chances d'un ensevelissement définitif. Et leur âge même devient de plus en plus incertain, à cause des recristallisations qui s'opèrent dans les sédiments et qui en effacent peu à peu les traces d'organismes : recristallisation totale, quand le terrain est envahi par le métamorphisme ; recristallisation partielle, sous la simple influence du temps, qui fait qu'un très vieux sédiment est le plus souvent azoïque et d'âge indéterminable. C'est pour cela que les débuts de la Vie sur le globe ne nous seront jamais connus. Les fossiles que nous appelons les plus anciens, ceux du Précambrien américain, ceux encore de notre Précambrien breton, sont très loin d'être primitifs et ne nous donnent aucune idée exacte et précise de la biosphère originelle.

Ce sont là des limites qui tiennent à la nature même des choses et que le progrès de nos connaissances ne déplacera pas. Rien ne pourra faire que le fond des abîmes sous-marins devienne accessible à l'homme au point qu'il en dresse la carte géologique ; rien, non plus, ne pourra faire qu'il exhume et ramène au jour les vieux sédiments ensevelis sous plusieurs milliers de mètres de sédiments plus jeunes, ni qu'il mette une date précise sur les terrains dénaturés par le métamorphisme ou par le simple vieillissement, quand ces terrains ne sont

pas compris entre des séries fossilifères non dénaturées, ou quand ils ne passent pas latéralement à des séries fossilifères.

Une autre limite, non moins infranchissable, résulte de l'impossibilité où nous sommes, en géologie, d'expérimenter dans des conditions physiques qui ne soient pas totalement différentes des conditions naturelles. L'échelle des phénomènes géologiques nous dépasse infiniment, dans le temps et dans l'espace. Quelle expérience peut-on faire, qui nous donne une idée adéquate du processus de phénomènes mécaniques d'où sont sorties les montagnes ? Si nous cherchons à réaliser la synthèse des roches massives et des roches cristallophylliennes, ne voit-on pas qu'il faut que nous fassions appel à une chimie brutale et rapide, entièrement différente de la très lente élaboration des minéraux dans les zones profondes de la lithosphère, sous des pressions que nous ne saurons jamais reproduire? De même en biologie : comment, dans les expériences sur la variabilité de l'espèce, remplacer le facteur qui nous manque, le facteur temps, qui a joué, de toute évidence, un si grand rôle dans les transformations du passé?

Observation très restreinte; expérimentation à peu près impossible, en tout cas très imparfaite : telle est la dure loi qui pèse nécessairement sur la géologie et qui bornera toujours ses conquêtes. On saura de plus en plus de choses; on ne saura jamais tout, et sur aucun point la vision ne sera jamais parfaitement claire. Il n'y a pas d'autre science humaine qui soit à ce point circonscrite par l'Inconnaissable.

IV. — Les principales énigmes

Il suit de là que les énigmes, en géologie, sont très nombreuses et que beaucoup d'entre elles paraissent insolubles. A vrai dire, le géologue vit au milieu des énigmes et chacune de ses découvertes ouvre devant lui des abîmes nouveaux.

Parmi les plus obscures de ces énigmes, il y a celle de la Vie et celle de la Durée qui sont d'insondables mystères. Comment est apparue la Vie, et comment s'est-elle transformée? En quoi consiste au juste cette liaison des êtres vivants qui évoque l'idée d'une chaîne continue, ou plutôt de plusieurs chaînes continues dont les rapports mutuels restent invisibles ? Quelles sont les causes qui font varier l'espèce, et pourquoi ces causes n'agissent-elles pas sur toutes les espèces? Pourquoi certains groupes évoluent-ils rapidement, alors que d'autres ont le privilège d'une longue permanence? A quoi faut-il attribuer la brusque survenue de nouveaux phylums que rien, semble-t-il, n'a annoncés; le rapide déclin et la disparition presque soudaine de phylums anciens, naguère encore florissants et même en progrès, aujourd'hui frappés à mort, alors qu'à côté d'eux d'autres groupes prospèrent et croissent? Et la Durée. Combien s'est-il écoulé d'années pendant chacune des périodes géologiques? Tout au moins, quelle est leur durée relative, si leur durée absolue nous échappe? Quel est l'ordre de grandeur du nombre des années qu'il a fallu pour que s'édifiât une chaîne de montagnes, ou pour qu'elle se détruisît au point que, sur une partie de ses ruines, la mer pût s'avancer? Les temps géologiques, au total, ont-ils duré cent millions d'années, ou cinq cent millions, ou un milliard ? Toutes questions qui restent sans réponse. Nous ne pouvons pas même dire l'âge de l'humanité, dont l'origine est cependant tout près de nous.

Il est d'autres énigmes, presque aussi troublantes et qui se présentent avec la même apparence inaccessible. Telles sont celle des plissements de la surface, celle des effondrements, celle du volcanisme, celle du métamorphisme. Ainsi qu'il a été dit dans les pages précédentes, la surface de la lithosphère se plisse ou se ride; elle est, en outre, agitée de mouvements verticaux, et parfois, sur une aire plus ou moins vaste, elle s'effondre, pendant qu'une aire voisine s'élève; elle est constamment percée d'évents volcaniques par où sortent des matériaux montés de la pyrosphère; enfin, dans ses zones profondes, la lithosphère est le siège de phénomènes chimiques qui transforment les sédiments enfouis et les changent en terrains cristallophylliens et en roches massives. Les faits sont indéniables; mais la cause de tout cela est inconnue, et nous ne savons même à peu près rien des lois qui président à ces phénomènes.

Ce sont là des questions d'ordre général. Si l'on descend dans le détail des faits observés, d'autres problèmes surgissent, qui ont la même allure d'énigme. Par exemple, on sait qu'une couche de houille résulte de la transformation, par une fermentation spéciale, effectuée au sein de l'eau, des végétaux d'une forêt marécageuse qui vivait à l'endroit même où s'est formée la couche et qui, un certain jour, a disparu, sans doute parce que la hauteur de l'eau est devenue trop grande. Mais il est des bassins houillers où le nombre des couches de houille superposées dépasse la centaine : chacune d'entre elles correspond à un épisode forestier analogue ; chacune des *stampes* stériles qui les séparent correspond à un approfondissement momentané du marécage, du lac ou de la lagune, à la mort de la forêt, et à l'arrivée de sédiments venus de la terre ferme et enfouissant peu à peu le dépôt végétal. Il a donc fallu que, plus de cent fois, le sol s'abaissât d'une quantité tout juste suffisante pour noyer la forêt, pas assez grande pour empêcher le retour de la végétation marécageuse quelque temps après : descente saccadée s'étendant à toute la superficie du bassin, parfois immense, et se continuant ainsi, avec la même régularité, pendant des milliers d'années, de façon à produire, en définitive, plusieurs milliers de mètres de sédiments alternés, argiles, sables et houille. Cela est vraiment incompréhensible. Même difficulté pour comprendre la genèse des minerais de fer sédimentaires d'origine marine, dont le type se trouve dans le Lias supérieur de la Lorraine (minerais de Briey et de Longwy) et dans le Silurien de l'Armorique (minerais de Caen, de la Mayenne et de l'Anjou). Ces minerais, dont la structure est oolithique, se sont formés dans l'eau de mer, à des profondeurs qui n'excédaient pas quelques centaines de mètres, et jusqu'à une distance du rivage qui pouvaient atteindre plusieurs centaines de kilomètres. La teneur en fer des eaux marines n'était pas telle que a vie y devînt impossible : en fait, il y a des fossiles dans le minerai et dans les bancs qui l'enclavent. Cependant, les conditions qui ont permis le dépôt ferrifère étaient certainement exceptionnelles; car elles n'ont été que très rarement réalisées, et pour peu de temps, et sur des aires relativement restreintes. Il y a eu plusieurs époques de formation de minerais semblables, séparées par de longs intervalles où, sur aucun point du globe, il ne s'en est formé. Une de ces époques est précambrienne, et c'est alors qu'ont pris naissance les immenses gîtes américains de la Région des Lacs ; une autre est cambrienne (gîtes du Nord de la Sardaigne); une troisième, silurienne (gîtes de Bretagne, de Normandie, d'Anjou, du Maine); une quatrième, dévonienne (quelques gîtes de Normandie); une cinquième, liasique et qui a vu le dépôt

des grands gîtes de la Lorraine : après quoi, le phénomène s'est fait très rare et purement local pendant la fin du Jurassique et pendant le Crétacé. Ensuite, au Tertiaire et au Quaternaire, aucun minerai de fer marin à structure oolithique ne s'est déposé, comme si le secret était désormais perdu de la formation de tels gisements. On n'explique de façon satisfaisante, ni la genèse du minerai, ni la périodicité du phénomène, ni le fait que, depuis des milliers de siècles, il a cessé de se produire ; et la question des grands gîtes de minerai de fer n'est pas moins obscure que celle des bassins houillers.

Même obscurité sur la question de la variabilité des climats. Il y a eu, dans l'histoire du globe, des époques où le régime le plus habituel et le plus général était le régime désertique ; elles sont caractérisées, dans leurs sédiments, par la rareté des restes végétaux et par la couleur habituellement rouge des dépôts littoraux, lagunaires et continentaux ; le type est au Permien et au Trias ; on peut les appeler des *époques rouges*. D'autres époques, au contraire, dont le type est au Carbonifère, étaient, d'une façon générale, de climat humide et de flore exubérante ; la couleur noire ou grise, dans les dépôts littoraux, lagunaires et continentaux, est la couleur habituelle ; on peut les appeler des *époques noires*. Le passage d'une époque humide à une époque désertique, d'une époque noire à une époque rouge, est le plus souvent très rapide ; on ne connaît jamais la cause de ce brusque changement. On ne connaît pas davantage la cause qui a produit les invasions glaciaires ; et l'on ignore totalement pourquoi ces invasions se sont répétées, à des intervalles relativement courts, jusqu'à quatre fois dans les temps quaternaires, alors que, pendant de longues périodes géologiques, et même des ères entières, les glaciers semblent avoir disparu de la surface terrestre ou n'y avoir couvert que des étendues très restreintes.

Les géologues n'expliquent pas davantage pourquoi, pendant certains intervalles de la durée et sur certaines régions, l'accumulation des sédiments a été exceptionnelle, alors que les eaux marines où se déposaient ces sédiments gardaient une faible profondeur : tels les dépôts lagunaires du Permien et du Trias de l'Allemagne ; tels encore les 5.000, 6.000 ou 7.000 mètres d'épaisseur du vieux grès rouge dévonien de l'Ecosse. De même la formation des dolomies est un problème très embarrassant ; elle devient une véritable énigme lorsque la dolomitisation s'étend à des étages entiers, épais de mille mètres et plus, comme dans le Trias du Tyrol méridional. Enigme encore, la formation des grands gisements de phosphate de chaux sédimentaires, tels que ceux de l'Afrique française du Nord : ceux-ci correspondent certainement à d'immenses charniers où, à un certain moment se sont accumulés les cadavres d'animaux marins ; mais quelle cause a déterminé ces charniers, ainsi limités dans le temps et l'espace, et si prodigieusement riches en cadavres ? On ne sait pas. Enigme aussi, la formation de la bauxite (alumine hydratée, qui est le minerai de l'aluminium) : ce minerai, en France, constitue une couche, d'apparence sédimentaire, dans le Crétacé de la Provence et du Languedoc ; mais ce n'est pas un sédiment ; c'est probablement le résidu de coulées volcaniques, épanchées pendant une émersion momentanée du territoire, et décomposées par les agents atmosphériques, comme les roches siliceuses et feldspathiques des pays chauds se décomposent de nos jours en latérite. Sur le détail du processus qui, d'une lave fait de la latérite, et qui, de la latérite, fait de la bauxite, on ne sait à peu près rien. Enigme toujours, la genèse des hydrocarbures, qu'ils soient liquides comme les pétroles, solides comme l'asphalte, gazeux comme le gaz des fontaines ardentes naturelles : il y a des essais de théorie, plus ou moins vraisemblables ; il n'y a pas, jusqu'à présent, d'explication générale qui soit pleinement satisfaisante.

Plus le géologue est savant, plus il est convaincu que sa science est courte et sa connaissance incertaine.

V. — Du rôle de la Géologie en apologétique.

Cela étant, et le géologue devant être le plus modeste des hommes de science, le rôle de la géologie en apologétique ne peut pas être très important.

Entre chrétiens instruits et adversaires du christianisme, on s'est souvent combattu à l'aide d'arguments géologiques. Les uns ont cru trouver dans les découvertes des géologues d'irréfutables objections contre le caractère sacré et inspiré des Livres Saints ; les autres ont cru voir dans l'histoire de la Terre, telle que les géologues nous la font connaître, une forte démonstration de l'existence de Dieu et un témoignage irrécusable de sa Providence. Les objections des premiers paraissent aujourd'hui peu redoutables ; les arguments des seconds ont été souvent faibles, parce que l'on a voulu tirer de la géologie plus qu'elle ne peut donner en réalité. Voyons cela d'un peu plus près.

Les objections visaient les récits de la Genèse : récit de la création d'abord ; récit du déluge, ensuite ; et encore la chronologie qui semble résulter de ces récits.

Il est absurde, disait-on, de raconter, comme le fait Moïse, que la création de la lumière a précédé celle du soleil. Il est absurde de faire tenir toute la création dans le court espace de six jours. Il est absurde d'affirmer la fixité de l'espèce vivante et de multiplier à l'infini les créations simultanées ou successives. Il est absurde de donner à l'homme une place à part dans l'immense série de la Vie et d'en faire le roi de tous les êtres organisés. Il est absurde de prétendre que l'humanité n'a pas plus de six ou sept mille ans d'existence. Il est absurde enfin de croire à un déluge universel, provoqué par des pluies prolongées, arrivant à faire monter le niveau des mers jusqu'au-dessus des plus hautes montagnes, ne durant cependant que très peu de temps et prenant fin sans laisser aucune trace de son passage.

Ces objections perdent toute valeur si l'on fait la simple remarque que la Genèse, aux yeux de l'Eglise, n'est pas un livre de science : qu'elle est un récit imagé, écrit en langage ordinaire, pour des gens simples et peu instruits, à dessein de leur donner une vision d'ensemble de l'histoire du monde et de les convaincre d'un petit nombre de vérités primordiales et essentielles : l'existence d'un Dieu unique, vivant et agissant, parfaitement conscient de soi-même, tout puissant et éternel, souverain créateur de toutes choses ; la suréminence de l'homme, résultant de ce qu'il est raisonnable, fait à la ressemblance divine, libre et par conséquent responsable ; l'existence du mal dans le monde, le péché originel et toutes ses suites. Dès lors, plus de difficultés. Ce que Moïse appelle la lumière, créée avant toute autre chose, c'est l'énergie sous sa force lumineuse, diffuse dans la nébuleuse primitive et préexistant à la condensation des astres. Les jours de la Genèse sont des époques dont la durée est inconnue, et c'est affaire aux géologues de trouver, dans leur chronologie, la correspondance de ces époques de la Genèse aux grandes divisions de l'histoire de la Terre. Peut-être même cette division en jours n'est-elle

qu'un procédé d'exposition, employé par l'historien sacré pour accroître, chez ses lecteurs, l'impression d'une création ordonnée et successive, bien que continue. La création des êtres organisés se développe suivant une loi précise ; chaque groupe vient à son heure, pour jouer un rôle déterminé d'avance : voilà ce que signifie, quant à la Vie, le récit de Moïse. L'espèce, végétale ou animale, nous y est donnée, non comme quelque chose d'absolument fixe, mais comme l'ensemble des êtres qui, à un certain instant, peuvent, en s'unissant, perpétuer la vie. Le transformisme n'est donc pas exclu. Libre au croyant de préférer, comme plus conforme à l'idée qu'il se fait de la sagesse divine, l'action naturelle des causes secondes à l'intervention répétée du Créateur. L'Eglise ne demande, au chrétien qui adhère aux doctrines évolutionnistes, que de réserver l'origine même de l'humanité. Elle n'est intransigeante que sur ce double point : création spéciale de l'âme du premier homme, et rattachement de l'humanité tout entière à un premier couple unique (voir HOMME). Si, comme il semble bien que ce soit, l'âge de l'humanité doit se mesurer en dizaine de milliers d'années, s'il atteint 30.000 années ou 40.000, au lieu des 6.000 ou 7.000 que l'on croyait autrefois résulter de l'interprétation des généalogies de la Genèse, le désaccord apparent cesse quand on examine de plus près ces généalogies : elles ne sont pas continues, elles comprennent des lacunes dont l'importance nous échappe, elles ne sauraient donc servir à fixer la chronologie (voir GENÈSE).

Quant au déluge, l'objection était double, visant d'abord l'universalité de l'inondation et ensuite l'absence des traces qu'un semblable cataclysme aurait, dit-on, dû laisser après lui. Or l'universalité géographique du déluge n'est imposée ni par l'Ecriture, ni par la tradition de l'Eglise : la première partie de l'objection tombe donc d'elle-même (voir DÉLUGE).

La deuxième partie n'est pas plus redoutable. Le déluge, c'est-à-dire la brusque invasion d'une étendue plus ou moins grande, peut-être très grande, de la terre ferme, par les eaux marines, est un phénomène très fréquent dans l'histoire géologique. Le déluge biblique, qui a affecté la région continentale alors habitée par les hommes, a été précédé de beaucoup d'autres déluges, antérieurs à l'humanité ; et rien ne permet de dire que des phénomènes semblables, tout aussi destructeurs, ne se produiront pas dans l'avenir. La cause immédiate d'un déluge doit être cherchée dans un effondrement. L'effondrement brusque, qui modifie en quelques instants la surface du fond des mers, est nécessairement suivi d'un raz de marée. *Il n'y a pas de limite à la puissance destructive d'un raz de marée ; et il est de l'essence même d'une pareille invasion marine de ne laisser aucune trace.* Seules, les invasions durables laissent des traces : ces invasions durables de la mer sont les *transgressions* des géologues. Mais l'invasion brusque, dont les inévitables oscillations ne persistent que pendant quelques jours ou quelques semaines, et qui cesse ensuite par le rétablissement presque exact du niveau des mers, ne laisse après elle aucune construction qui dure; et les destructions qu'elle a opérées se confondent, au bout de peu d'années, avec celles qui résultent du fonctionnement habituel des agents d'érosion. Le géologue est tout à fait incapable d'expliquer les effondrements ; il ne peut douter ni de leur fréquence, ni de leur amplitude effrayante qui va, parfois, jusqu'à produire, sur une certaine verticale, une dénivellation de plusieurs milliers de mètres, ni de leur extrême rapidité qu'il est tenté d'appeler brusquerie. Mais il ne peut jamais dire jusqu'où s'est étendue la dévastation provoquée par l'une de ces descentes aux abîmes : car il ne reste pas de traces de cette dévastation. Demain, peut-être, provoqués par l'engouffrement d'un morceau de terre ferme vaste comme l'Australie, les flots de l'océan se rueront à l'assaut des côtes, sur tous les rivages du monde, et engloutiront, sous les ruines des villes et sous la boue des campagnes, le dixième de l'humanité. Quelques siècles passeront ; et l'on se demandera, comme pour l'Atlantide, si c'est de l'histoire ou de la légende.

Le récit de Moïse n'a donc rien qui doive étonner un géologue : c'est le récit, en langage vulgaire, avec de fortes images, d'un raz de marée de proportions gigantesques, consécutif à nous ne savons quel effondrement. Le phénomène est accompagné de pluies violentes et prolongées. Le narrateur donne à cette dernière circonstance, évidemment accessoire, une place importante dans le tableau de la catastrophe ; mais à côté des « cataractes du ciel », il mentionne les « sources de l'abîme » qui, manifestement, sont les flots de la mer. Et comme il parle aussi des oscillations de la crue, des eaux « allant et revenant », le tableau est complet et le géologue le plus avisé ne le peindrait pas d'autre façon. Reste l'ampleur du phénomène, qui, quel que soit le sens que l'on donne au texte sacré, est énorme et exceptionnelle : mais c'est là qu'est le miracle, et il ne fallait pas moins pour assurer de cette manière l'extermination de l'humanité coupable.

La foi chrétienne n'a pas à redouter les progrès de la géologie. Ni l'énorme durée des temps cosmiques et des temps géologiques ; ni la difficulté de dire actuellement à quoi correspond, en réalité, la division biblique de cette durée en six époques ; ni la démonstration de la variabilité de l'espèce dans le règne organique; ni la vraisemblance de plus en plus grande d'un certain transformisme ; ni l'ancienneté de l'homme, bien plus grande qu'on ne croyait jadis ; ni le caractère anatomique primitif, et en quelque sorte bestial, des exemplaires aujourd'hui connus de certaines races humaines très anciennes ; ni l'invraisemblance scientifique d'un déluge qui aurait couvert tous les continents et submergé toutes les montagnes : rien de tout cela n'est capable d'émouvoir le chrétien qui raisonne et qui sait.

Peut-il sortir de son rôle défensif et, tirant à son tour argument de nos connaissances actuelles en géologie, essayer, comme on l'a fait souvent, de prouver Dieu et sa Providence par l'histoire même de la Terre ? C'est ce qui nous reste à examiner.

Toute science conduit à Dieu, car toute science éveille chez l'homme l'idée de l'Infini et donne à l'homme le sens du mystère. La géologie est assurément, parmi les sciences humaines, une des plus évocatrices d'infini, une de celles qui ouvrent les plus vastes horizons, une de celles qui touchent le plus souvent aux choses mystérieuses. Elle est aussi grande que l'astronomie : car si l'astronomie va plus loin dans l'espace et joue, pour ainsi dire, avec la poussière des mondes, la géologie va plus loin dans le temps et joue avec la poussière des siècles. D'une certaine façon, même, elle est plus grande que l'astromie : car celle-ci nous montre l'existence de lois dans l'univers, de lois qui semblent immuables et éternelles ; tandis que la géologie nous convainc de la fragilité des systèmes et de la contingence des lois, nous fait assister à la ruine des montagnes et au vieillissement des astres, nous fait toucher du doigt la brièveté des choses, même des choses qui nous paraissaient devoir durer toujours.

Dans ce sens, l'histoire de la Terre a une valeur apologétique spéciale. La Terre « raconte la gloire de Dieu » tout aussi éloquemment, plus éloquemment peut-être, que le firmament étoilé.

Il y a autre chose, et, de l'histoire de la Terre, vue d'un peu haut, un enseignement se dégage, qui dispose l'esprit vers la croyance et lui fait trouver toute naturelle la notion d'une Providence divine gouvernant le monde. La lente élaboration de la planète en vue, semble-t-il, de la création de la Vie; le graduel développement de la Vie suivant un plan parfaitement précis et déterminé, en vue, semble-t-il, d'un couronnement magnifique qui sera la création de l'Homme raisonnable et libre ; le règne végétal et le règne animal prenant possession de la surface terrestre, la préparant, pour ainsi dire, afin que l'homme y puisse vivre ; le règne de la pensée commençant ensuite, et la Terre, peu à peu conquise par l'homme, devenant cette chose inimaginable, un habitacle d'âmes plus ou moins conscientes, conscientes de leur immatérialité, de leur dignité quasi divine, de leur immortalité : voilà ce que rappellent incessamment au géologue ses méditations sur l'histoire de la Terre. Rien, mieux que cette histoire, ne témoigne de l'ordre du monde ; elle peut donc être utilisée par le chrétien, mieux que la plupart des autres sciences, pour raffermir sa propre foi et pour préparer à la croyance les hommes de bonne volonté qui l'entourent, et qui, simplement et humblement, cherchent Dieu.

Pierre Termier,
de l'Académie des Sciences.

THÉATRE. — Les hommes ont-ils le droit de se divertir?

A cela, Bossuet répond, non sans grandeur, mais avec une surprenante exagération, qu'on *ne s'amuse pas quand on est chrétien* [1].

C'est là le thème fondamental des *Maximes et Réflexions sur la Comédie*. Pour le mettre en lumière et lui donner toute sa force, Bossuet appelle à la rescousse un certain nombre de Pères de l'Eglise et non des moindres, hostiles comme lui à la Comédie, mais avec bien plus de raisons que lui, puisqu'ils vivaient en ces temps lointains et troublés où le peuple romain, en pleine déliquescence, ne réclamait plus de ses Maîtres que *du pain et des jeux*, « *panem et circenses* ».

Saint Thomas d'Aquin, qu'on ne s'attendait peut-être pas à voir dans ce débat, mais que Bossuet y a lui-même introduit, pense au contraire que le divertissement est de droit naturel, en ce sens que l'homme, *tel qu'il est*, a besoin de se divertir, de se récréer. En l'arrachant à ses soucis matériels, en le distrayant de ses travaux utiles, et surtout en le mettant en contact direct avec la beauté, l'art en particulier, qui est le plus noble des divertissements, lui ménage un repos digne de lui, et le met en état de reprendre sa tâche avec courage et une conscience plus haute de sa dignité [2].

Qui, de Bossuet ou de saint Thomas, a raison, du point de vue de la Doctrine de l'Eglise et de l'expérience?

En réalité, ils ont raison tous les deux, mais à des points de vue bien différents. Bossuet a raison de tonner contre les *mauvais spectacles*, ceux qui, par les sujets qu'ils traitent, ou plutôt qu'ils maltraitent aux dépens de l'Art à la fois et de la Morale, sont de nature à démoraliser les spectateurs; mais il a tort de croire qu'il ne peut y en avoir de bons, à cause d'une prétendue *corruption* de la nature humaine. Pour lui, en effet, la nature humaine a bien l'air d'être corrompue par la faute originelle; le feu de la concupiscence ne cesse de couver en chacun de nous sous la cendre du péché héréditaire et peut flamber d'une minute à l'autre sous l'étincelle du moindre divertissement. En cela, Bossuet, qui pourtant n'était pas janséniste, exagère ; Nicole, qui l'était, a écrit de la même encre que lui sur la *Comédie* et donne à peu près les mêmes raisons de la condamner. Au contraire, saint Thomas, avec le *Concile de Trente*, rejette nettement l'idée d'une corruption originelle et héréditaire de la nature humaine. Pour lui, le péché a *blessé* l'homme dans sa *chute*, mais n'a pu corrompre sa nature; ses forces morales en sont amoindries, mais non annihilées; il peut encore, même sans le secours de la Grâce, vivre en honnête homme, quoique difficilement. Par contre, avec la Grâce, il reprend son équilibre. Fort des vertus qu'elle répand dans ses puissances de représentation, d'émotion et d'action, il peut remédier au dérèglement originel de ses passions, et dompter en lui la concupiscence. En un mot, il peut, étant chrétien, vivre au moins en honnête homme. Dès lors, pourquoi le divertissement, qui est de droit naturel, ne lui serait-il pas permis à certaines conditions?

C'est tellement la pensée de saint Thomas, qu'il assigne à une vertu spéciale — l'Eutrapélie — le soin de mettre tous les divertissements sous le contrôle de la raison [1]. Car c'est là, pour lui, le propre de la vertu, de régler ainsi tous nos actes, des plus humbles aux plus sublimes, sans en excepter aucun. Bossuet se fait de la vertu une tout autre conception. Il y voit quelque chose de noble à la fois et d'austère, de farouche et de rare, de propre aux grandes actions, d'inhabile aux vulgaires. Il ne conçoit surtout pas qu'il puisse y en avoir aucune qu'on députe au règlement rationnel des divertissements, allant de la simple plaisanterie au plus émouvant des spectacles. L'Eutrapélie ne lui dit rien qui vaille. Donc pas de divertissement, d'aucune sorte. C'est plus sûr. Notre nature corrompue, même rachetée, ne le supporte pas; nous n'avons rien d'efficace à notre disposition, pas même la Grâce ni la vertu, pour en neutraliser en nous les effets malfaisants.

Le fait est cependant que les hommes ont toujours aimé les spectacles, et qu'ils ne s'y sont jamais jetés avec plus d'avidité que de nos jours. En face de ce fait universel, quel parti prendre, celui de Bossuet, ou celui de saint Thomas ?

Je crois qu'il les faut prendre tous les deux. Avec Bossuet, nous ne protesterons jamais assez contre l'immoralité des spectacles d'aujourd'hui, et la perversité des mœurs. Mais avec saint Thomas, nous soutiendrons qu'à ces mauvais divertissements, on peut et on doit en substituer de bons; que la Religion et l'Art doivent venir tous deux, chacun à leur manière, au secours de la Morale outragée.

Que faut-il faire pour cela? Deux choses, à notre avis, dont l'une concerne les Comédiens, et l'autre la Comédie.

En ce qui concerne les Comédiens, nous n'avons plus le droit de les rejeter en marge de l'humanité, sous prétexte qu'en divertissant les hommes ils contribuent à les démoraliser, puisqu'au contraire,

1. Bossuet, *Maximes et Réflexions sur la Comédie.*

2. St Thomas, IIa IIae; Quest. 178 : art. 2. Tout l'article est à lire, tant il est solide dans ses affirmations, mesuré dans ses réserves.

1. St Thomas, *ibidem*. Tout est question de *mesure* : *in medio virtus.*

il est naturel à l'homme de se divertir, et qu'il peut y avoir, même du point de vue moral, de bons divertissements. Nous devons au contraire aider les Comédiens à prendre conscience à la fois de leur dignité d'hommes, puis de chrétiens, et de l'espèce d'apostolat qui leur incombe du fait de leur profession. L'Union catholique du Théâtre essaye de répondre à cette haute préoccupation morale et religieuse.

Cependant la réforme spirituelle des Comédiens en appelle une autre beaucoup plus large et de plus haute portée, la *réforme de la Comédie*, et en général de tous les spectacles.

Mais ceci est une autre question et qui demanderait plusieurs articles. J'ai entendu dire qu'on y songe, qu'on y travaille, que des bonnes volontés se rassemblent pour cela, de tous les horizons de la pensée, et que le jour n'est peut-être pas éloigné, où en France, nous aurons un Théâtre,— fixe ou ambulant, peu importe,— qui démontrera à la face de l'Univers que l'Art, *sans cesser d'être lui-même*, peut devenir un excellent auxiliaire de la Morale, et qu'il n'y a pas de raison de les opposer plus longtemps l'un à l'autre, s'il est prouvé qu'en fait, comme en droit, ils ont tout à gagner à se rapprocher l'un de l'autre, non certes pour se confondre — ce serait désastreux,— mais pour s'unir, et en s'unissant, rehausser le coefficient de leurs forces respectives de spiritualisation.

M. S. Gillet, Maître en Théologie.

THÉOLOGIE MORALE. — La théologie morale a été dans le passé et se trouve encore actuellement parfois attaquée, ses méthodes critiquées, ses résultats contestés. Il peut donc être utile, dans un Dictionnaire Apologétique, d'indiquer brièvement sa vraie nature et de passer en revue quelques-unes des attaques dirigées contre elle ou des critiques qu'on lui adresse.

Pour une introduction plus complète à son étude, nous renvoyons aux ouvrages spéciaux, dont quelques-uns seront indiqués dans la bibliographie.

I. — Nature et caractères de la théologie morale

1. A prendre les mots dans leur sens étymologique, *la théologie morale* peut être définie la science sacrée des mœurs humaines, l'exposition raisonnée et méthodique de l'usage à faire de notre liberté d'après la Révélation chrétienne.

Notre-Seigneur, venu en ce monde, n'a pas seulement enseigné des vérités à croire; il nous a aussi appris comment agir pour entrer ici-bas et demeurer dans le royaume de son Père, acquérir et développer en nous la vie surnaturelle, mériter le bonheur du ciel. Ces vérités à pratiquer, ces règles de vie et ces moyens d'atteindre, par la charité et avec la grâce, notre fin dernière, constituent la morale chrétienne; leur étude approfondie et logiquement ordonnée forme la théologie morale.

2. Cette définition générale, aussi précieuse qu'elle soit, ne peut suffire.

Il est d'autres sciences sacrées, qui, au moins sur des points particuliers, nous présentent des règles pratiques : le Code de Droit canonique prescrit dans les séminaires l'enseignement de ce même droit canonique, de la philosophie rationnelle, de la liturgie, de la pastorale (can. 1365); et l'on y joint souvent celui de l'ascétique et de la mystique. Comment se distinguent ces sciences de la théologie morale ?

Prise dans son sens large, — le sens étymologique que nous venons d'indiquer, — elle les comprendrait toutes et pourrait être considérée comme l'ensemble des règles chrétiennes de la vie, étudiées scientifiquement.

En fait, du moins de nos jours, elle a son objet spécial et plus délimité, ses caractères propres.

Quels sont-ils au juste ?

3. Une brève esquisse de son histoire permet, mieux que toute autre considération, de le reconnaître.

A) La Loi nouvelle, donnée par Notre-Seigneur à l'humanité, reprenait, confirmait, éclairait la loi naturelle et la loi mosaïque dans l'ensemble de leurs commandements moraux (Décalogue); elle leur ajoutait, outre un petit nombre de préceptes (sur les vertus théologales, l'Eglise, etc...), cet idéal de pauvreté, de chasteté, d'obéissance, d'humilité, de souffrance rédemptrice, qui constitue les conseils évangéliques; en même temps qu'elle abolissait les dispositions cérémonielles de l'Ancien Testament, elle apportait tout un ensemble de moyens capables d'aider à mener cette vie supérieure (prières, rites, sacrements...) dans une société placée au-dessus des sociétés purement humaines (l'Eglise).

B) Les Apôtres, soutenus et éclairés par l'Esprit Saint, enseignèrent au monde païen la doctrine de leur Maître : leur prédication (l'Evangile) et leurs écrits ne sont pas encore de la théologie morale, mais en constituent la principale source; et déjà certaines de leurs lettres (surtout celles de Saint Paul) visent à une exposition plus méthodique, à une application plus raisonnée de la morale chrétienne.

Cette tendance s'accentue chez les Pères et les écrivains ecclésiastiques, qui se succèdent dans les siècles suivants. Les ouvrages, où ils traitent de la morale, sont très divers : discours et exhortations, traités généraux ou particuliers, lettres, commentaires de l'Ecriture, exposent le plus souvent cette morale directement, « littérairement » pour ainsi dire, sans se préoccuper beaucoup de la systématiser, de distinguer vérités dogmatiques et vérités pratiques, commandements et conseils, principes et conclusions. Quelques-uns de ces ouvrages cependant, par leurs sujets plus distincts, par des analyses plus poussées, par l'utilisation des philosophies anciennes, sont déjà de vrais essais de théologie morale, — ils l'annoncent et la préparent : ainsi en particulier certaines œuvres de Clément d'Alexandrie, d'Origène, de Tertullien, de saint Cyprien, et surtout de saint Ambroise, de saint Augustin et de saint Grégoire le Grand.

C) Il faut arriver jusqu'au Moyen Age pour voir se constituer complètement la théologie morale ; c'est le grand effort de la scolastique qui lui trace la voie définitive.

Saint Thomas profite des travaux faits par saint Anselme, Abélard, Alexandre de Halès, Albert le Grand ; il part de l'inventaire patristique établi par Pierre Lombard (*Somme des Sentences*); il utilise la philosophie aristotélicienne transmise par les Arabes, et, dans sa *Somme Théologique*, après avoir traité de Dieu créateur et rédempteur de l'homme, il expose comment ce dernier, doué du libre arbitre, peut en user pour retourner vers Dieu, en ornant son âme des vertus, en la préservant des péchés et des vices, en s'aidant des moyens multiples si libéralement mis à sa disposition par l'Eglise et dont les principaux sont les sacrements, — magnifique ensemble systématique de doctrines qui triomphera de toutes les critiques et l'emportera bientôt définitivement sur tous les essais similaires tentés par ses rivaux, comme Duns Scot. L'Eglise a finalement adopté la synthèse thomiste et en a fait la base de son enseignement théologique.

Dans la Somme de saint Thomas, exposés dogmatiques et exposés moraux se trouvaient réunis ; mais ils étaient présentés de telle manière qu'il n'était pas difficile de les disjoindre : c'est ce que réalisa, deux siècles plus tard, pour les exposés moraux, SAINT ANTONIN DE FLORENCE († 1459) ; sa *Somme Théologique* est le premier grand ouvrage qui, n'embrassant que la théologie morale, tente de la traiter dans toute son ampleur. Ce que saint Thomas n'avait fait qu'en passant et pour quelques points, saint Antonin s'efforce de l'étendre méthodiquement à toute la matière morale : il descend jusqu'aux applications plus immédiates et unit ainsi à la méthode scolastique la méthode casuistique. Dans l'usage de cette dernière, il s'inspire des *Sommes pratiques*, déjà composées pour l'utilité des confesseurs, et qui se rattachaient elles-mêmes aux livres pénitentiaires de l'ancienne Eglise [1]. C'est dans ce sens casuistique que va se développer surtout, à partir du XVIe siècle, la théologie morale.

D) L'époque de réaction catholique, qui suivit la Réforme protestante, vit une intense renaissance des études théologiques. Les Dominicains de Salamanque en avaient été les initiateurs. Les Jésuites en furent sans contredit parmi les ouvriers les plus actifs. Le Concile de Trente avait victorieusement défendu contre les novateurs la doctrine traditionnelle des sacrements ; la pratique de ces derniers, en particulier celle de la confession, se développe dans le monde catholique. Pour former et aider les confesseurs, les Jésuites propagent dans leurs collèges deux institutions, qu'ils n'avaient au reste pas créées : l'enseignement et la discussion des cas de conscience (voir DE BLIC, *Dict. de théologie cath.*, art. *Jésuites* (*morale*), col. 1069 sq.).

Dans la Compagnie de Jésus, dans les autres ordres religieux et le clergé séculier, quantité d'auteurs écrivent sur les matières morales, généralement en s'efforçant de descendre le plus possible à la pratique.

Ils composent soit de grands traités, où toute la morale est exposée dans son ensemble, soit des études consacrées à des points particuliers ; parfois, principes et applications sont les uns et les autres détaillés ; parfois, et plus souvent à partir du XVIIe siècle, rappelant brièvement les premiers, ils s'étendent sur les secondes avec un luxe de détails qui nous étonne aujourd'hui. Afin d'être utiles à tous, même à ceux des confesseurs qui n'ont pas le loisir ou la force de compulser les gros ouvrages, certains tentent des résumés du travail accompli, des Sommes abrégées, où l'on peut facilement trouver la solution des difficultés qui se présentent.

La plupart de ces ouvrages, spécialement les Sommes de cas, s'en tiennent aux commandements et aux péchés : de tels travaux sont avant tout destinés à aider le confesseur dans l'accomplissement de son office de juge ; ils laissent donc de côté tout ce qui concerne la perfection chrétienne, ou même ils insistent moins sur ce qui se rapporte à l'exercice non commandé ou ordinaire des vertus ; ce sera la matière de l'ascétique et de la mystique, dont la théologie morale se trouve de plus en plus distinguée.

Parmi les moralistes importants de cette époque, citons, sans prétendre établir une nomenclature complète (la date est celle de leur mort) : *Dominicains*, CAJETAN 1534, VICTORIA 1546, DOMINIQUE SOTO 1560, LEDESMA 1616, GONET 1681, *Jésuites*, TOLET 1596, EM. SA 1596, MOLINA 1600, VASQUEZ 1604, AZOR 1603, SANCHEZ 1610, SUAREZ 1617, FILLIUCCIUS 1622, LESSIUS 1623, CASTROPALAO 1633, CONINCK 1637, LAYMANN 1635, LUGO 1660, TAMBURINI 1675. — *autres ordres ou clergé séculier*, AZPILCUETA (*Navarrus*) 1587, BONACINA 1631, SYLVIUS 1649, MARCHANT O. F. M. 1661... Et du grand nombre des sommistes casuistes, retenons au moins celui qui, au milieu du XVIIe siècle, plus heureux que l'infortuné ESCOBAR, † 1669, injustement ridiculisé par Pascal, réussit le mieux à remporter les suffrages de ses pairs, le jésuite HERMANN BUSENBAUM, auteur de la *Medulla Theologiae moralis* (1650) souvent réimprimée (40 éditions avant la mort de ce casuiste, 1668 ; plus de 200 de cette date à 1770) et commentée par Lacroix, saint Alphonse ou même, au XIXe siècle, par Ballerini.

E) A peu près à l'époque où parut la *Medulla*, un violent assaut était dirigé en France contre la casuistique des Jésuites : commencé par les Protestants, d'abord mené sans grand effet par ARNAULD, il trouvait avec PASCAL et les *Provinciales* (1656-7) un éclatant succès ; il prétendait sauver l'Eglise d'un double péril, celui de la domination jésuitique et celui de la morale relâchée, du « laxisme ».

Ces attaques amenèrent l'Eglise à intervenir et à redresser ce que la casuistique catholique pouvait avoir de dangereux ou d'erroné. A trois reprises, les papes (ALEXANDRE VII, 24 sept. 1665 et 18 mars 1666, 45 propositions ; INNOCENT XI, 2 mars 1679, 65 propositions ; *D. B.* 1101 sq. et 1291 sq.) firent condamner par le Saint-Office des séries de propositions empruntées ou attribuées par les adversaires à un nombre assez considérable d'auteurs.

La casuistique avait cru trouver dans le probabilisme un principe général de solution pour l'ensemble des difficultés pratiques ; elle n'avait pas encore la vue assez claire des limites à imposer à ce principe ; une réaction probabilioriste très accentuée balance le succès de ce système et paraît même à la veille de le faire rejeter de la théologie morale (voir dans ce Dictionnaire, art. PROBABILISME (*Histoire*), col. 319 sq.).

F) Cependant un siècle ne s'était pas écoulé depuis les Provinciales, saint ALPHONSE DE LIGUORI (1696-1787) était déjà au travail : commentant la *Medulla* de Busenbaum, revisant ses sources, critiquant et complétant ses solutions à la lumière des ouvrages plus récents [1], il établissait l'inventaire des efforts faits jusqu'alors et des résultats acquis, et il composait sa *Theologia moralis* (1re édition, simples notes mises à la *Medulla*), qu'il ne cessait de perfectionner jusqu'à sa mort (9e édition 1785, reproduite dans l'édition Gaudé 1905-1912 avec indication contrôlée des sources) et qu'il complétait par un résumé plus pratique, l'*Homo Apostolicus* (1759) et par divers opuscules, en particulier la *Praxis Confessariorum* (1760).

Saint Alphonse fut violemment attaqué de son vivant par les tenants d'un rigorisme qu'il jugeait mortel aux âmes ; il dut voiler son probabilisme ou l'atténuer en un équi-probabilisme, qui se distingue

1. Les plus connues de ces sommes pratiques sont celle de S. RAYMOND DE PENNAFORT († 1275), *Summa de Pœnitentia et de Matrimonio*, dite *Raymundiana*, la *Summa Astesana* (vers 1330), la *Pisana* (1338) que devaient suivre la *Pacifica* (1470), l'*Angelica* d'ANGELUS DE CLAVASIO (1486), solennellement brûlée par Luther en même temps que la bulle du Pape et les Décrétales.

1. A la fin du XVIIe siècle et au XVIIIe, bien que la théologie morale ait fait davantage porter son effort sur le travail casuistique, elle ne manqua pas de grands moralistes, qui sont loin d'avoir négligé l'exposé des principes, — par exemple les jésuites LACROIX (mort en 1714), ANTOINE 1743, REUTER 1762, VOIT 1780 ; les dominicains BILLUART 1757, CONCINA 1756, PATUZZI 1769 ; LES CARMES DU COLLÈGE DE SALAMANQUE (Théologie morale dite des *Salmanticenses*) 1717-1724 ; les franciscains SPORER 1714, ELBEL 1756, SASSERATH 1775, LUYDL 1778 ; de diverses congrégations ou du clergé séculier, RONCAGLIA C. M. D. 1737, HABERT 1718, COLLET 1770, AMORT 1775, GERBERT 1793.

On peut leur ajouter REIFFENSTUEL O.S.F. 1703, SCHMALZGRUEBER S. J. 1753 et PROSPER LAMBERTINI (BENOIT XIV) 1758, plus célèbres comme canonistes.

assez peu du probabilisme modéré et sagement limité (voir art. cité, c. 320 sq.). Telle quelle, son œuvre a reçu la plus haute des consécrations : l'approbation de l'Eglise (Décret de la S. C. des Rites, 18 mai 1803 sur ses écrits, Réponse de la S. Pénitencerie, 3 juillet 1831, cf. Bouquillon, *Theol. Fund.* 3e édit., p. 46.)

Sans se porter garant de la vérité de toutes ses solutions, l'Eglise les a déclarées sûres, exemptes de dangers.

Et elle lui a décerné le titre, peu prodigué dans les temps modernes, de docteur (Pie IX, 23 mars 1871).

Saint Alphonse est ainsi devenu désormais, avec saint Thomas (dont s'inspire surtout l'exposé des principes), le grand maître de la théologie morale.

G) Au xixe siècle, celle-ci, reprenant vie après la tourmente de la Révolution française, a marché dans le sillage de ces deux maîtres.

Les ouvrages de notre temps, qui traitent de cette science, peuvent être divisés en deux groupes :

a) les uns restent plus complètement conformes à la manière de saint Alphonse, gardent ses cadres (les commandements) et la division traditionnelle des traités ; ils sont plus strictement casuistiques.

Ainsi ceux des Jésuites Gury (mort en 1866; son *Compendium* a été le noyau de toute une littérature), Ballerini, 1881 (son « *Opus morale* », publié après sa mort par le P. Palmieri, reste, en cette matière, l'œuvre la plus considérable du siècle), Génicot 1900, Bucceroni 1918, Noldin 1923, Cappello... — des Rédemptoristes Konings 1881, Marc 1887, Ærtnys 1915, — des Sulpiciens Carrière 1864, Vincent 1904 (*Théologie dite de Clermont*), — des cardinaux Gousset 1866 et d'Annibale 1892, — des abbés Haine 1900, Berardi, Alberti...

b) D'autres, tout en faisant une place importante à la discussion des cas (c'est nécessaire pour l'enseignement des séminaires et la préparation des confesseurs), font plus appel à saint Thomas, développent davantage les principes, se préoccupent mieux de montrer les connexions avec l'ascétique ; ils préfèrent le cadre plus ample des vertus à celui des commandements.

Parmi eux citons : Mgr Müller 1888, le P. Lehmkuhl S. J., 1918, Simar 1902, Tanquerey S. S. (auteur adopté dans la plupart des séminaires français), le P. Prümmer O. P., le P. Vermeersch S. J.

Le titre de l'ouvrage que ce dernier a publié en 1922, indique bien cette tendance : « *Theologiae moralis principia, responsa, consilia.* »

Comme au xviie siècle, des résumés s'efforcent de condenser les doctrines et de présenter les solutions sans exposer les preuves et les discussions ; — les plus connus sont les petits ouvrages du Cardinal Vivès, des P. P. Matharan-Castillon, Prümmer, Ferreres, de Tanquerey-Quévastre, surtout le *Summarium* du P. Arregui.

Pour aider l'enseignement, des recueils d'exercices, donnant des séries de cas et proposant des solutions, ont été composés (*Casus conscientiae* de Gury, de Lehmkuhl, de Génicot-Salsmans...).

II) Dès le moyen âge, le *Droit canonique* existait indépendamment de la théologie morale : il présentait et commentait les décrets des Conciles et les décisions des Souverains Pontifes ; il dégageait les coutumes ecclésiastiques ; son objet propre était la législation de l'Eglise. On voit donc en quoi il se distingue de la théologie morale, qui lui emprunte ses résultats et discute leur usage au point de vue de la conscience.

Au début du xxe siècle, il a reçu du Saint-Siège un Code précis et clair (promulgué en 1917) : ce Code a apporté à la théologie morale, en particulier dans les matières sacramentelles, des lumières et des directions précises. (Cf. Cimetier, *Pour étudier le Code de droit canonique*, 1927, Introduction).

Presque aussi vieille que le droit canon, *la liturgie* a pour domaine propre les rites et les pratiques publiques et officielles du culte : la théologie morale utilise également ses conclusions.

Au xviiie siècle, le développement du droit naturel a amené les écrivains catholiques à traiter de plus près et en dehors des considérations théologiques les questions de *philosophie morale* : la matière de cette philosophie est la même que celle de la théologie morale ; mais elle n'y est étudiée que par la seule raison et dans l'ordre naturel. De telles études servent à la théologie morale, qui les complète et les couronne par la considération de l'ordre surnaturel. Il en est de même des travaux séparés de philosophie sociale, que les nécessités présentes et les enseignements des Papes, spécialement de Léon XIII, ont beaucoup multipliés ces derniers temps.

Enfin, à partir de ce même xviiie siècle, on a commencé à réunir et à traiter à part certains points, qui concernent le ministère pastoral du prêtre ; la matière de la *théologie pastorale*, ainsi constituée, rentre pour une grande part dans celle de la théologie morale ; elle ne s'en distingue que par les détails pratiques plus poussés, où descend la pastorale, et par l'adjonction de certaines questions qui concernent davantage l'administration des paroisses et les œuvres d'apostolat.

4. Telle qu'elle se présente en notre xxe siècle, on peut donc reconnaître à la théologie morale les caractères particuliers suivants :

A. Par son but et son objet, elle est nettement *traditionnelle* et *progressive*, *pénitentielle* et, si l'on peut dire, *obligationniste*.

Elle s'appuie sur la tradition chrétienne, prétend n'être qu'une explication, une systématisation, une application aux circonstances changeantes, de la morale révélée. Ses grandes vérités sont fixes et elle entend bien n'avoir pas à les remettre en discussion ; elle est un effort qui se continue dans un même sens et dans de mêmes cadres. Mais cet effort n'est jamais achevé : les principes eux-mêmes peuvent être mieux formulés et plus fortement enchaînés ; des applications nouvelles sont toujours à chercher pour des conditions de vie qui sans cesse évoluent.

Son histoire montre qu'elle s'est constituée surtout dans le but d'aider le confesseur dans son office de juge. De là une limitation assez stricte de son objet. Elle aurait pu retenir toute la morale chrétienne : afin de mieux préciser, elle se borne à étudier les vertus ordinaires, les commandements, les péchés, surtout les péchés graves [1] ; ce sont ces derniers qui doivent être soumis à l'absolution du prêtre. Le reste — la partie la plus haute de la morale, la perfection et l'idéal — est la matière de l'ascétique et de la mystique. La théologie morale n'en méconnaît ni l'intérêt, ni la nécessité pour le pénitent et pour le directeur ; mais elle n'en fait point son affaire ; pour elle, elle se contente de définir le strict devoir : d'un mot un peu barbare, mais qui exprime bien ce que nous voulons dire, on peut l'appeler « obligationniste ».

B. Par sa méthode, tout en restant *théologique*, elle s'est faite *rationnelle* et *casuistique*.

Elle reste théologique parce qu'elle fait de la révélation sa source principale et s'aide de la foi, parce qu'elle

1. Outre les commandements et les vertus, la théologie morale traite des moyens de sanctification et spécialement des sacrements, des peines ecclésiastiques, des indulgences... Mais là encore elle envisage l'usage ordinaire plus que l'utilisation parfaite de ces moyens et se préoccupe avant tout des fautes que cet usage peut occasionner.

attend de l'autorité doctrinale confirmation, direction et, s'il était nécessaire, redressement.

Mais, en outre de la foi, elle use aussi — et beaucoup — de la raison humaine : c'est de cette dernière qu'elle reçoit son caractère scientifique, sa systématisation ; elle n'a vraiment existé que quand elle est devenue rationnelle. Au reste, ayant pour objet propre vertus ordinaires, commandements, péchés, elle tend à demeurer dans la sphère de la loi naturelle, que la raison peut déclarer.

De plus, pour se compléter, elle devait devenir casuistique : il ne lui suffisait pas pour sa tâche de reconnaître et de systématiser les principes ; il lui fallait et les appliquer aux circonstances et former ceux qu'elle voulait instruire à les appliquer. De là cet epanouissement de la casuistique, sitôt que ses bases scolastiques ont été solidement établies.

Les cas qu'elle discute sont de deux espèces : des cas types, où sont envisagées les circonstances ordinaires ; ils illustrent la doctrine et apprennent à bien user des principes, — des cas que l'on appellerait volontiers cas limites, aux circonstances moins ordinaires, faisant même état d'hypothèses peu réelles ou en apparence bizarres ; dans l'étude de ces derniers, il a pu y avoir parfois excès de subtilité ou recherche de virtuosité ; qu'on ne condamne pas trop vite cependant cette étude, car elle est souvent fort utile pour reconnaître les contours de la doctrine, la portée exacte des vérités générales ; la recherche des limites dans les commandements et les péchés est de première importance en théologie morale, — et ces cas y aident singulièrement.

C. Par ses résultats enfin, cette théologie devait apparaître plutôt *minimiste*, voire *scandaleuse*.

A-t-elle vraiment passé, à un moment de son histoire, dans la jeune poussée de sa casuistique, par une crise de fléchissement et de laxisme ? Nous le discuterons plus loin. Mais, il faut l'avouer, c'est par sa nature même, — en vertu de son objet et pour atteindre son but, — qu'elle se fait volontiers minimiste : elle reste terre-à-terre parce qu'elle ne montre que le côté le moins élevé de la morale chrétienne et qu'elle tend à restreindre le devoir. Elle est faite pour former le juge dans le confesseur.

Or, c'est une obligation pour lui de ne pas majorer les commandements imposés comme tels au pénitent, de ne pas déclarer faute grave ce qui ne l'est pas certainement. Le chrétien fait bien de ne pas vouloir dans sa conduite personnelle rester sur la corde raide du strict devoir : il risquerait de ne s'y pas tenir longtemps. Le directeur a le devoir d'inviter les âmes à viser haut, afin de ne pas tomber trop bas; le confesseur se doit de connaître le strict minimum requis pour l'absolution, — et c'est ce qu'avant tout s'efforce de lui indiquer la théologie morale.

On comprend donc qu'elle soit facilement scandaleuse pour quiconque aborde ses manuels sans avoir bien compris sa nature, sans connaître son histoire, sa langue et sa terminologie spéciales, sans réfléchir aussi qu'elle doit traiter de toutes matières utiles en confession, et surtout de celles qui y sont plus fréquentes : ces prétextes de crier au scandale expliquent en grande partie qu'elle ait rencontré, particulièrement depuis qu'elle a accentué son caractère casuistique, de nombreuses attaques ou critiques.

II. — Attaques contre la théologie morale et critiques qui lui ont été faites

De ces attaques et de ces critiques, nous ne signalerons que les plus importantes ou les plus actuelles parmi celles qui se sont produites en France.

(Pour l'Allemagne, voir dans ce Dictionnaire, art. Fin justifie les moyens et *Kirchenlexicon*, art. *Moraltheologie* et *Casuistik ;* pour les pays de langue anglaise, *The Catholic Encyclopædia*, art. *Theology Moral*).

1° xvii° siècle. A) **Jansénistes et Provinciales.** — C'est la morale casuistique des Jésuites que visaient directement les attaques des jansénistes. Mais dans le travail théologique, les Jésuites tenaient une place éminente ; certains des reproches, qui leur étaient faits, s'adressaient à la méthode même et aux résultats obtenus. En fait, les coups atteignaient donc la théologie morale tout entière, dans la forme moderne qu'elle achevait alors de prendre.

Cette observation est surtout vraie des *Provinciales*, qui sont au reste, et de beaucoup, l'œuvre la plus célèbre et la plus heureuse de la polémique janséniste [1].

De la lecture des *Petites Lettres*, que pouvait-on conclure au sujet de la théologie morale ? Ceci, semble-t-il (Cf. surtout les 3e, 5e, 13e Provinciales) :

a) Selon Pascal, la théologie morale était devenue dans les mains des Jésuites, un instrument de conquête et de domination. Le dessein de ces Pères était d'assujettir à leur joug le monde entier ; une de leurs armes était la casuistique, dans laquelle ils étaient passés maîtres.

b) La casuistique leur permettait d'énerver la morale chrétienne : en définissant, en divisant, en subtilisant, en usant de la probabilité, obtenue grâce à un seul docteur, on pouvait ébranler les lois les mieux fondées et absoudre tout pécheur, même s'il ne voulait pas changer de conduite. La morale traditionnelle était conservée pour les âmes désireuses d'austérité ; aux autres on servait une morale facile, relâchée, toute mondaine.

c) De là un terrible danger de laxisme pour l'Eglise : le seul remède était de restaurer dans toute sa pureté et sa vigueur cette morale traditionnelle, corrompue par les subtilités et le probabilisme de la casuistique, de revenir à la simplicité de l'Evangile et des Pères.

Pascal allait dans ce sens plus loin que ses amis : beaucoup ne voulaient que réformer la théologie morale dans un sens rigoriste ; ils l'essayèrent après les Provinciales (Degert, *Bulletin de Littér. ecclés. Toulouse*, 1913, p. 416 sq.). L'auteur des Provinciales, positiviste avant la lettre, très peu versé en théologie (Thomassin dira de lui : « Voilà un petit jeune homme qui a bien de l'esprit, mais qui est bien ignorant ! »), ne comprendra pas la théologie morale moderne et niera qu'elle soit en progrès.

Voir dans la plus récente édition des *Provinciales* (*Les Grands Ecrivains, Œuvres de Pascal*, 1914, t. IV), l'introduction de M. Félix Gazier : en somme, Pascal reproche aux casuistes de faire de la théologie morale une science juridique, séparée radicalement de l'ascétique, remplaçant la foi par la raison, progressant à coups de subtilité, tout imprégnée d'éléments païens. « Les adversaires de Pascal se plaignent qu'il n'ait pas discuté le problème de la théologie morale dans les termes où ils le posaient eux-mêmes, mais c'est précisément la position initiale du problème qui est aux yeux de Pascal l'erreur fondamentale. » (p. xli). « Pascal a conscience que l'originalité des Provinciales, c'est précisément de se débarrasser de sa terminologie de l'Ecole, propre aux équivoques et aux sophismes, pour restaurer la doctrine chrétienne dans toute sa pureté. » (p. xlii).

1. Sur les autres principaux écrits des Jansénistes, dirigés avant ou après les Provinciales contre la casuistique des Jésuites, voir A. Brou, *les Jésuites de la Légende*, t. I, p. 310 (*La Théologie morale des J.*, 1644) ; t. II, p. 5 (*La morale pratique*, 1669-1683) et p. 137 (*Extrait des Assertions...*, 1762).

Il est difficile, après la thèse d'A. de Meyer, *les Premières controverses jansénistes en France*, 1917, de soutenir avec le P. Nouet que le premier de ces écrits, la *Théol. mor. des Jésuites* (œuvre d'Arnauld, ou plus probablement de Hallier), soit en dépendance étroite du « Catalogue ou Dénombrement des traditions romaines », pamphlet du pasteur Dumoulin (1632).

Mais il reste vrai, comme nous le disions plus haut, que les protestants ont été les premiers à attaquer la casuistique catholique et qu'ils ont montré sur ce point la voie au Jansénisme. Luther, Mélanchton, Calvin, Dumoulin... reprochaient à la théologie morale moderne, soit de compliquer la vie chrétienne, par elle-même très simple, soit de l'énerver par ses solutions laxistes.

B) Bossuet et Mabillon. — Aux côtés de Pascal, il ne manquait pas, en ce même temps, de bons esprits qui, sans adhérer à une condamnation si radicale de la théologie morale, sans croire les Jésuites si pervers et si ambitieux, partageaient du moins quelques-unes de ses préventions contre la casuistique. En exemple, on peut citer Bossuet et Mabillon.

a) Il y a quelques années, il fut beaucoup question du jansénisme de Bossuet (voir la bibliog.). Des textes cités et des faits apportés on peut conclure, croyons-nous, que « ce dernier des Pères de l'Eglise » ne fut jamais janséniste, même caché, de doctrine ; que, pour la fréquentation des sacrements et la direction, il n'admettait point le rigorisme de Port-Royal. Mais, en morale, il est indéniable qu'il était tout proche de ce rigorisme. Avec les Provinciales, qu'il admirait sans sérieuses réserves, il a bien cru au péril de la morale relâchée, que la casuistique faisait courir à l'Eglise.

S'il respecte en principe la théologie morale et ses grands auteurs, un Suarez par exemple, il est plein de défiance et de dureté pour tous ces docteurs qui réduisent la morale chrétienne « en questions et en incidents », transforment l'école de l'Evangile « en une académie », « subtilisent sans mesure », quand la « simplicité et la bonne foi » suffisent à régler notre conscience hors de quelques cas extraordinaires (*Carême des Carmélites*, sermon sur la haine de la vérité, 1661, *édit. Lebarq*, t. III, p. 659. — *L'oraison funèbre de Nicolas Cornet*, 1663, *Lebarq*, t. IV, p. 393 sq., est plus expressive encore ; mais son texte n'est pas sûrement authentique.)

En 1682, il travailla avec ardeur à faire condamner par l'Assemblée du Clergé toute une série de propositions relâchées. A ce propos, il écrivait à l'abbé de Rancé combien la lecture d'un manuscrit écrit par ce dernier l'avait « au sortir des relâchements et des ordures des casuistes, consolé par ces idées célestes de la vie des solitaires et des cénobites » (Lettre du 8 juillet 1682, *Correspondance*, édit. des *Grands Ecrivains*, t. II, p. 308).

En 1700, il revenait à la charge et, après mémoire présenté au roi, emportait la condamnation de 127 propositions, sur lesquelles 123 concernaient la morale relâchée ; la plupart étaient tirées des listes déjà réprouvées par Alexandre VII et Innocent XI, mais la mesure était singulièrement aggravée par une censure détaillée et sévère du probabilisme (Textes dans *Dict. de Théol.*, art. *Laxisme*, col. 61). Bossuet voyait sans nul doute dans le développement de la casuistique un péril pour les mœurs et une régression de la science sacrée.

b) « L'homme le plus savant du royaume », disait Le Tellier, archevêque de Reims, en présentant le grand moine à Louis XIV, « et le plus humble », ajoutait Bossuet ; — Mabillon, dans son Traité des *Etudes monastiques* (1691, — écrit en réponse à l'ouvrage de *Rancé* sur « *la sainteté et les devoirs de la vie monastique* »), a un chapitre où il parle des casuistes (Partie II, ch. vii, 2e édit., 1692, tome I, p. 311) :

Il le commence par ces mots : « Un des plus mauvais usages que l'on ait fait de la scolastique a été la multiplication des Casuistes... » Il continue (p. 312) : aux premiers temps de l'Eglise, « on ne raffinait pas tant sur la morale, mais depuis..., on a tellement subtilisé sur cette matière, qu'à force de raisonner, on a perdu quelquefois la raison, et on a vu avec douleur que la morale des payens faisait honte à celle de quelques casuistes... » et (p. 314-5) : « Loin donc que l'étude des casuistes soit un bon moyen pour apprendre la morale chrétienne, il n'y a presque rien au contraire de plus dangereux que de les lire tous indifféremment ; et on se met en danger de se gâter l'esprit et le cœur, si on ne sait distinguer les bons des mauvais. Il y a beaucoup plus de profit à lire les Offices de Cicéron qu'à étudier certains casuistes, lesquels, outre qu'ils sont d'une longueur infinie, ne sont bien souvent capables que de jeter dans de plus grands embarras et de donner de méchantes règles pour en sortir... ». Les moines, n'étant pas appelés à la conduite des âmes, n'ont pas à perdre leur temps à cette étude ; — quant à ceux d'entre eux qui auraient à faire du ministère, ils pourraient s'instruire en lisant quelques casuistes, dont Mabillon donne une liste (p. 316).

Ce n'est pas, on le voit, une condamnation radicale de la casuistique, mais, sans nul doute, une critique de son développement jugé excessif et un désir d'en voir restreindre l'étude.

2° **XIXe siècle. A). Politiques et Pamphlétaires.** — Au cours du dernier siècle, avec des intermittences, les attaques contre l'enseignement moral des Jésuites ont été reprises sous les formes les plus diverses : livres, brochures, articles de presse, discours de Parlement... (voir A. Brou, *Les Jésuites de la Légende*, t. II, p. 199 sq.).

Plus encore qu'au temps de Pascal, elles atteignaient la théologie morale tout entière : dans leur ensemble, les doctrines morales de la Compagnie actuelle se conforment en effet à celles de saint Thomas et de saint Alphonse ; le « liguorisme » est même donné par certains de ces polémistes comme un triomphe du « jésuitisme ».

Si beaucoup de ces œuvres dépassent en violence les *Provinciales*, aucune ne les égale en esprit et en succès. Ne retenons, pour donner une idée de leur contenu, que l'une d'entre elles, — « *La morale des Jésuites* » de Paul Bert (1879).

C'est une traduction d'extraits empruntés à deux ouvrages les plus représentatifs de la théologie morale du moment, le *Compendium Th. mor.* et *Les Cas* du P. Gury. Paul Bert, ayant prononcé un discours sur un projet de loi qui réorganisait l'enseignement supérieur et dont l'article 7 interdisait tout enseignement aux religieux, fut accusé d'y avoir falsifié des textes du P. Gury : il se défendit en prétendant montrer dans les ouvrages de ce moraliste la persistance des « odieuses doctrines » stigmatisées par Pascal et condamnées par les Parlements de l'ancienne France.

Dans la préface, il nous confie les sentiments nés chez lui de la lecture du P. Gury : d'abord étonnement mêlé d'effroi devant la multitude des questions traitées, — puis stupeur devant l'absence de grandes règles générales, le parti pris de se mettre du côté des pécheurs, le dédain des lois civiles, le dévergondage « d'imagination lubrique », la véritable « érotomanie » de nombreuses pages, le mépris profond pour la femme, le péril terrible que fait courir à la société un enseignement si contraire à tout bon sens et à toute générosité... « Je n'y puis, quant à moi, songer sans frémir... » (p. xliv).

Le P. Gury et les théologiens moralistes devenus les plus immoraux des docteurs et les pires des révolutionnaires !... Voilà où peut en arriver un homme qui, en d'autres matières, passait pour ne pas ignorer les méthodes scientifiques, quand il se laisse emporter par la passion politique et la folie anticléricale !

B) Critiques et Philosophes. — Avec moins de violence dans la passion et plus de retenue dans la forme, beaucoup d'œuvres de critique littéraire ou de philosophie religieuse, qui appartiennent à notre âge, restent sévères ou tout au moins très défiantes vis-à-vis de la casuistique du xviie siècle et de la théologie morale des xixe et xxe.

a) Par son *Port-Royal*, Sainte-Beuve, est, semble-t-il, celui qui contribua surtout à mettre chez nous le jansénisme à la mode : le rigorisme de Pascal et des solitaires devint, grâce à lui, la parfaite morale chrétienne ; la casuistique des Jésuites, ou même toute casuistique catholique, n'en saurait être que la

perversion. — Mais cette casuistique existe-t-elle encore ? Pour Sainte-Beuve, elle est morte ; les Provinciales l'ont tuée, et avec elle la morale scolastique.

Cf. un curieux chapitre du livre (t. III, ch. xv, 2e édit., p. 191) : « Les Provinciales ont tué la scolastique en morale, comme Descartes en métaphysique... Le Casuisme, à le bien prendre, n'était souvent qu'une forme de sophisme et de mauvais goût appliqué à la théologie morale et propre surtout au génie espagnol de ce siècle ; on en avait infecté la France et il fallait l'en purger... » Pascal, qui ne voulait que venger la morale chrétienne outragée, a hâté l'établissement de la morale des « honnêtes gens. » (!)

b) Depuis Sainte-Beuve, hors des milieux tout à fait bien informés en théologie catholique, c'est, à bien peu d'exceptions près, chez quiconque parle de casuistique, un lieu commun de la condamner ou de s'en moquer.

« On ne saurait dire, écrivait BRUNETIÈRE, si le mot nous est devenu, depuis les Provinciales, plus ridicule ou plus odieux. » (*Histoire et Littérature*, t. I, p. 189).

A titre d'exemple, on peut voir le jugement porté sur la casuistique par M. Ch. Bois dans *l'Encyclopédie des sciences religieuses* (art. *Casuistique*, p. 681 sq.). Cet ouvrage est d'inspiration protestante ; mais il exprime bien, sur ce point, la pensée de nombreux universitaires ou écrivains même modérés au point de vue religieux.

La casuistique, y est-il dit, fut pour les Jésuites « un instrument admirablement adapté à leur but : ils s'en servirent avec tant de génie qu'elle devint en quelque sorte leur propriété exclusive... Entre les mains des Jésuites, la casuistique a produit tous les mauvais fruits dont elle est capable. Elle divise la vie morale et religieuse en une multitude de détails sans lien intime ni profond : pas d'inspiration, pas d'amour pour le bien ni pour Dieu... en revanche un esprit légal et processif, des prodiges de ruse et de finesse pour obéir le moins possible et même pour ne pas obéir du tout, pour satisfaire toutes ses passions en pleine sécurité de conscience. Cette casuistique se complaît dans les cas exceptionnels, comme s'ils formaient la plus grande partie de l'existence. Elle prend plaisir à supposer les situations les plus scabreuses, à discuter froidement les fautes les plus épouvantables : elle va jusqu'à en imaginer qui sont à la fois horribles et impossibles. Le triomphe de ces docteurs est de trouver pour ces cas-là des solutions qui autorisent tout. Ils y mettent une sorte d'amour de l'art, un étrange dilettantisme. La plupart étaient d'excellents hommes, mais leur doctrine était infâme. Jamais on n'avait vu un instrument pareil de scepticisme moral et de corruption... » (P. 683).

De nos jours, la casuistique reste chez les catholiques une partie considérable de la morale, mais « on assure que les jésuites eux-mêmes y apportent plus de mesure et de moralité. » Les protestants, les luthériens surtout, essayèrent un moment de constituer une casuistique ; actuellement ils y ont renoncé : « La tentative de décider à l'avance des cas de conscience ne saurait aboutir à des résultats utiles et repose d'ailleurs sur une conception inférieure de la moralité chrétienne. Il y a parfois sans doute des situations confuses où il est plus difficile, comme on l'a dit, de connaître son devoir que de le faire. Mais nul ne peut décider de ces cas extraordinaires, à la place et pour le compte de celui qui est personnellement engagé. Quant aux moralistes chrétiens, leur tâche n'est pas de munir leurs disciples de solutions toutes faites, mais de les mettre en état de se décider eux-mêmes ». (P. 684).

c) Parmi les écrivains qui ont mieux compris l'utilité, la nécessité même de la casuistique en général et la valeur de la casuistique catholique, il faut citer F. BRUNETIÈRE (cf. articles de la *Revue des Deux Mondes*, « *La casuistique dans le roman* » 15 novembre 1881, et « *Une apologie de la casuistique* », 1er janvier 1885 — reproduits dans *Histoire et Critique*, t. I, p. 183 et t. II, p. 325 ; avec quelques vues discutables, l'ensemble est courageux et intelligent).

D'autres critiques ont suivi Brunetière dans cette voie de justice ; mais ceux-là mêmes font des réserves et nuancent leur bienveillance.

Ainsi T. DE WYZEWA, en rendant compte avec grande sympathie, dans la même revue, d'un ouvrage allemand écrit par le P. K. WEISS sur Escobar (*R. des Deux Mondes*, 15 mai 1912), proteste contre un « calcul » trop rigoureux des péchés, déclare ne pouvoir croire que la morale chrétienne s'accommode « d'étiquettes à prix fixe » (p. 463), s'insurge contre la séparation de l'ascétique et de la simple morale (p. 465).

M. F. STROWSKI (*Pascal et son temps*, Paris, 1908, t. II, p. 83 sq.), s'il discute et rejette l'antijésuitisme forcené de Pascal (le « rêve monstrueux de domination universelle » gratuitement attribué aux Jésuites), soutient que leur probabilisme était un grand danger pour la morale, que leur casuistique constituait « une occasion prochaine de diminution des consciences » (p. 113) : en définitive, les Provinciales ont été « d'une merveilleuse opportunité et elles restent encore solides ».

M. V. GIRAUD (*Blaise Pascal, Revue des Deux Mondes*, juin-septembre 1923, série d'articles réunis depuis en volume) défend excellemment la casuistique (15 juillet, p. 429) ; mais il insiste sur ses dangers ; elle fait naître des pièges que les moralistes n'ont pas su toujours éviter, à preuve les condamnations ecclésiastiques, et prête à la déformation professionnelle (raffinement sur les cas ingénieux, invention de solutions trop subtiles, lois portées dans l'abstrait, perte de vue de la réalité, vie dans l'anormal, entraînement à l'indulgence)...

d) Entre tous les adversaires actuels de la théologie morale, il faut sans nul doute mettre à part, — à une place spéciale, — M. ALBERT BAYET, professeur de l'Université, écrivain, journaliste, conférencier anticlérical. Il a un grand mérite, — le seul incontestable peut-être, — au moins il ne prend pas de détours : il ne distingue pas les Jésuites des autres théologiens catholiques ; c'est la morale de l'Eglise, son enseignement dans les séminaires, qu'il attaque directement et qu'il condamne sans réserves.

Dans ses premiers ouvrages (*La morale scientifique*, 2e édit., 1907 ; *L'Idée du bien*, 1908 ; *Les Idées mortes*, 1908 ; *Le mirage de la vertu*, 1912 ; etc...) il faisait l'enfant terrible contre la morale philosophique, lui reprochant de ne reposer sur aucune base incontestable et d'être à l'article de la mort. Actuellement, il semble s'être donné pour tâche de dénoncer l'infériorité et la malfaisance de la théologie morale catholique.

La casuistique chrétienne contemporaine, 1913, prétend faire une enquête objective sur les manuels de cette théologie et exposer ses conclusions qui seraient en contradiction complète avec les principes évangéliques : « Le danger terrible de la morale de l'Eglise moderne, c'est qu'elle permet à peu près tout » (p. 170). Et l'auteur insinue, sans l'affirmer, « ne voulant rien dire qui sente la polémique » (I), que le fléchissement actuel de la conscience commune, spécialement l'accroissement des insoumis et des déserteurs, constaté avant la guerre, pourrait bien venir de là (p. 171).

Cet exposé, que M. P. CASTILLON pouvait appeler dans *les Etudes* (20 déc. 1913, p. 812) « l'exposé d'un primaire, d'un esprit remarquablement étroit

et peu compréhensif », est repris dans *La morale laïque et ses adversaires*, 1925 : M. Bayet s'y efforce de démontrer la supériorité sur la morale chrétienne de la morale laïque, qu'il reconnaît au reste être une morale en l'air, reproche sans gravité, ajoute-t-il (p. 31), une morale sans fondement métaphysique (p. 103), sans existence réelle, puisque c'est la science de l'avenir qui doit nous la donner (p. 131). A grands renforts de textes évangéliques mal compris, interprétés en dehors du contexte et de l'ensemble, de citations tronquées des Pères de l'Eglise, de cas modernes défigurés, il essaie de démontrer l'opposition de la théologie morale actuelle, issue de saint Alphonse, avec l'Evangile. Au reste, dans un récent ouvrage, *Les morales de l'Evangile*, Paris 1927, sans crainte de se démentir lui-même, il fait de l'enseignement moral des Evangiles un tissu de contradictions, l'incohérent amalgame des idées philosophico-religieuses de l'époque : — que devient alors cette prétendue opposition de notre théologie morale avec la doctrine du christianisme primitif, puisque dans ce dernier se rencontrent les idées les plus diverses ?

Il semble difficile de prendre M. Bayet au sérieux ; des ironies comme celles dont use M. M. Brillant envers l'ensemble de son œuvre (*Quelques sacristains de la chapelle laïque*, 1927 ; voir sur M. Bayet les pp. 148-193) seraient sans doute la meilleure manière d'accueillir ses jugements sur la théologie morale. Mais son ton assuré, son apparente documentation, ses protestations d'objectivité peuvent donner le change et impressionner des lecteurs peu avertis[1]. (Voir, sur les procédés et les méprises de l'exégète, l'article de F. Huby, *Etudes*, 5 fév. 1928, p. 294, *Laïcisme contre l'Evangile*.)

e) En terminant cette revue forcément incomplète des adversaires ou des critiques, il faut noter que, de nos jours, les amis de la théologie morale ne sont pas sans lui donner certains avertissements ou sans exprimer quelques plaintes à son sujet.

Des théologiens trouvent parfois excessifs les développements que reçoit dans certains manuels la casuistique : ils craignent que, sous prétexte de préparer les confesseurs, on ne fasse à l'exposé des fondements et des principes une place trop exiguë. (Cf. l'un des meilleurs maîtres ès sciences sacrées du XIX[e] siècle, le chanoine Jules Didiot, *Morale surnaturelle fondamentale*, 1896, pp. 12 sq.)

D'autres écrivains catholiques, d'excellente doctrine, préoccupés surtout des problèmes sociaux, estimeraient facilement que la théologie morale, telle qu'elle est enseignée dans les séminaires, ne traite pas suffisamment de ces problèmes : elle reste, disent-ils, enfermée dans des considérations d'un individualisme excessif, accepte trop volontiers comme inévitables des circonstances anormales et antichrétiennes, regarde des excuses qui ne devraient être que passagères ou personnelles comme des permissions définitives, et se place trop au point de vue des consciences particulières, sans s'élever à des considérations pleinement chrétiennes.

On trouverait dans plus d'une page (sur le salaire, le juste prix, etc...) des Comptes rendus des *Semaines Sociales* (depuis 1908), l'expression de ces regrets et de ces vœux.

III. — Réponses et Discussions.

Ce qui a été dit plus haut de l'histoire et des caractères de la théologie morale permet déjà, croyons-nous, de juger la plupart des attaques et des critiques qui viennent d'être signalées.

Elles supposent en effet, presque toutes, soit une ignorance complète, soit une méconnaissance partielle de sa vraie nature.

Quelques-unes cependant mériteraient plus ample considération.

Sans les passer toutes, les unes et les autres, en revue, il suffira de présenter sur les principales quelques remarques.

1° C'est méconnaître l'histoire de la théologie morale, calomnier l'ensemble de ces bons ouvriers qui ont travaillé à la constituer, que leur prêter des desseins de *domination humaine et intéressée*. Ni l'Eglise, ni ses ordres religieux, les Jésuites compris, n'ont jamais prétendu, par la scolastique et par la casuistique, asservir les consciences. Qu'on invoque en faveur de Pascal l'excuse de sa bonne foi et de sa compétence très limitée, qu'on explique par la passion les odieuses accusations des jansénistes et de tous ceux qui se sont inspirés d'eux sur ce point, — nous n'y trouvons pas à redire ; mais il faut proclamer bien haut que la théologie morale est née et a grandi du désir d'atteindre plus de vérité pratique, de donner aux âmes une lumière plus complète, et spécialement de permettre une meilleure distribution des pardons divins. — Ambition de domination, si l'on veut, mais de domination spirituelle et désintéressée, de charité et de sanctification, de libération et de perfectionnement des consciences : c'est tout le sacrement de pénitence et c'est l'effort entier de l'apostolat chrétien qu'il faut condamner, si on rejette le dessein de la théologie morale.

2° Est-ce à tort qu'elle s'est faite *rationnelle ?* qu'elle a intégré un certain nombre d'éléments empruntés à la philosophie humaine, et spécialement à *l'aristotélisme ?* qu'elle s'est astreinte à *la forme scolastique ?*

— Nous l'avons dit : à la seule condition de devenir rationnelle, la théologie morale pouvait se constituer en vraie science. Or c'est ce caractère scientifique, qui permet de donner au confesseur la garantie qu'il cherche. Il compte certes sur l'assistance du Saint-Esprit et le secours de la Providence. Mais il n'est pas assuré d'avoir de perpétuelles illuminations personnelles ; au reste, ne sont-elles pas difficiles à distinguer de réelles illusions ? La théologie morale lui permettra de restreindre les chances d'erreur dans le jugement des fautes en se basant sur des principes solides et en apprenant à les appliquer correctement[1].

1. Sous un nom qui appartient à l'histoire de saint Ignace (Récalde est le village où naquit sa mère), un écrivain ou une entreprise, à l'anonymat jalousement gardé, a réédité récemment et répandu dans le monde ecclésiastique une série de pamphlets contre les Jésuites. L'un d'eux intéresse la casuistique catholique (*Ecrits des curés de Paris contre la politique et la morale des Jésuites*, avec une étude sur la querelle du laxisme, par I. de Récalde, 1921).

Ces *Ecrits*, inspirés ou même composés par les jansénistes (voir *Œuvres de Pascal*, édit. des *Grands Ecrivains*, t. VII, p. 257 sq.) et l'étude préliminaire ne font que reproduire des accusations dont nous avons déjà parlé à propos de Pascal ; nous n'avons donc pas à en tenir autrement compte.

(Voir sur cette publication une note des *Etudes*, 1922, t. CLXX, p. 766 et un article de la *Civiltà Cattolica*, 4 mars 1922, p. 424).

1. La théologie morale cherche donc à « étiqueter » les actes humains ? — Sans doute : il lui faut bien tenter de les classifier. Certes elle y rencontre de grandes difficultés ; car la réalité morale résiste peut-être plus que toute autre à la classification ; mais tout de même, nos actes, aussi divers qu'il soient, présentent des similitudes assez marquées pour ne pas rendre tout à fait vains nos efforts.

Prétendre en outre que les actes relèvent uniquement

D'ailleurs la raison s'y aide de la foi et de la tradition, qui sont aussi ses sources et qui confirment ou contrôlent le travail rationnel.

Que ce ne soient pas seulement des éléments évangéliques ou patristiques, qui soient entrés dans la morale scolastique, on ne voit pas en quoi, à condition qu'ils aient été éprouvés, il y aurait là une cause de faiblesse. Cette morale aurait pu se former en dehors de l'aristotélisme. Mais *l'aristotélisme* se trouvait sur sa route; c'était, par sa juste mesure, sa rigueur, sa richesse d'analyses, un précieux héritage du passé; elle l'a recueilli, l'a utilisé, et se trouve ainsi être une synthèse de trésors humains et divins.

Quant à *la forme scolastique*, elle a le mérite de la précision et de la clarté : c'est une méthode qui, sous ce rapport, a fait ses preuves. Qu'on en ait abusé quelquefois, que tels auteurs aient excédé en subtilité, qu'ils se soient parfois payés de mots, qu'ils aient plus que de raison multiplié définitions et divisions, c'est possible. De quelle méthode ne peut-on faire un mauvais usage ou éprouver les inconvénients? La condamnera-t-on pour cela et refusera-t-on de voir ses avantages?

3° Du moins la *séparation rigoureuse de la théologie morale et de l'ascétique* n'est-elle pas regrettable? Ne constitue-t-elle pas une cause de faiblesse ou d'amoindrissement? N'expose-t-elle pas au danger de diminuer la morale chrétienne, de moins apprécier l'idéal chrétien?

— Le progrès des sciences humaines est conditionné par leur division. Pourquoi une division semblable dans les efforts ne serait-elle pas légitime dans les sciences sacrées?

Les dangers qu'elle peut présenter en ce qui concerne la morale chrétienne seront évités, si on n'oublie pas d'indiquer les connexions de la théologie morale avec l'ascétique. Il sera bien entendu que l'enseignement de la première ne vise pas à former le directeur complet. Le confesseur, préparé à une partie de sa tâche par le moraliste, s'adressera aux docteurs de l'ascétique pour parfaire sa formation : c'est aux uns et aux autres de ces maîtres à ne pas s'ignorer entre eux et à se regarder non comme des adversaires, mais comme des alliés.

4° Le principal reproche qu'on adresse à la théologie morale vise *le développement de sa casuistique*, — développement radicalement mauvais, disent les uns : toute casuistique est une superfétation inutile ou nuisible ; — développement tout au moins excessif, assurent les autres : il a corrompu la théologie morale en y introduisant une subtilité extrême, une immoralité allant parfois jusqu'à l'obscénité, un laxisme qui risqua, à un moment de son histoire, de lui causer et de causer à la société chrétienne les plus grands préjudices.

Que penser de ce reproche aux éléments multiples ?

a) Malgré le sens défavorable qu'a pris en notre temps le mot de casuistique, il faut d'abord reconnaître qu'il exprime une chose non seulement utile, mais inévitable, nécessaire à la vie morale si on la

de la conscience personnelle, qu'il est impossible de les soumettre à un jugement extérieur, capable de donner sur leur valeur une appréciation motivée, c'est nier, ici encore, le ministère de la confession et le pouvoir pénitentiel de l'Eglise. Le protestantisme est dans sa tradition en le faisant; le catholicisme laisse à Dieu seul le soin de décider en dernier ressort et infailliblement; mais il invite le confesseur à s'aider de sa raison pour juger, le moins mal qu'il peut, l'état et la conduite du pénitent.

veut sérieuse, — et indispensable à tout essai scientifique qui s'efforce de régler complètement cette vie.

Le devoir n'est pas toujours simple : il se pose parfois en des termes complexes, avec des circonstances multiples et embarrassantes; des obligations semblent s'opposer ; se demander comment les accorder, c'est se livrer à un examen casuistique ; consulter quelqu'un de prudent pour avoir son avis, c'est le transformer en casuiste.

« Ah! je sais bien des gens qui ne font jamais de casuistique, écrivait Mgr d'Hulst dans une des meilleures études qu'on ait jamais composées sur les Provinciales (*Mélanges philos. et théol.*, t. I, p. 276, à propos du Pascal de J. Bertrand). Ce sont ceux qui ne s'embarrassent guère de la loi morale. Dans toute action qui s'offre à faire, ils escomptent rapidement le profit ou la perte, la louange ou le blâme des hommes, le plaisir ou la peine ; si la balance est favorable, ils passent outre et, l'action une fois faite, se gardent bien de descendre en eux-mêmes pour écouter la voix intérieure et lui demander si elle approuve ou si elle condamne. Pour ceux-là, point de cas de conscience : tout est permis qui profite ou qui réussit. Voilà leur morale pratique. »

M. Jourdain parlait en prose sans le savoir : que de contempteurs de la casuistique en font — et c'est un honneur pour eux — sans s'en douter!

« La casuistique, déclare de son côté, à la suite de F. Brunetière, M. V. Giraud (*Blaise Pascal, R. des Deux Mondes*, 15 février 1923, p. 429), la casuistique, c'est-à-dire la science des cas de conscience, est si peu une invention des Jésuites qu'elle a existé de tout temps et qu'en fait on ne saurait concevoir de morale sans casuistique... La vie, la vie sociale surtout, n'est pas simple : elle est un tissu, parfois singulièrement enchevêtré, d'obligations en apparence contradictoires ou tout au moins si différentes les unes des autres, que les esprits les plus droits, les consciences les plus scrupuleuses, — et précisément parce qu'elles sont scrupuleuses, — ne sachant comment résoudre ces antinomies, comment satisfaire exactement à tous ces devoirs, hésitent, se troublent, appellent à l'aide des âmes plus éclairées, des esprits plus lucides. C'est alors qu'intervient la casuistique. Le casuiste, dont c'est le métier d'étudier les conflits de devoirs et de les résoudre en les conciliant, le casuiste apaise ces consciences inquiètes; il les délivre des scrupules qui les paralysent; il leur rend le calme et la sérénité ; il les fait bénéficier de son expérience théorique et pratique; il les aide, non pas à tourner la loi, mais à établir une sage hiérarchie entre les devoirs ; il leur suggère les moyens de satisfaire, sans rien outrer, et dans une mesure raisonnable, aux diverses exigences qui s'imposent vraiment à elles ; il leur enseigne à proportionner leur effort au caractère plus ou moins impérieux des obligations que la vie leur apporte. En vérité, il n'y a là rien que de très naturel et de très humain, de très moral même. Et on ne saurait citer une seule morale religieuse qui ne fût accompagnée de quelque casuistique. Pour le catholicisme en particulier, dont l'action morale repose presque tout entière sur la confession et la direction de conscience, la casuistique fait partie de sa définition même, et les jansénistes eux-mêmes ont dû suivre la règle commune : qu'ils l'aient voulu ou non, Saint-Cyran, Singlin, Arnauld ont été les casuistes de leurs pénitents. Chose plus significative encore : il n'est pas jusqu'aux morales purement rationnelles ou philosophiques, qui ne doivent elles aussi recourir à cette science si décriée. Il y avait une casuistique stoïcienne; il y a une casuistique kantienne. La casuistique répond à des besoins essentiels et permanents de la nature humaine... »

A cette liste des casuistiques historiques on peut ajouter la casuistique rabbinique, qui se perdait dans d'infinis détails. Notre-Seigneur dut aussi trancher les cas de conscience avec lesquels ses adversaires voulaient l'embarrasser (vg. l'impôt payé à César, *Mat.*, XXII, 17); et il leur en posa, lui-même (vg. le travail au jour du sabbat (*Lc.*, XIV, 7). Dans ses lettres, saint Paul discute et résout les problèmes pratiques des premiers chrétiens ; les Pères agissent de même pour leurs fidèles : une casuistique existait dans l'Eglise avant même la morale

scolastique; elle s'est unie à cette dernière, afin de s'affermir et de devenir scientifique.

b) Du moins, au temps de Pascal *son développement n'a-t-il pas été excessif ou marqué de fâcheux caractères ?* — Il est difficile de répondre à cette question d'une manière définitive; l'histoire critique de ce développement est encore à faire.

En attendant qu'un écrivain, à l'esprit dégagé des préjugés jansénistes et vraiment instruit en théologie, nous la donne, on peut faire observer que, même s'il en avait été ainsi, ce ne serait pas une raison suffisante de déprécier l'ensemble de la théologie morale et de condamner son état actuel.

A un moment de son histoire, elle aurait eu une crise de croissance ; la revision de ses conclusions et l'élagage de ce qu'elle présentait d'erroné ou de mal venu auraient été faits sous la direction de l'Eglise par saint Alphonse et ses successeurs, les moralistes modernes.

Mais, autant que nous pouvons en juger, nous croyons qu'on exagère généralement cette crise de croissance. Sans doute, certains des casuistes des XVIe et XVIIe siècles n'ont pas gardé une mesure parfaite dans leurs exposés, ils ont été parfois excessifs dans leurs analyses, ils se sont trompés dans quelques-unes de leurs solutions. De là à conclure qu'ils ont mis en péril la casuistique catholique et les mœurs publiques, nous estimons jusqu'à preuve du contraire qu'il y a loin.

Bien des considérations qui paraissent trop subtiles aux profanes, bien des cas que l'on qualifie de bizarres ou de saugrenus ne sont en réalité que de ces cas limites, peu pratiques comme types d'action, utiles cependant pour fixer les contours des obligations, préciser les doctrines. Sur les discussions de matières scandaleuses on peut dire non seulement que nos pères étaient peut-être moins délicats que nous, mais — et ceci vaut également pour les auteurs modernes, — qu'il faut bien tout de même en instruire les confesseurs.

Dans l'introduction à sa petite édition des 1re, 4e et 13e Provinciales (1881), M. Henry Michel le notait avec justesse (p. 34) : « On triomphe contre les casuistes de leur érudition en matière de vice... Encore faut-il voir les choses telles qu'elles sont. Le confesseur est exposé à recevoir bien des confessions : il faut qu'il les comprenne. Or c'est dans les livres des casuistes qu'il va chercher des connaissances suspectes mais nécessaires. Puis, que l'on y réfléchisse : ce que les casuistes ont cessé de faire (non, ils le font encore), d'autres le font chaque jour, à qui on ne reproche rien : en quoi on a raison. Il existe une science que l'on appelle la *médecine légale* : ceux qui la pratiquent et l'enseignent sont de fort honnêtes gens, et même des hommes distingués ; personne n'ignore quelles singulières questions ils sont à tout propos obligés de discuter et de résoudre. Ce que la médecine légale fait pour les tribunaux, l'ancienne casuistique le faisait pour le tribunal ecclésiastique du confesseur. Il n'y a qu'une différence entre les deux : c'est que les casuistes écrivaient presque tous en latin, tandis qu'à présent on traite les mêmes choses en français. Au reste, la littérature des casuistes — c'est là la meilleure apologie qu'on en puisse faire — n'a jamais été une littérature populaire. Les casuistes écrivaient pour les confesseurs et les séminaires ; ils écrivaient en latin, et qu'écrivaient-ils? Le *De Justitia et Jure* de Molina, 6 volumes in-f°; la (grande) Théologie morale d'Escobar, 7 volumes in-f°. Caramuel, l'un des plus relâchés d'entre les casuistes, a confié ses décisions immorales à la discrétion de 77 volumes, dont 10 in-4° et 27 in-f° [1]. Le secret sera bien gardé. De bonne foi, quel péril y a-t-il là pour les mœurs publiques et privées ?... »

M. V. Giraud (l. c., p. 428), ici encore après Brunetière (*Hist. et Litt.* t. II, p. 350), s'est inscrit en faux contre cette dernière remarque. Les succès extraordinaires de la littérature casuistique au XVIIe siècle, à une époque où le public lisait couramment le latin, prouveraient d'après lui que cette littérature n'était pas réservée aux spécialistes. Entre 1644 et 1656, la petite Théologie morale d'Escobar eut 42 éditions et la Somme des péchés du P. Bauny, — celui qui, au dire de Pascal, « effaçait les péchés du monde », — 6 éditions de 1634 à 1641.

Nous croyons qu'il se trompe : un tel succès s'explique très suffisamment par le très vif désir des confesseurs de trouver enfin des guides dans leur difficile ministère. C'est un peu de la sorte que, dans nos temps moins théologiques, le *Summarium* du P. Arrégui a pu s'éditer en sept ans (1918-1925) à 95.600 exemplaires. Arnauld, ou l'auteur janséniste de la *Théologie morale des Jésuites*, avait déjà dénoncé la plus grande partie des propositions que produira Pascal : le succès mondain de la dénonciation avait été absolument nul, c'est Pascal qui a transformé ce qui aurait dû rester une discussion entre spécialistes, en une querelle ouverte à tous et en un scandale public, — en sorte que, aussi paradoxal que cela paraisse, on peut se le demander : Pascal, le plus souvent — mettons : de bonne foi, — déformant quelque peu les textes [1], exagérant la portée des solutions données, les groupant autour du principe général du probabilisme, les inspirant comme motif de l'ambition jésuitique, faisant un système de ce qui n'était que des tendances, ne devrait-il pas, en bonne justice, être regardé comme le véritable inventeur du laxisme? De modernes apologistes du jansénisme, Augustin Gazier par exemple, ont prétendu que cette hérésie n'avait jamais existé que dans l'esprit des jésuites : avec beaucoup plus de raison, croyons-nous, l'assertion pourrait être retournée au sujet du laxisme en faveur de la casuistique.

1. Hurter (*Nomenclator litt.*, t. IV, n. 255) parle aussi de 77 ouvrages composés par ce cistercien espagnol, né en 1606 et mort évêque de Vigevano en 1682. Mais il ne faudrait pas croire, comme paraît l'insinuer M. Michel, que tous étaient des ouvrages de théologie morale. Leur liste est donnée par Nicéron, *Mémoires*, 1734, t. XXIX. Dans le *Dictionnaire de théol. cath.*, art. *Caramuel*, 24 sont cités qui concernent la théologie dogmatique ou morale. Caramuel était un esprit encyclopédique, admiré par ses contemporains pour son extraordinaire souplesse et l'étendue de ses connaissances.

En morale, son goût des affirmations singulières et paradoxales l'a entraîné à des opinions très relâchées, qui l'ont fait appeler par saint Alphonse « *princeps laxistarum* ».

A distance nous sommes généralement impressionnés sur ce point par la sincérité possible de ce même Pascal, par l'autorité d'un Bossuet, par les condamnations romaines qui ont suivi les Provinciales.

Ces condamnations portaient pour la plupart sur des conclusions extrêmes et particulières : leur nombre, qui paraît au premier abord considérable, n'est pas grand'chose en regard de toutes les questions soulevées[2]. Que les casuistes aient commis des erreurs, qui s'en étonnerait ? C'est la condition du progrès théologique. Avant les définitions conciliaires, n'est-il pas arrivé, à certains Pères de l'Eglise de se tromper sur des points non encore éclaircis ?

Aussitôt prononcées, les condamnations d'Alexan-

1. On sait combien est controversée la question de l'exactitude des citations de Pascal. On pourrait voir dans les *Etudes*, 5 mai 1925, p. 316 sq., comment nous motivons ce que nous en disons ici.

2. Sur le nombre considérable des écrivains qui, avant les condamnations romaines, ont traité de la théologie morale, qu'on se reporte au *Nomenclator litterarius* du P. Hurter : son 3e volume (3e édit. 1907), pour le siècle qui précède immédiatement les Provinciales (1564-1663), inscrit, à la colonne de la théologie pratique, près de 600 noms.

Dans l' « Index auctorum », placé à la fin de l'édition *Gaudé* de la Théologie alphonsienne (t. IV, p. 785), nous avons relevé plus de 130 noms de moralistes proprement dits, cités par saint Alphonse, appartenant à la seconde moitié du XVIe siècle et au XVIIe.

dre VII et d'Innocent XI ont été acceptées par la théologie morale — et acceptées avec une telle bonne volonté qu'elle s'est portée vers un rigorisme très marqué, dont saint Alphonse aura grand'peine à la faire revenir.

Le Jansénisme était une école et un système : sa résistance l'a bien montré. Où était vraiment l'école du laxisme? Les trois premières propositions condamnées par Innocent XI (*D. B.*, 1151-3) — surtout la troisième — étaient à peu près les seules assez générales pour faire de celui-ci un système, elles n'avaient été professées, semble-t-il, que par peu d'auteurs et passagèrement.

La chose eût été différente si le probabilisme avait été vraiment condamné par l'Eglise. Et Bossuet, après Pascal, le croyait condamnable, comme contraire à la tradition et à la morale chrétienne. En cela il se trompait. Au reste, avec sa belle simplicité d'âme, tout imprégnée des Pères, vivant quelque peu par le cœur dans leur temps, il ne s'est pas rendu compte que le danger de l'avenir était moins dans la morale prétendument relâchée des casuistes, mais bien plutôt dans le libertinage et dans le rigorisme janséniste, qui par ses exigences exagérées ne servait que trop ce libertinage.

Surtout il n'a pas vu que, dans la théologie morale, il ne suffit pas de reconnaître les principes, qu'il faut encore les appliquer aux circonstances : si les premiers ne varient pas, les secondes peuvent parfois quelque peu changer avec la vie et déterminer ainsi des conclusions, non pas contraires ou opposées entre elles, mais différentes. L'effort des casuistes allait dans cette direction, parfois, nous le reconnaissons, avec quelque excès : ils cherchaient, — et en ce point leur sens théologique était supérieur à celui de leur génial critique, — quelles solutions chrétiennes donner à des problèmes nouveaux. Il ne s'agissait pas de contredire les Pères et de modifier l'Evangile, mais bien de reconnaître ce que, placés dans la vie moderne, les Pères auraient enseigné, ce que les règles éternelles de l'Evangile demandaient de faire en nos âges.

5° Cette remarque donnera aussi, croyons-nous, une réponse suffisante à ceux qui, comme M. Bayet, prétendent trouver *des contradictions entre la théologie morale moderne et l'Evangile.* Qu'ils prennent d'abord la peine d'étudier et de comprendre ce dernier, de ne pas disjoindre ses maximes : elles s'éclairent et se complètent les unes les autres. De plus, elles sont le plus souvent générales; or il est très facile de trouver entre un principe général et une conclusion extrême une opposition apparente : il nous est défendu de tuer le prochain, et cependant le soldat peut le faire vis-à-vis de l'ennemi qui attaque sa patrie. C'est nier la complexité de la vie morale et le rôle des circonstances dans la solution des cas, que de voir là une opposition qui n'existe pas.

6° Ceux, qui, aux siècles passés, ont défendu la casuistique contre ses détracteurs, en ont souvent appelé à *la vie et aux exemples personnels des casuistes et de leurs disciples.* Déjà les Jésuites répondaient aux jansénistes : voyez tous les bons confesseurs, les missionnaires, les ouvriers apostoliques, les saints et les martyrs qui ont tenu et pratiqué cette théologie morale que vous prétendez mauvaise et nocive; aux fruits reconnaissez la valeur de l'arbre... Escobar était un homme très mortifié et ses tendances passaient pour trop sévères en Espagne. Bourdaloue avait enseigné quelque temps la casuistique, avant de s'en inspirer et de la défendre dans ses sermons. A ces exemples nous pourrions ajouter saint Alphonse de Liguori : il serait difficile de l'accuser de duplicité, lui qui abandonna le barreau pour s'être aperçu de la difficulté qu'on y rencontrait à servir parfaitement la vérité, et qui toute sa vie chercha rigoureusement à pratiquer ce qu'il enseignait.

Mais, au XIX[e] siècle, nous avons mieux encore : un grand saint, sans contredit le plus grand ministre du sacrement de pénitence en son temps, le curé d'Ars, JEAN-MARIE-BAPTISTE VIANNEY. Son confessionnal était devenu un lieu de pèlerinage où, de toutes les régions de la France, et même des pays étrangers, affluaient des milliers de pénitents. Or, sa vie, mieux connue dans les détails depuis le récent ouvrage de l'abbé Trochu (*Le curé d'Ars*, 1926), nous le montre non seulement sans mépris pour les leçons de la théologie morale, mais encore s'efforçant de se former par elles et utilisant la casuistique liguorienne pour le plus grand profit des âmes.

Il n'était nullement un faible d'esprit ou un pauvre d'intelligence, comme auraient pu le croire ceux qui prenaient à la lettre ses protestations d'humilité. Mais n'ayant fait ses premières classes que d'une manière sommaire et intermittente, possédant mal le latin, il éprouva de grandes difficultés à s'assimiler l'instruction théologique requise pour les ordres sacrés. Il dut repasser l'examen canonique qui précède la prêtrise et ne reçut les pouvoirs de confesseur que plusieurs mois après sa nomination de vicaire à Ecully (pp. 108-109). Pendant les premiers hivers de son ministère dans cette paroisse puis à Ars, la théologie morale devint une de ses études ; elle lui fut facilitée par un ouvrage français de Mgr, depuis Cardinal, GOUSSET (*Théologie morale*, 2 vol., édition de 1845). C'était un résumé de saint Alphonse : l'un des effets de cette étude fut d'adoucir le rigorisme dont le saint curé usait encore comme la plupart des confesseurs d'alors ; on ne le vit plus ramener à son tribunal le même pécheur jusqu'à cinq, six et sept fois (p. 349 sq.).

Sans nul doute, plus que la théologie alphonsienne, le Saint-Esprit fut son maître, — un maître qui lui fit dépasser la casuistique scientifique et nous donna l'admirable confesseur, le directeur sans pareil qu'il devint. Le curé d'Ars témoigne cependant de la bienfaisance de la formation traditionnelle, à laquelle il fut toujours docile, qu'il ne renia jamais : ses confrères et son évêque constataient que dans les cas difficiles, ses solutions, inspirées d'en haut, étaient conformes à celles des maîtres humains (p. 329). Il reste ainsi pour la bonté de la casuistique moderne un défenseur et un apologiste, qu'on peut présenter contre tous ceux qui l'attaquent ou la méconnaissent.

CONCLUSION

Parmi les caractères de la théologie morale, nous n'avons pas manqué de marquer celui d'être progressive. C'est en essayant d'indiquer vers quels progrès elle semble devoir s'orienter dans l'avenir, qu'il faut terminer cet exposé.

Ces dernières observations satisferont, on l'espère, à certaines demandes et à certaines craintes que nous signalions plus haut comme venant de ses amis.

Certes, non moins qu'autrefois, la théologie morale n'est pas, de nos jours, sans défauts.

Si beaucoup des attaques et des critiques dirigées contre elle nous paraissent injustes ou exagérées, elle est tout de même, ainsi que toute œuvre humaine, imparfaite et sujette à l'erreur.

Elle doit redoubler d'efforts dans l'examen des solutions reçues, dans la recherche d'une vérité plus complète et plus nuancée.

Elle gagnera — et beaucoup d'auteurs s'y efforcent, — tout en restant casuistique à l'école de saint Alphonse, à développer son exposé des principes en s'inspirant de saint Thomas. Elle devra — l'attrait de nos âges pour les études sur la vie spirituelle y invite — noter de plus en plus les con-

nexions avec l'ascétique et, dans l'enseignement, bien faire ressortir qu'elle ne veut être et rester qu'un exposé partiel de la morale catholique.

Les sciences médicales ont singulièrement progressé de notre temps : il faut que les théologiens moralistes se tiennent au courant de ces progrès et dans les matières délicates, dont le confessionnal rend toujours aussi nécessaire l'étude détaillée, sachent s'en aider.

Notre société a vu les relations sociales s'intensifier et se compliquer d'une manière extraordinaire : des problèmes nouveaux sont nés en cette matière. Tout en restant orientée vers la confession individuelle, il faut que la théologie morale les regarde en face : elle a pour la guider sur ce point les enseignements des Papes. Le développement moderne de l'activité économique pose, aussi bien, des questions financières, que les vieux casuistes entrevoyaient seulement : leurs successeurs ont là un ample objet de recherches, sur lesquelles l'Eglise s'est beaucoup moins prononcée ; à leur risques et périls, ils auront à avancer.

Ainsi, tout en gardant précieusement les trésors du passé, la théologie morale continuera son effort vers plus de lumière : souhaitons qu'elle le fasse avec courage et succès.

Bibliographie

I. — Les *introductions spéciales à la théologie morale* ne datent que du xviiie siècle.

Pour cette époque, voir surtout F. A. Zaccaria, S. J., *De casuisticæ theologiæ originibus, locis atque præstantia* (en supplément à la Théologie Morale de Cl. Lacroix, 1749, et dans la 3e édition de saint Alphonse, 1757, cf. édit. Heilig), — Concina, O. P., *Apparatus*, 1751, — Patuzzi, O. P. *Prodromus ad universam moralem Theologiam* 1760, — Corb. Luydl, O. M., *Theol. Mor. christiana et evangelica*, 1772. Au xixe siècle la plupart des manuels un peu détaillés de Théologie morale contiennent en introduction une étude plus ou moins complète sur sa nature, ses méthodes, ses sources et son histoire (v. g. Müller 1868, Van der Velden 1875, Lehmkuhl 1883, d'Annibale, 5e édit. 1908, Noldin 6e éd. 1906, Prümmer 1915, Tanquerey 6e éd. 1921, Vermeersch 1922).

Introductions séparées : Buccerroni. *Commentarii de natura Theol. mor.* 1910, et surtout J. Bouquillon, *Theol. mor. fundamentalis*, 3e édit. 1905 (c'est la plus complète des introductions latines à la théologie morale).

En français: J. Hogan S. S., *Les Etudes du Clergé*, ch. vi-x, trad. Boudinhon, 1901, et *Dictionnaire de Théologie catholique, art. Casuistique* (Dublanchy) et *Jésuites, théologie morale*, (J. de Blic), en attendant l'article sur la Théologie morale.

Pour l'Allemagne, *Kirchen Lexicon, art. Casuistik* (Urbany) et *Moraltheologie* (Pruner) ; et les introductions des Théologies morales écrites en Allemand par Martin, Simar, Linsenman, Koch, Goepfert, Heilig, — ainsi que les ouvrages de J. Mausbach, spécialement *Die cath. Moral, ihre Methoden*, 2e éd. 1902. Sur la littérature de langue anglaise, *The catholic Encyclopædia*, art. *Theology* (*Moral*, Lehmkuhl). — Sur deux retentissants procès en Norwège et en Hongrie (1928), *Documentation Catholique*, 31 mars 1928.

II et III. — 1° Jansénistes et Provinciales. Voir, dans ce dictionnaire, la bibliog. de l'article Jésuites (A. Brou), col. 1288, IV, Antijésuitisme.

Aux éditions des Provinciales par Maynard, 1851, — la seule qui présente une information théologique sûre, — et Molinier, 1891, de documentation très riche, ajouter Félix Gazier (Les grands Ecrivains de la France, *B. Pascal, Œuvres*, t. IV à VII, 1914), d'inspiration nettement janséniste.

L'article *Laxisme* du *Dict. de théol. cath.* (1926), donne la série des documents jansénistes et ecclésiastiques; il nous paraît au reste de tendance trop sévère, voire injuste sur les casuistes.

1° Pour la critique des Provinciales et sur la casuistique du xviie siècle : A. Brou, *Les Jésuites de la Légende*, 1907, t. I, p. 305 sq ;—Mgr d'Hulst, *Une nouvelle appréciation des Provinciales*, (à l'occasion du *Pascal* de J. Bertrand), *Correspondant*, 25 sept. 1890, p. 1055, et *Mélanges*, t. I, 1909. — P. Castillon, *Escobar* ; *Etudes*, 20 février 1912, t. XXX, p. 552. — A. Degert, *La réaction des Provinciales et la théologie morale en France. Bulletin de Littérature ecclésiastique* (Toulouse), 1913, p. 400 et 442 sq. — F. Brunetière, *Une apologie de la casuistique* (à propos du livre de R. Thamin sur la casuistique stoïcienne), *Revue des Deux Mondes*, 1er janv. 1885, *Histoire et Littérature*, 1895, t. II. — T. de Wizewa, *Le P. Escobar et les Lettres Provinciales, Rev. des Deux Mondes*, 15 mars 1912, p. 457 sq. — F. Strowski, *Pascal et son temps*, 1908, t. II. — J. Guiraud, *Histoire partiale, Histoire vraie*, t. IV, 2e Partie, 1917. — V. Giraud, *Blaise Pascal, Rev. des Deux-Mondes*, 15 juillet 1923, p. 401 sq. (en volume, *La vie héroïque de Pascal*, 1924).

Sur le probabilisme, voir dans ce dictionnaire l'article Probabilisme, *Historique* (J. de Blic.)

2° Bossuet. Bibliog. dans Chérot, *Bossuet a-t-il été Janséniste ? Etudes*, 5 mai 1899, t. LXXIX, p. 334 sq. et A. Brou, *Les Jésuites de la Légende*, t. I, p. 439 sq.

Bonnes conclusions dans Abbé Huvelin, *Bossuet, Fénelon*, le *Quiétisme* (Conférences de 1879), t. I, 1912.

3° Mabillon. H. Didio, *La Querelle de Mabillon et de l'abbé de Rancé*, 1892. — Dom Besse, *Les Etudes ecclésiastiques d'après la méthode de Mabillon*, 1900.

4° xixe siècle. A. Brou, *Les Jésuites de la Légende*, t. II, 1907, p. 204 sq. — Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. III, 2e édit. 1860. — Paul Bert, *La morale des Jésuites*, 1880 (Cf. Freppel, *Œuvres polémiques*, t. II, 1881 et Clair, *Lettres à MM. Jules Ferry et P. B.; Nouvelles Lettres à M. P. B.* 1880). — *Encyclopédie des Sciences religieuses* (F. Lichtenberger), t. II, *Art. Casuistique* (Ch. Bois), 1878.

A. Bayet, *La casuistique chrétienne contemporaine*, 1913 (Cf. *Etudes*, 20 déc. 1913, t. CXXXVII, p. 807 sq. P. Castillon et 5 mai 1925, t. CLXXXIII, p. 308 sq., R. Brouillard. — *Rev. Prat. d'Apologétique*, t. XVII, p. 161 et XVIII, p. 19, J. Verdier, 1909-10). — *La morale laïque et ses adversaires*, 1925. — *Les morales de l'Evangile*, 1927. (Cf. *Etudes*, 5 février 1928, t. CXCIV, p. 294 sq., J. Huby). — (*Sur les premiers écrits de M. Bayet :* G. Michelet, *Rev. du Clergé français*, t. LX, 1909, p. 442 sq. *Sur l'ensemble de ses derniers ouvrages :* Maurice Brillant, *Quelques sacristains de la chapelle laïque*, 1927 ; étude humoristique, mais de fond très solide.

Chan. Jules Didiot, *Morale surnaturelle fondamentale*, 1896, p. 11 et sq.

Abbé F. Trochu, *Le curé d'Ars, S. Jean-Marie-Baptiste Vianney*, 1926.

René Brouillard, S. J.

THÉOSOPHIE. — I. *Histoire*. — II. *Doctrine*. — Dans une audience plénière tenue le mercredi 16 juillet 1919, la Sacrée-Congrégation du Saint-Office, à un doute ainsi proposé : « Les doctrines dites actuellement théosophiques sont-elles conciliables avec la foi catholique? Est-il permis en conséquence de donner son nom aux Sociétés théosophiques, d'assister à leurs réunions, de lire les ouvrages, revues, journaux ou écrits théosophiques? » a répondu après mûr examen : « *Non, aux deux questions.* »

Cette décision, approuvée par Sa Sainteté BENOIT XV, le 17, a été promulguée le 19, et publiée dans les *Acta Apostolicae Sedis* (1er août 1919, p. 317).

Il ressort des termes mêmes de cette déclaration que les catholiques doivent s'interdire toute participation aux Sociétés théosophiques, s'en retirer s'ils en faisaient partie, et considérer les doctrines qui s'y enseignent, les initiations qui se pratiquent dans les Loges et les ouvrages qui s'y débitent, comme incompatibles avec la profession loyale du christianisme catholique.

Pour expliquer cette décision, il ne sera pas inutile de présenter brièvement l'histoire des Sociétés théosophiques et d'en rappeler succinctement les enseignements majeurs.

I. Histoire.

« *Les* » *Sociétés théosophiques*. — Ce pluriel est d'usage relativement récent : c'est en 1913, en effet, que les sections allemande et suisse de la première Société théosophique, d'accord avec un groupe de théosophes français dirigé par Mme Alice Bellecroix, MM. Edouard Schuré et Eugène Lévy, ont fait sécession, à la suite d'incidents qui seront résumés plus bas.

Jusqu'alors, en dépit des tendances de l'école théosophique de l'Europe centrale, dirigée par le Styrien Rudolph Steiner, l'entente s'était maintenue entre ces nouveaux venus, cherchant de préférence leurs ancêtres dans la tradition hellénique, et l'ancienne école, anglo-américaine, prenant ses inspirations principales dans l'Inde.

C'est à cette dernière école qu'est due la fondation en 1875 de la première — et, jusqu'en 1913, unique — Société théosophique. L'histoire de la Société se confond pendant ces quarante années avec celle des deux femmes qui en ont été l'âme.

Mme Blavatsky. — Russe d'origine, mariée au général Nicéphore Blavatsky, Hélène Petrovna de Hahn resta veuve de bonne heure et voyaga en Orient, puis aux Indes, où elle se fit initier aux sciences occultes par des maîtres indigènes. Après un premier essai infructueux pour fonder en Egypte une société de spiritisme, Mme Blavatsky passa en Amérique et réussit, avec l'aide d'un journaliste américain, le « colonel » H. S. Olcott, à établir un groupement autonome qui prit le nom de *Société théosophique* (New-York, 17 novembre 1875). Energique, intrigante, douée de remarquables facultés de *médium*, la fondatrice commença dès lors une propagande qui donna de nombreux adeptes à la jeune Société. La nouvelle organisation rallia peu à peu tout ce qui, dans le mouvement occultiste, est plutôt philanthropique, exotique, artistique et mondain. Avec un art consommé, Mme Blavatsky recueillit et fondit en un seul corps les principales traditions de l'occultisme : des éléments empruntés aux mythes de l'antiquité classique, à la magie, au gnosticisme voisinent, dans l'*Isis dévoilée*, avec les notions prises aux religions et aux philosophies de l'Inde. Toutefois, dans cet évangile de la théosophie, comme dans les ouvrages successifs qui le commentèrent ou le résumèrent (*Isis unveiled*, 2 vol., 1875; *The secret Doctrine*, 6 vol.; *The Key to Theosophy*, 1889), c'est l'élément hindou qui l'emporte de beaucoup : à peu près toute la terminologie, les classifications et notions principales viennent de l'Inde. C'est dans l'Inde également, à Adyar (près de Bénarès), que fut établi et est encore le sanctuaire central et le centre de la Société. C'est là que s'opérèrent les « merveilles » dont Hélène Blavatsky se prévalut jusqu'au jour où une enquête scientifique, dirigée sur place par la *Société des Recherches psychiques* de Londres, fit justice de ces jongleries. (On trouvera ce rapport, accablant pour la Société théosophique, dans les *Proceedings of the Society for Psychical Research*, déc. 1884 : *Report on Phenomena connected with Theosophy*, p. 209-401. On connaît par ailleurs l'autorité hors pair de la *Société des Recherches psychiques* de Londres, dirigée par les Professeurs H. Sigdwick, F. W. Myers, F. Gurney, R. Hodgson, MM. Arthur et Gerald Balfour, etc.).

Fort atteinte par ce coup, la Société le fut davantage quand plusieurs des dirigeants, M. Olcott et Mme A. Besant, entre autres, eurent avoir la preuve qu'un des vice-présidents, l'Américain W. Q. Judge, fabriquait de toutes pièces les messages que des théosophes confiants attribuaient aux *Mahâtmas* tibétains, dépositaires prétendus de la Sagesse antique. Vieillie, Hélène Blavatsky avait fermé les yeux sur cette déloyale pratique; à sa mort, elle laissait la Société en fermentation : une femme allait sauver son œuvre.

Mme Annie Besant. — Sur cette femme, nous sommes abondamment renseignés par une suite de confidences autobiographiques, dont la première raconte l'histoire jusqu'en 1895. Elevée dans l'évangélisme le plus austère, allant jusqu'à l'exaltation inclusivement, Annie Wood fut mariée à un ministre anglican très positif, le Rev. Frank Besant. Bientôt mère de deux enfants, la future théosophe fut vite lasse des exigences de la vie de ménage. Sa foi anglicane, sa foi chrétienne vacillèrent; finalement, elle s'enfuit, brisa avec son Eglise, déserta son foyer, et s'engagea comme cuisinière pour gagner sa vie.

Peu à peu, cette femme intelligente émerge : elle a partie liée avec le fougueux athée Bradlaugh, prêche le matérialisme et le malthusianisme le plus crus, se mesure dans de tapageuses conférences avec des pasteurs dissidents, publie un *Manuel du librepenseur* en deux volumes. Dix ans de cette fiévreuse campagne n'ont pas raison de son besoin d'action : dégoûtée du matérialisme par la vue des matérialistes, Annie Besant rencontre alors Hélène Blavatsky, qui la conquiert, la magnétise, l'initie. Elle est désormais, et sera de plus en plus, l'âme et la voix de la Société théosophique : avant même de succéder à Mme Blavatsky, comme présidente, Mme Besant — qui s'est fait initier entre temps à la Franc-Maçonnerie proprement dite[1], — se fixe à Adyar et, de là, par ses écrits, par des campagnes triomphales qui la ramènent périodiquement en Europe, rayonne sur le petit monde théosophique. En 1903, Pierre Loti paye d'une page enthousiaste le bon accueil qu'il reçoit à la maison des Sages (*l'Inde sans les Anglais*, 1903, ch. VI). Le Congrès de Paris, en 1906, marque l'apogée du prestige d'Annie Besant. Désormais, les dif-

1. Une loge maçonnique, *le Droit humain*, fonctionne dans le sanctuaire théosophique d'Adyar. La revue *la Lumière Maçonnique* (septembre-octobre 1912, p. 473) insère une photographie avec cette légende : « La S∴ Annie qui est placée au premier rang, au milieu, est la S∴ Annie Besant, 33e; à sa droite est la S∴ Francesca Arundale, 33e, etc. ».

ficultés vont se multiplier, amenées par l'influence rivale et en partie contraire du maître styrien Rudolph Steiner (Né en 1861, à Kraljévic, en Hongrie. C'est à Munich qu'est le centre et le temple de la théosophie « rosicrucienne » de R. Steiner), qui sera pour Mme Besant moins un disciple qu'un émule. Les Loges bavaroises, prussiennes, rhénanes, suisses, autrichiennes, et un nombre croissant de Loges françaises, surtout en Provence (quelques-uns des initiés les plus influents, en France, sont des officiers de marine ou des médecins de la marine), acceptent de plus en plus l'influence de Steiner et de son parèdre féminin, Russe comme jadis H. Blavatsky, Mlle Marie de Sivers. Le plus éloquent des théosophes français, Edouard Schuré, et l'un des plus convaincus, M. Jules Sauerwein, sont nettement « anthroposophes », c'est-à-dire steinéristes.

Les taches au soleil. — Les fautes d'Annie Besant vont toutefois lui nuire plus encore que la concurrence de son rival. Un des plus habiles occultistes de la secte, M. C. W. Leadbeater, après avoir reçu en grande pompe le *pansil* (baptême bouddhique) à Ceylan, des mains du grand prêtre Sumangala, se livrait à l'initiation des enfants et employait dans ce dessein des procédés et des méthodes qui, une fois connus, « provoquèrent une réprobation unanime au sein de la Société théosophique et bien au delà de ses frontières. » (Voir le très instructif opuscule du docteur Eugène Lévy, *Mme Annie Besant et la crise de la Société théosophique*, Paris, 1913). Le scandale fut tel que le Congrès de Paris, en 1906, par une commission que présidait le doyen de la théosophie, le vieil Olcott, cita Leadbeater, et le força à démissionner. Mme Besant adhéra à ce jugement d'exclusion dans des termes qui ne laissent aucun doute, soit sur la gravité des pratiques reprochées à l'inculpé soit sur la vérité des faits. (« Ce Conseil, qui a été réellement donné [à des enfants, par leur instructeur Leadbeater], ne pourrait l'avoir été dans une intention pure, que par un être atteint sur ce point d'aliénation mentale. » Annie Besant, lettre de juillet 1906, publiée dans la *Theosovhical Voice*, de Chicago, may 1908).

Cependant deux ans ne s'étaient pas écoulés que la même Annie Besant, qui avait besoin, pour la campagne messianique qu'elle projetait, de la virtuosité occultiste de Leadbeater, demanda la réintégration de celui-ci dans la Société. Leadbeater s'engagea formellement, dans une lettre rendue publique, à ne pas répéter le conseil donné jadis par lui à ses jeunes disciples, conseil qu'il estime « dangereux ». (Lettre publiée en février 1908 par l'organe central de la Société, *The Theosophist*, édité à Adyar). Forte de ce désaveu, Mme Besant obtint un vote de confiance des secrétaires de section. Seuls les secrétaires des sections allemande (R. Steiner), et scandinave, se récusèrent.

Le Messie théosophique. — On passa outre. Annie Besant s'attacha, comme collaborateur intime, et indispensable, le théosophe compromis et, d'accord avec lui, initia un jeune Hindou, du nom de Krishnamurti, âgé de treize ans en 1908. On le baptisa, d'un nom plus coulant, *Alcyone*, et il fut présenté comme Maître et Messie à l'adoration des théosophes. Leadbeater rédigea des écrits qui lui furent attribués (Trad. française en 1912, sous le titre *Aux pieds du Maître*, par Alcyone) et s'accompagnèrent d'une biographie où sont racontées au long les trente-deux incarnations successives de Krishnamurti. Un ordre, *l'Etoile d'Orient*, fut fondé en son honneur. Comme si tout cela ne suffisait pas, Mme Besant s'avisa de décrire la préhistoire lunaire du jeune Messie. Elle nous montre dans une hutte un homme (lunaire), sa femme et ses enfants. Autour d'eux, et parmi ce singes « aussi fidèles que de bons chiens », — il faut ici traduire textuellement et nous ne leur faisons pas dire, — « *parmi ces singes, nous reconnaissons ceux qui seront plus tard M. Leadbeater, Mrs Besant, J. Krishnamurti et son frère Mizar.* Nous pouvons donner leurs noms futurs afin de mieux les reconnaître, quoiqu'ils ne soient pas encore humains ». (A. Besant et C. W. Leadbeater, *Man*; *Where-Now-Wither*, 1913, p. 34). — On peut voir dans l'opuscule de M. E. Lévy d'autres détails aussi affligeants.

L'histoire sublunaire d'Alcyone n'est pas moins curieuse. Au cours de ses avatars, le futur Instructeur du monde est présenté comme le fils de M. Fabrizio Ruspoli (théosophe italien), alors femme. Rassurez-vous : ceci se passait dans le désert de Gobi, 72.000 ans avant notre ère.

La scission finale. — Trop est trop. Un certain nombre de théosophes européens, de l'observance de R. Steiner — encore qu'ils n'aient pas le droit de se montrer difficiles en matière d'histoire ou de préhistoire — refusèrent leur encens au jeune Alcyone et discutèrent leur obédience à ses patrons. Le *delirium* messianique de Mme Besant contribua ainsi à rendre inévitable une scission que tout annonçait, dans la Société.

Sentant son prestige sapé par l'influence croissante de Steiner, la grande-maîtresse, en effet, multipliait les brimades à l'endroit de la section allemande et de son tout-puissant secrétaire. Provoquée par ce dernier et sachant qu'elle serait obligée de s'expliquer sur Alcyone-Krishnamurti au congrès de Gênes, en 1911, Annie Besant réussit à faire décommander ledit congrès. Prenant l'offensive, elle accusa alors Steiner d'avoir été l'élève des jésuites et de collaborer avec eux pour faire de la théosophie une secte chrétienne ! D'abord un peu étourdi par ce coup inattendu, Steiner se justifia en racontant sa vie, au congrès de la section allemande, mais il se garda de faire sécession. Steiner raconte lui-même l'incident dans ses *Mitteilungen* de mars 1913, p. 6. Il va sans dire qu'il n'eut pas de peine à se justifier, n'ayant jamais été en rapport avec les jésuites sinon pour attaquer, au congrès théosophique de Carlsruhe en 1911, leurs méthodes et leurs personnes.

Poussée à bout, Mme Besant prit alors une décision extrême et exclut en bloc de la Société théosophique toute la section allemande (2.400 membres), par une lettre officielle datée d'Adyar, 14 janvier 1913. Steiner protesta pour la forme : sa liberté d'action lui était rendue, son œuvre avait recruté désormais dans les Loges assez d'adhérents pour vivre seule, et tout l'odieux dans les procédés était du côté de ses adversaires. En fait, l'unanimité morale des théosophes allemands, neuf dixièmes des Suisses, quelques Loges belges, alsaciennes, françaises, voire anglaises et hindoues, prirent parti pour son « Anthroposophie ». Il y eut donc, depuis 1913, deux Sociétés théosophiques.

Le sort de l'œuvre steinérienne pendant la guerre n'est pas actuellement possible à retracer, de ce côté-ci du Rhin [1]. Pour la vieille Société, où Mme Annie Besant règne encore, elle aura désormais à compter avec le nouvel avatar de sa grande-maîtresse qui a fait, au cours de la guerre, une violente campagne pour *l'Inde aux Hindous*. Campagne antichrétienne au premier chef, mais aussi anti-anglaise, et qui a provoqué de la part des autorités britanniques, pourtant très libérales jusqu'alors à l'endroit d'Annie Besant, des mesures assez sévères.

Telle est, brièvement mais fidèlement résumée

1. Ceci fut écrit en 1919.

dans ses acteurs et épisodes les plus notables, l'histoire des Sociétés théosophiques auxquelles fait allusion le décret du Saint-Office. Dès à présent, les lecteurs sont à même d'apprécier avec quelle justice, quel sens de l'histoire, de la raison et des convenances, les membres des Sociétés théosophiques peuvent se vanter de posséder en elles « la pierre angulaire des futures religions de l'humanité,... le chaînon pur et béni entre ceux d'en haut et ceux d'en bas » (Annie Besant, *Une introduction à la théosophie*, p. 12). Tout homme sage peut juger également de quel droit les théosophes en prennent à l'aise avec l'histoire et les doctrines du christianisme. La courte histoire de la Société théosophique montre à l'évidence ce qu'il advient des œuvres fondées sur le sable des opinions humaines et défendues par les moyens qu'inspire la passion de procurer à tout prix le succès à ces opinions.

II. **Les enseignements théosophiques.**— Sur la nature de leurs enseignements, les plus notables théosophes ne sont pas d'accord. La théosophie est-elle une religion ? — Non, répond carrément Mme Blavatsky (*The Key to Theosophy*, London, 1893, p. 1 et 40.) — Oui, affirme non moins clairement Mme Besant (*Une introduction à la Théosophie*, trad. fr. J. S., Paris, 1903, pp. 11 et 12). Mettons que c'est là une question de mots. L'accord se rétablit dès là qu'il s'agit du but à atteindre : religion ou science, connaissance ou gnose, la théosophie est aux yeux de ses adeptes, la doctrine destinée à remplacer toute religion. Elle doit offrir en conséquence un enseignement complet sur Dieu et sur l'homme.

Pas de Dieu personnel. — Sur Dieu, les théosophes font profession de rejeter absolument la doctrine chrétienne, ou même simplement spiritualiste. « Croyez-vous en Dieu ? » se fait demander la grande-maîtresse par son futur prosélyte. A cette question, voici la réponse : « Cela dépend du sens que vous donnez à ce terme. — J'entends par là le Dieu des chrétiens, le Père de Jésus, le Créateur. — *A ce Dieu-là nous ne croyons pas. Nous rejetons l'idée d'un Dieu personnel...* Le Dieu de la théologie est un tissu de contradictions et une impossibilité logique (*sic*). Aussi ne voulons-nous avoir rien à faire avec lui (*The Key to Theosophy*, p. 42-42). » On ne peut être plus clair.

« Alors, insiste le néophyte, vous êtes athées? — Non, que nous sachions, à moins qu'on applique l'épithète d'*athées* à ceux qui ne croient pas en un Dieu anthropomorphique [on notera ici l'équivoque, constamment suggérée du reste par Mme Blavatsky. Du fait que les chrétiens (et tout homme qui s'entend) conçoivent Dieu sous les analogies humaines, donc anthropomorphiquement, l'auteur veut insinuer qu'ils le conçoivent à la façon d'un homme, *affecté de défauts et imperfections humaines*, bref comme un Dieu anthropomorphe. Mme Blavatsky fait porter sur la notion même de Dieu le défaut dont est nécessairement affectée notre façon de le concevoir]. Nous croyons en un Principe divin universel, dont tout procède et dans lequel tout sera résorbé à la fin du grand cycle de l'Être... Notre Déité est [*It is*, au neutre] le mystérieux Pouvoir d'évolution et d'involution, l'omniprésente, omnipotente et même omnisciente Potentialité créatrice [1]. »

En deux mots : « La théosophie, en matière religieuse, est panthéiste : Dieu est tout et tout est Dieu » (Annie Besant, *Why I became a theosophist*, London, 1891, p. 18). Ce panthéisme — il y en a plusieurs, comme chacun sait, — est émanatiste comme celui de ses sources indiennes : « L'univers est créé par l'émanation du grand souffle de l'unité » (A. Besant, *Une introduction à la Théosophie*, p. 21).

Le rôle de l'homme. — Entre le principe ineffable de tout, S A T, et la matière, les théosophes intercalent (sans d'ailleurs leur assigner un rôle constant et défini) un grand nombre d'émanations (Logos, dieux, archanges, éons, Élémentaires supérieurs et inférieurs, etc.) d'une spiritualité de plus en plus mélangée d'impureté. L'homme actuel est le point de réunion entre le divin, l'esprit d'une part, et la matière, d'autre part. A ce titre, il est le résumé et l'image de l'univers, un univers en miniature.

L'homme est un composé instable de sept degrés d'être différents, de sept plans : quatre pour l'homme physique (animal, matériel), trois pour l'homme spirituel (supérieur, divin). Le nœud du composé humain est constitué par le cinquième principe (dans l'ordre ascendant), le premier des trois principes spirituels, le *Manas* : unique dans son essence, le *Manas* se dédouble pour un temps en s'unissant à la matière. Sous sa formalité inférieure, il régit, anime le corps (composé des quatre principes inférieurs : corps physique; — principe vital; — corps astral, c'est-à-dire double, corps phantomatique ; — siège des passions, de l'attrait sensible). Sous sa formalité supérieure, il tend à dominer le *Kâma*, l'attrait sensible [1].

La mort libère le *Manas*, et l'homme entre alors, après un stade de dissolution plus ou moins lent, dans un état nommé *Dévachan*, où il s'assimile les expériences de la vie terrestre qu'il vient de terminer. C'est dans le Dévachan que l'homme recueille ce qu'il a semé : une loi inexorable et absolue de justice distributive, aveugle, inconsciente, le *Karma*, régit en effet toute l'activité dévachanique. D'après cette loi, mystérieuse et inconnaissable dans son essence, mais certaine dans son jeu, tout homme subit après sa mort les conséquences, physiques et inévitables, de ses actes bons ou mauvais. Ces conséquences, conçues par certains théosophes comme des entités distinctes, par d'autres comme une sorte d'atmosphère, agissent automatiquement et provoquent une réincarnation nouvelle, dans un état meilleur ou pire que la vie précédente, mesuré exactement par la valeur du Karma. En certains cas, le Karma est si chargé qu'il peut faire rétrograder jusqu'à une réincarnation dans une espèce animale. Inversement, le Karma peut, de progrès en progrès, s'alléger tellement qu'il disparaisse, laissant place à la croissance du germe spirituel et divin que l'homme porte en soi. A la limite, ce germe, le *Boddhi*, étant pleinement évolué, s'absorbera, se perdra dans l'essence universelle. Ce sera le Nirvâna (H. P. Blavatsky, *The Key to Theosophy*, p. 78).

La morale : origines et prescriptions. — La mo-

1. *The Key to Theosophy*, p. 44. On se demande comment une Divinité non personnelle peut être conçue comme « omnisciente » ; et comment toute cette description ne constitue pas une suite d'anthropomorphismes. Mais il ne faut pas être trop difficile !

1. Cet exposé se réfère à la doctrine, essentiellement hindouiste (et partiellement bouddhique) de l'ancienne Société théosophique, celle de Mmes H. Blavatsky et Annie Besant. La nouvelle Société, issue du schisme de 1913, et à laquelle son maître Rudolph Steiner a donné le nom d'*Anthroposophie*, distingue dans le composé humain deux groupes ternaires, l'un matériel : le corps physique, le corps éthérique, le corps astral ; l'autre spirituel : le Moi-spirituel, l'Esprit de vie et l'Homme-Esprit. Ces deux organismes sont réunis entre eux par le Moi, principe individuel, virtuellement triple, qui est le nœud vital et comme le gond du composé humain. Steiner prend soin d'ailleurs de faire coïncider sa terminologie avec celle de la théosophie hindouiste. Là-dessus, R. Steiner, *la Science occulte*, trad. J. Sauerwein, Paris, 1914.

rale théologique, en tant qu'elle se fonde sur cette doctrine, n'est guère qu'une transcription modernisée de la morale bouddhique. Ce fait explique à la fois, et son caractère essentiellement altruiste, et la noblesse d'un bon nombre de ses préceptes, et l'ascèse bizarre, largement ésotérique, qui en est une partie intégrante. Cette ascèse est complétée par des initiatives qui rappellent, surtout dans l'anthroposophie steinérienne, les cérémonies maçonniques. (Sur la double initiation steinérienne, voir L. de Grandmaison, *la Nouvelle Théosophie*, *Etudes* du 5 mai 1915, p. 171-179).

Dans l'exposé de cette morale, les théosophes dirigeants s'inspirent avant tout des sources et méthodes bouddhistes, mais sans négliger de prendre leur bien dans les philosophies anciennes ou modernes qui leur semblent répondre à leurs aspirations, notamment dans le stoïcisme ancien et le kantisme. H. P. Blavatsky formule par exemple (*The Key to Theosophy*, p. 154) cette règle toute kantienne : Le théosophe « doit agir droitement parce que c'est le droit, et non parce que cette action peut lui rapporter du bonheur ».

Cette morale coïncide sur plusieurs points, notamment la garde des sens et la charité, avec la morale chrétienne. Elle s'oppose à celle-ci de la façon de la plus abrupte en tant que, au nom de la loi universelle, aveugle et automatique du Karma, elle rejette comme immorale et impossible toute notion de prière, de grâce, de rédemption et de pardon. Pour les théosophes, le « salut » de chaque homme est exclusivement en lui-même. Tout appel à un Dieu personnel est une flèche tirée aux étoiles, toute prière une faiblesse fondée sur une erreur (Id., *Ibid.*, p. 47 et suiv.).

Théosophie et christianisme. — L'exposé qui précède, tout sommaire et incomplet qu'il soit, montre à l'évidence qu'il y a une opposition, non de détail et relative, mais de fond et absolue, entre le christianisme et la théosophie.

Et en fait, là où ils sont pleinement libres, aux Indes notamment, les dirigeants de la Société ne se font pas faute d'affirmer cette opposition. C. W. Leadbeater s'est fait administrer en grande cérémonie, à Ceylan, des mains du grand prêtre Sumangala, le *pansil* (baptême bouddhique). Mme Annie Besant, dans une conférence donnée à Calcutta le 25 mars 1911, mettait ouvertement en question l'existence de Jésus-Christ, et concluait à la négative (voir la conférence publiée *in extenso* dans *The Hindu* (de Madras), 30 mars 1911, p. 11). Deux ans plus tard, dans l'organe officiel de la Société, publié à Adyar, elle proclamait hautement qu'elle n'était plus chrétienne (*The Theosophist*, Adyar, mars 1913, p. 809).

Déclarations qui pourraient paraître superflues aux esprits réfléchis.

Le christianisme est en effet, et avant tout, la religion d'un Dieu personnel, Père, Fils et Saint-Esprit. La théosophie enseigne que ce Dieu n'existe pas. « Des critiques peu bienveillants, écrit le vieil Olcott, *m'ont accusé de croire à un Dieu personnel.* Il sera impossible à quiconque d'apporter, à l'appui de cette *accusation*, un seul mot écrit ou dit par moi » (H. S. Olcott, *Theosophy, Religion and occult Science*, p. 38, note). « La première chose qu'enseignent les théosophes, déclare de son côté Annie Besant, est que toute idée d'un surnaturel existant doit être rejetée... *La seconde est la négation d'un Dieu personnel*, et de là vient (comme Mme Blavastky l'a remarqué) que les agnostiques et les athées s'assimilent plus aisément les enseignements de la théosophie que les croyants » (A. Besant, *Why I became a Theosophist*, p. 17, 18).

Quant à la Trinité, un certain nombre de théosophes, et Mme Besant elle-même, ont prétendu parfois, pour les besoins de leur cause, en admettr- l'existence. C'est là un pur trompe-l'œil. Quand on vient à l'explication, il ne s'agit jamais de Persone nes divines, mais de forces ou d'énergies impersonnelles, groupées en triades et symbolisées par des noms. Ainsi Mme Besant assimile-t-elle la Trinité chrétienne à la Trimurti hindoue, à une *terna* de dieux helléniques arbitrairement choisis : Zeus, Minerve, Apollon, aux trois notions fondamentales des matérialistes : cause, énergie et matière, etc. (*Theosophy and its evidences*, p. 19).

Le christianisme se donne pour une religion révélée par Jésus-Christ, Fils de Dieu, médiateur unique entre son Père et les hommes, et rédempteur. Ces dogmes, qui forment la substance de notre foi, sont tous niés, comme inexistants, impossibles ou immoraux, par les théosophes.

Ce que devient le Christ. — Sur la personne du Christ d'abord, les théosophes commencent invariablement — ici R. Steiner fait écho à ses confrères hindouistes, avec plus de prétentions érudites, mais un égal manque de sens critique — par rejeter absolument le témoignage des évangiles. Voici, entre mille autres, deux déclarations faites la même année par les chefs des deux Sociétés. Annie Besant disait à Calcutta, le 25 mars 1911 :

« Le matérialiste, le sceptique *et le savan* vous disent que les témoignages historiques touchant l'existence physique elle-même du grand Maître chrétien, le Christ, sont pratiquement sans valeur. » (*The Hindu*, du 30 mars 1911, p. 11, col. 4. C'est moi qui souligne).

Steiner faisait écho, le 3 octobre 1911, à Carlsruhe, en ces termes :

« La Science exacte, la Critique exacte nous montrent que, eu égard à la façon dont les faits historiques doivent être désormais établis, *on ne peut absolument rien tirer des sources sur la personne de Jésus de Nazareth.* (*Von Jesus zu Christus*, öffentlicher Vortrag gehalten zu Karlsruhe, am 4 Oktober 1911, von Dr R. Steiner, p. 3. C'est moi qui souligne).

S'étant ainsi mis à l'aise avec l'histoire, et désireux de sauvegarder, auprès des naïfs chrétiens qui répugneraient à l'apostasie toute crue, une ombre de christianisme, les théosophes dirigeants daignent accorder, à un Christ plus ou moins mythique, une existence et une autorité que chacun explique et dose à sa façon. Dans ce but, ils ont été emprunter au Talmud « la légende burlesque et obscène » (ce sont les propres termes de Renan) où les Juifs des premiers siècles ont ramassé leur haine contre le Maître de Nazareth. Fable grossière, honte durable du Talmud, rejetée avec mépris par tout ce qui compte dans le judaïsme actuel [1]. Puisant à cette source empoisonnée, chaque théosophe peut se faire une *Vie de Jésus*, ou plusieurs et fort différentes, comme Mme Besant par exemple. Dans son ouvrage sur le christianisme ésotérique, elle fait naître « le Christ historique » (qu'elle distingue du « Christ mythique », dieu solaire, et du « Christ mystique », symbole du développement de l'initié) en 105 avant notre ère ! Suit un petit roman qui nous montre Jésus s'initiant à l'occultisme dans la riche bibliothèque du Mont Serbal, où beaucoup de livres « venaient de l'Inde transhimalayenne ». Il parcourt ensuite l'Egypte, s'y fait agréger à la Loge ésotérique « de laquelle toutes les grandes religions reçurent leur

1. On peut voir là-dessus l'article consacré à Jésus dans la *Jewish Encyclopedia*, vol. VII (New-York, 1904), p. 163 et suiv., par les savants israélites Jacobs, Kohler et Krauss.

fondateur ». A vingt-neuf ans, le jeune initié est investi et possédé par un Seigneur (Bouddha) de compassion, qui l'utilise comme organe, et provoque une opposition violente, finalement meurtrière. Durant cinquante ans, les disciples restent dans l'influence du Maître qui continue de les visiter au moyen de son corps astral, etc. Ceci est présenté sérieusement à ceux qui seraient « arrêtés par les contradictions des évangiles » ! (*Esoteric Christianity, or the lesser Mysteries*, by Annie Besant, London, 1901, p. 125 et suiv. — La version steinerienne (ou l'une des versions) de la vie du Christ est donnée dans l'opuscule *Die geistige Führung des Menschen und der Menschheit*, Berlin, 1911, p. 54-65).

Ce qui importe encore plus que ces détails, c'est la place attribuée au Christ par ceux des théosophes qui maintiennent Jésus de Nazareth au nombre des « grands initiés ». Cette place, inférieure à celle du Bouddha Gautama, est sensiblement celle des autres Maîtres ou Instructeurs auxquels les écrivains des Loges prêtent généreusement une existence historique : Osiris, Orphée, etc. : « Qu'il s'agisse de Mithra, Krishna, Bacchus, Osiris, le Christ, le nom seul varie ». (Annie Besant, *Theosophy and its evidences*, p. 19). « Pourquoi accepterions-nous, demande le vieil Olcott, comme Société, plutôt Jésus que Vasistha, Gautama ou Zoroastre ? » (H. S. Olcott, *Theosophy, Religion and Occult Science*, p. 59). Plus agressive encore, Hélène Blavatsky n'accorde aucune place à Jésus dans le *glossaire théosophique* officiel. R. Steiner propose de voir dans le Christ une réincarnation et une synthèse de Mithra (divinité indo-iranienne) et de Dionysos (Bacchus) (*Von Jesus zu Christus*, p. 12).

Ce que devient la Rédemption. — Si de la personne de Jésus-Christ nous passons à son œuvre et notamment à la rédemption, ce ne sont plus des dénégations et des divagations que nous trouverons chez les maîtres de la théosophie, mais des anathèmes. « Dogme cruel et idiot. » « Ce dogme cruel conduit ceux qui continuent d'y croire *au seuil de tous les crimes imaginables*, plus aisément qu'aucune autre doctrine que je connaisse. Ce n'est pas seulement un rêve d'égoïsme, c'est un cauchemar de l'intelligence humaine ! » (*The Key to Theosophy*, pp. 145, 150, 151. C'est l'auteur qui souligne les mots : *tous les crimes imaginables*). Et l'on n'entend pas ici les fureurs d'une femme emportée : c'est bien la doctrine officielle des Loges théosophiques, doctrine seule cohérente avec les principes du salut par l'homme seul, de la *self-made destiny* et du Karma. « Naturellement, observe H. Snowden Ward, le sacrifice expiatoire de Jésus... ne peut être admis par aucun de ceux qui croient au Karma. » (*Karma*, p. 5).

Plus habile, devant un de ses auditoires européens (car aux Indes, personne ne la surpasse en violence antichrétienne), Annie Besant s'avise d'une interprétation théosophique du dogme de la rédemption. La voici : « Qu'est-ce que la doctrine de la rédemption au point de vue théosophique ? C'est la déclaration que la rédemption accomplie par le Christ ne consiste pas dans la substitution d'un individu à un autre, mais dans l'identité de nature entre l'homme divin et les hommes qui s'élèvent vers la divinité; que la divinité même de Christ lui permet, grâce à cette identité, de répandre sa force et ses secours dans ses frères, divins comme lui, mais qui n'ont pas encore atteint sa stature. » (*La Théosophie est-elle antichrétienne ?* Conférence en français, Paris 1904, p. 18).

Le seul sens plausible de cette phraséologie captieuse et délibérément équivoque, c'est que la rédemption consiste dans l'évolution — sur le modèle et avec l'aide du Christ divinisé, arrivé au Nirvâna — du germe divin qui est, *par identité*, le même en chacun de nous qu'il était dans le Christ. Si l'on veut qualifier de « chrétienne » une explication de ce genre, ouvertement panthéiste et ravalant à la mesure humaine la divinité de Jésus-Christ, c'est qu'on n'entend pas ce qui est dit, ou qu'on ne s'entend pas soi-même.

Il nous semble inutile de pousser plus loin cette enquête. La théosophie, dans son *principe*, qui est le panthéisme émanatiste; dans ce qu'elle *affirme* : Karma automatique, réincarnations animales ou humaines, Dévachan, Nirvâna, cosmogonie et histoire également fantastiques; dans ce qu'elle *nie et condamne* : prière, sacrifice, grâce, surnaturel, rédemption, divinité personnelle du Christ, incapacité de l'homme seul à se sauver; dans son *terme* enfin, qui est la dissolution de toute foi positive, est manifestement incompatible avec le christianisme.

Conclusion. — En terminant la lecture de ces notes, plus d'un lecteur se demandera sans doute comment un pareil ensemble de doctrines, propagé par de tels apôtres, réussit à faire des prosélytes, à troubler dans leur foi des chrétiens en nombre respectable, à motiver les graves avis de Rome.

Il faut, croyons-nous, reporter la première et principale responsabilité de ces aberrations sur l'*ignorance religieuse* de trop de nos contemporains. Chrétiens par le baptême et par un attachement instinctif, mais vague et mal éclairé, aux croyances traditionnelles, beaucoup d'hommes et de femmes sont à la merci des empiriques de l'ordre religieux, un peu comme les campagnards peu avertis sont à la merci des empiriques prometteurs de santé. L'*absence de critique* en particulier, si extraordinaire chez les maîtres théosophes, ne choque point ceux de leurs auditeurs qui, esprits positifs dans tout le reste, ont accoutumé de reléguer la religion dans un domaine nébuleux, où règne le pur sentiment. D'autre part, la spiritualité de certains enseignements des Loges, la noblesse des préceptes moraux et la minutie laborieuse des méthodes ascétiques empruntées à la vieille Sagesse de l'Inde, fournissent à plusieurs — notamment des médecins et des marins — un aliment et une atmosphère qui les tire du matérialisme épais sans leur imposer ni dogmes révélés à croire, ni pratiques indispensables. La théosophie est ainsi, pour nombre de gens, une facilité et, relativement, un progrès. Doctrine d'initiés, elle bénéficie en outre de l'attrait du mystère. La mode s'en mêle : la perspective de moissonner, dans le grand jardin défendu, un bouquet de fleurs éclatantes ou capiteuses — convictions toujours provisoires, opinions flatteuses qui n'engagent à rien, — séduit bien des esprits.

La médiocrité de la plupart des Instructeurs de la théosophie ne réussit pas toujours à rendre inoffensifs les charmes dont elle prétend détenir le secret. Les pitoyables inventions messianiques de Mme Annie Besant, le jargon scientifico-spirituel du docteur Rudolph Steiner peuvent paraître souvent bien ridicules aux gens de sang-froid. Mais tout le monde n'est pas de sang froid; et derrière cette façade prétentieuse déjà lézardée, les Loges ouvrent toujours, aux yeux las des trop pures lumières chrétiennes, leur clair-obscur prometteur. C'est pourquoi il n'a pas paru inutile à l'autorité romaine de dénoncer avec quelque solennité les doctrines de la nouvelle théosophie.

Dans les notes qui précèdent, nous nous sommes efforcé d'exposer brièvement ces doctrines en laissant parler les maîtres eux-mêmes. C'est peut-être le moyen le plus sûr de les réfuter. Comme l'Eglise

catholique, les adversaires de la théosophie n'ont besoin que de la vérité.

Bibliographie. — Dans cette note, publiée en substance par les *Nouvelles Religieuses*, Septembre 1919, Le Père Léonce de Grandmaison avait largement utilisé ses travaux antérieurs : *Le Lotus bleu*, Paris, Bloud, 1910 ; *La Nouvelle Théosophie, Etudes* du 5 décembre 1914 et du 5 mai 1915.

Léonce de Grandmaison, S. J.

THOMISME

I. *Raison d'être de l'article.*
II. *La gloire posthume de saint Thomas.*
III. *Genèse de l'ontologie thomiste.*
IV. *Premières controverses thomistes.*
V. *Les vingt-quatre thèses thomistes.*
VI. *La méthode théologique de saint Thomas.*
VII. *Application à la théologie de l'Incarnation.*

I. Raison d'être de l'article. — A quoi bon cet article, dans un Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique ? dira-t-on peut-être. L'apologie du Thomisme apparaît deux fois inutile. Pour les penseurs étrangers à la foi catholique, il est moins souvent objet d'aversion que d'indifférence, ou même de dédain. Et quant aux penseurs catholiques, ils le voient si haut placé dans l'estime de leur Eglise, que la tentation ne saurait leur venir de le discuter, encore moins de le dénigrer. Vous les offensez presque en prenant sa défense.

Nous croyons qu'une telle fin de non-recevoir procède de vues trop hâtives ou trop optimistes. D'une part, l'indifférence ne semble plus la note commune des penseurs de la dernière génération à l'égard du thomisme. Pour beaucoup, il demeure un épouvantail entre autres, parmi ceux qui les retiennent à l'écart de la pensée catholique. Mais pour d'autres, il a conquis droit de cité, comme une des éclosions les plus remarquables dans le champ de l'esprit humain. D'autre part, il s'en faut de beaucoup que le jugement soit unanime, entre catholiques, sur la valeur intellectuelle du thomisme, ou même sur son essence. Pour plusieurs, qui l'ont vu surtout de loin, ce n'est qu'un spiritualisme assez peu défini. Pour d'autres, c'est une métaphysique non seulement originale, mais transcendante en toutes ses parties, un domaine réservé, sinon la propriété privée d'une école. Entre ces deux extrêmes, il y a des nuances très nombreuses, et l'on passe par teintes dégradées des frontières du cartésianisme aux positions extrêmes d'un thomisme strictement monopolisé.

Disons tout de suite qu'à nos yeux, le thomisme est, avant tout, une métaphysique originale. Il est cela, ou il n'est point. D'ailleurs, cette métaphysique originale, l'Eglise catholique l'a faite sienne, en la présentant à ses fidèles comme la plus haute expression de la raison naturelle, épurée au contact de l'Evangile. En s'attachant à la pensée d'Aristote, comme à l'héritage de la sagesse antique, saint Thomas a fait preuve d'une clairvoyance supérieure ; d'ailleurs ce choix n'a point enchaîné son esprit : Aristote corrigé, dépassé par lui, n'est devenu le précepteur des générations chrétiennes qu'au prix d'une refonte profonde et complète. Le produit de cette refonte, opérée à la lumière de l'Evangile, est proprement la métaphysique thomiste. En accomplissant ce travail, saint Thomas est devenu le « Docteur commun », celui que l'Eglise, depuis six siècles, ne cesse de présenter à ses fils comme alliant à la solidité de la pensée grecque la sagesse de tous les Pères. Son œuvre n'est pas l'expression d'un enseignement ésotérique, mais au contraire une source largement ouverte à tous. En affirmant ce caractère, l'Eglise n'a point prétendu livrer saint Thomas, sans défense, aux disputes des hommes : au contraire, elle a pris soin de redresser des erreurs et de marquer des préférences. Ces préférences s'affirmaient naguère (27 juillet 1914) par la publication du Syllabus de 24 propositions, arrêté par les soins de la Sacrée Congrégation des Etudes, sous la sanction de S. S. Pie X [1].

Quand parut ce grave document, plusieurs de ceux dont il consacrait les convictions personnelles et les tendances eurent peine à se défendre de quelque appréhension. Un programme de cette nature, présenté avec autorité aux écoles, n'allait-il pas marquer l'avènement d'une métaphysique purement verbale, qui serait la mort de toute métaphysique ?

Appréhension nullement chimérique : on en conviendra sans peine, pour peu qu'on ait quelque expérience des disputes scolastiques. D'autant qu'il ne manquera jamais de métaphysiciens pour faire du zèle, et que, la théologie s'en mêlant, on ne parlait de rien moins, entre bons ouvriers du thomisme, que de canoniser toutes et chacune des 24 propositions, non pas à titre de simple énoncé rationnel, mais à titre de conclusion théologique certaine, en passe de devenir un dogme, et posant déjà sa candidature pour une définition du magistère infaillible. Cela peut paraître fantastique, et pourtant c'est de l'histoire. Sans aller jusqu'à de tels excès, on proposait, dans tel congrès thomiste, avant toute discussion, de prendre pour base une adhésion globale aux 24 propositions, conférant à toutes et à chacune d'elles le caractère d'un énoncé indiscutable, apte à dirimer toute controverse ultérieure, et comme d'une pierre de touche infaillible.

Ainsi devisait-on en sens divers, dans les premiers loisirs recouvrés après l'apparition du document pontifical.

Aujourd'hui, la situation apparaît très changée, par le fait même des initiatives, quelquefois bien promptes, qui menaçaient d'étouffer toute réflexion. En rappelant l'autorité du Syllabus des 24 propositions, Benoit XV, puis Pie XI, ont veillé à ce qu'elle ne fût pas imprudemment majorée. Benoît XV par sa lettre célèbre au T. R. P. Ledóchowski, Pie XI par l'Encyclique *Studiorum ducem*, pour ne citer que deux actes clairs entre tous, ont affirmé que le phare allumé par l'Eglise ne doit pas être transformé en écueil pour toute libre recherche. Que telle soit la pensée de l'Eglise, il faudrait vraiment s'aveugler pour ne pas le voir. On l'a si bien vu, que telle des 24 propositions subit présentement des assauts non déguisés.

Ne le regrettons pas, puisque de tels assauts sont la rançon nécessaire de la vie intellectuelle dans l'Ecole. Mais il peut n'être pas inopportun de rappeler que le Syllabus des 24 propositions, sans être un texte apte à dirimer toute controverse, demeure un document vénérable chrétiennement et considérable intellectuellement. Ou plutôt, nous croyons pouvoir prendre comme accordé, entre catholiques, que le dit Syllabus demeure un docu-

1. Il existe de ce document deux commentaires très autorisés. L'un par le R. P. Guido Mattiussi, S. J. († 11 mars 1925), publié en italien dans la *Civiltà Cattolica* (1917), traduit et adapté en français par l'abbé J. Levillain, Turin-Rome, 1926, sous ce titre : *Les points fondamentaux de la Philosophie thomiste*. L'autre par le R. P. Ed. Hugon, O. P., *Les vingt-quatre thèses thomistes*, Paris 1922. — On sait que la rédaction du document est due au P. Mattiussi.

ment singulièrement vénérable, chrétiennement. Il suffira donc de montrer qu'il est considérable intellectuellement. Nul ne s'étonnera de nous voir présenter avec sympathie et respect des propositions que l'Eglise nous recommande comme contenant la pensée naturelle de saint Thomas. Si le bien-fondé de cette recommandation nous échappait, nous nous tairions, tout simplement; grâce à Dieu, nous n'avons qu'à suivre la pente naturelle de notre esprit.

Nous n'avons pas cru devoir encombrer ces pages de références. Les synthèses de la métaphysique thomiste se sont multipliées au cours des années dernières. Nommons la plus récente : Edgar de Bruyne, *S. Thomas d'Aquin*, Bruxelles-Paris, 1928. Parmi les auteurs que nous serons amenés à contredire, il en est pour qui l'antithomisme n'est qu'une forme, entre autres, de l'antichristianisme. Leur nom n'avait aucun titre à figurer dans un débat rationnel. D'autres, en revanche, pourraient trouver mauvais de se voir pris à partie dans un recueil consacré à l'apologie de la doctrine catholique. Il eût été inutile, et peut-être inconvenant, de leur faire affront. Cependant le magistère ecclésiastique a recommandé, en connaissance de cause, non pas de vagues tendances, mais un thomisme concret. Une revendication de principes en faveur de ce thomisme n'a pas besoin d'être justifiée. Nous nous efforcerons de la faire objective et courte.

On sait, par ailleurs, que la doctrine de saint Thomas sur la motion divine dans la créature libre a été l'objet de commentaires divergents. Nous n'y reviendrons pas, nous étant suffisamment expliqué là-dessus à l'article Providence, et récemment dans un volume intitulé : *Providence et libre arbitre*. Paris, Beauchesne, 1927. Le Syllabus des 24 propositions n'y touche point[1]

II. **La gloire posthume de saint Thomas**. — Mort le 7 mars 1274, saint Thomas attendit jusqu'au 18 juillet 1323, soit un peu moins de cinquante ans, les honneurs des autels. L'idée de sa glorification à venir était née dès le premier jour, et l'Ordre des Prêcheurs ne s'en désintéressa jamais. Le délai s'explique surtout par l'autorité même qu'avait acquise le Docteur angélique et qui, dans la pensée de l'Eglise, donnait à la consécration officielle de son enseignement une gravité singulière. Au début du xiv[e] siècle, devant les puissances de dissolution qui travaillaient le monde chrétien, le geste parut opportun et ne fut plus différé.

Les démarches préliminaires de la canonisation s'ouvrirent en 1317 et comprirent quatre phases successives : initiative de la province dominicaine de Sicile (1317-1318); introduction de la cause et première enquête à Naples (1318-1319); enquête supplémentaire à Fossanova (1321); acte de la canonisation (1323). Guillaume de Tocco, prieur du couvent dominicain de Bénévent, qui avait connu Thomas à Naples en 1272-1274, porta le principal poids des travaux qui se conclurent en Avignon.

Le 18 juillet 1323, Thomas d'Aquin fut inscrit par l'autorité pontificale au catalogue des saints. Les fêtes de la canonisation, rehaussées par la présence de Robert, roi de Sicile, et de la reine, se déroulèrent pendant huit jours avec un éclat extraordinaire. Jean XXII avait ouvert la série des discours en développant ce texte : « Le Seigneur a glorifié son saint. » (*Ps.*, iv, 4), et proclamant que, après les Apôtres et les premiers Pères, Thomas avait, plus que tout autre docteur, illuminé l'Eglise de Dieu. Robert de Naples, prince lettré autant que pieux, se fit lui-même entendre parmi les orateurs sacrés. A la messe de saint Thomas, célébrée dans l'église de Notre-Dame-des-Doms, le 18 juillet, Jean XXII prêcha de nouveau sur ce texte : « Tu es grand et tu opères des prodiges. » (*Ps.*, lxxxv, 10).

Les interventions du Saint-Siège en faveur de la doctrine thomiste sont innombrables. Il ne saurait être question de les énumérer ici. Bornons-nous à quelques-unes des plus solennelles, au cours du dernier demi-siècle.

Le 4 août 1879, par l'Encyclique *Aeterni Patris*, Léon XIII donnait le signal d'un retour à la philosophie thomiste. Il montrait d'ailleurs dans saint Thomas l'écho fidèle de la tradition antique, et reprenant un mot de Cajetan, *In* II[am] II[ae], q. 148 a. 4, fin, félicitait le Docteur angélique d'avoir, « pour prix de son respect singulier envers les anciens Docteurs, hérité de leur intelligence à tous ». Il recommandait de puiser sa doctrine « à la source même, ou du moins à ces ruisseaux qui, proches de la source, roulent des ondes encore pures et limpides, selon le jugement ferme et commun des doctes ».

Le 29 juin 1914, par le *Motu proprio Doctoris Angelici*, visant spécialement l'Italie, Pie X recommandait l'étude de saint Thomas dans les écoles catholiques. On lit dans ce document : « Il est clair qu'en donnant pour guide principal à nos maîtres, dans la philosophie scolastique, saint Thomas, nous avions principalement en vue ses principes fondamentaux. Car s'il faut écarter cette opinion de quelques anciens que peu importe à la vérité de la foi que l'on pense ceci ou cela sur les choses créées, pourvu qu'on pense bien sur Dieu, attendu que l'erreur sur la nature des choses engendre de fausses idées sur Dieu, il faut aussi garder saintement et inviolablement les principes philosophiques posés par saint Thomas d'Aquin, qui procurent sur les choses créées des vues pleinement conformes à la foi, réfutent les erreurs de tous les temps, permettent de discerner avec certitude les attributs incommunicables de Dieu et éclairent merveilleusement soit la diversité soit l'analogie qui existent entre Dieu et ses œuvres; diversité et analogie que le IV[e] concile de Latran avait notées en ces termes : Entre le Créateur et la créature, on ne saurait noter aucune ressemblance, sans qu'il faille noter entre eux une plus grande dissemblance... »

— Peu de jours après (27 juillet), paraissaient, avec l'approbation de la Sacrée Congrégation des Etudes, les vingt-quatre propositions représentant *sancti Doctoris principia et pronuntiata maiora*. Le rapprochement des dates peut tenir lieu de commentaire.

Le *Corpus Iuris Canonici*, composé par les soins de Pie X, publié par l'autorité de Benoit XV (1918), renferme ces deux canons, touchant l'étude de la philosophie et de la théologie dans les écoles catholiques, selon les principes de saint Thomas.

589 § 1. *Religiosi in inferioribus disciplinis rite instructi, in philosophiae studia saltem per biennium et sacrae theologiae saltem per quadriennium, doctrinae D. Thomae inhaerentes ad normam can.* 1366 § 2, *diligenter incumbant, secundum instructiones Apostolicae Sedis.*

1366 § 2. *Philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant.*

1. Le R. P. Mattiussi y touche en passant, dans son commentaire de la 21[e] proposition, ch. xi, p. 271-277 de l'édition française. Nous avons eu la satisfaction de nous trouver pleinement d'accord avec lui.

Le 29 juin 1923, à l'occasion du dixième centenaire de la canonisation du Docteur Angélique, Pie XI traçait aux écoles catholiques, par l'Encyclique *Studiorum ducem*, la voie à suivre.

« Après le tableau rapide que nous avons fait des grandes vertus de Thomas, on comprend aisément l'excellence de sa doctrine, qui jouit dans l'Eglise d'une singulière autorité. Certes nos prédécesseurs furent toujours unanimes à le louer. De son vivant, Alexandre IV n'a pas craint d'écrire : « A notre cher fils, Thomas d'Aquin, illustre par la noblesse de sa naissance et la sainteté de sa vie, à qui fut départi par la grâce de Dieu le trésor de la science. » Jean XXII parut consacrer non seulement ses vertus mais encore sa doctrine, en adressant aux cardinaux, en Consistoire, ces paroles mémorables : « Il a illuminé l'Eglise plus que tous les autres docteurs; dans ses écrits on profite plus en un an que chez les autres maîtres en toute une vie. »

« En considération de ce renom d'intelligence et de science surhumaine, Pie V le mit au rang des docteurs, en approuvant le titre de Docteur Angélique.

« Au reste, la meilleure marque de la très haute estime en laquelle l'Eglise tient ce docteur, n'est-elle pas le fait que les Pères de Trente voulurent voir deux livres seulement, la Sainte Ecriture et la Somme Théologique, déposés par respect sur l'autel, dans la salle de leurs délibérations. En ce genre, pour ne pas rappeler un à un tous les documents du Siège Apostolique, qui sont innombrables, nous avons eu la joie de voir, par l'autorité et l'insistance de Léon XIII, la doctrine de l'Aquinate renaître; ce mérite de notre prédécesseur est si grand que, comme nous l'avons dit en une autre occasion, à défaut de tant d'autres décisions et mesures pleines d'une haute sagesse, celle-là suffirait à l'immortelle gloire de Léon. Sur ces traces marcha bientôt Pie X, pontife de sainte mémoire, surtout par le *Motu proprio Doctoris Angelici*, qui renferme cette parole remarquable : « Depuis la bienheureuse mort du saint Docteur, il ne s'est tenu dans l'Eglise aucun concile où il ne soit intervenu par sa doctrine. » Puis Benoît XV, notre prédécesseur très regretté, a plus d'une fois manifesté le même sentiment; il eut la gloire de promulguer le Code de Droit canonique, où « la méthode, la doctrine et les principes » du Docteur Angélique sont pleinement consacrés. Ces hommages rendus à son très divin génie, nous les approuvons de telle sorte que nous estimons devoir décerner à Thomas le titre de Docteur non seulement Angélique, mais encore Commun, c'est-à-dire universel; parce que, comme il résulte d'innombrables documents littéraires en tout genre, l'Eglise a fait sienne sa doctrine. Mais il serait infini de parcourir tous les actes de nos prédécesseurs à cet égard. Nous nous bornerons donc à montrer que Thomas a écrit sous l'inspiration surnaturelle de l'Esprit dont il vivait; et que ses écrits, renfermant les principes et les lois de toutes les sciences sacrées, méritent d'être appelés universels... »

Après avoir rappelé les prescriptions de Léon XIII et de Pie X en particulier, destinées à promouvoir l'étude et l'amour de la doctrine thomiste, le Souverain Pontife ajoute que la discrétion doit tempérer le zèle.

« Entre les vrais amis de saint Thomas, que doivent être tous les fils de l'Eglise adonnés aux hautes études, nous voulons voir cette noble émulation dans une juste liberté, qui favorise le progrès des études ; jamais de ces paroles malveillantes qui, loin de servir la vérité, ne peuvent que détendre les liens de la charité. Que donc chacun se fasse un devoir de remplir le précepte du Code de Droit canonique : « diriger l'étude de la philosophie rationnelle et de la théologie, et la formation des élèves dans ces facultés, selon la méthode, la doctrine et les principes du Docteur Angélique, et les garder religieusement »; que tous se conforment à cette règle, de manière à pouvoir vraiment l'appeler leur maître. Mais qu'ils n'exigent les uns des autres rien de plus que ce qu'exige de tous l'Eglise, de tous maîtresse et mère. En effet, dans les questions controversées couramment dans les écoles catholiques entre auteurs de bonne marque, chacun reste libre de suivre l'opinion qu'il estime plus vraisemblable. »[1]

Sur la pensée du Saint-Siège à l'égard de la doctrine thomiste depuis six siècles, voir les documents réunis par le P. J.-J. Berthier, O. P., dans ses deux ouvrages : *L'étude de la Somme Théologique de saint Thomas d'Aquin*, Fribourg (Suisse), 1893; *Sanctus Thomas « Doctor communis » Ecclesiae*, vol. I, *Testimonium Ecclesiae*, Romae, 1914.

1. La continuité des directions pontificales en cette matière est indéniable. Pour la rendre manifeste, nous reproduirons deux documents : l'un de Benoît XV, répondant le 9 mars 1915 à une question posée par le Général de la Compagnie de Jésus ; l'autre de Pie XI, dans l'Encyclique *Studiorum ducem*, traduit ci-dessus.

Benedictus XV, *Responsum* datum 9 mart. 1915.

Beatissime Pater, Ad pedes Sanctitatis Vestrae provolutus humiliter peto ut Sanctitas Vestra ad dubia omnia tollenda responsum datum a p. m. P. Generali Martin in quaestione de reali inter essentiam et existentiam distinctione approbare benigne dignetur. — Responsum vero fuit sequens :

« Sententia realis distinctionis inter essentiam et existentiam, prouti sententia contraria, est in Societate libera et unicuique licet eam sequi et docere, sub hac tamen duplici conditione : 1) Ne eam quasi fundamentum faciat totius philosophiae christianae, atque necessariam asserat ad probandam existentiam Dei eiusque attributa, infinitudinem etc., et ad dogmata rite explicanda et illustranda. 2) Ne ulla nota inuratur probatis et eximiis Societatis Doctoribus, quorum laus est in Ecclesia.

Et Deus... »

Romae, die 9 martii 1915. — W. Ledóchowski, Praep. Gen. Soc. Iesu.

Praedictum responsum R. P. Martin novimus exaratum fuisse iuxta mentem Leonis XIII fel. rec., ideoque illud approbamus et nostrum omnino facimus.

Ex aedibus Vaticanis die 9 martii 1915. — Benedictus PP. XV.

La pensée positive du Saint-Siège fut précisée par une Instruction rédigée à la suite d'une réunion de la Sacrée Congrégation des Séminaires et Universités, tenue en février 1916 avec la participation du cardinal Mercier. Aux termes de cette instruction, rendue publique le 7 mars 1916 par l'autorité de Benoît XV, la *Somme Théologique* doit être le livre de texte pour la partie scolastique, et les vingt-quatre propositions doivent être proposées à titre de directions sûres : *proponantur veluti tutae normae directivae*.

Pius XI. *Litterae Encyclicae Studiorum ducem*, 20 iul. 1923 ; *Acta Ap. S.*, t. XV, p. 223-4.

...Scilicet inter amatores sancti Thomae, quales omnes decet esse Ecclesiae filios qui in studiis optimis versantur, honestam illam quidem cupimus iusta in libertate aemulationem unde studia progrediuntur, intercedere, at obtrectationem nullam, quae nec veritati suffragatur et unice ad dissolvenda valet vincula caritatis. Sanctum igitur unicuique eorum esto quod in Codice Iuris canonici praecipitur, ut « philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, eaque sancte teneant » ; atque ad hanc normam ita se omnes gerant ut eum ipsi suum vere possint appellare magistrum. At ne quid eo amplius alii ab aliis exigant, quam quod ab omnibus exigit omnium magistra et mater Ecclesia : neque enim

III. Genèse de l'ontologie thomiste. — Une étude objective de l'ontologie thomiste présuppose nécessairement un regard sur la genèse de cette ontologie. Nous croyons devoir commencer par là, en nous attachant particulièrement à l'opuscule *De Ente et Essentia*, ouvrage de jeunesse, mais qui renferme toutes les promesses de l'âge mûr. Manifestement contemporain des premières leçons sur les Sentences (1254), cet opuscule esquisse une réaction contre la conception, alors commune, qui admettait même dans les créatures incorporelles (anges) une certaine composition de matière spirituelle. On y prend sur le vif la maturation de l'ontologie thomiste.

Le R. P. M. D. Roland-Gosselin, O. P., a donné récemment à la Bibliothèque Thomiste une édition critique de cet opuscule, avec commentaire (Le Saulchoir, Kain, 1926). Nous ne saurions faire choix d'un meilleur guide. Le commentateur ne vise point à tout dire; mais son investigation, poussée selon deux directions capitales, éclaire vivement toute la doctrine condensée dans les pages de saint Thomas. Le principe d'individuation, et la distinction réelle entre essence et être : telles sont les deux directions choisies. On ne saurait mieux choisir. Sur l'un et l'autre point, on nous fait entendre successivement la tradition des philosophes et celle des théologiens, en arrêtant l'enquête aux premiers disciples et adversaires de saint Thomas.

1) *Le principe d'individuation.* — La notion de l'individuel est au centre même de la philosophie d'Aristote. La distinction entre substance première, qui tombe sous le sens, et substance seconde, qu'atteint seul le regard de l'esprit, ou entre matière et forme, l'introduit naturellement. Etudiant la substance corporelle, Aristote constate le rôle de la matière, principe d'unité numérique et de distinction dans l'espèce. Il ne pousse pas plus loin ; mais ses disciples marcheront sur ses brisées. Boèce expliquera l'individu par une conjonction singulière de propriétés qui ne peuvent se rencontrer en aucun autre. La considération des accidents l'orientera vers la notion de matière déterminée. Au xie siècle, le philosophe arabe Avicenne dégagera cette notion, et trouvera dans l'union à une matière déterminée le principe de l'individualité, que l'âme acquiert pour ne plus la perdre.

Sous l'influence aristotélicienne, la théorie de l'individuation par la matière avait pris possession des écoles médiévales. On l'étendit même aux purs esprits, en expliquant leur constitution par la présence d'une certaine matière spirituelle. Contre cette conception bizarre et inconsistante de la matière spirituelle, Guillaume d'Auvergne et Albert le Grand furent les premiers à s'inscrire en faux. Les grands docteurs franciscains, Alexandre de Halès et saint Bonaventure, continuaient de suivre le courant. Saint Thomas s'y opposa résolument, au nom même de la pure tradition aristotélicienne : d'une part, il reprit la trace du philosophe, en assignant la matière et la quantité déterminée comme double principe d'individuation quant aux substances corporelles; d'autre part, il écarta, dès le *De Ente et Essentia*, le problème quant aux anges : pures formes spirituelles, à ses yeux distinctes comme autant d'espèces.

2) *La distinction d'essence et d'être dans les substances créées.* — Sur ce nouveau terrain, l'initiative du Docteur Angélique apparaît également souveraine.

in iis rebus, de quibus in scholis catholicis inter melioris notae auctores in contrarias partes disputari solet, quisquam prohibendus est eam sequi sententiam quae sibi verisimilior videatur...

Ici encore, Aristote a, de loin, ouvert la voie en posant avec toute la netteté possible la distinction logique entre la quiddité de la chose et l'acte réel de son existence. Autre chose est l'essence d'un homme, autre chose le fait de son existence. *Τὸ δὲ τί ἐστιν ἄνθρωπος καὶ τὸ εἶναι ἄνθρωπον ἄλλο*, *Post. An.*, I, 926, 9-11. A-t-il franchi le pas qui sépare de la distinction purement logique la distinction réelle ? Le P. Roland-Gosselin ne voit aucune raison de l'affirmer. Pour rencontrer la distinction réelle, il faut descendre non seulement plus bas qu'Aristote, mais plus bas que Boèce, plus bas que le pseudo-Aristote *De Causis*. Le véritable initiateur est, ici encore, Avicenne, qui, reprenant une donnée aristotélicienne, fonde sa métaphysique sur l'opposition entre l'Etre nécessaire et l'être contingent. L'Etre nécessaire n'a pas de cause; indistinct de son être, qui l'affermit dans son absolue nécessité, il n'a pas, à proprement parler, d'essence. Ni multiple ni muable ; un ; unique ; cause de tout hors de lui. L'être possible est causé ; c'est un effet. Il dénote une cause préalable, qui en définitive se résout dans l'efficacité de la Cause première. La possibilité suppose un sujet : c'est la matière. Seules peuvent commencer d'être les substances ayant une matière : et les corps, et l'âme humaine, qui a besoin d'un corps pour parvenir à l'existence. Que dire donc des substances immatérielles? Elles présupposent une possibilité essentielle, qui est leur essence même, et donc elles ne sont pas simples.

A l'extrême opposé, Averroès nie dans les substances spirituelles toute potentialité. Comme il ne voit pas la nécessité d'une telle potentialité pour les distinguer du premier Etre, il admet au-dessous de lui d'autres formes simples comme lui, et toutefois moins que lui, par cela seul qu'elles en dépendent. Averroès identifie l'essence et l'être.

L'introducteur de la distinction réelle dans la théologie latine, fut Guillaume d'Auvergne. En empruntant la donnée fondamentale d'Avicenne, il se préoccupa de la corriger par l'affirmation très nette de la Toute-puissance créatrice, que rien ne limite. L'être créé est participé : dans cette participation, la souveraineté de la Cause première est empreinte.

L'école franciscaine se désintéressait de la question, d'autant plus volontiers qu'en admettant dans les intelligences pures composition de matière spirituelle, selon la doctrine alors courante, elle pensait faire face aux difficultés que soulève la conception de purs esprits au-dessous de Dieu.

Albert le Grand évolua autour des positions de Boèce, du Pseudo-Aristote, d'Avicenne et de Guillaume d'Auvergne. Esprit plus étendu que ferme, il ne cessa de se raviser et de se reprendre, sans donner de sa pensée une formule définitive. Du moins fut-il des premiers à poser le principe capital d'un seul être dans le Christ. *In III d.*, 6, a. 4 et 5.

La pensée de saint Thomas apparaît ferme dès ses premiers ouvrages. La distinction réelle de l'essence et de l'être est, à ses yeux, postulée soit par la condition de l'essence finie, telle que nous la concevons, indigente au regard de l'être, soit par la condition singulière de l'Etre divin, nécessaire et unique, soit par la nature de l'être créé, essentiellement relatif à une Cause première. Quant à l'unité d'être dans le Christ, il n'a jamais varié sur l'assertion fondamentale, mais seulement dans l'expression. La relation mystérieuse de l'humanité du Christ à l'Etre divin ne cessa d'attirer sa méditation et lui suggéra des expositions diversement nuancées, selon la diversité des aspects, mais concordantes au fond. Une certaine hésitation devant le mystère est toute la raison des fluctuations de langage dont on exagère parfois la portée. Nous aurons occasion d'y revenir.

Constatons que, dès cet ouvrage de jeunesse, saint Thomas a pris position ferme sur deux questions capitales qui commandent toute son ontologie.

IV. Premières controverses thomistes. — Retracer toute la fortune des idées thomistes à travers sept siècles d'histoire, serait une entreprise infinie, que pour toutes sortes de raisons nous ne saurions aborder. Mais on peut toucher le point initial, sur lequel des travaux excellents ont, de nos jours, répandu beaucoup de lumière.

La carrière enseignante de saint Thomas fut, durant ses dernières années, marquée par des luttes très vives, avec l'averroïsme d'une part, avec l'augustinisme de l'autre.

Les écoles du haut moyen âge avaient largement subi l'influence de l'idéalisme platonicien, transmise par saint Augustin surtout. L'empirisme aristotélicien, exploité au vi[e] siècle par Boèce, avait ensuite connu un arrêt, il ne devait pénétrer dans l'enseignement occidental qu'au xii[e] siècle, grâce aux traductions arabes importées d'Espagne. Abélard ne possède encore en latin que les deux premiers livres de la Logique. Au milieu du xii[e] siècle, tout l'*Organon* est connu et alimente de vives controverses, où l'on oppose Aristote à Platon dans la question des Universaux. Au début du xiii[e] siècle, la *Physique* et la *Métaphysique* font leur apparition dans l'Ecole, et cette apparition provoque des orages. Le plus célèbre péripatéticien arabe, Averroès, est mort au Maroc en 1198; mais le texte du Stagirite, et beaucoup plus celui de son commentateur, éveille la sollicitude de l'Eglise. Dès 1210, un concile de Sens prohibe l'enseignement public de la philosophie d'Aristote; la prohibition, renouvelée en 1215 par le légat pontifical Robert de Courçon, soulignée par la condamnation d'auteurs tels que David de Dinant et Amaury de Bène, endigue le flot pour un temps. Mais en 1229, l'Université de Paris fait appel au pape Grégoire IX. Par un règlement pontifical du 13 avril 1231, la prohibition fut maintenue, mais à titre provisoire seulement : les écrits d'Aristote devraient être examinés et expurgés. L'examen, confié à trois maîtres parisiens, Guillaume d'Auxerre, Simon d'Authie, Etienne de Provins, n'aboutit pas au but désiré. Cependant l'aristotélisme s'infiltrait largement dans l'enseignement philosophique, et le mouvement dérivait vers l'averroïsme. Le 19 avril 1255, à Paris, un règlement de la Faculté des Arts consacrait l'adoption de l'œuvre aristotélicienne presque entière. De graves erreurs s'enseignaient ouvertement : négation de la Providence, éternité du monde, unité d'intelligence entre tous les hommes, négation de la liberté.

En 1256, Albert le Grand, sur l'invitation du pape Alexandre IV, composait un traité *De unitate intellectus contra Averroem*. L'œuvre d'expurgation, projetée par Grégoire IX, faisait place à l'œuvre de réinterprétation qu'allaient réaliser Albert et son génial disciple Thomas d'Aquin.

En 1263, Urbain IV renouvelait encore les prohibitions de ses prédécesseurs. Mais en même temps, il réunissait en Italie Thomas d'Aquin et le Dominicain Guillaume de Moerbeke, traducteur du grec, pour mener à bonne fin une interprétation critique d'Aristote. Thomas inaugurait l'exégèse littérale, appliquée soit aux philosophes anciens, soit à l'Ecriture sainte. Dès lors, la question péripatéticienne se présentait sous un nouveau jour. A côté de l'averroïsme, enseigné à la Faculté parisienne des Arts par Siger de Brabant, un aristotélisme chrétien prenait pied à la Faculté de Théologie : Thomas l'y ramenait en rentrant à Paris en 1269, après une absence de presque dix ans. — Sur ces faits, voir surtout P. Mandonnet, O. P., *Siger de Brabant, ou l'Averroïsme latin au XIII[e] siècle*. Fribourg (Suisse), 1899.

A l'égard de saint Augustin, saint Thomas ne cessa de professer un respect très grand, mais exempt de faiblesse. Augustin s'était épris d'idéalisme platonicien, dans une mesure compatible avec la foi catholique. Mais la théorie platonicienne de l'illumination, qu'il avait faite sienne, laissait dans l'analyse de la connaissance humaine un vide béant, que les controverses du xiii[e] siècle firent apparaître. Comment expliquer la prise de contact de l'intelligence humaine avec les réalités sensibles? De purs augustiniens comme Guillaume d'Auvergne, comme Robert Grosseteste, comme plus tard Roger Bacon surtout, croient devoir recourir à la lumière divine, qui tient d'une certaine manière le rôle d'un intellect agent universel. Les grands maîtres franciscains, Alexandre de Halès, Jean de La Rochelle, saint Bonaventure, font la part de la faculté humaine, mais requièrent aussi une illumination spéciale de Dieu. Saint Thomas rompt décidément avec cette tradition; il estime que si, pour être en règle avec la foi catholique, il faut d'abord rejeter les idées subsistantes de Platon, il faut, en saine philosophie, faire un pas de plus et reconnaître dans l'homme le jeu d'une puissance intellectuelle pleinement constituée. Il s'en explique, *Quaest. unica de Spiritualibus creaturis*, art. 10, ad 8[m] : *Augustinus Platonem secutus quantum fides catholica patiebatur, non posuit species rerum per se subsistentes; sed loco earum posuit rationes rerum in mente divina, et quod per eas secundum intellectum illustratum a luce divina de omnibus iudicamus : non quidem sic quod ipsas rationes videamus, hoc enim esset impossibile nisi Dei essentiam videremus; sed secundum quod illae supremae rationes imprimunt in mentes nostras...Aristoteles autem per aliam viam processit. 1° enim multipliciter ostendit in sensibilibus esse aliquid stabile. 2° Quod iudicium sensus verum est de sensibilibus propriis, sed decipitur circa sensibilia communia, magis autem circa sensibilia per accidens. 3° Quod supra sensum est virtus intellectiva, quae iudicat de veritate non per aliqua intelligibilia extra existentia, sed per lumen intellectus agentis, quod facit intelligibilia. Non multum autem refert dicere quod intelligibilia participantur a Deo, vel quod lumen faciens intelligibilia participetur.* — Ce passage capital témoigne à la fois d'une conviction très ferme et d'un respect attentif à couvrir l'autorité de saint Augustin. L'option de saint Thomas en faveur d'Aristote est le fait doctrinal le plus considérable du Moyen âge. — Sur cette question, voir E. Gilson, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*. Dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen âge*. vol. I, p. 5-127, Paris, 1926.

L'année 1270 vit Thomas faire front contre les Averroïstes par la composition du *De unitate intellectus contra Averroistas;* contre les Augustiniens par la composition du *De aeternitate mundi contra murmurantes*. Aux premiers il oppose l'autonomie relative de la raison personnelle; aux seconds, l'inefficacité des arguments par lesquels on prétend démontrer la répugnance métaphysique d'une création *ab aeterno*. Deux théories d'inspiration péripatéticienne. L'augustinisme, jusqu'alors dominant dans les écoles théologiques, voyait de mauvais œil l'avènement du péripatétisme, quel qu'il fût. En cette même année 1270, le Franciscain Jean Peckham attaquait publiquement Thomas d'Aquin sur l'unité de forme substantielle dans l'homme. Etienne Tempier, évêque de Paris, censurait 13 propositions

averroïstes. En 1277, le 7 mars, trois ans jour pour jour après la mort de Thomas d'Aquin, il publiait un document plus solennel, portant condamnation de 219 propositions averroïstes, dont une vingtaine se lisaient, plus ou moins exactement, dans les écrits de Thomas. Voir *Chartularium Universitatis Parisiensis*... collegit... contulit H. Denifle, O. P., auxiliante Aem. Chatelain, t. I, p. 543-555, Paris, 1889, in-4°. Les propositions imputables à Thomas d'Aquin visent spécialement l'unité du monde (35.77); l'individuation des formes simples par la matière (27.81.96.97); la localisation des substances séparées (204.218.219); l'excellence de l'âme humaine en son opération intellectuelle (124.125); les relations de l'intelligence et de la volonté (129.163.173). Quelques jours plus tard, 18 mars 1277, le Dominicain Robert Kildwardby, archevêque de Canterbury, censurait à son tour 30 propositions averroïstes, renfermant certains éléments thomistes, notamment l'unité de forme substantielle dans l'homme. Peckham, qui succéda en 1279 à Kilwardby, ne devait pas montrer moins d'acharnement. — Sur ces faits, outre les ouvrages déjà cités, voir l'article *Augustinisme* par E. Portalié, S. I., dans le *Dict. de Théol. Cath.*, t. I, col. 2506 sqq. (1903). P. Glorieux, *Comment les thèses thomistes furent proscrites à Oxford. Rev. Thomiste*, 1927, p. 259-291.

Sur les attaques dirigées contre la philosophie de saint Thomas, soit de son vivant, soit au lendemain de sa mort, il existe une vaste littérature, celle des *Correctoria*, où des erreurs, vraies ou prétendues, étaient redressées. Entre les adversaires de la doctrine thomiste, Guillaume de La Mare, Franciscain d'Oxford, s'était signalé par son animosité. Pour combattre les propositions qu'il jugeait dangereuses, il avait rédigé un *Correctorium*, dont la diffusion fut rapide, car dès l'année 1282 le Chapitre général des Franciscains, réuni à Strasbourg, l'imposait aux bibliothèques de l'Ordre, comme antidote de la Somme Théologique. Ce *Correctorium*, aussitôt désigné dans les écoles dominicaines comme *Corruptorium*, provoqua diverses réfutations, parfois appelées *Correctorium Corruptorii Thomae*. On connaît quatre types de ces *Correctoria Corruptorii*, communément désignés par leurs Incipit : *Quare*. — *Sciendum*. — *Circa*. — *Quaestione*. Leur tradition manuscrite, étudiée de nos jours par Son Eminence le Cardinal Ehrle et par d'autres, est assez débrouillée pour qu'on puisse en aborder la publication. Tout récemment, M. l'abbé P. Glorieux donnait du *Correctorium Quare* une précieuse édition. Des quatre *Correctoria*, celui-là est le plus complet ; c'est aussi le plus intéressant, d'autant qu'il reproduit le texte intégral des articles de Guillaume de La Mare, en faisant suivre chacun de sa réfutation. Aussi a-t-il de bonne heure fixé l'attention. Plusieurs fois édité depuis le commencement du XVIe siècle, il est encore représenté par douze manuscrits anciens. Entre ces douze mss., M. Glorieux fait un choix et en retient quatre. On peut se fier absolument à son texte. *Les premières polémiques thomistes*. I. *Le Correctorium Corruptorii « Quare »*. Edition critique, Le Saulchoir Kain (Belgique), 1927.

Ne nous attardons pas à la question d'auteur, qui demeure contestée. L'édition de 1501 (Strasbourg) attribuait l'ouvrage à Gilles de Rome. Reproduite par des éditions plus récentes, cette attribution ne semble pas devoir être maintenue : elle ne figure sur aucun manuscrit, sauf le *Parisinus* latin 14549 (XVe siècle), où elle fut ajoutée par une main postérieure ; les témoignages anciens ne lui sont pas favorables. Six autres noms ont été prononcés : Richard Clapwell, Jean de Paris, Hugues de Billom, Guillaume de Macklefield, Tortocollo, Durandelle. Le nom de Jean de Paris n'a été mis en avant que par suite d'une méprise : il est l'auteur du correctoire *Circa*. Le nom de Durandelle ne peut être mis en relation qu'avec le correctoire *Sciendum*. Tous les critères internes dénotent un auteur dominicain, et particulièrement un dominicain anglais. Richard Clapwell, expressément désigné par un manuscrit de Venise, répond à toutes les données du problème, d'autant que certaines de ses thèses présentent des affinités manifestes avec le correctoire *Quare*. M. Glorieux croit pouvoir se prononcer pour ce maître.

Le travail critique de Guillaume de La Mare comprenait 118 articles, qui se décomposent ainsi : *In Iam partem Summae*, art. 1-48; In Iam IIae, art. 49-60; In IIam IIae, art. 61-76; *In Quaestiones de Veritate*, art. 77-85; *In Quaestiones de Anima*, art. 86-95; *In Quaestiones de Virtutibus*, art. 96; *In Quaestiones de Potentia*, art. 97-100; *In Quaestiones de quolibet*, art. 101-109; *In Im Sent.*, art. 110-118.

En tenant compte de l'objet principal et non des différences secondaires, les 118 articles peuvent se grouper comme il suit :

1. Vision béatifique sans espèce créée intermédiaire.
2. 33. 95. La connaissance intellectuelle n'est pas du singulier.
3. 78. Tout est présent à l'éternité divine.
4. 32. 79. 80. 81. 97. Certaines réalités n'ont pas d'idée propre en Dieu (matière prime, accident).
5. Ce monde est le meilleur possible.
6. 7. 109. On ne peut démontrer que ce monde a commencé d'être.
8. 12. 29. 30. 43. 46. 47. 86. 87. 88. 114. 115. La matière étant l'unique principe d'individuation, les formes immatérielles (anges) diffèrent spécifiquement.
9. Cette terre est nécessairement unique.
10. 11. 13. 28. 91. 100. 113. L'ange, n'étant pas composé de matière, est incorruptible. — De même, l'âme humaine.
14. La multiplication selon la matière n'est pas une fin directement visée par l'Auteur de la nature.
15. Le Christ ressuscité avait un corps capable d'assimiler la nourriture.
16. 101. 116. L'ange se meut localement sans traverser le milieu.
17. Impossibilité du mouvement instantané.
18. Les anges ne connaissent que par espèces connaturelles.
19. La connaissance intellectuelle présuppose l'imagination.
20. 92. Un ange plus élevé connaît par un plus petit nombre d'espèces.
21. 22. 44. 118. Chez l'ange, la grâce et la gloire sont proportionnées aux dons de nature.
23. 25. La volonté angélique est immuable. Aussi le diable a-t-il péché dès le premier instant après sa création.
24. La puissance appétitive est proportionnée à l'appréhension de l'objet.
26. 83. 84. La peine de l'ange affecte non la nature, mais la puissance ou l'opération.
27. 108. La matière informe répugne.
31. 32. 48. 52. 90. 98. 102. Unité de forme substantielle dans l'homme.
34. 49. 50. Supériorité de l'intelligence sur la volonté.
35. A corps plus parfait, âme meilleure.
36. 38. 42. 95. L'âme séparée connaît par espèces infuses.
37. L'âme séparée se connaît par elle-même.
39. La béatitude essentielle est proportionnée à la charité, non à la quantité d'œuvre.
40. Rien ne retombe dans le néant.
41. 42. Les anges supérieurs communiquent aux inférieurs tout ce qu'ils reçoivent de Dieu.
45. L'accident n'a pas de cause propre.
46. 47. Toutes les intelligences humaines sont, de soi, égales.

49. 51. La béatitude est formellement acte d'intelligence; la rectitude de la volonté intervient antécédemment et concomitamment.
53. La résurrection n'apporte qu'une extension de béatitude.
54-59. 82. La volonté humaine se détermine par délibération rationnelle. En quoi gît la racine de la liberté.
60. Le mariage, sous l'Ancienne Loi, était fonction de nature, non sacrement.
61. 62. La charité ne croît pas par addition. Elle peut croître sans limite.
63. 64. 103. 104. On ne doit pas obéir au supérieur contre la loi de Dieu.
65. Tout mensonge n'est pas péché mortel.
66. L'Esprit saint peut mouvoir à un acte dont on ignore le sens caché.
67. Le transport prophétique n'est pas désordre de nature.
69. 71. 73. La perfection de la vie chrétienne est affaire de préceptes et de conseils.
70. L'épiscopat est simplement supérieur à la profession religieuse.
72. 96. La pauvreté religieuse n'est pas affaire de précepte.
74. 106. On peut faire profession religieuse sans vouer toutes les applications de la règle.
75. La propriété commune, dans une juste mesure, ne répugne pas à la perfection religieuse.
76. Les moines peuvent passer à un ordre de chanoines réguliers.
77. Dieu peut faire quelque chose d'actuellement infini.
85. Pas de puissance active dans la matière.
89. 111. Les cieux sont animés, au dire des philosophes.
93. L'âme, en cette vie, ne comprend qu'au moyen de phantasmes.
94. L'âme connaît l'universel.
99. Création et conservation ne diffèrent pas quant à l'acte.
105. Le parjure est un péché plus grave que l'homicide.
110 Les facultés de l'âme sont des accidents.
112. Le premier mouvement est cause de tout mouvement corporel.
117. Le Père et le Fils produisent l'Esprit saint par spiration de leur nature commune.

On reconnaîtra dans cette liste la plupart des opinions dès lors classées comme spécifiquement thomistes; notamment la conception de la matière prime et de l'accident (art. 4); l'impossibilité de démontrer rationnellement la répugnance d'une création *ab aeterno* (art. 6); la distinction des anges comme espèces (art. 8), et la matière principe d'individuation, l'immatérialité de l'ange (art. 10); l'unité de forme substantielle dans l'homme. On s'étonnera peut-être de n'y pas rencontrer la distinction réelle entre l'essence et l'être; mais, ainsi que nous le verrons, sur ce point d'exégèse l'unanimité n'était pas encore faite entre thomistes de la meilleure marque. La liste suggère par ailleurs beaucoup d'autres réflexions, auxquelles nous ne pouvons nous arrêter.

Sur cette première phase de l'offensive contre le thomisme, on peut consulter, outre l'ouvrage cité de P. Glorieux: *Les premières polémiques thomistes. Le Correctorium Corruptorii « Quare » (Bibliothèque thomiste*, 18), Kain, 1927 ; P. Mandonnet, O. P., *Premiers travaux de polémique thomiste*, dans *Revue des Sciences Philosophiques et théologiques*, t. VII (1913), p. 46-70; 245-262; Fr. Ehrle, *Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tode*, dans *Zeitschrift für Katholische Theologie*, t. XXXVII (1913), p. 266-318; M. Grabmann, *Hilfsmittel der Thomasstudien aus alter Zeit*, dans *Divus Thomas*, t. I (1923), p. 13-43; 97-122; 373-380.

Ajoutons que la levée de boucliers, très vive au lendemain de la mort de saint Thomas, se calma décidément au jour de sa canonisation. Le 14 février 1324, Etienne de Borreto, évêque de Paris, sur l'invitation de Rome, rapporta officiellement la censure prononcée en 1277 par Etienne Tempier contre divers points de doctrine thomiste.

V. Les vingt-quatre thèses thomistes. — Avant d'étudier ce syllabus, il convient d'en reproduire le texte.

Theses quaedam in doctrina S. Thomae Aquinatis contentae et a philosophiae magistris propositae, adprobantur. Acta Ap. Sedis, vol. VI, p. 383.

I. Potentia et actus ita dividunt ens, ut quidquid est, vel sit actus purus, vel ex potentia et actu tamquam primis atque intrinsecis principiis necessario coalescat.

II. Actus, utpote perfectio, non limitatur nisi per potentiam, quae est capacitas perfectionis. Proinde, in quo ordine est actus purus, in eodem nonnisi illimitatus et unicus existit; ubi vero est finitus ac multiplex, in veram incidit cum potentia compositionem.

III. Quapropter in absoluta ipsius esse ratione unus subsistit Deus, unus est simplicissimus, cetera cuncta quae ipsum esse participant, naturam habent qua esse coarctatur, ac tamquam distinctis realiter principiis, essentia et esse constant.

IV. Ens, quod denominatur ab esse, non univoce de Deo ac de creaturis dicitur, nec tamen prorsus aequivoce, sed analogice, analogia tum attributionis tum proportionalitatis.

V. Est praeterea in omni creatura realis compositio subiecti subsistentis cum formis secundario additis, sive accidentibus; ea vero, nisi *esse* realiter in essentia distincta reciperetur, intelligi non posset.

VI. Praeter absoluta accidentia, est etiam relativum, sive *ad aliquid*. Quamvis enim *ad aliquid* non significet secundum propriam rationem aliquid alicui inhaerens, saepe tamen causam in rebus habet, et ideo realem entitatem distinctam a subiecto.

VII. Creatura spiritualis est in sua essentia omnino simplex. Sed remanet in ea compositio duplex : essentiae cum esse et substantiae cum accidentibus.

VIII. Creatura vero corporalis est quoad ipsam essentiam composita potentia et actu; quae potentia et actus ordinis essentiae, materiae et formae nominibus designantur.

IX. Earum partium neutra per se esse habet, nec per se producitur vel corrumpitur, nec ponitur in praedicamento nisi reductive, ut principium substantiale.

X. Etsi corpoream naturam extensio in partes integrales consequitur, non tamen idem est corpori esse substantiam et esse quantum. Substantia quippe ratione sui indivisibilis est, non quidem ad modum puncti, sed ad modum eius quod est extra ordinem dimensionis. Quantitas vero, quae extensionem substantiae tribuit, a substantia realiter differt et est veri nominis accidens.

XI. Quantitate signata materia principium est individuationis, i. e. numericae distinctionis, quae in puris spiritibus esse non potest, unius individui ab alio in eadem natura specifica.

XII. Eadem efficitur quantitate ut corpus circumscriptive sit in loco, et in uno tantum loco de quacumque potentia per hunc modum esse possit.

XIII. Corpora dividuntur bifariam : quaedam enim sunt viventia, quaedam expertia vitae. In viventibus, ut in eodem subiecto pars movens et pars mota per se habeantur, forma substantialis, animae nomine designata, requirit organicam dispositionem, seu partes heterogeneas.

XIV. Vegetalis et sensilis ordinis animae nequaquam per se subsistunt, nec per se producuntur, sed sunt tantummodo ut principium quo vivens est et vivit, et cum a materia se totis dependeant, corrupto composito, eo ipso per accidens corrumpuntur.

XV. Contra, per se subsistit anima humana, quae, cum subiecto sufficienter disposito potest infundi, a Deo creatur et sua natura incorruptibilis est atque immortalis.

XVI. Eadem anima rationalis ita unitur corpori, ut sit eiusdem forma substantialis unica, et per ipsam habet homo ut sit homo et animal et vivens et corpus et substantia et ens. Tribuit igitur anima homini omnem gradum perfectionis essentialem; insuper communicat corpori actum essendi, quo ipsa est.

XVII. Duplicis ordinis facultates, organicae et inorganicae, ex anima humana per naturalem resultantiam emanant : priores, ad quas sensus pertinet, in composito subiectantur ; posteriores in anima sola. Est igitur intellectus facultas ab organo intrinsece independens.

XVIII. Immaterialitatem necessario sequitur intellectualitas, et ita quidem ut secundum gradus elongationis a materia sint quoque gradus intellectualitatis. Adaequatum intellectionis obiectum est communiter ipsum ens ; proprium vero intellectus humani in praesenti statu unionis, quidditatibus abstractis a conditionibus materialibus continetur.

XIX. Cognitionem ergo accipimus a rebus sensibilibus. Cum autem sensibile non sit intelligibile in actu, praeter intellectum formaliter intelligentem, admittenda est in anima virtus activa, quae species intelligibiles a phantasmatibus abstrahat.

XX. Per has species directo universalia cognoscimus ; singularia sensu attingimus, tum etiam intellectu per conversionem ad phantasmata ; ad cognitionem vero spiritualium, per analogiam ascendimus.

XXI. Intellectum sequitur, non praecedit, voluntas, quae necessario appetit id quod sibi praesentatur tamquam bonum ex omni parte explens appetitum, sed inter plura bona, quae iudicio mutabili appetenda proponuntur, libere eligit. Sequitur proinde electio iudicium practicum ultimum ; at quod sit ultimum, voluntas efficit.

XXII. Deum esse neque immediata intuitione percipimus, neque a priori demonstramus, sed utique a posteriori, h. e. per ea quae facta sunt, ducto argumento ab effectibus ad causam : vid. a rebus quae moventur et sui motus principium adaequatum esse non possunt, ad primum Motorem immobilem ; a processu rerum mundanarum, e causis inter se subordinatis, ad primam Causam incausatam, a corruptibilibus quae aequaliter se habent ad esse et non esse, ad Ens absolute necessarium ; ab iis quae secundum minoratas perfectiones essendi, vivendi, intelligendi, plus et minus sunt, vivunt, intelligunt, ad Eum qui est maxime intelligens, maxime vivens, maxime ens ; denique, ab ordine universi ad Intellectum separatum qui res ordinavit, disposuit, et dirigit ad finem.

XXIII. Divina Essentia, per hoc quod exercitae actualitati ipsius *esse* identificatur, seu per hoc quod est ipsum Esse subsistens, in sua veluti metaphysica ratione bene nobis constituta proponitur, et per hoc idem rationem nobis exhibet suae infinitatis in perfectione.

XXIV. Ipsa igitur puritate sui *esse*, a finitis omnibus rebus secernitur Deus. Inde infertur primo mundum nonnisi per creationem a Deo procedere potuisse ; deinde virtutem creativam, qua per se primo attingitur ens in quantum ens, nec miraculose alii finitae naturae esse communicabilem ; nullum denique creatum agens in esse cuiuscumque effectus influere, nisi motione accepta a prima Causa.

A l'ordre synthétique des vingt-quatre propositions, suivi dans des commentaires autorisés auxquels chacun peut recourir, nous croyons devoir, dans ces courtes réflexions, préférer l'ordre analytique de la connaissance humaine. C'est l'ordre observé par saint Thomas dans la Somme Théologique ; à le suivre nous-mêmes, nous gagnerons de surprendre la pensée thomiste, sinon dans son effort d'invention, du moins dans son travail d'organisation. Et cette contre-épreuve permettra de toucher du doigt la nécessaire cohérence du système.

[XXII] La première question qui tourmentait Thomas enfant, au Mont Cassin, est aussi la première qu'il pose au début de la Somme : qu'est-ce que Dieu ? Mais d'abord, Dieu nous est-il immédiatement connu? A parler absolument, sans avoir égard à quoi que ce soit d'autre que les caractéristiques de l'Etre divin, il faudrait répondre : Dieu est immédiatement connaissable, car Dieu est toute lumière. Mais d'un point de vue relatif, en ayant égard aussi à l'infirmité congénitale de l'esprit humain, il faut répondre : non, Dieu ne nous est pas immédiatement connu ici-bas ; car la lumière divine, si éclatante soit-elle, demeure voilée à nos yeux. Dieu ne se révèle à nos yeux que par ses œuvres. Et donc le penseur, en quête de Dieu, doit se mettre tout d'abord en présence du monde réel. La démonstration qu'il tentera ne sera point une démonstration *a priori*, par les causes ; car Dieu n'en a point. Ce sera une démonstration *a posteriori*, par les effets. Dès la question 2 de la Somme, article 3, saint Thomas trace cinq avenues lumineuses, par où l'homme peut s'élever à la connaissance de Dieu.

La première voie a pour point de départ le fait manifeste du mouvement. Le sujet qui est en puissance à un certain acte, à une certaine perfection, ne saurait se réduire par lui-même en acte, car le terme n'est pas renfermé dans le principe. Donc la nécessité apparaît de recourir à un sujet précédent, qui soit lui-même en acte ; et le recours ne saurait être infini, sinon rien ne commencerait. Au principe de tout mouvement, il faut nécessairement admettre un premier Moteur, Acte pur.

La deuxième voie a pour point de départ le fait manifeste de la causalité qui existe dans la nature. Elle se distingue de la première, qui considérait le sujet déjà constitué dans son être propre : celle-ci le considère à l'état possible, et atteint la genèse de son être même. Toute cause agissante dans la nature est mêlée de potentialité, et donc exige d'être réduite en acte par une Cause première qui soit Acte pur.

La troisième voie a pour point de départ le fait manifeste de la contingence. L'ordre entier de l'existence est-il contingent ? Non sans doute, car alors il manquerait de raison suffisante. La raison suffisante ne se rencontre pas dans les êtres contingents. Il faut donc la chercher en dehors d'eux, dans un premier Etre nécessaire.

La quatrième voie a pour point de départ le fait manifeste des degrés de perfection qu'on rencontre dans la nature. S'il y a gradation dans un certain ordre, il doit y avoir dans cet ordre un degré suprême. Ceci n'est pas applicable à telles raisons formelles, que sont les essences spécifiques ; car elles ne comportent pas de plus et de moins : ainsi l'on n'est pas plus ou moins homme. Mais cela est applicable à telles raisons formelles que sont les perfections simples : substance, vie, puissance active, connaissance, amour, être, unité, bonté. Les perfections simples appartiennent aux natures finies, dans la mesure où celles-ci participent un certain acte. L'Acte imparticipé, entièrement pur, est nécessairement unique.

La cinquième voie a pour point de départ le fait manifeste de l'ordre qu'on observe dans le Cosmos. Faire appel à la nécessité du déterminisme universel, c'est avouer qu'on renonce à expliquer quoi que ce soit. Comment en effet la nécessité aveugle de la nature expliquerait-elle la poursuite intelligente d'une fin ? Comment expliquerait-elle l'orientation de l'ensemble vers un centre de gravitation unique, postulat irrécusable d'un univers visiblement hiérarchisé, depuis la matière brute jusqu'à l'âme intelligente et libre ? Il faut donc admettre, dominant et gouvernant le Cosmos, une première Intelligence.

Cinq voies dont la convergence permet d'intégrer le concept d'une Réalité suprême, source de toute réalité : premier Moteur, première Cause, Etre nécessaire, Etre imparticipé, première Intelligence. Cinq raisons formelles d'une perfection nécessairement unique et infinie sous tous les aspects, raison d'être de tout, et à soi-même sa propre Raison d'être. La nature de Dieu est une pure nécessité d'existence ; un seul mot le définit, l'Etre. *Est igitur Deus suum esse, et non solum sua essentia.* (q. 3 a. 4).

[XXIII] L'identité absolue de l'essence et de l'être constitue l'Etre divin dans un degré entièrement incommunicable de simplicité, dans une trans-

cendance absolue. Au-dessous de lui, il n'y a que participations finies à son infinie perfection ; et dès lors, composition de puissance et d'acte. L'Etre pur et simple, qui s'affirme comme toute perfection, est nécessairement unique.

La distinction réelle, dans tout le fini, de l'essence et de l'être, apparaît dès lors comme un corollaire de la transcendance divine. Nous retrouverons cette conclusion dans une perspective différente.

Et voici d'autres corollaires.

A cet Etre infini, on ne peut refuser l'activité. La raison humaine voit cela évidemment, mais se trouble devant le mystère. La foi passe outre, et découvre en Dieu la production, par réflexion sur lui-même, d'un Verbe mental. Elle découvre encore une complaisance de Dieu en ce terme de son activité intellectuelle : de cet amour réflexe, l'Esprit-Saint est le fruit. La procession divine ne suppose pas un terme distinct, elle le pose. Et voilà l'opération nécessaire en Dieu.

Par son Verbe, Dieu connaît tout l'être; par son Amour, il aime tout l'être. Hors de Dieu, il n'y a que production libre d'effets contingents. La philosophie grecque, après avoir atteint le concept du premier Moteur, s'arrêta court, incapable de s'élever jusqu'au concept de création. Grave détriment pour l'idée de Dieu. Platon et Aristote surent poser des principes, non déduire les conséquences ; leurs disciples, demeurés aux prises avec l'idée d'un monde éternel, se débattirent pendant des siècles parmi les nuages d'un panthéisme plus ou moins avoué. Il faut en venir à poser la transcendance de Dieu dans l'opération comme dans l'Etre : c'est ce que fait saint Thomas, en développant le dogme de la création *ex nihilo* : opération propre de Dieu, incommunicable à toute créature, fût-ce à l'humanité du Christ. Il n'appartient qu'à Dieu de produire sans donné préalable.

[XXIV] Elevé, par la pureté de son Etre nécessaire, au-dessus de tout le possible, Dieu est en lui-même le fondement de toute nécessité extérieure et de toute possibilité. Par son opération, il est Cause efficiente de toute réalité. Il intervient dans l'opération de toute créature, portant l'agent créé à l'exercice même de l'acte qui lui est propre ; hiérarchisant les causes ; versant dans chaque effet l'être, qui, en même temps qu'il est l'effet qualifié de toutes les causes secondes, demeure l'effet propre et universel de la Cause première.

Dès lors il apparaît clairement que l'Etre au sens plein du mot, qui constitue l'essence du premier Moteur, de la première Cause, l'Etre nécessaire, imparticipé, principe universel d'ordre dans l'être et dans le devenir, ne saurait être identiquement l'être qu'on retrouve dans les diverses réalités de ce monde. Et ceci condamne tout panthéisme.

On comprend aussi la vanité de tout effort pour retrouver hors de Dieu une réalité absolument simple. Car la simplicité absolue ne va pas sans l'infinité. L'intelligence humaine peut bien creuser la notion d'Etre sans jamais en toucher le fond, dès lors qu'elle s'en prend à l'idée de Dieu. Car Dieu est l'océan sans fond ni rivage de l'Etre imparticipé, nécessaire. Mais si l'intelligence humaine passe de l'océan sans fond aux diverses lagunes de l'être participé, contingent, la sonde ne peut pas ne pas rencontrer un fond, qui n'est pas simplement de l'être, mais s'oppose à l'être. Ce quelque chose d'hétérogène, qui s'oppose à l'être de soi indéterminé, c'est l'essence qui le détermine. L'analyse de toute réalité créée ramène cette distinction réelle entre l'essence et l'être, commune à tout ce qui n'est pas Dieu.

Nous nous garderons bien de dire que cette distinction est le fondement de toute métaphysique. Car le fondement de toute métaphysique, ce sont les données premières de la raison, sur lesquelles tous les hommes sensés doivent se mettre d'accord, préalablement à toute systématisation. Assez de penseurs distingués, avant et après le XIIIe siècle, ont construit sur ce fondement, et quelquefois porté très haut leurs constructions, sans rencontrer la distinction thomiste de l'essence et de l'existence. Disqualifier ces penseurs, en leur déclarant qu'ils ont construit en l'air, serait parole outrecuidante et vaine. Respectons leur utile travail. Mais s'agit-il de systématisation thomiste, il nous paraît évident que la logique du système requiert cette clef de voûte, et qu'à vouloir s'en passer, on s'ôte le moyen de réaliser une construction habitable. Inutile d'insister sur la diversité des métaphores, quelquefois confondues par tel auteur dans une même page. Un fondement n'est pas une clef de voûte, et une clef de voûte n'est pas un fondement. Nous croyons devoir nier que la distinction réelle de l'essence et de l'être soit le fondement de toute métaphysique. Mais nous ne craignons pas d'affirmer qu'elle est la clef de voûte nécessaire d'une métaphysique proprement thomiste.

[I. II]. Le dualisme *essence et être*, que la considération de l'essence divine a fait pressentir comme un caractère de la réalité finie, n'est d'ailleurs qu'un cas particulier du dualisme *puissance et acte*, capacité de perfection et perfection acquise. L'Acte pur est le principe de toutes choses; pour se communiquer par des actes définis, il a besoin de rencontrer des puissances qui les définissent. Puissances passives, dont tout le rôle est de recevoir : telles les essences créées. Puissances actives, en qui la Cause première a déposé une vertu causale: telles les facultés de l'âme humaine. Dans un ordre quelconque il ne saurait y avoir d'acte pur que l'acte imparticipé, par là-même unique. L'intelligence subsistante et imparticipée est nécessairement une et infinie ; c'est Dieu même. La bonté subsistante et imparticipée est nécessairement une et infinie : c'est Dieu même. Poussant tout droit son raisonnement, saint Thomas applique le même principe à une notion assez disparate et forge un être irréel : la blancheur subsistante et imparticipée ne pourrait être qu'une et infinie. Cette exigence de l'être imparticipé, subsistant et unique, constitue le résidu vrai de la théorie des Idées subsistantes, rêve grandiose de Platon. De telles idées subsistent en Dieu, toutes confondues dans l'Unité de l'Etre pur.

L'idée d'une limitation de l'acte par lui-même peut se présenter à l'esprit, mais ne résiste pas à l'examen, soit que l'on considère la ligne de la causalité efficiente, soit que l'on s'attaque à la ligne de la causalité formelle. Selon la ligne de la causalité efficiente, l'hypothèse répugne métaphysiquement, car un effet ne saurait être à lui-même sa propre cause. Selon la ligne de la causalité formelle, la répugnance n'apparaît pas moindre ; car l'acte, comme tel, dit positivement acte, et rien d'autre ; seule une négation d'être peut limiter l'acte, par lui-même indéfini. On peut lire l'article, suggestif, autant que modeste, du R. P. P. Gény, *Le problème métaphysique de la limitation de l'acte* ; *Revue de Philosophie*, 1919, p. 129-156. Voir aussi l'ouvrage, toujours instructif, du R. P. Kleutgen, *La Philosophie scolastique exposée et défendue*, trad. fr. par C. Sierp, VIe dissertation, c. II. t. II, Paris, 1869.

[III] C'est pourquoi Dieu seul subsiste dans l'absolue raison d'être, lui seul est parfaitement simple ; toutes les autres choses, qui participent à l'être,

ont une nature qui restreint l'être et sont composées d'essence et d'être, comme de principes distincts.

Dans la série des vingt-quatre propositions, celle-ci est présentée comme une application des principes universels touchant le partage de tout l'Etre en puissance et acte.

La célèbre distinction divise, depuis des siècles, les écoles ; on ne s'accorde même pas unanimement à la reconnaître comme l'expression authentique de la pensée de saint Thomas. Il ne sera donc pas superflu de s'arrêter un instant à ce point de fait. Dans cette digression historique, nous prendrons pour guide un spécialiste éminent de la littérature médiévale. Dans un mémoire inséré aux *Acta Hebdomadae thomisticae, Romae celebratae*, 19-23 nov. 1924, in laudem S. Thomae Aquinatis sexto labente saeculo ab honoribus Sanctorum ei decretis, Romae, 1925, p. 131-190, Mgr M. Grabmann étudie la tradition la plus primitive, à la lumière de documents presque tous inédits. *Doctrina S. Thomae de distinctione reali inter essentiam et esse.*

Après avoir rappelé brièvement la place qui revient dans la métaphysique thomiste à cette doctrine, reconnue comme la vraie pensée de saint Thomas par l'unanimité de ceux qui l'acceptent et par plusieurs de ceux qui ne l'acceptent pas, discutée néanmoins en dépit de textes fort clairs, l'éminent auteur recueille le témoignage de l'antiquité, en commençant par la génération qui a connu saint Thomas.

Voici d'abord le chef des averroïstes latins au treizième siècle, Siger de Brabant. Dans ses Questions sur Aristote, entièrement ignorées jusqu'à ce jour et récemment découvertes par Mgr Grabmann dans un manuscrit de Munich (Clm. 9559), Siger traite la question *ex professo*. Il expose les diverses opinions; l'une d'elles est désignée, dans le manuscrit, par une note marginale, comme *opinio fratris Thomae*. Effectivement, l'énoncé en est emprunté au commentaire *In IV Metaph.*, l. 2. Siger, écrivant peu après l'année 1268, se prononce contre « l'opinion du frère Thomas ».

Voici encore un document parisien, postérieur de cinq ans à la mort de saint Thomas. Ce sont les positions prises à Paris en 1279 par le maître Ioannes Praemonstratensis et par Frater Stephanus, dans deux *Quodlibeta* (Codex Vindobonensis, lat. 2165). Elles supposent manifestement que Thomas a tenu la distinction réelle.

Voici toute la phalange des adversaires de la distinction réelle, qui la combattent pour l'avoir rencontrée chez saint Thomas. Au premier rang, Henri de Gand, *doctor solemnis*, dans son 1er *Quodlibetum*, de l'année 1276. Henri de Gand avait eu pour précurseur Robert de Lincoln; il eut pour émule le maître Arnulphe, autrement nommé Ranulphe d'Homblonière, auteur d'un *Quodlibetum* donné à Paris en 1274 (Biblioth. de l'Arsenal, Cod. 379). Puis voici les disciples de Henri de Gand : avant tout, Godefroid des Fontaines, beaucoup plus radical que son maître dans son opposition à la distinction réelle ; Jean de Pouilli, en son 1er *Quodlibetum* (Cod. Vat. lat. 1017) ; Thomas de Bailli, chancelier de l'Université de Paris, dans son 5e *Quodlibetum* (Bibliothèque d'Avignon, Cod. lat. 1071). Puis l'école franciscaine presque entière, notamment Richard de Middleton, ordinairement plus proche de saint Thomas, en son Commentaire sur les Sentences et en son 1er *Quodlibetum* (vers l'année 1285). Pierre Jean Olivi, dont nous pouvons maintenant lire le Commentaire sur les Sentences dans l'édition du Rév. P. B. Jansen, S. I. ; Duns Scot, qui dit rondement : *Simpliciter falsum est quod esse sit aliud ab essentia.*

Voici d'autre part la plus vieille école thomiste, défendant la distinction réelle comme la pensée de saint Thomas : Gilles de Rome, O.S.A., qui s'oppose à Henri de Gand ; Bernard de Gannat, O. P., qui s'oppose à Godefroid des Fontaines ; Robert de Collotorto, O. P., un Anglais ; Bernard de Trilia, O. P. († 1292), un Espagnol, qui avait suivi à Paris l'enseignement du Docteur angélique.

Ce n'est pas qu'on ne puisse nommer des thomistes très authentiques qui, sur ce point, ne se rallient pas à la pensée du maître : Mgr Grabmann a mis tout son zèle à les découvrir ; il nomme Thierry de Fribourg, O.P. ; Gérard de Bologne, O. Carm. ; Jacques Capocci de Viterbe, O. S. A., archevêque de Bénévent puis de Naples († 1308), fervent admirateur de saint Thomas, qui, en se prononçant contre la distinction réelle, a soin de marquer son respect pour une doctrine défendue par de si hautes autorités ; Jacques de Metz, O. P. ; Jean Sterngacius, célèbre mystique O. P. ; Hervé de Nédellec, maître général des Frères Prêcheurs, par ailleurs éminent défenseur de la pensée thomiste contre Henri de Gand, Godefroid des Fontaines et Durand; Pierre d'Auvergne, qui n'appartient pas à l'Ordre des Frères Prêcheurs, mais ne le cédait en rien à ces derniers par son attachement à la pensée thomiste, au jugement de Tolémée de Lucques.

Après avoir noté ces rares exceptions, Mgr Grabmann se croit autorisé à dire que l'ancienne école thomiste, en très grande majorité, a suivi la voie tracée par Bernard de Gannat, Robert de Collotorto, Bernard de Trilia et autres, en affirmant que la distinction réelle de l'essence et de l'existence est bien la pensée de saint Thomas. Il apporte plus de vingt noms, diversement illustres; nous pouvons nous dispenser de les transcrire, dès lors que le sentiment commun de l'ancienne école thomiste est constant.

Depuis le xiiie siècle on discute, parfois la question d'histoire, plus souvent la question métaphysique. Niée par Durand, Scot, par toute l'école nominaliste, par Suarez et Vasquez, au xixe siècle par le Cardinal Franzelin et d'autres, la distinction réelle a fait depuis longtemps l'unanimité dans l'école thomiste ; elle n'a cessé de compter des défenseurs parmi les théologiens de la Compagnie de Jésus : Molina, les théologiens de Coïmbre, le Cardinal Pallavicini, Sylvestre Maurus ; au xixe siècle et au xxe, elle a compté des partisans illustres dans diverses écoles. Nommons Sanseverino, les cardinaux Pecci et Mercier, Mgr Farges, M. Domet de Vorges ; dans la Compagnie de Jésus, Liberatore, Schiffini, De San, Remer, Gény, le cardinal Billot.

Tel théologien, qui néglige d'y appuyer son système, ne fait pas difficulté de la reconnaître chez saint Thomas. Tel Cl. Tiphaine, S. I. († 1641), dans son traité *De hypostasi et persona*, c. vi, n. 7, p. 28 dans l'édition de 1881 : « *Essentiam in creaturis omnibus re distinguit ab essentia (id enim vel negare vel in dubium revocare, hominis est aut impudentis aut in eius doctrina peregrini.)* »

Mais c'est trop nous attarder à un point d'histoire. Remarquons plutôt avec quelle rigueur saint Thomas, en affirmant la simplicité absolue de l'Etre divin, le met à part de tout le créé. Ainsi *In Boetium de Hebdomadibus*, l. I : *Considerandum quod, cum simplex dicatur aliquid ex eo quod caret compositione, nihil prohibet aliquid esse secundum quid simplex, inquantum caret aliqua compositione, quod tamen non est omnino simplex ... Si ergo inveniantur aliquae formae non in materia, unaquaeque earum est quidem simplex quantum ad hoc quod caret materia, et per consequens quantitate quae est dispositio materiae; quia tamen quaelibet forma est determinativa ipsius*

esse, nulla earum est ipsum esse... sed est habens esse... Hoc autem non potest esse nisi unum, quia, si ipsum esse nihil aliud habet admixtum praeter id quod est esse..., impossibile est id quod est ipsum esse multiplicari per aliquid diversificans ; et quia nihil aliud praeter se habet admixtum, consequens est quod nullius accidentis sit susceptivum. Hoc autem simplex unum et sublime est ipse Deus.

[IV]. La transcendance de l'Etre divin ne permet pas d'affirmer l'être, sous une raison commune, de Dieu et de la créature, comme on affirme une même raison générique de deux espèces, ou une même raison spécifique de deux individus. On affirme de l'homme et du lion la raison générique d'animalité en un sens commun, *univoque* ; on affirme de deux individus humains la raison spécifique d'humanité en un sens univoque ; on ne peut pas affirmer de Dieu et de l'homme l'être au sens univoque. Pourtant, ce n'est pas un terme simplement *équivoque*, tel que serait par exemple l'appellation de chien, donnée d'une part à un animal, d'autre part à une constellation céleste ; il y a réellement de l'être dans l'homme ; être réel, encore qu'amoindri et participé. Pour désigner ce milieu entre *l'univocité* pure et l'*équivocité* pure, la langue scolastique emploie le terme *d'analogie*, qui marque une certaine participation déficiente. L'analogie est double : analogie de *proportionnalité*, qui implique une participation au sens propre, encore qu'inégal ; analogie d'*attribution*, au sens impropre, qui implique seulement une certaine relation à un terme principal. Ainsi la santé appartient proprement à l'organisme ; mais par analogie d'attribution, on parlera d'un régime sain, parce qu'il procure la santé. L'analogie de l'être n'est pas de pure attribution, mais bien de proportionnalité.

Affirmer l'être au sens univoque, de Dieu et de la créature, serait verser dans le panthéisme. L'affirmer au sens purement équivoque, serait méconnaître la réalité du monde et, par une voie diamétralement opposée, aboutir au panthéisme. L'analogie de l'être montre la seule voie d'un langage correct, qui fuit l'un et l'autre extrême.

[V]. L'observation vulgaire signale, dans la réalité concrète, un fond de nature qui demeure, sous le flux incessant des phénomènes. Ce fond permanent est la substance, les phénomènes transitoires sont les accidents. La philosophie du devenir, qui brouille substance et accident, méconnaît l'expérience sensible ; elle contredit encore le témoignage de la conscience, qui affirme l'identité du moi, fondement de toute vie morale. Or, les accidents n'ont pas de prise sur l'être comme tel, mais bien sur l'essence, sous-jacente à l'être, avec laquelle ils composent et lui confèrent un être de surcroît.

[VI]. Accidents absolus, inhérents à la substance ; accidents relatifs, dont tout l'être propre est un rapport et comme un regard d'être à être. Relations transcendantes, fondées sur la substance même : tout être dit, par tout lui-même, relation à la Cause première. Relations prédicamentales, fondées sur tel accident.

[VII]. La simplicité parfaite est la prérogative incommunicable de la divinité : Etre pur identique à son essence. Par ailleurs, il existe des formes subsistantes, entièrement simples par essence, ce sont les anges, purs esprits. Dans l'ange, nulle composition, que d'essence et d'être. Toutefois, la simplicité de l'essence angélique n'exclut pas les accidents spirituels : puissances actives, ordonnées à l'action et objectivement distinctes ; actes émanant de ces puissances, comme expansion de leur vie.

[VIII]. De la substance créée en général à la substance corporelle en particulier, la pensée thomiste procède selon une inspiration constamment fidèle à elle-même. La théorie de la substance composée réellement d'essence et d'être, se reflète dans la théorie du corps, composé, réellement aussi, de matière et de forme. Comme l'être est l'acte de l'essence, la forme est l'acte de la matière. Les difficultés reprochées à la première théorie se représentent, pour une large part, dans l'examen de la seconde ; et la cohérence des solutions fait saillir la profonde unité de la doctrine.

Marquée au coin d'un réalisme très ferme, cette théorie pose d'abord en fait que ce qui existe, c'est proprement le corps, donc le composé. Or le spectacle des mutations qui se produisent dans le corps impose la considération d'un je ne sais quoi qui est le sujet de ces mutations et qu'il faut bien affirmer, quelque peine qu'on éprouve à le définir. On ne saurait l'obtenir à l'état libre, car il n'existe que par la vertu d'un principe changeant et donc distinct, qui le détermine actuellement à telle concrétion particulière. D'autre part, le même spectacle impose la considération de ces principes actifs qui se succèdent et qu'on ne saurait pas davantage obtenir à l'état libre, mais qui déterminent le sujet commun. Donc en somme, le spectacle des mutations qui se produisent dans les corps impose la considération d'un certain dualisme — dualisme de matière et de forme.

[IX]. Aristote a bien vu qu'il faut renoncer à concevoir la matière prime sur le modèle des réalités complètes qu'on rencontre dans la nature ; car elle n'est strictement semblable à rien. A l'exemple d'Aristote, saint Augustin et saint Thomas s'accordent à dire que la matière prime n'est *nec quid*, *nec quale*, *nec quantum*, et à lui refuser tout acte entitatif défini par lui-même. Si l'on repousse cette conclusion, il est inévitable qu'on se mette l'imagination à la torture, sans réussir à étreindre la puissance passive qui se dérobe. On n'atteindra pas davantage les principes actifs dont toute l'essence est de déterminer la matière et qu'on ne saurait concevoir en dehors d'elle. Il n'y a qu'une issue : affirmer quand même la réalité des composants, qui existent dans et par le composé.

On voit immédiatement la conformité de cette conclusion avec la conclusion déduite au sujet de l'essence et de l'existence. Comme on se flatterait en vain d'isoler par expérience la matière privée de toute forme, ou la forme matérielle privée de matière, en vain se flatterait-on d'isoler l'essence privée d'être ou l'être privé d'essence. Entre les deux théories parallèles, la principale différence est le degré supérieur d'abstraction qui caractérise la théorie de l'essence et de l'être. Une différence secondaire est la corrélation plus étroite entre l'essence et son être connaturel qui est unique, moins étroite entre la matière et les formes substantielles qui sont interchangeables. Cette double différence rend la distinction réelle d'essence et d'être plus déconcertante encore pour notre imagination et, en quelque sorte, moins pensable pour notre esprit. Mais au fond, la difficulté n'est pas d'autre nature, et si l'on a tant fait que de suivre saint Thomas jusqu'à la théorie de la matière et de la forme, la logique invite à ne pas reculer devant la théorie de l'essence et de l'être. — Cf. Bruno de Solages, *Le procès de la Scolastique*, p. 33, Saint Maximin, 1928.

[X]. La considération de la substance corporelle introduit immédiatement la considération de la quantité, principe prochain d'extension et de divisibilité. Par substance, on entend l'être qui existe en soi ; par quantité, l'extension de la substance, donc un acci-

dent. Cet énoncé suggère immédiatement que substance et quantité sont choses distinctes ; et les théologiens admettent communément cette distinction ; mais beaucoup ne conçoivent la quantité que par sa relation à l'espace. Donnant congé à l'imagination, saint Thomas conçoit la quantité par sa relation immédiate à la substance : principe de distinction en parties homogènes ; la relation à l'espace étant purement conséquente. La conception est simple autant que fondée ; pour la recommander, il suffit des expériences de condensation et de raréfaction, qui invitent à disjoindre les notions de quantité substantielle et d'extension spatiale. Mais la substance n'entre en relation avec l'espace que par le moyen de la quantité ; dépourvue de quantité, elle serait, par là même, dépourvue de lien essentiel avec l'espace, tout comme les purs esprits. Affectée de quantité, elle est en fait liée à une portion définie de l'espace, et cette collocation circumscriptive est unique. La substance ainsi située n'est plus susceptible que d'une multilocation non quantitative, par multiplication du contenant extérieur. Mais ceci déborde toute expérience.

[XI]. Principe de division et de multiplicité, la matière quantitative devient, par là-même, principe d'extension numérique dans l'espèce. Les esprits angéliques, sans lien avec la matière, sont, par la spiritualité de leur essence, constitués en autant d'espèces. Chacun d'eux, épuisant l'idée de sa nature spécifique, est un type parfait en soi. Il en va autrement du type humain. L'âme humaine est destinée à l'union avec la matière; spirituelle par essence, elle n'en est pas moins engagée dans les liens du corps. Cette condition de sa nature rend possible la multiplication dans l'espèce : les diverses portions de matière attribuées aux âmes sont leurs principes d'individuation. Ainsi en est-il de tous les êtres composés de matière.

[XII]. La doctrine scolastique de la quantité engage toute la théorie du mystère eucharistique; et ici les théologiens divergent profondément. Ceux qui, à la suite de Scot, conçoivent la quantité par sa relation à l'espace, sont inclinés à voir dans la transsubstantiation une action exercée sur le corps du Christ et aboutissant à une multilocation réelle. Ceux au contraire qui, à la suite de saint Thomas, conçoivent la quantité par sa relation à la substance, sont inclinés à voir dans la transsubstantiation une action exercée d'abord sur les substances sacramentelles, et terminée ultérieurement au corps du Christ, immuable dans sa quantité propre et dans les conditions de sa présence circumscriptive. Ils admettent simplement que les espèces sacramentelles, vidées de leur propre substance, acquièrent une relation de contenance à l'égard du corps immuable du Christ.

[XIII]. Le fait de la vie organique, inexplicable par un pur mécanisme, constitue les plantes et les animaux dans un ordre à part. L'activité vitale requiert deux conditions essentielles : la constitution par parties hétérogènes et l'influence d'un principe spécifique, source de mouvements immanents. Liée à l'organisme, la vie se transmet par l'organisme. L'hypothèse de la génération spontanée, prise aujourd'hui en défaut par la biologie expérimentale, n'est pas seulement fausse, mais absurde, car le plus ne peut sortir du moins. Elle n'a régné dans les écoles du moyen âge qu'en apparence, moyennant un correctif qui suffisait à en exclure l'absurdité : en faisant intervenir l'influence mystérieusement fécondante des corps célestes, les anciens faisaient preuve d'une naïve ignorance, mais ils montraient qu'ils ne prétendaient point trouver dans la matière brute, comme telle, le germe de la vie. La cause prochaine de la vie, c'est l'âme, acte substantiel du composé.

[XIV]. La conception animiste, qui scinde l'être vivant en moteur (l'âme) et mobile (le corps), méconnaît la vraie nature de la vie, qui n'appartient pas à l'âme seule ni au corps seul, mais au composé. La vie purement végétative ou sensitive n'exige, comme telle, qu'une âme liée à la matière. Une âme substance simple et subsistant par elle-même exigerait une opération plus haute, répondant à la perfection de sa nature ; une telle âme serait nécessairement intellectuelle. L'âme végétative ou sensitive, forme essentielle du composé, principe de développement d'abord, puis de mouvement, coordonne et anime tout. D'ailleurs, incapable d'agir à part, elle se révèle incapable aussi d'exister à part; dépendante de l'organisme, elle se dissout avec lui.

[XV]. Tout autre est l'âme humaine, indépendante de la matière dans certaines de ses opérations, et donc aussi dans son être. La conscience témoigne que l'âme forme des concepts et prononce des jugements, qu'elle prend des résolutions : autant d'actes qui dénotent sa nature spirituelle. Platon l'avait bien compris, et s'élevant d'un coup d'aile à la vraie patrie des âmes, il osa affirmer que les âmes ici-bas sont captives et souffrent violence. C'était dépasser le but et méconnaître la nature, qui se révèle à nous par des expériences irrécusables. Les vues plus sobres d'Aristote rétablissent la vraie notion du composé humain. Mais il restait à comprendre que la dignité de l'homme requiert, à l'origine, une intervention directe du Créateur, infusant l'âme spirituelle dans l'organisme convenablement préparé. Cette vérité, qui tint en suspens le génie de saint Augustin, prend chez saint Thomas son plein relief. La Genèse la suggère, en montrant le Créateur soufflant à la face d'Adam un souffle de vie. Et la raison la démontre. A l'origine de l'âme, doit répondre sa fin. Comme elle vient au composé du dehors, et n'en dépend pas intrinsèquement, elle survit au composé. Or l'immortalité de l'homme est un point de foi. Donc aussi sa création, conclut saint Thomas. Iª q. 118 a. 1.

[XVI]. La conscience rend encore un autre témoignage. Elle dépose que, outre ses actes proprement spirituels, l'homme a des sensations étendues; que les sensations affectent le même moi d'où procèdent les jugements et les résolutions ; qu'une même âme est le principe des uns et des autres. Ce témoignage invite à restaurer l'unité du composé humain, brisée par un faux spiritualisme ; à reconnaître la multiple activité de l'âme, agissant comme esprit dans l'ordre spirituel, et comme principe vital dans l'ordre de la vie sensitive et végétative.

Saint Thomas pousse encore plus loin. Il observe que l'homme n'est vraiment constitué comme tel que par l'âme qui l'anime; que la vie n'est pas un simple épiphénomène du corps organisé vivant, mais la condition même de son être humain. Il a d'ailleurs appris à l'école d'Aristote que la substance, une fois constituée dans l'acte qui lui est propre, n'est plus susceptible d'un acte substantiel, mais seulement d'actes accidentels. Appuyé sur ce principe et sur les observations qui précèdent, il ose affirmer que l'âme spirituelle, unique forme substantielle du corps, lui apporte non seulement la vie organique, mais l'être même. Cette conclusion, qui déborde le sens de la future définition du Concile de Vienne, n'intéresse pas directement la foi catholique; mais elle intéresse grandement l'harmonie et l'unité de l'édifice thomiste.

[XVII]. L'âme humaine, une par essence, est virtuellement multiple. Non seulement elle exerce, comme forme substantielle du corps, un acte permanent; mais en outre elle produit à l'occasion, tantôt seule, tantôt en union avec le corps, divers actes accidentels qui ressortissent à autant de puissances distinctes, les unes appréhensives, les autres affectives. Le seul fait que ces puissances ne sont pas toujours en acte, atteste leur distinction d'avec l'âme, leur commun principe, car l'âme ne saurait manquer, fût-ce pour un instant, de son acte connaturel; et la diversité de leurs opérations atteste leur distinction réciproque. Les puissances d'ordre organique sont subjectées dans le composé; les puissances d'ordre inorganique, dans l'âme seule.

[XVIII]. La meilleure gloire de l'homme est le bon usage de ses facultés supérieures, intelligence et volonté. Or la portée de ces facultés répond aux conditions de la nature et ne peut la dépasser. Il n'appartient qu'à Dieu de connaître, dans sa très pure essence, tous les êtres réels qui existent en un point quelconque de la durée successive, passé, présent, avenir; et en outre, tous les êtres possibles qu'il pourrait appeler à l'existence. Il appartient à l'ange de connaître, par un concept propre, l'intelligible indépendant de la matière; et plus élevé est l'ange dans la hiérarchie des esprits, plus indépendant est son être non seulement de toute concrétion matérielle mais encore de toute essentielle potentialité, plus grande aussi sera la portée de son regard et son aptitude à embrasser dans des concepts plus simples de plus vastes horizons intelligibles. A l'esprit humain, engagé dans les liens de la matière, il appartient de connaître l'intelligible, non pas tel qu'il existe à l'état de pureté, mais seulement tel qu'il existe engagé dans la matière. Tel est son objet propre connaturel et spécifique. Par des combinaisons ultérieures, il pourra acquérir encore une certaine connaissance de l'intelligible pur, car tout l'être est son objet adéquat. Mais il a dû commencer par un acte à sa mesure, en découvrant l'intelligible dans la matière.

[XIX]. Comment donc expliquer la rencontre de l'intelligence et de la matière? Leurs caractères sont précisément opposés. Car intelligible dit aptitude universelle à devenir idéalement toute chose; la matière dit extension quantitative, concrétion et singularité. Saint Thomas admet expressément qu'immatérialité et intelligibilité vont de pair; pour cette raison même, Dieu, occupant le degré suprême d'immatérialité, est suprême intelligible et suprême intelligence.

Entre la matière concrète, comme telle inintelligible, et l'intelligence humaine, les sens établissent un relai. Ouverts sur le monde extérieur, comme des fenêtres de l'âme, ils recueillent l'impression des choses sensibles et la mettent à la portée de l'esprit qui, travaillant sur les données de la sensation, élaborera une espèce intelligible et se l'assimilera.

On voit immédiatement que ce travail de l'esprit est double. Il faut d'abord transformer la donnée brute du sens, et en dégager les éléments intelligibles. Œuvre d'illumination et de choix, qui requiert l'initiative de l'esprit. Au terme de ce travail, une espèce impresse apparaît, abstraite de la gangue sensible, capable d'informer l'esprit. C'est le travail de l'intellect *agent*. Reprenant ces éléments intelligibles et se les assimilant, l'esprit se laissera informer par eux, et par réaction vitale produira une espèce expresse. D'où l'intellection proprement dite, œuvre de l'intellect *possible*. Là s'opère la rencontre de l'intelligible et de l'intellect en acte.

[XX]. La liaison une fois établie, l'intelligence pourra réfléchir encore sur le phantasme, le soumettre à un nouvel effort d'illumination, et, par une intellection de plus en plus pressante, étreindre effectivement la réalité concrète. Elle pourra en outre, par le traitement rationnel des idées acquises en partant des données sensibles, s'élever à un concept analogique des esprits purs et de Dieu même.

[XXI]. L'appétit intellectuel, ou volonté, a pour objet le bien proposé par l'intelligence. Dieu est le Bien suprême, en qui l'homme tout entier trouvera sa Béatitude: l'intelligence par la claire vue de l'essence divine, la volonté par sa possession éternelle. Les opérations conjuguées de ces deux puissances importent diversement à la poursuite de la fin: l'intelligence éclaire la route, la volonté prend les décisions et assume les responsabilités. De ce chef, le rôle de la volonté apparaît principal dans la conduite de la vie. Mais au terme, les rôles sont renversés: la volonté abdique la conduite de l'âme béatifiée; l'intelligence resplendit d'une lumière qui la rend semblable à Dieu, et dans la contemplation de Dieu consiste proprement sa gloire.

La liberté humaine est un ressort essentiel du gouvernement divin. On a prétendu parfois que saint Thomas ne reconnaît pas dans l'homme la conscience directe et immédiate de la liberté. L'assertion manque de justesse. Le choix libre de la volonté s'accomplit en pleine lumière intellectuelle; sur ce fait, la conscience dépose expressément. Saint Thomas ne l'ignore pas, certes; seulement il n'a pas coutume d'insister sur ce témoignage, pour prouver le fait de la liberté. Le fait de la liberté n'avait guère besoin de preuve au XIIIe siècle, n'étant guère contesté. Mais il y avait lieu de rattacher ce fait à son principe intellectuel. Saint Thomas s'y emploie de toutes ses forces. Qu'on lise, par exemple, I^a q. 87, art. 4.

Le caractère le plus tranché de la doctrine thomiste sur la volonté humaine est son intellectualisme, soucieux d'assigner à l'intelligence toute la raison d'être de la liberté. Formellement, la liberté est dans la volonté; mais la racine de la liberté est un jugement indifférent prononcé par l'intelligence. II *C. G.*, 47, 48.

D'ailleurs la volonté est déterminée par nature à poursuivre le bien universel et absolu; et en vertu de cette détermination nécessaire, elle se détermine librement à poursuivre tel bien particulier, soit réel, soit apparent. *De Ver.*, q. XXIII, art. 5; I^a, q. 82 a. 1. Le bien absolu, c'est Dieu; mais comme il ne nous est pas actuellement proposé en lui-même, nous ne l'appréhendons que dans les divers moyens de tendre (réellement ou en apparence) vers lui. Vers tout bien de la nature, l'homme possède une inclination innée; inclination de la volonté comme *nature*, qui peut être approuvée ou maîtrisée par l'inclination de la volonté comme *raison*. La simple appréhension du bien (comme du vrai) devance toute délibération; la responsabilité intervient avec la délibération et le choix. L'intelligence, faculté d'ordre purement intentionnel, peut s'en tenir au jugement théorique; la volonté, faculté motrice, passe au choix actuel.

Les motifs attirent la volonté sans la déterminer, tant qu'ils ne réalisent pas l'attrait direct du Bien absolu. Nous nous déterminons nous-mêmes, non pas certes sans raison suffisante, mais sans raison déterminante. La mesure de liberté répond à l'indifférence et à la flexibilité du jugement qui précède la décision. Aussi l'ange, qui épuise l'objet de sa connaissance par une première intuition, veut aussitôt cet objet, d'une volonté immuable; l'homme, qui opère par raison discursive, peut s'arrêter à un bien appa-

rent et y fixer plus ou moins le choix de la volonté. L'élection suit le dernier jugement pratique ; il est le dernier, justement parce que la volonté a le dernier mot. L'élection est formellement de la volonté. fondamentalement de l'intelligence. C'est la volonté qui, en arrêtant l'intelligence sur tel aspect des choses, détermine le dernier jugement pratique. Il y a priorité mutuelle et causalité réciproque entre le jugement pratique et le choix volontaire. Ia q. 105 a. 4 ; Ia IIae q. 9 et 10 ; q. 13 et 14.

Cause contingente de sa propre détermination, à raison de sa perfection même, la volonté donne à l'impulsion reçue de Dieu la direction de son libre choix. III *CG.*, 73.

Par les deux puissances qui concourent à la conduite de notre vie, nous reflétons diversement les attributs divins : l'intelligence nous conforme à Dieu, acte pur et intelligence; la volonté nous conforme à Dieu, moteur de l'univers.

Conclusion. — On peut ramasser en peu de mots ces premiers principes thomistes.

La transcendance de l'Etre divin, avec son corollaire, l'analogie de l'être.

La synthèse universelle autour des notions d'acte et de puissance, avec ses applications à divers degrés : composition réelle d'essence et d'être dans tout le créé; composition réelle de matière et de forme dans tout le sensible ; composition réelle de substance et d'accident.

Le monde des esprits, avec ses formes pures, distinctes comme autant d'espèces.

Le monde des corps, avec ses composés substantiels de matière et de forme, capables de multiplication dans l'espèce, grâce à ce principe d'individuation qu'est la matière quantitative.

L'unité de forme substantielle, loi universelle de ce monde.

Au sommet, l'homme, trait d'union entre le monde des esprits et le monde des corps par son âme spirituelle qui, opérant dans l'un et dans l'autre, appartient par son être même à l'un et est engagée dans l'autre ; abrégé complet de la création par la multiple vertu de son âme, associée d'une part à la liberté des esprits, d'autre part aux plus humbles fonctions de la matière.

Au-dessous, les animaux et les plantes, distingués et animés par des âmes qui, destinées aux seules fonctions de la vie organique, périssent avec l'organisme.

L'homme, appelé à connaître tout être et à posséder tout bien en Dieu, puisant dans les données des sens la semence d'opérations intellectuelles ; incliné par nature au bien universel de sa nature, et se déterminant par choix au bien particulier, réel ou apparent.

Telles sont les grandes lignes de la synthèse thomiste.

Les fins de non-recevoir qu'on lui oppose parfois impliquent des paralogismes étranges et une conception plutôt déconcertante de l'évidence métaphysique. Tel anatomiste demandait, pour adhérer aux doctrines spiritualistes, qu'on lui montrât « un bout d'âme ». A l'égard de la synthèse thomiste, on entend parfois formuler des exigences de même ordre. Nous ne saurions y satisfaire.

Mais nous croyons que ces propositions, prises une à une, s'imposent à la réflexion et valent par elles mêmes. Nous croyons de plus que, prises en bloc, elles se donnent un mutuel appui et valent par la synthèse.

Saint Thomas ne dissimule pas ses emprunts, et son texte apparaît constellé de références. Tel connaisseur éminent de la science médiévale a pu s'arrêter à cette observation du dehors, et méconnaître l'existence d'une « philosophie thomiste ». P. Duhem écrit : « La vaste composition... se montre à nous comme une marqueterie où se juxtaposent, nettement reconnaissables et distinctes les unes des autres, une multitude de pièces empruntées à toutes les philosophies du paganisme hellénique, du christianisme patristique, de l'islamisme et du judaïsme. » *Le système du monde*, t. V, p. 569, Paris, 1917.

Ce jugement trahit quelque précipitation. La vérité apparaît autre si, au lieu de s'en tenir à l'inventaire des sources, on prend la peine d'éprouver la trame du développement. On constate aussitôt que saint Thomas transforme tout ce qu'il touche. Assurément, il tient en quelque estime l'apport de la raison naturelle et n'éprouve pas le besoin de faire table rase ; son entreprise n'a rien d'un *Discours de la méthode*. Mais s'il se montre accueillant à tout et à tous, ce n'est pas indigence; c'est largeur d'âme et hauteur d'esprit. Il prend son bien où il le trouve, mais avant de le prendre, il l'a éprouvé. Qu'on examine un à un les articles de la synthèse précédente : on constatera sur tous l'empreinte originale d'un puissant esprit. L'expérience est facile. Les penseurs qu'il met à contribution, saint Thomas ne les subit pas, parce qu'il les domine tous. Il n'en redoute aucun, parce qu'il a conscience de sa force, et le legs du passé se retrouve chez lui, dégagé de toute scorie.

L'empirisme aristotélicien a subi des corrections multiples et un approfondissement qui le rend méconnaissable. Le mysticisme platonicien a été refondu à la lumière du spiritualisme chrétien ; à la place d'une théorie aventureuse, règne une discipline austère. Saint Thomas doit immensément à saint Augustin ; néanmoins, on l'a vu, il ne craint pas de lui fausser compagnie à tel tournant décisif. Ainsi en est-il à plus forte raison de tout autre Père : quand il s'attache au texte de Denys, loin de l'annexer tel quel, il le dissèque, il le critique. Il ne néglige ni Avicenne, ni Averroès, ni Maimonide, mais pour une perle qu'il y découvre, que de leçons il leur donne ! Il est vraiment le « spirituel qui juge tout et n'est jugé par personne ». (I *Cor.*, II, 15).

Le trait le plus original de cette philosophie est une robuste et simple unité. Unité non pas d'un conglomérat fortuit, mais d'un organisme vivant qui informe tout : présomption de vérité dans l'ordre naturel et gage de fécondité dans l'adaptation à l'œuvre théologique.

VI. La méthode théologique de saint Thomas. — La méthode théologique de saint Thomas s'exprime, au début de la Somme, avec une clarté souveraine. Après avoir déclaré dans son prologue qu'il adaptera son enseignement aux besoins de ceux qui débutent dans la science sacrée — *secundum quod congruit ad eruditionem incipientium*, — il affirme avant tout la résolution d'éviter les questions inutiles, qui engendrent confusion. Dès la première question, intitulée *De sacra doctrina*, il jette le lecteur *in medias res*.

L'article 1 constate l'impuissance de l'homme devant les vérités du salut. D'où découle immédiatement la nécessité d'une révélation divine. Cette nécessité est double. Il appartient à la révélation divine de découvrir à l'homme la fin dernière surnaturelle vers laquelle il doit ordonner ses intentions et ses actions. Il appartient encore à la révélation divine d'affermir la raison naturelle dans le domaine même qui lui est propre, et où elle ne sau-

rait cheminer seule sans beaucoup de lenteur et de faux pas.

L'article 2 affirme le caractère scientifique de la doctrine sacrée. « Il y a deux genres de sciences. Les unes procèdent de principes connus par la lumière naturelle de l'intelligence : ainsi l'arithmétique, la géométrie, et autres semblables. Les autres procèdent de principes connus par la lumière d'une science supérieure : ainsi la perspective emprunte ses principes à la géométrie; la musique emprunte ses principes à l'arithmétique. Ainsi en est-il de la doctrine sacrée. Elle emprunte ses principes à une science supérieure, la science qui appartient en propre à Dieu et aux saints. Comme la musique s'appuie sur des principes établis par l'arithmétique, ainsi la doctrine sacrée s'appuie-t-elle sur des principes révélés par Dieu. »

L'article 3 précise l'unité de cette science. Unité résultant de son objet formel. La science sacrée considère toutes choses du seul point de vue de la révélation divine.

L'article 4 distingue une double portée de la science sacrée : spéculative et pratique. Portée immédiatement et principalement spéculative, car elle s'occupe de Dieu. Portée pratique aussi, car elle ordonne l'homme à la parfaite connaissance de Dieu, en quoi consiste son éternelle béatitude.

L'article 5 revendique l'éminente dignité de cette science. Supérieure à toutes les sciences spéculatives, soit par la certitude de ses affirmations, soit par la dignité transcendante de son objet. Supérieure à toutes les sciences pratiques, par la fin où elle tend et qui est l'éternelle béatitude de l'homme.

L'article 6 marque le caractère propre de cette science, non pas tant science que sagesse. Le propre de la sagesse est d'ordonner et de juger. La science théologique réalise excellemment ce double programme. D'une part, elle ordonne toute vie humaine vers la fin suprême qui est Dieu. D'autre part, elle juge toute créature selon la science que Dieu communique à l'homme par révélation spéciale.

L'article 7 souligne le sujet propre de cette science : Dieu, considéré soit pour lui-même, soit comme principe ou fin de toutes choses. Les sujets qu'on lui a parfois assignés, de divers points de vue : les choses et les signes; la rédemption; le Christ, doivent être réduits à l'unité du point de vue divin.

L'article 8 assigne, dans la science sacrée, le rôle de l'argumentation, qui lui donne son vrai caractère. « Toute science argumente, non pour prouver ses propres principes, mais pour établir, d'après ces principes, d'autres vérités; ainsi la science sacrée argumente, non pour prouver ses propres principes, qui sont les articles de foi, mais pour établir des conclusions ultérieures. Ainsi l'Apôtre argumente-t-il, de la résurrection du Christ (I *Cor.*, xv), pour prouver la résurrection commune. Mais il y a lieu d'observer qu'entre les sciences philosophiques, les moins élevées ne s'occupent pas de prouver leurs principes, ni de les défendre contre qui les attaque, mais abandonnent ce soin à une science supérieure; la plus haute de toutes, qui est la métaphysique, discute bien contre celui qui nie ses principes, si toutefois il concède quelque chose; mais s'il ne concède rien, elle ne peut discuter; toutefois elle peut réfuter les arguments qu'on lui oppose. Ainsi en va-t-il de la science sacrée. N'ayant pas de science qui lui soit supérieure, elle discute contre ceux qui nient ses principes; en argumentant, si l'adversaire concède quelqu'une des vérités connues par révélation : ainsi argumentons-nous à partir des textes scripturaires contre les hérétiques, et à partir d'un article de foi contre ceux qui en nient un autre. Mais si l'adversaire n'admet aucun point de la révélation divine, il n'y a plus d'arguments possibles pour prouver les articles de foi; on ne peut que réfuter les arguments que l'incrédule apporte contre la foi. Car, la foi s'appuyant sur la vérité infaillible, aucune vraie démonstration ne peut se produire contre elle; donc il est clair que les arguments apportés contre la foi ne sont pas démonstrations, mais arguments qu'on peut réfuter. »

Les articles 9 et 10 indiquent au théologien l'attitude à garder en face de l'Ecriture sainte, où sont consignés les enseignements divins. Il faut savoir découvrir la vérité divine sous les figures, qui en voilent l'éclat, par égard pour notre faiblesse. Il ne faut pas s'étonner d'y rencontrer plus d'un sens, car Dieu, auteur de l'Ecriture sainte, a pu enfermer sous un mot ou sous un signe divers enseignements.

De ces pages denses, ressort une doctrine précise.

Etabli dans la lumière de la révélation divine, le théologien pourra projeter cette lumière sur des points inaccessibles à la raison pure et conquérir de nouvelles vérités. Laissons de côté la théologie purement défensive ou apologétique, où il doit se borner à repousser les attaques de l'incrédulité; considérons le domaine propre de la théologie, où des conquêtes positives sont possibles. Ce que les principes premiers de la raison sont à l'égard des vérités d'ordre naturel, les données de la révélation divine le sont à l'égard des vérités d'ordre surnaturel. Au point de départ de l'investigation théologique, on rencontre l'acte de foi. Aussi bien, le théologien est-il essentiellement un croyant; il a part à la lumière que Dieu a communiquée à l'homme par révélation, et sa tâche consiste à promouvoir le rayonnement de cette lumière.

L'ayant accueillie dans son intelligence d'homme, il peut en diriger les rayons selon les procédés communs de l'intelligence humaine, et l'effort de son esprit sera l'instrument d'un progrès dans la diffusion de cette lumière.

L'effort comporte un double mouvement. D'abord une appréhension exacte de la donnée révélée. Puis le recours aux analogies d'ordre naturel, qui peuvent fournir un support à la pensée, frayant la voie vers une compréhension plus large et plus profonde. Dans l'appréhension de la donnée révélée, l'homme sera plutôt passif : il s'agit d'une impression à recevoir docilement. Dans le recours aux analogies d'ordre naturel, il se fera actif, s'ingéniant pour reconnaître en divers champs les jalons de l'action divine et s'orienter vers une traduction plus fidèle. Il va sans dire qu'une juste appréhension préalable de la donnée révélée est la condition *sine qua non* d'une orientation féconde.

Tel est le programme esquissé par saint Thomas dès le prologue du Commentaire sur les *Sentences* (vers 1256), repris et développé dans le Commentaire sur Boèce *De Trinitate* (1257-8), arrêté enfin dans la Somme (1267-8).

On pourrait en étudier la réalisation à travers toute l'œuvre théologique de saint Thomas. Mais il faut ici nous borner, et le travail perdrait en profondeur ce qu'il gagnerait en étendue. Plutôt que de disperser notre effort, nous nous attacherons à un exemple insigne. Nous nous proposons de vérifier dans un cas concret cette vérité parfois méconnue : que la doctrine de saint Thomas est une métaphysique, très haute, très originale, très une, ou qu'elle n'est pas.

VII. Application à la théologie de l'Incarnation. — Le mystère de l'Incarnation mettait saint Thomas en présence d'une révélation précise et auguste entre toutes. S'il n'a point prétendu l'épuiser, on peut être sûr qu'il n'a rien négligé pour en recevoir l'impression fidèle et pour la rendre avec toute l'exactitude dont il était capable. Voyons-le donc d'abord en présence de la donnée révélée.

Dans son commentaire sur saint Jean, c. 1, lect. 7, il rencontre le texte : *Verbum caro factum est*, et s'applique à en exprimer la substance. D'abord il écarte les diverses erreurs qui en ont faussé le sens.

D'une part, erreur d'Eutychès, qui par un littéralisme grossier imagina une conversion du Verbe divin en la chair. Erreur d'Arius qui, moins grossier dans son littéralisme mais non moins impie, n'accorda au Christ que la chair et point d'âme. Erreur d'Apollinaire qui, par un amendement à l'hérésie d'Arius, accorda au Christ une âme sensitive, mais point d'âme intellectuelle. Après avoir réfuté ces diverses erreurs et justifié, par raisons d'opportunité, l'énergique concision de l'apôtre, saint Thomas passe aux erreurs opposées.

Erreur de Nestorius, qui distinguait dans le Christ la personne de Dieu et celle de l'homme. Erreur plus subtile des Trois-Chapitres, amendant la conception de Nestorius et n'admettant plus qu'une personne, mais deux suppôts.

Ayant ainsi déblayé le terrain, saint Thomas formule sa propre conception de l'union hypostatique.

Si vero quaeris quomodo Verbum est homo, dicendum quod eo modo est homo quo quicumque alius est homo, sc. habens humanam naturam ; non quod Verbum sit ipsa humana natura, sed est divinum suppositum unitum humanae naturae. Hoc autem quod dicitur : *Verbum caro factum est*, non aliquam mutationem in Verbo, sed solum in natura assumpta de novo in unitatem personae divinae dicit : *Et Verbum caro factum est*, per unionem ad carnem ; unio autem relatio quaedam est ; relationes autem de novo dictae de Deo in respectu ad creaturas, non important mutationem ex parte Dei, sed ex parte creaturae novo modo se habentis ad Deum.

Voilà donc la réalité en face de laquelle se met saint Thomas, et qu'il s'agit d'analyser selon la mesure de nos esprits : la condition de cette humanité *novo modo se habentis ad Deum*. La condition de l'humanité du Christ est autre qu'elle ne serait si cette humanité n'avait pas été assumée par le Verbe divin. Elle est assumée par le Verbe divin en unité de personne.

Et donc le Verbe incarné est un composé, unique dans toute l'œuvre divine, un composé en qui se rencontrent le Créateur et la créature. Le seul énoncé des termes dit assez qu'on ne l'expliquera point. Mais pour aller aussi loin que possible dans la traduction du système, que va faire saint Thomas ? Il recourt aux analogies créées, et se tourne vers les composés qui existent dans la nature.

On sait quelle place tient dans sa philosophie la théorie de l'acte et de la puissance. On sait également que, non content de résoudre la réalité en ses éléments intelligibles, il se préoccupe de hiérarchiser ces éléments et d'assigner à l'acte le rôle qui lui appartient en regard de la puissance qu'il informe. Cette préoccupation se fait jour dans l'analyse de l'être créé, composé de principes distincts, l'essence et l'être ; dans l'analyse de la substance corporelle, composée de principes distincts, matière et forme substantielle ; dans l'analyse de l'être vivant, composé de principes distincts, matière vivante et âme vivifiante ; dans l'analyse de la personne humaine, composée de principes distincts, corps vivant et âme intellectuelle. L'analogie du composé humain est la moins imparfaite dont il puisse s'inspirer pour tenter l'analyse du composé théandrique.

Notons d'abord avec quelle insistance saint Thomas rappelle, en s'appuyant sur l'autorité d'Aristote, que la créature, constituée dans un certain degré d'être substantiel, ne peut, sans détriment de ce degré d'être, se voir constituée dans un nouveau degré d'être substantiel ; mais tout degré d'être qui survient, après sa constitution dans ce degré d'être substantiel, ne peut être qu'accident. De ce principe universel, il fait l'application particulièrement au composé humain, en qui les fonctions de la forme substantielle, de l'âme végétative, de l'âme sensitive, sont récapitulées dans l'unique âme spirituelle. Voir notamment *CG.*, II, 58 ; *De anima*, a. 2 ; *Quodl.* I, q. 4 a. 1. *Quodl.*, II a. 5 ; *Comp. Theol.*, 90, 91, 92 ; Ia, q. 76 a. 3 [1].

Nous reproduirons largement une exposition particulièrement lucide.

De spiritualibus creaturis q. unica, art. 3. Utrum substantia spiritualis, quae est anima humana, uniatur corpori per medium.

Rdq. huius quaestionis veritas aliqualiter dependet ex praemissa. Si enim anima rationalis unitur corpori solum per contactum virtualem, ut motor, ut aliqui posuerunt, nihil prohibebit dicere quod sint multa media inter animam et corpus, et magis inter animam et materiam primam. Si vero ponatur anima uniri corpori ut forma, necesse est dicere quod uniatur ei immediate. Omnis enim forma, sive substantialis sive accidentalis, unitur materiae vel subiecto. Unum quodque enim secundum hoc est unum secundum quod est ens : est autem unum quodque ens actu per formam, sive secundum esse substantiale, sive secundum esse accidentale : unde omnis forma est actus, et per consequens est ratio unitatis qua aliquid est unum. Sicut igitur non est dicere quod sit aliquod aliud medium quo materia habeat esse per suam formam, ita non potest dici quod sit aliquod aliud medium uniens formam materiae vel subiecto. Secundum igitur quod anima est forma corporis, non potest esse aliquid medium inter animam et corpus ; secundum vero quod est motor, sic nihil prohibet ibi ponere multa media : manifeste enim anima per corpus movet alia membra, et etiam per spiritum movet corpus. Sed tunc dubium restat, quod sit proprium subiectum animae quod comparetur ad ipsam sicut materia ad formam. Circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod sunt multae formae substantiales in eodem individuo, quarum una substernitur alteri ; et sic materia prima non est immediatum subiectum ultimae formae substantialis, sed subicitur ei mediantibus formis mediis ; ita quod ipsa materia, secundum quod est sub forma prima, est subiectum proximum formae secundae, et sic deinceps usque ad ultimam formam. Sic igitur subiectum animae rationalis proximum est corpus perfectum anima sensitiva, et huic unitur anima rationalis immediate ut forma.

Alia opinio est quod in uno individuo non est nisi una forma substantialis ; et secundum hoc oportet dicere quod per formam substantialem, quae est forma humana, habet hoc individuum non solum quod sit homo, sed quod sit animal et quod sit vivum et quod sit corpus et substantia et ens ; et sic nulla alia forma substantialis praecedit in hoc homine animam humanam, et per consequens nec accidentalis : quia tunc oporteret dicere quod materia prius perficiatur per formam accidentalem quam substantialem ; quod est impossibile : oportet enim omne accidens fundari in substantia. Harum autem duarum opinionum diversitas ex hoc procedit, quod quidam ad inquirendum veritatem de natura rerum processerunt ex rationibus intelligibilibus ; et hoc fuit proprium Platonicorum ; quidam vero ex rebus sensibilibus ; et hoc fuit proprium philosophiae Aristotelis...

[Exposition de l'opinion platonicienne].

1. Il existe, dans les éditions de saint Thomas, un opuscule qui traite la question d'ensemble *De pluralitate formarum* (*Op.* XLV de l'édition romaine). Cet opuscule, que plusieurs mss. attribuent à *Thomas Anglicus*, doit être restitué à Thomas de Sutton, O. P., fin du XIIIe siècle.

Sed haec positio secundum vera philosophiae principia, quae consideravit Aristoteles, est impossibilis. 1° quidem, quia nullum individuum substantiae esset simpliciter unum. Non enim fit simpliciter unum ex duobus actibus, sed ex potentia et actu, in quantum id quod est potentia fit actu ; et propter hoc homo albus non est simpliciter unum, sed animal bipes est simpliciter unum, quia hoc ipsum quod est animal, est bipes. Si autem esset seorsum animal et seorsum bipes, homo non esset unum sed plura, ut Philosophus argumentatur... Manifestum est ergo quod si multiplicarentur multae formae substantiales in uno individuo substantiae, individuum substantiae non esset unum simpliciter, sed secundum quid, sicut homo albus. — 2° vero, quia in hoc consistit ratio accidentis quod sit in subiecto, ita tamen quod per subiectum intelligatur aliquod ens actu et non in potentia tantum ; secundum quem modum forma substantialis non est in subiecto, sed in materia. Cuicumque ergo formae substernitur aliquod ens actu quocumque modo, illa forma est accidens. Manifestum est autem quod quaelibet forma substantialis, quaecumque sit, facit ens actu et constituit ; unde sequitur quod sola prima forma, quae advenit materiae, sit substantialis, omnes vero subsequenter advenientes sint accidentales. Nec hoc excluditur per hoc quod quidam dicunt, quod prima forma est in potentia ad secundam, quia omne subiectum comparatur ad suum accidens ut potentia ad actum. Completior etiam esset forma corporalis quae praestaret susceptibilitatem vitae, quam illa quae non praestaret. Unde, si forma corporis inanimati facit ipsum esse subiectum, multo magis forma corporis potentia vitam habentis facit ipsum esse subiectum ; et sic anima esset forma in subiecto, quod est ratio accidentis. — 3° quia sequeretur quod in adeptione postremae formae non esset generatio simpliciter, sed secundum quid tantum. Cum enim generatio sit transmutatio de non esse in esse, id simpliciter generatur quod fit ens simpliciter, loquendo de non esse simpliciter. Quod autem praeexistit ens actu, non potest fieri ens simpliciter, sed potest fieri ens hoc, ut album vel magnum, quod est fieri secundum quid. Cum igitur forma praecedens in materia faciat esse actu, subsequens forma non faciet esse simpliciter, sed esse hoc, ut esse hominem vel asinum vel plantam. Et sic non erit generatio simpliciter. Et propter hoc omnes antiqui, qui posuerunt materiam primam esse aliquid actu, ut ignem, aerem, aut aquam, aut aliquid medium, dixerunt quod fieri nihil erat nisi alterari, et Aristoteles eorum dubitationem solvit ponendo materiam esse in potentia tantum, quam dicit esse subiectum generationis et corruptionis simpliciter. Et quia materia nunquam denudatur ab omni forma, propter hoc quandocumque recipit unam formam, perdit aliam, et e converso. Sic ergo dicimus quod in hoc homine non est alia forma substantialis quam anima rationalis, et quod per eam homo non solum est homo, sed animal et vivum et corpus et substantia et ens. Quod quidem sic considerari potest. Forma enim est similitudo agentis in materia. In virtutibus autem activis et operativis hoc invenitur, quod, quanto aliqua virtus est altior, tanto in se plura comprehendit, non composite sed unite; sicut secundum unam virtutem sensus communis se extendit ad omnia sensibilia quae secundum diversas potentias sensus proprii apprehendunt. Perfectioris autem agentis est inducere perfectiorem formam : unde perfectior forma facit per unum omnia quae inferiores faciunt per diversa, et adhuc amplius : puta, si forma corporis inanimati dat materiae esse, et esse corpus, et forma plantae dabit ei et hoc et insuper vivere : anima vero sensitiva et hoc et insuper sensibile esse ; anima vero rationalis et hoc et insuper rationale esse... Sic etiam anima intellectiva virtute continet sensitivam, quia habet hoc et adhuc amplius, non tamen ita quod sint duae animae. Si autem diceretur quod anima intellectiva differret per essentiam a sensitiva in homine, non posset assignari ratio unionis animae intellectivae ad corpus, cum nulla operatio propria animae intellectivae sit per organum corporale.

Tout l'effort de cette démonstration tend à prouver que l'âme humaine est unie au corps, non par simple contact de vertu, comme moteur, mais comme forme substantielle. Effectivement, faire de l'âme spirituelle un simple moteur, c'était le vice irrémédiable de l'anthropologie platonicienne. Anthropologie décidément condamnée. L'union du moteur au mobile est accidentelle ; l'union de l'âme au corps est substantielle. Deux unions entièrement disparates.

Ce n'est pas à dire que l'âme ne se comporte pas *aussi* comme moteur du corps; mais non pas seulement ni premièrement. Source d'énergies multiples, elle est d'abord à l'égard du corps un acte substantiel, qui le spécifie comme corps humain vivant; et puis subsidiairement elle exerce divers actes accidentels, à commencer par les fonctions de la vie sensitive et végétative. Mais tout d'abord, elle pose un fondement unique, comme principe de la vie, de la substance et de l'être. *Sic ergo dicimus quod in hoc homine non est alia forma substantialis quam anima rationalis, ita quod per eam homo non solum est homo, sed animal et vivum et corpus et substantia et ens.* Ce que saint Thomas veut exclure, c'est toute imagination de formes substantielles échelonnées dans un même individu. Ce concept est contradictoire *Cuicumque formae substernitur aliquod ens actu quocumque modo, illa forma est accidens.*

Des lecteurs se récrieront. Mais qu'ils nous laissent d'abord poursuivre. Il ne s'agit pas présentement de justifier saint Thomas, mais de le lire et de le comprendre. Une fois sa pensée déroulée au jour dans sa splendide unité, il sera temps de faire des réserves.

De ce que, selon saint Thomas, l'âme spirituelle est forme substantielle du corps, on ne s'avisera pas de conclure que la matière du corps humain est dépouillée de sa consistance propre, et pour ainsi dire, spiritualisée. Ce n'est point de cette manière que l'âme spécifie le corps. Telle parcelle de matière qui pénètre dans l'organisme vivant, avant d'y pénétrer existait déjà, en vertu d'une forme animale, ou végétative, ou minérale. Maintenant elle existe, identiquement la même, en vertu de ce principe supérieur qui l'a saisie, à savoir l'âme spirituelle, source de toute vie dans l'organisme humain. La *materia signata*, principe d'individuation dans l'espèce, est en puissance à bien des formes diverses, situées aux divers degrés de l'échelle des êtres. Elle a pu individuer un bœuf, ou une rave, ou un cristal de sel gemme, avant de pénétrer dans l'économie de l'organisme humain vivant, qu'elle individue pour sa part présentement.

Telle est, selon le saint Docteur, l'analyse de la personne humaine, réalisant pleinement la définition de Boèce : *naturae rationalis individua substantia.* L'âme spirituelle fonde l'unité de la personne; elle la fonde en communiquant la vie — à tous ses degrés — et l'être même, aux éléments de *materia signata* qui composent actuellement l'organisme humain, sans préjudice de la nature propre à ces éléments.

La pensée de saint Thomas ne renferme, semble-t-il, aucune ambiguïté. Il ne sera pas inutile de la garder présente à l'esprit pour pénétrer, sous la conduite du Docteur angélique, dans une région plus haute et plus mystérieuse.

On sait que pour scruter, selon la mesure permise à nos esprits, le mystère de l'Homme-Dieu, saint Thomas a coutume de recourir à diverses analogies. Entre ces analogies, répétons-le, la moins imparfaite, sans contredit, la plus répandue aussi dans les écrits thomistes, est l'analogie du composé humain. Le rôle tenu dans le composé humain par l'âme spirituelle éclaire, mieux que toute autre image, le rôle tenu dans la personne du Christ par le Verbe divin. Dans l'analyse que fera saint Thomas de la personne du Verbe incarné, on doit s'at-

tendre à trouver un certain parallélisme avec l'analyse de la personne humaine ; sans préjudice des différences profondes, requises par la disproportion infinie entre le Créateur et la créature.

A cet égard, on peut lire notamment *In III d.*, 46 q. 1 a. 2 qc. 1 ; d. 6 q. 2 art. 2 ; *Q. unica de unione Verbi incarnati*, art. 4 ; *Quodl.*, IX, q. 2 art. 2 ; *Comp. Theol.*, 210. 211 ; IIIa q. 17 art. 2.

Nous choisirons, entre ces diverses expositions, la page la plus classique, et nous la lirons simplement, nous laissant porter par le parallélisme avec l'analyse du composé humain, aussi longtemps que le parallélisme nous soutiendra ; et notant les différences quand elles apparaîtront.

IIIa 9. 17 art. 2. Utrum in Christo sit tantum unum esse.

R. d. q., quia in Christo sunt duae naturae et una hypostasis, necesse est quod ea quae ad naturam pertinent in Christo sint duo, quae autem pertinent ad hypostasim in Christo sint unum tantum. Esse autem pertinet et ad naturam et ad hypostasim ; ad hypostasim quidem, sicut ad id quod habet esse, ad naturam autem sicut ad id quo aliquid habet esse. Natura enim significatur per modum formae, quae dicitur ens ex eo quod ea aliquid est ; sicut albedine est aliquid album, et humanitate est aliquid homo. Est autem considerandum quod, si est aliqua forma vel natura quae non pertineat ad esse personale hypostasis subsistentis, illud esse non dicitur esse illius personae simpliciter, sed secundum quid : sicut esse album est esse Socratis non inquantum est Socrates, sed in quantum est albus. Et huiusmodi esse nihil prohibet multiplicari in una hypostasi vel persona : aliud enim est esse quo Socrates est albus et quo Socrates est musicus. Sed illud esse quod pertinet ad ipsam hypostasim vel personam secundum se, impossibile est in una hypostasi vel persona multiplicari ; quia impossibile est quod unius rei non sit unum esse. Si igitur humana natura adveniret Filio Dei non hypostatice vel personaliter, sed accidentaliter, sicut quidam posuerunt, oporteret ponere in Christo duo esse : unum quidem secundum quod est Deus, aliud autem secundum quod est homo ; sicut in Socrate ponitur aliud esse secundum quod est albus, et aliud secundum quod est homo ; quia esse album non pertinet ad ipsum esse personale Socratis ; esse autem capitatum et esse corporeum et esse animatum, totum pertinet ad unam personam Socratis ; et ideo ex omnibus his non fit nisi unum esse in Socrate ; et si contingeret quod post constitutionem personae Socratis advenirent Socrati manus vel pedes, vel oculi, sicut accidit in caeco nato, ex his non accresceret Socrati aliud esse, sed solum relatio quaedam ad huiusmodi ; quia sc. diceretur esse non solum secundum ea quae prius habebat, sed etiam secundum ea quae sibi postmodum advenerunt. Sic igitur, cum humana natura coniungatur Filio Dei hypostatice vel personaliter... (q.2 art. 5 et 6), et non accidentaliter, consequens est quod secundum humanam naturam non adveniat ei novum esse personale, sed solum nova habitudo esse personalis praeexistentis ad naturam humanam ; ut sc. persona illa iam dicatur subsistere non solum secundum divinam naturam, sed etiam secundum humanam.

L'idée directrice de saint Thomas, dans l'analyse qu'il fait ici du composé théandrique, c'est l'unité de personne à sauvegarder. Or le composé théandrique présente ceci de particulier, qu'il renferme deux natures complètes en acte. Ceci le met à part de tous les autres composés connus. Et ceci oblige à chercher un principe d'unité en dehors de la nature comme telle ; car deux natures ne peuvent se rencontrer dans l'unité de nature : ce serait l'hérésie d'Eutychès. Le principe d'unité nous est désigné par la foi : c'est la personne du Verbe incarné, s'unissant la nature humaine. Saint Thomas va-t-il donc renier le principe universel qu'il a coutume d'affirmer, en fait de composition : *Cuicumque formae substernitur aliquod ens actu quocumque modo, illa forma est accidens* ? Nullement : ce serait donner dans l'hérésie opposée, celle de Nestorius, et scinder la personne du Christ. Mais il fera subir au principe universel les adaptations qui s'imposent dans ce cas unique. Tout d'abord, il sait bien que la personne du Verbe n'est pas une forme, s'unissant la nature humaine comme une matière informable, mais un acte infini, étendant sa vertu à un sujet fini. Sous le bénéfice de cette adaptation, il maintient le principe. Aussi a-t-il déjà établi que l'union de l'humanité au Verbe divin n'est pas accidentelle, mais substantielle. Va-t-il donc désintégrer la nature humaine, pour la montrer capable d'union au Verbe? Pas davantage. Il sait que le mystère de l'Incarnation est le mystère de l'union entre deux natures complètes, et répète sous toutes les formes que rien ne manque à l'humanité du Christ de ce que comporte l'intégrité de la nature. Les deux natures, complètes en acte, se rencontrent dans l'unité de personne.

A cette nature humaine complète en acte, que manque-t-il donc pour être aussi une personne en acte ? Il lui manque d'exister à part, en vertu d'un acte à elle propre, d'un acte fini qui lui serait connaturel. Cet acte, la nature humaine du Christ l'acquérerait *ipso facto*, si — par une supposition impossible — il plaisait au Verbe divin de renoncer à sa chair. Dans ce cas, l'homme Jésus retomberait, sans changement intrinsèque, dans la pure condition d'homme. Ce ne serait pas un changement dans la nature, mais un changement dans la condition de la nature.

On voit immédiatement que cette conception — qui est, sans doute possible, celle de saint Thomas — requiert dans l'humanité du Christ une double aptitude à être actuée, soit par un acte connaturel, soit par l'Acte surnaturel qu'est l'Etre même du Verbe. Et, par une conséquence nécessaire, on voit que la conception de saint Thomas implique dans cette humanité créée une distinction réelle d'avec l'acte qui peut l'actuer.

Mais d'autre part, on voit l'impossibilité absolue d'admettre en composition de la personne du Verbe incarné un acte humain d'être ; car l'humanité du Christ, une fois actuée par cet acte humain, ne serait plus en puissance à une actuation ultérieure par l'Acte divin ; cela, d'après les principes inébranlables de saint Thomas, qui repousse, ici et ailleurs, toute imagination d'actes substantiels échelonnés et superposés dans un même sujet. Voir, à ce propos, M. DE LA TAILLE, S. I., *Actuation créée par acte incréé;* dans *Mélanges Grandmaison*, *Rech. de S. Rel.*, 1928, p. 253-258.

Que telle soit la vraie pensée de saint Thomas, il le dit lui-même avec une telle clarté que l'hésitation de plusieurs devant son texte a de quoi surprendre. Il dit, par exemple, ad 2m : *Illud esse aeternum Filii Dei, quod est divina natura, fit esse hominis.* Notez bien qu'il ne dit pas : *superducitur esse hominis*, ce qui serait démentir toute son ontologie ; mais bien *fit esse hominis* ; c'est-à-dire que l'Homme Jésus n'a qu'un seul *Esse*, celui même du Verbe divin. Tel est le nœud du mystère, la traduction, en langue de métaphysique thomiste, du : *Verbum caro factum est.*

Nous croyons avoir vérifié le parallélisme exact des deux analyses que fait saint Thomas, non pas une fois, mais bien des fois, des deux composés souvent rapprochés dans ses ouvrages : le composé humain, qu'est toute nature humaine, et le composé théandrique, qu'est la personne du Verbe incarné.

Dans l'une comme dans l'autre analyse, le principe fondamental est le même : *Cuicumque formae substernitur aliquod ens actu quocumque modo, illa forma est accidens.*

Dans le premier cas, saint Thomas aboutit à cette conclusion : l'âme spirituelle est, dans le composé humain, forme substantielle unique, conférant la vie, la substance et l'être. Elle fonde l'unité du composé humain, sans préjudice des notes essentielles afférentes aux diverses parties de ce composé.

Dans le deuxième cas, saint Thomas aboutit à cette conclusion : l'Etre incréé du Verbe est, dans le composé théandrique, principe unique de l'être. L'Etre incréé du Verbe fonde l'unité du composé théandrique, sans préjudice des notes essentielles afférentes à chacune des deux natures composantes.

Comme dans le premier cas, il a raisonné sur l'âme forme substantielle, dans le second il raisonne sur l'Etre personnel du Verbe, parce qu'il appartient à l'Etre personnel du Verbe, comme tel, de fonder en lui-même l'humanité du Christ, admise au partage de sa subsistance divine. Mais il sous-entend que l'Etre personnel du Verbe ne diffère pas, sinon virtuellement, de l'Etre divin considéré en sa nature absolue. Et c'est bien réellement l'Etre divin qui soutient l'humanité du Christ, fondée dans le Verbe. C'est pourquoi le Christ est Dieu.

Le moyen terme de cette démonstration, c'est l'Etre personnel du Verbe, fondant l'unité du Christ: *Illud esse quod pertinet ad ipsam hypostasim vel personam secundum se, impossibile est in una hypostasi vel persona multiplicari* ; *quia impossibile est quod unius rei non sit unum esse.*

Nous n'avons pas pris la plume pour épuiser l'insondable question de l'union hypostatique. Mais le point central nous paraît si lumineux, et on y accumule de telles confusions, que nous ne croyons pas devoir nous dérober à quelques explications sommaires.

1° *Point de vue dynamique et point de vue ontologique.* — Avant tout, il faut préciser la portée des deux analyses parallèles auxquelles nous nous sommes arrêté un peu longuement, et souligner l'intention manifeste de saint Thomas dans les textes que nous avons reproduits. L'intention manifeste de saint Thomas est de montrer l'insuffisance et le danger d'un point de vue purement dynamique et de faire prévaloir les droits du point de vue proprement ontologique. L'erreur platonicienne visée dans le développement sur le composé humain, et l'erreur nestorienne visée dans le développement sur le composé théandrique, étaient exactement parallèles. Pour avoir conçu le corps comme un pur instrument de l'âme, Platon avait méconnu l'unité substantielle du composé humain. Pour avoir conçu l'humanité du Christ, comme un pur instrument de la divinité, Nestorius a méconnu l'unité du Christ. Saint Thomas dénonce les deux erreurs, et les réfute par les mêmes arguments.

Ce n'est pas que le point de vue fût totalement faux. Nous l'avons déjà dit, à bien des égards, le corps peut et doit être considéré comme un instrument de la divinité. De tout temps, les Pères se sont attachés à cette considération ; ils devaient s'y attacher surtout dans la lutte contre le monophysisme et le monothélisme. En présence d'hérésies qui brouillaient les deux natures ou du moins leurs opérations, il importait de revendiquer leur distinction et leur hiérarchie nécessaire. Ils n'y manquèrent pas ; et l'on sait que les développements sur l'unique opération théandrique, où les deux natures agissent de concert, la nature humaine comme instrument de la nature divine, est un lieu commun cher aux Pères Chalcédoniens. Ils y recourent pour expliquer les miracles du Christ, par un influx divin dans les actes de son humanité. Donc le point de vue n'est pas faux.

Mais il est insuffisant, et les Pères l'ont largement dépassé. On éprouve une grande surprise à voir accumuler, comme témoignages des Pères sur le point formel de l'union hypostatique, des textes où ils s'attachent au point formel de l'opération théandrique, à un point de vue consécutif à l'union hypostatique ; comme si l'union hypostatique, avait consisté précisément à faire, de la nature humaine, l'instrument de la nature divine. Assurément rien n'est plus faux. Ce point de vue est celui de Nestorius ; et c'est là contre, que saint Thomas a voulu réagir en écrivant la page que nous avons citée, III[a], q. 17, a. 2. Nestorius a été nommé dans l'article précédent, et demeure visé dans celui-ci. Aussi bien s'agit-il d'expliquer, comme on l'a vu dans le commentaire sur saint Jean, *modum se habendi ad Deum*, et non pas *modum operandi sub Deo*.

Il importe donc de ne pas prendre le change et de ne pas substituer au point de vue ontologique le point de vue dynamique. Le point de vue ontologique fait seul justice au dogme, que le point de vue purement dynamique trahirait. *Verbum caro factum est.*

Les Pères n'ont eu garde d'opérer cette substitution, et nous pourrions remplir bien des pages de leurs développements touchant les textes classiques de l'Incarnation : *Jo.*, I, 14 ; *Verbum caro factum est* ; *Phil.*, II, 6.7 : *Cum in forma Dei esset..., semetipsum exinanivit formam Dei accipiens ;* — développements qui ne sont pas purement dynamiques, certes, mais strictement ontologiques.

Nous ne croyons pas devoir nous lancer dans cette voie ; mais nous signalerons brièvement deux chefs de développements qui sont familiers aux Pères et qui ont l'avantage de montrer comment, creusant la donnée du Nouveau Testament, ils ont mis au jour, non pas simplement la notion théologique de l'opération théandrique, mais la notion plus profonde de l'Incarnation, sous deux concepts dont saint Thomas devait opérer la synthèse.

Le premier chef de développements, familier surtout aux Pères Grecs, montre dans l'Etre même du Verbe la raison de l'existence de l'humanité du Christ. Dès le III[e] siècle, saint Hippolyte écrit, *Adv. Noet.*, XV, *P. G.*, X, 825 A : *Οὐθ᾽ ἡ σὰρξ καθ᾽ ἑαυτὴν δίχα τοῦ Λόγου ὑποστῆναι ἠδύνατο, διὰ τὸ ἐν Λόγῳ τὴν σύστασιν ἔχειν.* On s'étonne de rencontrer chez un Père si ancien une telle précision et une telle richesse de vocabulaire théologique, avec le redoublement d'expression *ὑποστῆναι, σύστασιν*, de ces deux mots le premier devançant l'usage technique de ce temps, le second marquant la constitution substantielle de l'humanité du Christ et non pas seulement sa subordination à la personne du Verbe. Au IV[e] siècle, S. Epiphane écrit, *H.*, LXXVII, 29, *P. G.*, XLII, 685 : *Λόγον ἀπ᾽ οὐρανῶν ἐλθόντα, εἰς ἑαυτὸν δὲ ὑποστήσαντα τὴν σάρκα.*. Au VII[e] siècle, saint Maxime le Confesseur insiste sur le lien ontologique par où la chair du Christ est, dès l'origine, unie au Verbe divin. Florilège *Doctrina Patrum*, éd. Diekamp, c. 21, IX, p. 137 : *ἐνυπόστατος ὡς ἐν αὐτῷ καὶ δι᾽ αὐτοῦ λαβοῦσα τοῦ εἶναι τὴν γένεσιν καὶ αὐτοῦ γενομένη καθ᾽ ἕνωσιν σάρξ.* Au VIII[e] siècle, saint Jean Damascène insiste encore plus, *F. O.*, III, 22, *P. G.*, XCIV, 1088 B : *Ἀληθῶς ἡνώθη τῷ Θεῷ Λόγῳ ἡ σὰρξ ἐξ ἄκρας ὑπάρξεως, μᾶλλον δὲ ἐν αὐτῷ ὑπῆρξε καὶ τὴν ὑποστατικὴν πρὸς αὐτὴν ἔσχε ταυτότητα.*

Le deuxième chef de développements, plus familier aux Pères latins, montre dans la production du corps du Christ une création *sui generis*, dont le Verbe divin est à la fois l'artisan et le terme. Saint Augustin, *Contra Sermonem Arianorum*, VIII, 6, *P. L.*,

XLII, 688 : *Nec sic assumptus est ut prius creatus post assumeretur, sed ut ipsa assumptione crearetur.* Saint Léon le Grand, *Ep.*, xxxv, 2, *P. L.*, LIV, 807 C : *Natura quippe nostra non sic assumpta est ut prius creata post assumeretur, sed ut ipsa assumptione crearetur.* Facundus d'Hermianc, *Pro defensione trium cap.*, XI, 7, *P. L.*, LXVII, 818 : *Semper ad Dei Verbi subsistentiam humanitas illa pertinuit, nunquamque sibi velut in propria persona subsistit, assumentis subsistentiam nacta et in illam nascendo transiens vel transeundo nascens, cui causa oriendi totumque quod orta est, ipsa fuit assumptio.* Voir dans cette insistance à rapprocher *creatio* et *assumptio*, et à expliquer l'une par l'autre, la seule perception d'une simultanéité temporelle, et non pas l'intention de souligner un rapport formel, serait faire violence aux mots. Un commentaire purement chronologique viderait ces textes du sens dont ils sont pleins. Sans aller jusqu'à confondre le concept formel de *creatio* avec celui d'*assumptio*, il faut laisser à l'ablatif instrumental *ipsa assumptione* toute sa force grammaticale. L'intention de saint Augustin et des Pères qui l'ont suivi est de montrer dans l'*assumptio naturae humanae*, une *création sui generis*, terminée à l'Etre du Verbe.

Et ce ne sont pas là des textes isolés, péniblement glanés à travers l'une et l'autre Patrologie, mais de véritables lieux communs, éclairant la pensée commune des Pères. Le premier montre dans le Verbe *le fondement de l'Etre du Christ ;* le second montre le caractère singulier de cette *création terminée à l'Etre divin.*

Saint Thomas devait ici — comme dans la matière de la grâce — opérer la fusion entre l'esprit de saint Augustin et celui de saint Jean Damascène. Il considère l'union hypostatique dans l'opération divine qui la produit, avec saint Augustin ; il la considère dans son effet formel, avec le Damascène. Il écrit, III^a, q. 2, art. 8 : *Utrum unio Verbi incarnati sit idem quod assumptio.* R. d. q... *prima et principalis differentia inter assumptionem et unionem est quod unio importat ipsam relationem, assumptio autem actionem... Ex hac autem differentia accipitur secundo alia differentia : nam assumptio dicitur sicut in fieri, unio autem sicut in facto esse...* D'où il résulte que soit *in fieri*, soit *in facto esse*, l'assomption de la nature humaine à l'unité de la personne du Verbe apparaît à saint Thomas comme le fondement d'une relation proprement ontologique.

2° *Etre de personne et être de nature.* — On croit éluder la nécessité de l'Etre unique dans le Christ, en faisant observer que saint Thomas affirme seulement l'unité d'Etre *personnel* ; que par ailleurs il affirme un double être de nature, et qu'il doit l'affirmer, pour n'être pas monophysite ; on nous montre cette affirmation, III^a, q. 17, a. 2 : *Quia in Christo sunt duae naturae et una hypostasis, necesse est quod ea quae ad naturam pertinent in Christo sint duo, quae autem pertinent ad hypostasim in Christo sint unum tantum. Esse autem pertinet et ad naturam et ad hypostasim : ad hypostasim quidem sicut ad id quod habet esse ; ad naturam autem sicut ad id quo aliquid habet esse.* On nous la montre beaucoup plus distinctement dans la *Quaestio unica de unione Verbi incarnati*, art. 4 : *Utrum in Christo sit unum tantum esse* :

R. d. q... ex eodem dicitur aliquid esse unum et ens. Esse enim proprie et vere dicitur de supposito subsistente : accidentia enim et formae non subsistentes dicuntur esse in quantum eis aliquid subsistit... Considerandum est autem quod aliquae formae sunt quibus est aliquid ens non simpliciter sed secundum quid, sicut sunt omnes formae accidentales ; aliquae autem formae sunt quibus res subsistens simpliciter habet esse, quia videlicet constituunt esse substantiale rei subsistentis. In Christo autem suppositum subsistens est persona Filii Dei, quae simpliciter substantificatur per naturam divinam, non autem simpliciter substantificatur per naturam humanam : quia persona Filii Dei fuit ante humanitatem assumptam, nec in aliquo persona est augmentata seu perfectior per naturam humanam assumptam. Substantificatur autem suppositum aeternum per naturam humanam in quantum est hic homo ; et ideo, sicut Christus est unum simpliciter propter unitatem suppositi, et duo secundum quid propter duas naturas, ita habet unum esse simpliciter propter unitatem suppositi, et duo secundum quid propter duas naturas, ita habet unum esse simpliciter propter unum esse aeternum aeterni suppositi. Est autem et aliud esse huius suppositi, non inquantum est aeternum, sed inquantum est temporaliter homo factum : quod esse etsi non sit esse accidentale, quia homo non praedicatur accidentaliter de Filio Dei..., non tamen est esse principale sui suppositi, sed secundarium. Si autem in Christo essent duo supposita, tunc utrumque suppositum haberet proprium esse sibi principale ; et sic in Christo esset simpliciter duplex esse.

D'où l'on s'empresse de conclure que, dans l'unité de la personne du Christ, il faut distinguer un double être : l'Etre incréé de la nature divine et l'être créé de la nature humaine.

Le malheur de cette argumentation est de procéder *a priori*, et de ne tenir aucun compte des lumières que saint Thomas nous fournit sur sa propre pensée.

Tout d'abord, faisons retour sur la doctrine du composé humain, véritable pierre de touche pour l'intelligence des développements relatifs au composé théandrique.

On sait avec quelle rigueur saint Thomas affirme l'unité de forme substantielle dans le composé humain. Cette unique forme substantielle, c'est l'âme intellective, et l'on pourrait être incliné *a priori* à croire que saint Thomas répugne à parler, dans l'homme, d'une âme sensitive et d'une âme végétative. Qu'on ne se presse pas trop de conclure. Saint Thomas n'oublie pas que l'âme intellective, une par son essence, est multiple par sa vertu, I^a, q. 76, a. 5, ad 3 : *Anima intellectiva, quamvis sit una secundum essentiam, tamen propter sui perfectionem est multiplex virtute.* Il va plus loin ; et amené à discuter *ex professo* la question des puissances de l'âme, il ne craindra pas de débiter, pour ainsi dire, l'âme spirituelle en trois tronçons, dont l'un sera l'âme proprement rationnelle, le second l'âme sensitive, le troisième l'âme végétative. Il sait très bien que ce ne sont pas trois âmes, mais une même âme en trois fonctions différentes. La hardiesse de son langage est notable. I^a, q. 78, a. 1 : ... *Est quaedam operatio animae quae in tantum excedit naturam corpoream, quod neque etiam exercetur per organum corporale ; et talis est operatio animae rationalis, Est autem alia operatio animae infra istam, quae quidem fit per organum corporale, non tamen per aliquam corporis qualitatem. Et talis est operatio animae sensibilis ...Infima autem operationum animae est quae fit per organum corporeum et virtute corporeae qualitatis... et talis est operatio animae vegetabilis.*

Ce langage est notable. Il montre que saint Thomas ne répugne nullement à parler de plusieurs âmes, encore qu'il sache fort bien qu'il n'y en a qu'une ; étant assez clairement entendu qu'il s'agit d'une même âme en plusieurs fonctions distinctes. A raison de ses fonctions distinctes, l'*anima rationalis* est appelée quelques lignes plus bas *anima sensibilis*, et encore quelques lignes plus bas, *anima vegetabilis.* Retenons cette observation. Car s'il

arrivait que, dans une question parallèle, saint Thomas parlât tantôt d'un être, tantôt de deux, il pourrait y avoir lieu d'examiner s'il s'agit rigoureusement de deux êtres, ou d'un seul être en deux différentes fonctions.

Or il est manifeste que tel est le cas de la *Quaestio de unione Verbi incarnati.*

Nous n'ignorons pas que le langage de cette *Quaestio* a paru dur à d'éminents thomistes. Ils ont éprouvé quelque peine à l'accorder avec le langage de la IIIa q. 17 a. 2, et Cajetan se montrait assez disposé à écarter simplement cette question, dont l'authenticité lui paraissait mal établie; tout au plus l'acceptait-il comme une ébauche de jeunesse, où l'on ne trouve pas encore la fermeté de dessein qui distingue les œuvres de la maturité. Son Eminence le Cardinal Billot a montré plus de défiance encore à l'égard de cette question, « *quod nec stylum nec rationem S. Thomae redoleat.* » *De Verbo incarnato*[4], p. 132, note.

Avouons de suite que cette défiance nous a toujours paru peu justifiée. Elle ne se comprendrait plus aujourd'hui, après que le R. P. Pelster a établi péremptoirement, par l'étude des manuscrits, que dès le début du XIVe siècle et peut-être avant la fin du XIIIe, en Angleterre, en France, en Italie, en Allemagne, la *Quaestio* était publiée sous le nom de saint Thomas, comme cinquième et dernier terme du groupe des *Quaestiones de Virtutibus*[1].

1. Fr. Pelster, S. J., *La Question de Unione Verbi.* dans *Archives de Philosophie*, III, 2, Paris, 1925. — Dans ce très docte mémoire, on nous permettra de faire deux parts. D'abord la question paléographique. Elle échappe entièrement à notre compétence. Mais nous n'avons aucune peine à la croire résolue péremptoirement, par l'éminent chartiste qu'est le R. P. Pelster. Puis la question de métaphysique et d'histoire. Sur ce terrain, les constructions de l'auteur nous paraissent tout à fait branlantes. Elles ne tendent à rien moins qu'à renverser absolument la perspective dans laquelle, depuis Cajetan, on a toujours considéré la *Quaestio de Unione Verbi*, supposée authentique. Au lieu d'une ébauche de jeunesse, nous aurions là le suprême aboutissement de la pensée thomiste, sur un point capital où le Docteur angélique aurait parlé improprement toute sa vie, dans le commentaire *In Sententias*, dans le *Compendium Theologiae*, enfin dans la *Somme Théologique*, et n'aurait atteint la lumière qu'en rédigeant cette question mystérieuse, fruit de ses réflexions suprêmes. Imagine-t-on tout ce qu'une telle hypothèse renferme d'impossibilités matérielles, du seul point de vue de la chronologie? Pour sauvegarder son assertion principale, le P. Pelster est obligé de supposer que la *Quaestio de Unione Verbi* date du second séjour de saint Thomas à Paris (1269-1272), non seulement quant à sa publication, ce que le témoignage des manuscrits rend plausible, mais quant à sa rédaction, ce qui est une hypothèse entièrement gratuite. Acceptons l'hypothèse. Pour soutenir que la rédaction de cette *Quaestio* est postérieure à celle de IIIa q. 17 a. 2, il faut nécessairement admettre qu'elle a été composée tout à la fin de ce deuxième séjour à Paris. Or, à cette date, l'encre de IIIa q. 17 a. 2 n'avait pas eu le temps de sécher, si tant est qu'elle fût écrite. Car, d'après une indication non suspecte de Guillaume de Tocco, le P. Pelster nous montre saint Thomas composant à Naples la IIIa q. 46. D'où il suit — selon les suppositions les plus favorables adoptées par l'auteur, — que le départ de Paris (printemps 1272) se place entre la composition de IIIa q. 17 et la composition de IIIa q. 46. Ce serait donc à la veille de ce départ, et tout à fait *in extremis*, que saint Thomas aurait réalisé l'étonnante évolution que rien n'annonçait, et qui lui aurait fait, en quelques jours, abandonner les positions de toute sa vie pour celles qui apparaissent seulement dans la *Quaestio de unione Verbi incarnati*! Cela paraît tout à fait incroyable. Nous ne prétendons certes pas que l'évolution des pensées de saint Thomas se soit poursuivie constamment selon une trajectoire parfaitement rectiligne. Mais la *Quaestio de unione* témoigne de positions toutes voisines de celles que tenait son maître Albert le Grand : il paraît infiniment plus probable que lui-même est parti de telles positions pour aboutir à celles de la Somme, et n'a pas accompli *in extremis* l'invraisemblable régression que l'on nous suggère. — Dans le même sens, C. Boyer, S. I., *Gregorianum*, 1926, p. 276; Edgar de Bruyne, *Saint Thomas d'Aquin*, p. 62 et 102. Bruxelles-Paris, 1928.

Donc nous ne ferons pas difficulté d'accueillir cette question comme authentique. Mais nous avouerons n'y trouver aucun fondement sûr pour l'exégèse qu'on a parfois infligée à saint Thomas.

Car il ressort assez nettement de son texte qu'il n'a pas en vue deux *esse* simplement distincts, mais un seul *esse* en deux fonctions. Et qu'on ne dise pas : l'*esse* unique est celui de la personne; l'*esse* de nature est double, et donc doit être distingué de l'*esse* personnel, autrement que comme une fonction. Pareille distinction n'est jamais entrée dans l'esprit de saint Thomas. Il nous dit expressément, non pas seulement dans la Somme Théologique, mais ici même, qu'il a en vue un seul *Esse*, celui du suppôt ou de la personne; que cet unique *Esse* est, dans la personne du Verbe incarné, substantifié doublement : d'une manière essentielle par la nature divine, et d'une manière qui, d'un point de vue logique, pourrait s'appeler accidentelle, par la nature humaine : *In Christo suppositum subsistens est persona Filii Dei, quae simpliciter substantificatur per naturam divinam, non autem simpliciter substantificatur per naturam humanam.*

C'est-à-dire que l'*Esse* constitutif de la personne est identiquement celui de l'une et de l'autre nature, encore qu'il exerce à l'égard de la nature divine son acte connaturel, et à l'égard de la nature humaine un acte de libre surcroît.

Il n'y a aucune place, dans cette exposition, et à plus forte raison dans les expositions parallèles, pour un être *créé* de l'humanité du Christ.

3° *Diverses expositions de la pensée thomiste sur l'union hypostatique.* — On nous fait observer enfin, qu'il existe, de la pensée thomiste sur l'union hypostatique, diverses interprétations reçues dans les écoles catholiques, et dont chacune prétend être la meilleure, sinon la seule bonne; qu'une telle compétition invite à la prudence et à la modestie. — Rien de plus vrai. Nous essaierons de nous en souvenir dans ces considérations finales.

Les solutions métaphysiques apportées au problème qui nous occupe, je veux dire à l'analyse de l'union hypostatique, peuvent se ramener à quatre. Nous les présenterons dans l'ordre de leur vogue historique, en les rattachant aux noms de leurs défenseurs les plus illustres.

A. — La solution que nous avons exposée, comme particulièrement fidèle à la lettre et à l'esprit de saint Thomas, a été défendue dès le XIIIe siècle par d'insignes thomistes, tels que Pierre de Tarantaise, O. P. (Innocent V † 1279) et Gilles de Rome, O. S. A. († 1316). Mise pour la première fois en pleine lumière par Jean Capreolus, O. P. († 1444), — « *princeps thomistarum* », — dans ses *Libri defensionum Theologiae divi doctoris Thomae de Aquino in Libros Sententiarum*, elle a toujours compté des adeptes convaincus. Les noms qui précèdent sont assez représentatifs pour qu'on nous dispense d'en aligner beaucoup d'autres. De nos jours, elle a été reprise avec autorité, notamment par deux théologiens français de la Compagnie de Jésus, le R. P. J.-B. Terrien († 1903), *Doctrina sincera de unione hypostatica Verbi Dei cum humanitate*, Paris, 1894; et son Eminence le Cardinal Billot. On la retrouvera chez beaucoup d'autres auteurs. Qu'il suffise de renvoyer au *Dictionnaire de Théologie catholique*, art. *Hypos-*

tase, col. 423-429 et art. *Hypostatique (Union)*, col. 524 sqq., par M. l'abbé A. Michel (1921).

B. — Cajetan, O. P. († 1534), a retouché l'interprétation précédente, en développant d'une manière nouvelle le concept de personne. Pour expliquer la condition de la nature individuelle constituée à l'état de personne, il fait appel à un mode substantiel de personnalité, en quoi consiste son actualité parfaite. L'humanité du Christ, supposée produite en dehors de l'union au Verbe divin, aurait possédé ce mode. Produite dans l'union hypostatique, elle en est dépourvue ; et c'est bien pourquoi elle n'existe pas comme personne distincte. Cet amendement de Cajetan a été généralement reçu dans l'école dominicaine ; nommons Ferrariensis, Medina, Bannes, Jean de Saint-Thomas, Billuart, le Card. Zigliara ; de nos jours, les RR. PP. Gardeil et Hugon. En dehors de l'école dominicaine, les Salmanticenses ; le cardinal Mercier.

L'intention de cet amendement est hautement louable. Il s'agit de mieux expliquer comment, sans détriment de son intégrité naturelle, l'humanité du Christ peut entrer en composition de la personne du Verbe incarné. La solution proposée consacre l'unité d'Etre increé dans le Christ et fournit, pour la condition impersonnelle de l'humanité du Christ, une raison plausible. C'est tout l'essentiel de la doctrine thomiste. Nous n'avons contre cette explication aucune objection grave ; mais nous ne voyons pas la nécessité d'y recourir. Ce mode substantiel est une entité malaisée à concevoir : c'est un accident, et qui produit son effet dans l'ordre de la substance. On a d'ailleurs quelque peine à définir son rôle. S'il appartient à la nature comme telle, comment son élimination ne porte-t-elle pas atteinte à l'intégrité de la nature? Et s'il ne lui appartient pas, comment peut-on bien le concevoir parfaisant la nature comme personne, antérieurement à son évocation à l'ordre réel? L'actuation de l'humanité du Christ par l'Etre du Verbe, avec la relation transcendantale qu'elle comporte, nous parait répondre d'une manière satisfaisante à toutes les données du problème, sans qu'apparaisse la nécessité d'un tel complément.

C. — F. Suarez, S. I. († 1617), a repris la suggestion de Cajetan, mais en l'insérant dans la trame de sa propre ontologie. Comme il n'admet pas la distinction réelle d'essence et d'être, il fait intervenir le mode de personnalité ; non plus, comme Cajetan, dans le domaine de l'essence, antérieurement à son actuation réelle, mais dans le domaine de l'existence, pour parfaire l'essence déjà actuée. Conséquemment il admet que la nature humaine du Christ ne saurait dépouiller, dans l'union hypostatique, l'être créé qui lui est dû et faute duquel elle ne serait pas. D'ailleurs, l'Etre increé du Verbe divin, qui n'exclut pas l'être créé de la nature humaine, exclut le mode de personnalité qui l'aurait revêtue hors de l'union hypostatique. C'est pourquoi le Christ est un.

Il faut savoir gré à Suarez d'un effort sincère et original pour pénétrer le mystère et ne laisser aucune difficulté sans éclaircissement. En faisant appel à ce mode de personnalité, parmi tant d'autres qui foisonnent sous sa plume, il s'est montré sensible aux exigences de l'unité du Christ. Mais outre les objections que soulève la suggestion de Cajetan, celle-ci en soulève d'autres, qui nous paraissent beaucoup plus graves. On ne se sent plus sur le terrain de l'ontologie thomiste, que Suarez contredit sur un point fondamental, en admettant que l'humanité du Christ, parfaite dans son être créé, demeure néanmoins en puissance à une nouvelle subsistance, c'est-à-dire à un nouvel Etre substantiel. Et l'on est en peine d'accorder cette affirmation avec l'affirmation que le Christ est Dieu.

D. — Cl. Tiphaine, S. I. († 1641), s'inspirant d'idées qui avaient cours dans les écoles dès le xiiie siècle et sur lesquelles Duns Scot avait mis son empreinte, donne une version nouvelle d'un système ancien. Ecartant la théorie des modes réels, il conçoit la personnalité moins comme une perfection positive, que comme une pure négation de dépendance. Pour expliquer la rencontre de deux natures dans l'unité de la personne du Christ, il se contente d'affirmer que la nature humaine n'est pas livrée à elle-même, — car, livrée à elle-même, elle serait nécessairement personne; — mais actuellement dépendante de la personne du Verbe. Par ailleurs, — ainsi que nous avons eu l'occasion de le noter ci-dessus, — il reconnaît la distinction réelle d'essence et d'être, comme doctrine authentique de saint Thomas, mais il s'en désintéresse et croit n'en avoir pas besoin pour expliquer l'union hypostatique. Car il attribue à l'humanité du Christ un être créé, et il trouve tout simple que cet être créé subsiste, dans l'unité du Composé théandrique, par la propre subsistance du Verbe. L'ouvrage de Tiphaine, *Declaratio ac defensio scholastica doctrinae SS. Patrum Doctorisque angelici de hypostasi et persona*, Mussiponti, 1634, a été réédité à Paris en 1881.

La conception de Tiphaine est simple et claire. Aussi a-t-elle fait fortune, non seulement dans l'école scotiste, qui lui doit le rajeunissement d'un thème constamment repris par elle au xive et au xvie siècle, mais encore dans d'autres écoles. C'est là un fait considérable, dont il faut nécessairement donner acte et tenir compte, quelques réserves qu'on puisse être amené à faire ultérieurement sur le système tiphanien. Non seulement il y eut toujours des esprits attirés de ce côté, mais il y en eut toujours pour tirer saint Thomas au même sens. Dès le xiiie siècle, Hervé de Nedellec († 1323), maître général des Dominicains et loyal thomiste s'il en fut, exposait des idées assez semblables et les attribuait au Docteur angélique. Ce sont des idées semblables qu'on retrouve depuis le xvie siècle jusqu'à nos jours chez de nombreux théologiens jésuites, les uns antérieurs à Tiphaine, comme Molina, les autres postérieurs, comme Petau, les Wirceburgenses, le Cardinal Franzelin, Stentrup, Chr. Pesch; de nos jours, les RR. PP. M. Dalmau, *De ratione suppositi et personae secundum S. Thomam*, Barcinone, 1923, et P. Galtier, *De Incarnatione*, s. ii, c. 2, p. 169-288, Paris, 1926. Parmi les théologiens d'autres écoles, qu'il suffise de nommer le grand Oratorien Thomassin.

Nous aimerions à nous trouver en si bonne compagnie, et à nous y croire en la compagnie de saint Thomas. Malheureusement nous ne le pouvons pas, et beaucoup d'autres théologiens ne le peuvent pas plus que nous. Disons même que, parmi les explications du mystère librement défendues dans les écoles catholiques, celle-ci nous paraît, de loin, la moins défendable. Pourquoi, il faut l'exposer franchement. D'ailleurs les tenants de cette théorie exécutent parfois leurs adversaires avec un entrain qui nous met complètement à l'aise pour les payer de retour. La liberté que nous prenons peut paraître une nécessité.

Ce que nous n'arrivons pas à découvrir, dans cette explication de l'union hypostatique, c'est précisément l'union hypostatique. Oh ! sans doute elle est dans les mots, très loyalement et très expressément affirmée. Mais qu'elle soit au fond des choses, soit expliquée, soit impliquée, nous ne le voyons pas.

Pour que nous la trouvions au fond des choses, il faudrait qu'on nous ouvrît une voie, si étroite fût-elle, donnant accès à l'intelligence de la proposition en cause : « Cet homme est Dieu ». Nous cherchons en vain. L'humanité est juxtaposée à la divinité; nous ne voyons pas qu'elle soit unie. Rien n'est plus éloigné de saint Thomas.

Quand il s'est agi d'expliquer l'unité du composé humain, saint Thomas s'est vu acculé, par sa puissante logique, à cette conclusion inéluctable : l'âme spirituelle est, dans l'homme, principe unique non seulement de la vie, mais de la substance et de l'être. Il sentait bien que, à défaut de ce principe substantiel, il n'y a pas d'unité possible, pas d'être spécifiquement humain; que ni les éléments du corps ni le corps même ne sont de l'homme, sinon en tant qu'actuellement informés par ce principe supérieur qui fonde l'unité de l'homme vivant. Pour passer des éléments du corps ou du corps même à l'homme même, il y a un abîme à franchir. Nul dynamisme ne le franchira.

Traduisons en langage de laboratoire moderne ce qui s'est imposé à la raison de saint Thomas. Ni l'hydrogène ni l'oxygène ni le carbone ni l'azote, comme tels, ne sont l'homme. Ce sont résidus ultimes produits par la désintégration de l'être humain; rien de plus. Il n'existe pas de voie pour concevoir que le carbone, demeurant carbone, devienne tissu vivant et homme vivant. Pour qu'il devienne homme vivant, il faut que son être actuel soit en quelque manière dissous et ressaisi par le principe vital d'un organisme humain, surélevé par la vertu de l'âme spirituelle. Ainsi raisonne saint Thomas en matière d'anthropologie.

Il ne raisonne pas autrement en matière théologique, mais il nous dit : Il n'existe pas de voie rationnelle pour concevoir que les éléments de cet homme, ou même cet homme complet et vivant, demeurant dans son être actuel, devienne Dieu. Le corps du Christ au tombeau n'était pas même un homme, mais seulement le corps d'un homme mort. Et le Christ vivant lui-même, s'il fût demeuré dans son être connaturel et humain, n'eût pas été Dieu. Il aurait pu être l'instrument privilégié d'un dynamisme divin, assumé par grâce en unité d'opération, non en unité de substance; le plus grand des prophètes et des thaumaturges, le plus grand des fils adoptifs de Dieu, non son propre Fils par nature. Ces choses-là s'excluent. Pour qu'il fût le propre Fils de Dieu par nature, il a fallu que l'Être même du Verbe divin devînt le fondement ontologique et la raison de son être. Aucun enveloppement extérieur, aucun agencement hiérarchique, n'a pu réaliser cette merveille : *Verbum caro factum est*. Il a fallu l'unité d'acte ontologique.

Il va sans dire que, de cet acte ontologique, rien ne transparaît au dehors. L'imagination s'arrête à bout de souffle. Et l'analyse métaphysique elle-même ne saurait déceler, dans cet élément potentiel qu'est l'humanité du Christ, rien qui ne dût appartenir à l'homme Jésus, si le Verbe divin s'en retirait. Mais l'unité d'acte ontologique est postulée par le mystère de l'Homme-Dieu. Et des conséquences métaphysiques en découlent, postulées aussi, non pas certes comme des dogmes de foi, mais comme des vérités théologiques.

Nous le répétons. La pensée anthropologique de saint Thomas déborde la définition du concile de Vienne. Et nous ajoutons : sa pensée christologique déborde la définition du concile d'Éphèse. Il n'est pas question de canoniser un système. Il s'agit de pénétrer la pensée de saint Thomas.

La pensée de saint Thomas est d'une cohérence incomparable. Pour bien faire entendre l'unité substantielle du composé humain, on l'a vu recourir à des analogies et à des suppositions diverses : par exemple, à la supposition d'un membre créé à part, par un acte de la toute-puissance divine, et venant s'insérer dans l'unité vitale d'un organisme préexistant. La supposition peut prendre aujourd'hui une forme moins naïve, en s'inspirant des expériences de greffe des tissus ou de transfusion du sang. Il est sûr que le tissu greffé, que le sang transfusé ne devient pas la propriété actuelle de l'organisme préexistant, au moment même où l'opération chirurgicale s'accomplit, mais seulement à mesure que l'influence du principe vital s'étend à cette matière nouvelle annexée artificiellement, et se l'assimile. A mesure que progresse l'assimilation, la matière nouvelle dépouille son degré d'être inférieur et entre dans l'unité supérieure de l'organisme vivant. L'union hypostatique du Verbe divin à la nature humaine n'a pas eu à progresser dans le temps, mais elle a exigé que les éléments de la nature humaine, pris de la Vierge, fussent affranchis de l'être purement humain et appuyés sur l'Etre de Dieu.

Pour entendre l'unité du composé théandrique, nous pouvons recourir à une analogie moins grossière, tirée du mystère de foi, interprété par saint Thomas.

Par l'effet de la transsubstantiation eucharistique, les espèces du pain et du vin perdent leur substance propre, et ne contiennent plus que le corps et le sang du Christ. Pourtant, les espèces demeurent, inchangées. Quelque chose de semblable s'accomplit dans l'acte de l'Incarnation, sur les éléments matériels qui constituent le corps du Christ. Dirons-nous de ces éléments qu'ils sont déifiés? Si hardie que paraisse la métaphore, elle peut s'autoriser d'analogies respectables et recevoir une interprétation correcte. Car ces éléments matériels ne retournent pas au néant : ils deviennent le corps préexistant de l'Homme-Dieu. Dans une matière moins haute, la langue chrétienne parle de déification de l'homme par la grâce sanctifiante. Saint Pierre ose dire (II *Pet.*, I, 4) que les fidèles sont rendus participants de la nature divine. Et les Pères grecs opposent souvent à l'Incarnation du Verbe, qui s'est fait homme pour nous, notre propre sanctification, qui nous fera dieux. Pourtant, il ne s'agit là que de participation accidentelle à la nature divine. Le Christ est Dieu, substantiellement. Et les éléments de matière qui entrent en composition de son humanité sainte, sont associés à l'unité de l'Etre divin. Ils ne cessent pas pour cela d'obéir aux lois communes de l'évolution organique, car le Seigneur a voulu devenir à nous semblable en tout, hormis le péché. Rien ne paraît changé dans l'ordre des phénomènes. Mais un principe nouveau est entré dans la trame de ce monde, c'est Dieu même uni à la chair. Voilà ce que saint Thomas veut nous faire bien entendre. Il aurait pu employer, pour traduire son concept, le mot *transentatio*, parallèle à *transsubstantiatio*. Car sous des apparences identiques, il y a eu substitution d'être, de l'Etre incréé à l'être créé. Comme la substance préexistante du pain et du vin a passé dans la substance humaine du Christ préexistant, ainsi l'être substantiel assumé par le Fils de Dieu a-t-il passé dans l'être substantiel du Fils de Dieu. Or cet être est un.

Pour étayer cette conception, saint Thomas rappelle la distinction réelle entre l'essence et l'être créé, distinction établie par ailleurs. On pourrait la trouver suffisamment postulée par le mystère.

Evidemment, cette conception réclame un effort

de l'esprit. Mais concevra-t-on plus aisément comment un homme, possédant non seulement toutes les notes constitutives de son essence, mais actuellement inséré, par son degré d'être, dans l'échelle des créatures, peut, nonobstant cet être actuel, et par l'effet d'un prodigieux cumul, être en personne le Dieu Créateur? Cela n'est pas le mystère de l'Incarnation, mais un mystère surajouté à l'Incarnation.

Les esprits distingués qui se sentent le courage de dévorer cette chose énorme, doivent bien quelques égards à ceux qui ne la dévorent pas. Car ceux-là montrent un sens aigu des répugnances métaphysiques. Ils ont d'ailleurs pour excuse la lettre des Ecritures. Ils ont lu en saint Jean (*Io.*, I, 14) que « le Verbe s'est fait chair ». Cela, certes, ne signifie pas que le Verbe s'est fait le moteur de la chair ; mais bien, que cette chair est la propre chair du Verbe. Aussi bien, saint Jean ne craint-il pas de dire (I *Io.*, I, 1. 2) : « Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et que nos mains ont touché concernant le Verbe de vie..., nous vous l'annonçons ». Les mêmes chrétiens ont lu en saint Paul (*Phil.*, II, 6. 7) : « Existant en forme de Dieu..., il a pris la forme d'esclave, s'étant rendu semblable aux hommes et s'étant montré sous l'aspect d'un homme ». Cela, certes, ne signifie pas qu'il a revêtu l'humanité par le dehors, comme on revêt un manteau, mais bien par le dedans, jusqu'à pouvoir dire : « Ma chair et mon sang ». Aussi bien est-ce par la vertu de son sang, d'après le même saint Paul, que Dieu a racheté l'humanité (*Act.*, XX, 28).

L'unité de l'Homme-Dieu est un dogme de la foi chrétienne. Pour en réaliser la signification, il faut dépasser l'union morale et l'union dynamique, et pousser jusqu'à la substance. Autrement, et si Jésus-Christ est un homme pourvu d'un être humain, comment Marie, sa mère selon la chair, serait-elle appelée Mère de Dieu, sinon par synecdoque ou métonymie? Et comment l'apôtre saint Thomas, plongeant sa main au côté du Sauveur, aurait-il pu s'écrier avec vérité : « Mon Seigneur et Mon Dieu » ?

Les considérations précédentes nous paraissent assez graves pour commander au moins le respect d'une conception qui a fait l'unanimité dans l'école dite proprement thomiste, depuis cinq siècles. Sur aucun point nous n'avons mieux senti comment le document approuvé par le Sacrée Congrégation des Etudes doit être tenu pour *tuta norma directiva*[1].

Adhémar d'Alès.

1. Nous prions le lecteur d'excuser une confidence métaphysique. Les idées consignées dans cet article, sur le mystère de l'Incarnation, n'ont pas été suggérées par le document du 27 juillet 1914. Elles répondent à des convictions anciennes, qui ne se sont pas formées dans notre esprit sans labeur. Sur les bancs de la philosophie, nous avions entendu l'exposition d'une pensée tiphanienne. Sur les bancs de la théologie, nous entendîmes l'exposition d'une pensée suarésienne. Pas plus dans l'une que dans l'autre, notre esprit ne trouva son repos. Quand enfin vinrent en nos mains les écrits des Peres J. B. Terrien et L. Billot, les écailles tombèrent de nos yeux. L'unique Etre incréé du Christ nous apparut comme le fondement de l'union hypostatique, et la distinction de l'essence et de l'être comme postulée par le mystère. Notre conviction se fixa pour ne plus vaciller. Il y a de cela plus de trente ans. Ce fait personnel, pris en lui-même, est négligeable. Mais l'œuvre apologétique avance quelquefois par témoignages plus que par raisons démonstratives. Nous n'avons pu nous abstenir de consigner ce témoignage d'une raison raisonnante, à la dernière page de ce *Dictionnaire Apologétique*.

TOLÉRANCE.

— I. *La tolérance privée du catholique.* — II. *La tolérance ecclésiastique.* — III. *La tolérance civile.*

Définition. — La tolérance peut se définir : une attitude de patience raisonnée à l'égard d'un mal qu'on aurait le droit ou le pouvoir de combattre. Suivant que cette attitude est celle de l'individu ou de la société, on pourra la définir, avec la Société française de philosophie : « Manière d'agir d'une personne qui supporte sans protestation une atteinte habituelle portée à ses droits stricts, alors qu'elle pourrait la réprimer » ; ou bien : « manière d'agir d'une autorité qui accepte ouvertement, en vertu d'une sorte de coutume, telle ou telle dérogation aux lois ou règlements qu'elle est chargée d'appliquer ». Il est prévu dans le code que les actes de simple tolérance ne peuvent fonder ni prescription ni possession.

Le mal ainsi « toléré » peut être de différentes sortes. L'usage courant cependant le restreint plutôt à une opinion contraire à celle du sujet qui « tolère ». Dans ce sens plus particulier, on pourra donc définir la tolérance : « Disposition d'esprit ou règle de conduite consistant à laisser à chacun la liberté de tenir ou même d'exprimer ses opinions, alors qu'on ne les partage pas ». Ces opinions peuvent être de différentes espèces : philosophiques, littéraires, morales, religieuses... On s'en tiendra ici aux opinions religieuses, et aux autres dans la seule mesure où elles sont connexes avec celles-là.

Division. — L'attitude en question peut être celle du particulier à l'égard d'autres individus ou de sociétés religieuses, ou bien de sociétés à l'égard d'individus ou d'autres sociétés. Il y a donc lieu de distinguer la tolérance privée et la tolérance publique. Cette dernière, suivant qu'elle sera le fait de la société civile ou de la société religieuse, se subdivisera logiquement en tolérance civile et tolérance ecclésiastique. Cette division est celle qu'on suivra ici. On verra donc successivement l'attitude du catholique à l'égard d'opinions religieuses autres que les siennes ; celle de l'Eglise catholique à l'égard des autres religions et celle de l'Etat à l'égard de l'Eglise catholique.

§ I. — La tolérance privée du catholique

Remarque préliminaire. — Le but de ce Dictionnaire étant avant tout de défendre l'Eglise des accusations fausses portées contre elle, cette première partie, logiquement, paraîtra inutile et cela pour deux raisons. D'abord parce que l'attitude du catholique ne peut et ne doit être qu'une réplique concrète, un reflet pratique de l'attitude théorique de son Eglise en face des autres religions. En étudiant tout à l'heure cette dernière, on résoudra donc effectivement la question. Ensuite, parce qu'on n'a pas ici à faire l'apologie d'individus, mais de principes. Les défaillances privées, quelque nombreuses qu'elles soient, ne compromettent jamais substantiellement une institution. On donnera néanmoins — pour des raisons d'utilité immédiate — quelques indications sur la tolérance privée, sans cependant relever dans le passé des faits d'intolérance privée, qui n'engagent pas l'Eglise.

Principes. — Quelques propositions générales doivent orienter tout catholique dans ses rapports avec ceux qui n'ont pas la même foi ou les mêmes opinions libres que lui. Les voici : 1) L'acte de foi étant une adhésion libre de l'homme à une vérité révélée par Dieu, aucun acte tendant à imposer, à surprendre d'une manière ou d'une autre cette adhésion, ne peut être licite.

2) Dieu seul, Juge suprême, « sonde les reins et les cœurs », et donc a le droit de se prononcer sur l'état proprement moral d'une personne.

3) Le catholique doit aimer ses ennemis, même antireligieux, et faire du bien à ceux qui le haïssent ou qui haïssent son Eglise.

4) Il ne faut pas être plus catholique que le Pape.

Quelques applications. — Un catholique, non seulement ne massacrera pas les païens, mais il ne les circonviendra pas par des appâts grossiers pour leur extorquer des gestes religieux sans âme.

Tout en combattant les fausses doctrines, le catholique doit être charitable dans sa polémique. L'idéal qu'il doit poursuivre à ce point de vue a été parfaitement formulé par le P. Gratry dans sa vie de Perreyve : « Si l'on savait, à force de vouloir et de le demander à Dieu, n'être jamais ni sec, ni dur, ni, ce qui est pis, ironique et surtout aigre-doux, si l'on s'habituait à l'art de découvrir, dans le moins raisonnable adversaire, un millième de raison, s'il s'y trouve, pour l'adopter, le louer, s'en servir, comme le chimiste, dans une masse quelconque découvre un millième d'or ; si l'on savait être toujours, avec science et lumière, imperturbablement évangélique, doux comme l'Agneau de Dieu, je suis convaincu, dis-je, qu'on ferait des miracles » (p. 130 et suiv.). Dans les controverses entre catholiques sur des matières religieuses, les mêmes devoirs de respect et de charité subsistent. Mais il y a quelque chose de plus. L'Eglise juge elle-même de sa doctrine, elle possède un magistère infaillible chargé de proposer et de préciser la révélation. Ce magistère seul est doué d'infaillibilité. Un individu — surtout s'il est laïc et ne fait à aucun degré partie du corps enseignant — ne doit donc en matière théologique prononcer le mot d'erreur qu'après mûre réflexion. S'attribuer un sens spécial d'orthodoxie serait outrecuidance nullement chrétienne. — Les théologiens eux-mêmes doivent, à cet égard, obéir au canon d'Innocent XI, *DB.*, 1216, ainsi conçu : *Tandem, ut ab injuriosis contentionibus doctores seu scholastici aut alii quicumque in posterum se abstineant, et ut paci et caritati consulatur, idem Sanctissimus in virtute sanctae obedientiae eis praecipit ut tam in libris imprimendis ac manuscriptis, quam in thesibus, disputationibus ac praedicationibus caveant ab omni censura et nota, necnon a quibuscumque conviciis contra eas propositiones, quae adhuc inter catholicos hinc inde controvertuntur, donec a Sancta Sede, re cognita, super iisdem propositionibus iudicium proferatur.*

Ne prétendons pas que les individus catholiques aient toujours mis en pratique ces règles. L'histoire de la polémique prouve le contraire. Mais il est certain que les meilleurs l'ont fait. En tout cas, les plus chrétiens. Si les colères truculentes et pleines de fracas de certains controversistes catholiques constituent peut-être un spectacle impressionnant pour ceux qui n'ont rien à craindre de leur violence, ou bien soulagent même ces combattants trop sanguins — ἡδονὴ γάρ τίς ἐστιν ἡ τοῦ θυμοῦ πύρωσις, dit saint Jean-Chrysostome, — elles sont certainement peu chrétiennes. Et un adversaire honnête de l'Eglise n'en abusera pas contre elle.

Restrictions. — 1) Il ne s'agit cependant pas de décerner un diplôme de mérite à *toute* patience, à toute impassibilité. L'homme qui surmonte la douleur peut être un courageux ou un assoupi. L'ignorance du péril et la bravoure procurent également le calme en face de la mort. Dans le domaine intellectuel, il est aussi des cécités, des engourdissements ou des incapacités qui excluent la rancœur ou la colère. L'homme qui ne pense pas n'entre jamais en conflit d'idées avec personne. Le sceptique ou le blasé n'ont guère de peine à être tolérants. Il ne s'agit pas d'encourager la paresse d'esprit ou la timidité, ni de faire l'apologie d'une bonhomie qui dépare la bonté, d'un amour égoïste de ses aises qui porte aux transactions, de complaisances qui dégénèrent en complicité. Le critique catholique peut et doit porter hardiment des jugements dans les limites de sa compétence, mais il doit juger les doctrines et les œuvres, non les personnes. Il s'agit donc d'une tolérance raisonnée, basée sur le respect qu'à l'exemple de Dieu on doit avoir pour les âmes, et sur la charité qui est le premier et le plus grand des commandements.

2) Si la charité s'étend aux ennemis, il est clair qu'elle doit commencer par les amis. Le catholique n'est pas intolérant ni étroit s'il préfère un libraire catholique à un libraire sans couleur, un fournisseur connu pour ses sentiments religieux à un autre qui est un mécréant.

3) Il est clair aussi qu'un père de famille, un tuteur, un patron non seulement ne doit pas, par une fausse largeur d'esprit, ouvrir sa porte aux personnes et aux opinions qu'il juge malfaisantes, mais qu'il peut et doit travailler à mettre ses subordonnés à l'abri de ces dangers. Et si les moyens légaux ne suffisent pas, si l'Etat est en carence manifeste, qu'il se défende comme il pourra. Voilà ce qui justifie l'opposition à des lois scolaires iniques, la campagne et le « geste » de l'abbé Bethlehem. Cf. art. Laïcisme.

§ II. — La tolérance ecclésiastique

Il ne s'agit que de l'Eglise catholique, celle dont, selon Proudhon, le dogmatisme, la discipline, la hiérarchie, le progrès réalisent le mieux le principe et le type théorique de la société religieuse, celle, par conséquent, qui a le plus de droits au gouvernement des âmes. Quelle sera l'attitude de cette Eglise vis-à-vis des autres religions ? Attitude répondant à l'idée que l'Eglise se fait d'elle-même. Or l'Eglise prétend qu'à côté des Etats qui se forment, prospèrent et disparaissent d'après les vicissitudes de la politique, à côté des sociétés civiles que l'Auteur de la nature a voulues et sanctionnées en voulant le genre humain, à côté d'elles, et même indirectement au-dessus d'elles, Dieu a institué, pour durer autant que le monde, une société religieuse qui remonte à Jésus-Christ. Qu'à cette société appartiennent la garde fidèle, l'enseignement infaillible, la propagation assidue des vérités qui sont le phare et le salut de l'humanité ; que gardienne d'un dépôt inviolable elle doit le conserver pur, entier, et opposer un immuable « *non possumus* » à toutes les tentatives de mélange et de corruption ; que, société parfaite, elle a des sujets soumis ou rebelles, à conduire vers une fin commune ; qu'elle possède tous les droits et devoirs afférents à cette fin. Appelée à faire des conquêtes, elle sent toujours l'aiguillon de la parole : « Allez, enseignez toutes les nations. » — L'Eglise a donc une politique extérieure, à l'égard des religions étrangères, et une politique intérieure à l'égard de ses sujets. Elle peut donc se montrer tolérante ou intolérante dans sa triple mission d'enseigner, d'administrer et de conquérir, c'est-à-dire dans son magistère, son gouvernement et son expansion. Voyons l'attitude de l'Eglise dans ces trois domaines.

α) **Magistère.** — L'Eglise impose à ses fidèles une adhésion à la révélation divine. — Quel est l'objet précis de cette adhésion, les articles « Dogme » et « Foi » l'ont suffisamment exposé. La négation

opiniâtre d'un seul dogme consomme l'hérésie, parce que le motif de la foi n'est pas la cohérence du système, mais bien l'autorité de Dieu, qui n'admet pas de partage. Sans aucunement méconnaître la dignité inégale des vérités que Dieu, par son Eglise, lui propose à croire authentiquement, le catholique doit placer la valeur, le mérite, l'essence même de l'acte de foi dans le fait de les croire toutes sur la parole de Dieu. S'il trie les dogmes, la foi n'existe plus ; l'intelligence divine cesse d'être son guide, il passe les rênes à sa raison. En somme donc, il n'y a pas d'hérésie partielle. La foi ne subsiste pas par lambeaux. — En dehors des dogmes définis, l'autorité religieuse, suivant la gravité et la délicatesse de la matière, suivant la qualité des auteurs et les circonstances de temps et de lieu, permet sur les sujets sacrés une liberté de discussion plus ou moins grande, qui rentre dans ce qu'on peut appeler sa tolérance. Tout ce qui est explication du dogme est discuté librement. Cf. art. DOGME. S'il est vrai que l'Eglise donne des directives en faveur de tel système théologique ou philosophique, il ne faut pas oublier qu'il s'agit là souvent de conduite pratique et de sécurité, plutôt que de vérité absolue. Que l'Eglise n'entrave pas l'essor des sciences, ni l'effort scientifique de ses enfants, c'est ce qu'on entend de moins en moins contester dans les milieux éclairés. L'enquête récente du *Figaro* a montré que pratiquement l'on peut concilier la foi et la loyauté scientifique. Le point de vue théorique a été traité à l'article FOI, colonne 84, et à l'art. SCIENCE ET RELIGION. Voir en outre, art. SYLLABUS.

β) **Gouvernement.** — L'Eglise gouverne et l'Eglise punit. Par le fait même, elle restreint la liberté, comme toute société. Mais son gouvernement n'est ni brutal, ni extincteur d'initiative. Cf. Art. GOUVERNEMENT DE L'EGLISE. Ses sanctions, même temporelles, sont légitimes. V. art. HÉRÉSIE.

γ) **Expansion.** — L'Eglise — on l'a dit à l'instant — est poussée toujours aux conquêtes par la parole de son Chef : « Allez, enseignez toutes les nations. » Dans cette œuvre de conquête, quelques-uns la voudraient d'un esprit plus large, plus accommodant. Pour eux, comme pour le sceptique Bayle, « toutes les religions du monde, bizarres et diversifiées comme elles le sont, ne conviennent pas mal à la grandeur infinie de l'Etre souverainement parfait, qui a voulu qu'en matière de diversité toute la nature le prêchât par le caractère de l'Infini. » Tantôt sceptiques et tantôt profondément religieux, ces critiques du catholicisme rêvent les uns d'un syncrétisme flou ou sentimental, les autres d'une confédération des Eglises chrétiennes, toutes mises sur le même plan. L'on comprend que ces perspectives d'union et d'amitié fascinent. Mais à la réflexion, ne s'aperçoit-on pas que ce rapprochement imaginaire des hommes, se prêche aux dépens du respect de Dieu ? Par le fait qu'une religion se déclare, avec vraisemblance, divine dans sa source et obligatoire pour tous, elle impose manifestement à la créature humaine le devoir impérieux de s'intéresser à ce fait, le plus considérable de l'histoire, d'en vérifier les preuves et, s'il est trouvé exact, de s'apprêter à écouter la voix de Dieu. Et ceux qui possèdent cette vérité doivent naturellement chercher à la faire partager telle qu'elle est, surtout s'ils tiennent de leur Fondateur l'ordre d'enseigner partout.

Ainsi fait l'Eglise. Elle prétend avoir cette vérité, et seule elle prétend que chez elle seule l'homme peut réaliser profondément sa vie, ici et toujours. « Hors de l'Eglise, point de salut », cette formule, elle l'a dite au nom de Dieu ; c'est au nom du Christ qu'elle ajoute : « Qui ne croira pas, sera condamné. » Ce n'est donc pas outrecuidance. Ce n'est pas davantage cruauté, car l'Eglise enseigne qu'on peut lui appartenir en fait sans dépendre de son organisation extérieure et que Dieu ne refuse pas sa grâce à l'homme de bonne volonté. Cependant l'appartenance au corps de l'Eglise est la condition normale du salut. Voilà pourquoi des nuées de missionnaires travaillent à faire entrer tous les hommes dans l'unique bercail.

Mais cette conquête doit être douce, pacifique. « Je me suis fait tout à tous pour les sauver tous », dit l'Apôtre des Gentils ; l'Eglise désavoue énergiquement la conversion par le glaive. Des excès ont été commis en ce sens, toujours suivis de protestations. ALCUIN le rappelait à Charlemagne, quand celui-ci, guidé plutôt par des motifs politiques, ne laissait aux Saxons d'autre option que le baptême ou la mort. « La foi, disait-il, est affaire de volonté, non de nécessité. Comment forcer un homme à croire ce qu'il ne croit pas ? On peut le pousser au baptême, mais non à la foi. L'homme, être intelligent, raisonne : l'enseignement, le zèle de la prédication, doivent l'amener à reconnaître la vérité de notre sainte foi. Et la prière surtout doit faire descendre sur lui la clémence de Dieu tout-puissant ; car la parole retentit inutile, si la rosée de la grâce n'humecte pas le cœur de l'auditeur. » *Ep.*, xxxvi, *P. L.*, C, 194 B. Alcuin ne faisait que répéter ce qu'affirmait depuis longtemps la tradition catholique. « Nul ne doit être mené de force à la foi », avait dit saint AUGUSTIN. *Contra litt. Petiliani*, II, LXXXIII, 184, *P. L.*, XLIII, 315. « C'est le propre de la religion de ne pas contraindre, mais de persuader » avait dit saint ATHANASE. *Historia Arianorum ad monachos*, LXVII, *P. G.*, XXV, 773 A. Saint THOMAS reprendra : « Les Gentils et les Juifs ne peuvent d'aucune façon être menés à la foi par la contrainte. Croire est affaire de volonté. » IIa IIae, q. 10, a. 8. Des fanatiques ont évidemment violé cette loi, toujours en leur propre nom. Hors le cas d'extrême nécessité, que crée le danger de mort, aucun enfant de Juif ou d'infidèle ne peut être baptisé contre le gré ou même à l'insu de ses parents ou tuteurs. Le 18 février 1706, le Saint-Office rappela ce principe. BENOIT XIV le fit à son tour dans son Encyclique *Postremo* du 28 février 1747. Tous les théologiens et canonistes l'enseignent et les instructions du Saint-Siège l'ont tellement inculqué que depuis la déclaration du 17 avril 1777 il n'a plus été nécessaire de revenir sur ce sujet jusqu'au nouveau code de droit ecclésiastique qui, dans son canon 750 sanctionne le même principe.

En résumé : supprimer la haine, le mépris, ou le dédain pour les égarés d'autres cultes, autrement dit les infidèles : mais, par ailleurs, entrer dans les intentions du Christ qui veut amener tous les hommes à la connaissance de la vérité. L'intolérance ecclésiastique peut être un mot impopulaire, mais la réalité sympathise avec ce que nous avons en nous de plus élevé et de plus généreux. Elle dit conviction et confiance, là où la tolérance dit scepticisme ou désespoir ; elle prouve une force, là ou la tolérance n'accuse que faiblesse et impuissance ; elle inspire un zèle sauveur, tandis que la tolérance engage plutôt à une indifférence égoïste. L'Eglise catholique ne peut haïr personne, ni passer indifférente à côté d'une seule misère. Elle est la plus intransigeante, la plus intolérante des Eglises, mais aussi la plus aimante. Suivant l'expression d'un archevêque français, l'Eglise a l'intransigeance de la vérité et de la charité. Et dans tout le cours de son histoire, elle doit à son intolérance la plus pure de ses gloires : ses martyrs, qui empourprent le drapeau de la

vraie liberté de conscience, tandis qu'ils meurent pour leur Dieu.

§ III. — La tolérance civile

C'est des trois celle qui a fait couler le plus d'encre; et souvent, par le mot tolérance, on n'entend qu'elle seule.

Sens : comme il est matériellement au pouvoir du gouvernement temporel d'accorder ou de refuser à la religion son appui, il s'agit ici de savoir quelle attitude l'Etat doit avoir envers la religion, et plus particulièrement quelle attitude l'Eglise catholique demande que l'Etat ait envers elle. Avant d'exposer la théorie de l'Eglise, il paraît indispensable de montrer à travers les siècles l'évolution de la tolérance, car ce sont les faits qui, peu à peu, l'ont fait naître. Nous partagerons en trois étapes notre course historique. La première ira des débuts du christianisme jusqu'au xvi[e] siècle, la seconde de la Réforme à la Révolution française, et la troisième jusqu'à nos jours.

A. La tolérance civile jusqu'au XVI[e] siècle. — α) *Dans l'empire romain.* — Héritiers d'un despotisme effréné, les empereurs chrétiens ne déposaient pas au moment de leur baptême les traditions absolutistes auxquelles le monde s'était habitué. Ils ne pouvaient pas non plus résoudre une question que leurs devanciers ne s'étaient pas même posée : celle des limites où s'arrêtait leur pouvoir. L'édit de Milan (313) avait consacré l'avènement officiel du christianisme, sans mettre le paganisme hors la loi : Constantin ne demandait qu'à le laisser mourir de sa belle mort. Voir Jules Maurice, *Constantin-le-Grand*, ch. III et IV., Paris, 1925. Pour la première fois, deux sociétés autonomes, la société religieuse et une société politique, avaient à coexister sur le même territoire. Les fonctions sacrées et les définitions dogmatiques étaient abandonnées aux évêques. Pour le reste, l'empereur chrétien s'arrogeait tout droit dans la société : celui de bannir, suivant ses préférences, les évêques ariens ou catholiques, de convoquer les conciles, de légiférer sur les prêtres et les moines, d'imposer l'unité religieuse. De pareils gestes n'étonnaient alors personne. Comme les empereurs païens avaient traqué les magiciens et les sorciers et même les manichéens, leurs successeurs chrétiens sévirent contre les Donatistes, les Priscillianistes. Si l'on combine les textes juridiques avec ce que l'histoire fait connaître de leur application, on peut résumer dans les traits suivants la répression officielle de l'hérésie par les empereurs chrétiens de Rome et de Byzance : 1) les empereurs romains, et déjà Constantin, rêvent de souder l'empire à la religion; ils voient dans l'unité religieuse une garantie de l'unité politique ; l'orthodoxie doit renforcer le civisme; 2) cependant ils ne veulent pas, par la contrainte, convertir directement à la foi ; 3) ils s'en prennent au prosélytisme et aux cérémonies cultuelles, beaucoup plus qu'aux erreurs elles-mêmes ; 4) la proscription atteint surtout certaines sectes devenues un vrai péril pour la paix publique ; 5) les lois sont plus terribles dans leur texte que dans leurs effets ; 6) promulguées *motu proprio* par le prince, ces lois n'engagent aucunement la responsabilité de l'Eglise. Pour la justification de ces assertions globales, cf. les savants ouvrages de Hinschius, Mommsen, Loening, cités à la bibliographie. Si l'Eglise approuva la protection que lui accordaient les empereurs, elle ne réclama pas, au nom de la religion, des supplices (Cf. Maillet-Hanquet, *L'Eglise et la répression sanglante de l'hérésie*, Liége, 1909, p. 25).

β) *Chez les Mérovingiens, les Carolingiens et au delà.* — Les Mérovingiens se préoccupent beaucoup moins de l'unité religieuse. Et la loi romaine des Visigoths ne reproduit que les pénalités fulminées contre certaines sectes : Manichéens, Eunomiens, Montanistes. Charlemagne, quand il promulgue le célèbre capitulaire que nous avons vu plus haut réprouvé par Alcuin, obéit à une préoccupation politique. A cette exception près, la législation carolingienne est hostile à la peine de mort, qu'elle épargue même aux homicides, « et précisément grâce à l'influence de l'Eglise, ce qui montre combien celle-ci gardait vivace, en entrant dans le moyen âge, ce sentiment de clémence que nous avons constaté chez elle dans l'antiquité chrétienne. » (Maillet-Hanquet, *op. cit.*, p. 28). A partir du xi[e] siècle, des sectes antisociales (Cathares, Albigeois, etc.) surgissent, et le danger qu'elles font courir à la Société rallume les bûchers dressés autrefois contre les Manichéens et les auteurs de maléfices. Pour le rôle de l'Eglise dans cette répression, voir les articles : Inquisition et Saint-Office, puis l'article Hérésie. On peut dire en résumé que jusqu'au xiii[e] siècle, l'Eglise résiste plutôt aux mesures sévères prises contre les hérétiques par les princes ou le peuple. Au xiii[e] siècle, le principe de la répression a partout prévalu. Les hérétiques relaps ou obstinés sont mis à mort par le feu (peine établie par Frédéric II en 1224). Tel est le droit qui régit l'Europe jusqu'au temps de la Réforme.

B. La tolérance civile depuis la Réforme jusqu'à la Révolution française. — A cette époque, on commença à tirer des faits une ou plutôt une multitude de théories de tolérance ou d'intolérance. Voyons séparément les faits et les doctrines de ce temps.

α) *Les faits.* — Lorsque apparut la Réforme, le principe de la tolérance civile n'était nulle part ni soutenu, ni pratiqué. La Révocation de l'édit de Nantes (voir ce mot) fut l'application de principes de droit public alors indiscutés. Dans son plaidoyer pour la douceur, qu'il adressa à Louis XIV, M. de Bélestat disait encore : « On donne pour axiome incontestable que, pour qu'un Etat se maintienne en paix, il faut qu'il n'y ait qu'un roi, qu'une loi, qu'une foi. » Cette intolérance encore était d'espèce politique. « En France, observe M. Tanon, on considéra les Réformés comme des criminels qui troublaient l'Etat par leur rébellion contre la religion et leurs conspirations ouvertes ou secrètes. En tant qu'hérétiques, ils tombaient manifestement sous le droit de l'Eglise. Mais ils étaient aussi des séditieux et des rebelles envers la loi, puisqu'ils violaient ses ordonnances ; des perturbateurs du repos public, puisque le bien du royaume et la tranquillité de l'Etat dépendaient principalement de la conservation de la Foi. Ainsi considérée, l'hérésie, qui était le délit commun de la compétence du juge d'Eglise, passait au second plan, et elle était absorbée dans l'attentat contre l'Etat, qui était le délit privilégié, de la compétence exclusive du juge laïque. Le juge d'Eglise ne connaissait plus que des hérésies simples qui ne contenaient ni désobéissance au roi, ni sédition, ni scandale public » (*Histoire des tribunaux d'Inquisition en France*, p. 353). Charles-Quint, au dire de M. Pirenne, se faisait la même conception de la répression de l'hérésie : c'est un service public, une opération de police contre un nouveau genre de délit. Du côté protestant, il n'en va pas autrement. Là où la Réforme a la puissance, elle se montre impitoyable et cruelle. Rien ne manque aux tribunaux d'Inquisition qu'érigent les calvinistes et les schismatiques d'Angleterre. Les chefs de la Réforme et leurs disciples poussent au massacre et à l'extermination de ceux qui

suivent une autre confession. Des Saint Barthélemy protestantes, surtout dans le Midi, précèdent et suivent la Saint-Barthélemy catholique; de la part des Réformés, ce n'étaient point là exceptions. L'Angleterre n'est pas seule à donner le spectacle d'un peuple assujetti à trois conversions successives. Les mêmes demi-tours sont commandés à tout un peuple dans le Palatinat, d'abord par Frédéric III, puis par son fils Louis, et enfin par Casimir. A ce dernier, les prédicants calvinistes tracent ce joli programme :

O Casimire potens servos expelle Lutheri ;
Ense, rota, ponto, funibus, igne neca.

L'âge moderne était donc travaillé et tourmenté par les conflits aigus de deux intolérances civiles, l'une catholique, l'autre protestante. Mais quelles oppositions de genre entre les deux ! La protestante, dépendant du seul caprice princier, devient vite despotique, arbitraire, brutale, la catholique est toujours plus ou moins modérée par le Souverain Pontife, que respecte le monarque. L'Eglise veut rester dans les pays d'où la Réforme prétend l'exclure, se maintenir où le Protestantisme prétend l'abattre. Des deux intolérances, la protestante se montrera à la fois la plus arrogante, la plus rigoureuse, la plus étendue et la plus opiniâtre : en Angleterre, depuis Cromwell, le Papisme constituait un délit ; en 1689, les catholiques sont exclus du bill de tolérance; en Danemark, depuis Christian III, le pays est fermé aux prêtres sous peine de mort, la loi privait les catholiques de leurs droits politiques et de tout droit successoral. Inutile de rappeler l'intolérance calviniste en Suisse et le martyre des catholiques hollandais. En Amérique, les puritains déployèrent un fanatisme intolérant dans le Massachusetts. Au XVIIIe siècle, les catholiques n'étaient tolérés ni dans la Virginie, ni aux Carolines, ni dans la Nouvelle-Angleterre, ni dans la colonie de la Georgie, ni à New-York, ni à New-Jersey. Marie-Thérèse, en reprochant à Joseph II de s'intéresser trop peu au progrès de la vérité catholique, pouvait donc écrire à bon droit : « Je ne vois pas cette indifférence à tous les protestants. Au contraire, je souhaiterais qu'on les imitât, aucun Etat n'accordant cette indifférence chez soi. » (Lettre du 5 juillet 1777.) Cependant cette situation violente ne peut pas durer; les nécessités vitales, commerciales et autres, amènent des trêves ou des traités. Des édits de tolérance paraissent de différents côtés ; et sous leur influence, une doctrine ou plutôt des doctrines s'ébauchent.

β) *Les doctrines.* — On peut les réduire à deux groupes, celui de l'intolérance et celui de la tolérance civile.

Doctrine d'intolérance. — C'est l'antique doctrine de la Religion d'Etat (voir ce mot). Non pas partout exclusive — qu'on se rappelle le culte du dieu inconnu, rencontré dans Athènes par saint Paul, *Act.*, XVII, 23 ; — elle tyrannisa l'empire romain et déchaîna la persécution contre l'Eglise. Suivant elle, la religion est absorbée par la politique, elle est une fonction comme une autre et peut être imposée à tout le monde pour assurer, par l'unité religieuse, l'unité de l'Etat. Abandonnée durant des siècles, cette idée absolutiste renaît, avec les lettres antiques, vers la fin du moyen âge. Au milieu du XVIe siècle, sous l'action des humanistes, elle se concrète dans le « Territorialisme », dont la formule classique fut : *cujus regio, illius et religio.* Association fermée, l'Etat met un exclusivisme jaloux à déclarer autant qu'à régir les intérêts de ses membres. Au pacte qui les associe (*pactum unionis*), se joint un pacte qui les soumet à la direction politique dont la religion fait partie (*pactum subiectionis*). Sujet dans toutes ses actions extérieures, le citoyen n'a que la pensée intérieure pour refuge de sa liberté. Semblable doctrine, émaillée de citations antiques, se trouve chez Grotius, Jean-Jacques Rousseau. Nos étatistes contemporains ne l'ont pas encore oubliée.

Doctrine de tolérance. — Il faut distinguer ici les raisons par lesquelles on cherchait à établir la tolérance sur des principes absolus, et les conclusions pratiques qu'on tirait de ces principes.

Beaucoup puisaient un motif pour la tolérance dans le concept même qu'ils se faisaient de la religion chrétienne ou de la religion en général. Les *syncrétistes* veulent réduire la foi à un petit nombre de points fondamentaux, en dehors desquels la discussion doit être libre. C'est l'idée des Arminiens de Hollande, des latitudinaristes anglais. Jérémie Taylor, dans sa Θεολογία ἐκλεκτική (1647) nie que les sectes chrétiennes soient plusieurs religions. John Milton, (*Of true religion, heresy, schism., toleration,* 1673), Ch. Thomasius, *Das Recht evangelischen Fürsten in theologischen Streitigkeiten*), admettent aussi les points fondamentaux. D'ailleurs Milton rejette la Trinité ; il refuse la tolérance à l'idolâtrie papiste.

L'obscurité ou l'inévidence de la vraie religion sert à d'autres de prétexte pour mettre toutes les religions sur le même pied. Ainsi font J. Bodin (*Colloquium heptaplomeron* (1597) et Lessing (*Nathan der Weise*).

Le scepticisme dogmatique en conduit d'autres à ne s'entendre que sur la seule morale. Parmi les défenseurs de cette attitude, nommons Glanville (*The vanity of dogmatizing*), et Frédéric II, qui écrit : « Il n'y a aucune religion qui, sur le sujet de la morale, s'écarte beaucoup des autres. Ainsi elles peuvent être toutes égales au gouvernement, qui, conséquemment, laisse à chacun la liberté d'aller au ciel par quel chemin il lui plaît : qu'il soit bon citoyen, c'est tout ce qu'on lui demande » (*Œuvres*, t. I, *De la superstition et de la religion,* art. 3, p. 291).

La douceur essentielle du christianisme est poussée par certains jusqu'à la tolérance absolue. D'autres exploitent, en faveur d'une séparation complète, l'autonomie respective et l'incompétence réciproque de l'Eglise et de l'Etat. Des princes fameux ont là-dessus des paroles célèbres. « Roi des peuples, je ne le suis pas des consciences », s'écriait Etienne Bathory. Convertir par la force, disait-on, c'est peupler l'Etat d'hypocrites (cf. p. e. Pufendorf, *De habitu religionis ad imperium*, n° 48).

S'élevant à des considérations supérieures, quelques-uns en appellent à Dieu même, à son exemple, à son plan divin : punirions-nous ce qu'il tolère ? Irions-nous contrarier les dispositions de sa Providence, qui fait aboutir l'homme à des religions différentes par l'usage naturel des raisonnements ? (Noodt, *De religione*, p. 12). Dès le XVIIe siècle, on voit poindre des raisons qui sont encore aujourd'hui en faveur : elles tendent à fonder la tolérance sur l'inviolabilité de la conscience, p. e. Noodt, op. cit., p. 33. Thomasius, *Disputatio an haeresis sit crimen* (1697, VIII). Nous rencontrerons plus loin ces motifs.

Restent encore les considérations d'ordre pratique, beaucoup plus efficaces auprès des foules : l'histoire de l'intolérance est chargée d'une multitude de crimes abominables ; la coaction trouble la paix, rend impossible l'examen loyal de la vérité, favorise la lâcheté, l'hypocrisie, la paresse ; la religion devient le jouet de l'ignorance ou du caprice du souverain ; une fatale réaction contre la violence poussera les consciences vers l'athéisme ; et puis, l'hérésie est utile, elle purifie l'Eglise. « Le faux zèle, écrivait Frédéric II, est un tyran qui dépeuple les provinces :

la tolérance est une tendre mère qui les soigne et les fait fleurir. »

On s'accordait donc — pour des motifs très divers — à dire qu'il fallait être tolérant. Mais jusqu'où devait aller cette tolérance? Ici encore, grande divergence chez les auteurs. Ainsi, en 1697, le ministre calviniste SAURIN résumait ses idées en ces termes : « Le magistrat doit faire pour l'établissement et la propagation de la vraie doctrine et pour l'extinction de l'erreur, tout ce qu'il peut faire sans violenter les consciences et sans priver les sujets de leurs droits naturels ou de leurs droits civils. » (*Réflexions sur les droits de la conscience*, 1697, p. 684). JOSEPH II protestait de même en 1777 qu'il n'entendait nullement traiter de chose indifférente la religion de ses sujets. Mais il voulait seulement ne pas avoir égard à cette religion dans les rapports purement civils ou temporels. Le pasteur protestant PHILIPOT refusait aux dissidents des temples, des écoles et le droit de réunion. PUFENDORF ne leur reconnaissait pas le droit de propagande. Dans son édit de Wollmer (9 juillet 1788), FRÉDÉRIC-GUILLAUME II interdisait le prosélytisme aux cultes non reconnus. La paix de Westphalie (1648) ne garantissait la liberté qu'à trois confessions chrétiennes : la religion catholique, le culte luthérien et le culte réformé. L'édit de Tolérance, octroyé par Henri IV, bornait également ses effets aux huguenots et à certaines parties de la France. Voilà pour les actes officiels. Quant aux auteurs cités plus haut, qui se faisaient les champions de la tolérance, ils ne s'entendaient pas non plus ni sur les sectes auxquelles ils l'étendaient, ni sur la liberté qu'ils exigeaient pour elles, ni sur la place réservée à la religion vraie ou préférée. Peu d'écrivains accordaient la tolérance à toutes les religions. Beaucoup ne visaient que les confessions chrétiennes et exigeaient l'accord sur les points fondamentaux nécessaires au bien de l'Etat. La tolérance des sociniens et des anabaptistes fut fort controversée à ce point de vue. L'exclusion des athées était de règle. Certains « tolérantistes » allaient même jusqu'à les menacer des traitements les plus rigoureux. v. g. SAURIN (*Réflexions sur les droits de la conscience*, p. 510). Personne ne songeait à tolérer la prédication des doctrines révolutionnaires ou immorales. La plupart des auteurs se défendaient de favoriser ou de professer l'indifférence religieuse. Le blasphème restait interdit. C'était donc une « tolérance » bien mitigée encore et très éloignée de celle que préconisent les incrédules modernes.

Nous ne critiquerons pas en détail ces théories. Nous le ferons implicitement en établissant la vraie doctrine. La plupart de ces systèmes sont viciés à la base par quelque présupposé faux : scepticisme religieux ou philosophique, syncrétisme, omnipotence de l'Etat, inutilité sociale de la religion. Pour ce qui est des considérants pratiques, il faut dire que l'hérésie n'est pas du tout la dame rangée qu'on imagine, et que la laisser faire pourrait souvent mener fort loin ; que la tolérance civile n'a d'ailleurs pas du tout tenu ses promesses. Nous allons le voir à l'instant.

C. La tolérance civile depuis la Révolution française. — α) *Pendant la Révolution française.* — Voir les art. RÉVOLUTION (Esprit de la ..., Cf. *Origines de la déclaration des droits de l'homme*). En résumé, l'opinion est, dans la Constitution du 14 septembre 1791, entièrement affranchie, et son expression, même publique, toujours autorisée *en principe*. Fondée sur la liberté humaine, sur une liberté individuelle conçue sans sa répercussion sociale, l'idée du droit emporta, non pas la faculté de tout faire, mais celle de tout penser et de tout dire. La vigilance du pouvoir se restreint au maintien effectif de l'ordre extérieur : le délit d'opinion est rayé des Codes. Mais tout ce qui était concédé à l'individu et à l'erreur, sera repris avec usure à l'Eglise. Imbue de sa toute-puissance, jusqu'à s'attribuer le droit de changer la religion, l'Assemblée Nationale avait, en 1790, imposé le schisme par la Constitution civile du clergé; et puis, en moins d'un an, du 10 novembre 1793 au 7 mai 1794, le rationalisme déiste avec la déesse Raison, le non-culte, et enfin le culte de l'Etre suprême, devinrent tour à tour obligatoires en France. Des milliers de personnes payèrent de leur vie la fidélité à leur religion (voir TAINE, *Révolution française*, t. I, p. 383 et suiv.)

β) *Depuis la Révolution.* — Cette partie est très bien traitée dans l'article : LAÏCISME, col. 1777 à 1795 : partie historique ; 1795 à 1804 : partie critique.

D. La théorie de la bonne tolérance civile. — L'essentiel se trouve déjà dans l'article LAÏCISME, col. 1805, fin, et LIBÉRALISME, col. 1832, fin. Nous allons — sous un autre angle — redire un peu la même chose. La tolérance civile relève de la politique, qui est un art plutôt qu'une science : comme telle, elle doit compter à la fois avec les droits, dont la violation est toujours une méprise, et avec la réalité, qui montre ce qui est possible et utile. Or, le dogme d'une tolérance ou d'une intolérance absolue ne vérifie aucune de ces deux conditions. Il n'y a pas de droit primitif de l'homme, ni de volonté de Dieu, ni de nécessités permanentes, sur quoi la tolérance dogmatique pourrait fonder son immuable neutralité ou sa glaciale indifférence. Il n'existe pas davantage de document par lequel Dieu aurait confié à l'Etat la mission de proscrire toujours et à priori les dissidents. La tutelle positive de la société civile envers la vérité religieuse est conditionnée par des circonstances de fait, qui en affectent diversement le programme actuel.

Les « laïcisants » modernes nient les droits de Dieu, exagèrent l'indépendance de l'homme, dénaturent la mission de l'Etat. Ce n'est pas ainsi qu'on parvient à la bonne formule de la tolérance civile. La vraie solution réside dans une harmonieuse combinaison des droits, des devoirs et des faits. Mais pour les combiner, il serait bon de les reconnaître. C'est malheureusement ce qui fait trop souvent défaut. Un regard loyal jeté sur la réalité nous montre d'abord, au-dessus de l'homme, Dieu, avec son droit de révéler aux hommes des vérités nouvelles et d'exiger un culte. Près de ce droit, nous voyons le fait d'une religion qui se dit catholique, c'est-à-dire destinée au monde entier; et qui produit ses titres de créance, non pas pour rendre évidentes, mais pour rendre croyables, les vérités qu'elle prétend tenir de Dieu ; non pas pour les imposer à l'adhésion de l'intelligence, mais pour obtenir l'acte intérieurement libre de la foi à ces vérités. Et cette religion ajoute que Dieu se doit d'aider par la grâce l'intelligence et la volonté de l'homme, pour qu'il parvienne à l'acte de foi. — Forcer l'entrée d'un esprit, pour y implanter la foi, est impossible ; et vouloir le faire — nous l'avons vu dans la seconde partie — est jugé criminel par l'Eglise. Le nombre des fidèles qui reçoivent le don de foi varie suivant les régions et les époques. Il y a des catholiques isolés, et des sociétés unanimement catholiques.

Au droit de Dieu correspondent le devoir et le droit de l'homme de chercher la vraie foi, de l'embrasser et de la tenir. — L'homme a ce devoir

envers Dieu, par soumission et reconnaissance; il l'a envers lui-même, par intérêt; il l'a même envers ses semblables, pour qui sa profession de foi est salutaire. Cependant, de ce devoir personnel il n'est pas justiciable devant une autorité humaine ou sociale, parce que la foi réclame sa libre adhésion.

Associés, les hommes qui ont la foi sont tenus aux mêmes devoirs. La vérité religieuse est un don qu'il ne faut pas dissiper; un bien du patrimoine commun qu'ils ont à sauvegarder. En fait cependant, tous ne gardent pas la foi. Des apostasies, isolées ou collectives, se produisent, qui sont contagieuses. L'expérience montre qu'un réformateur quelconque peut séduire des masses.

L'autorité civile représente la société, pour en remplir les devoirs et promouvoir les intérêts. Elle ne peut imposer ni l'unité intellectuelle et morale comme telles, car l'unité n'est un bien que dans la vérité; ni la vérité religieuse, puisque Dieu l'a soumise à la loi de libre propagation. Mais c'est le devoir, comme l'intérêt, de la société, de sauvegarder la vérité religieuse, d'en favoriser la diffusion. A ce double titre et dans la mesure de sa compétence, le pouvoir public doit, comme organe de la société, donner à la vraie religion l'aide et l'appui possibles. Protecteur né des faibles, le pouvoir public est obligé, pour cette nouvelle raison, de leur épargner les séductions et les entraînements irréfléchis.

Tels sont les principes. Voici les applications pratiques qu'il en faut tirer : 1) Le souverain qui a la foi favorisera la religion, sans outrepasser ses pouvoirs, sans manquer à la justice et en tenant toutes les promesses qui le lient;

2) Dans une société catholique, la vraie religion sera publiquement honorée et protégée. Les précautions que la justice permet, que le temps, les personnes, les lieux conseillent, seront prises en vue de conserver à la société le bienfait de l'unité dans la vraie foi. De ce chef, l'autorité peut ériger en délit et frapper de peines raisonnables la contradiction extérieure opposée à cette foi et surtout la propagande de doctrines hétérodoxes.

Mais aucune violence ne peut être employée, aucun droit acquis ne peut être lésé, pour imposer l'unité religieuse à une société qui n'en jouit pas ou qui s'en trouve dépossédée.

La faveur qu'il doit à la vraie religion est un devoir positif de l'Etat : il sollicite de sa part une action. Des raisons graves et proportionnées peuvent dispenser d'une intervention positive. Il arrive que la liberté de l'erreur affranchisse la vérité; que l'état de l'opinion publique, que la division des esprits engagent la vraie religion à se placer sur le terrain du droit commun, plutôt que de s'abriter derrière des privilèges.

Il va sans dire qu'une telle situation demeure anormale, et que si, en certains cas, l'*hypothèse* — condition de fait — impose une renonciation à telle partie de la *thèse* — idéal, condition de droit, — de telles concessions, en elles-mêmes regrettables, ont leurs limites qu'il n'est pas permis de franchir. Nous citerons Yves de la Brière, *Les luttes présentes de l'Eglise*, t. I, p. 190 : « La *thèse* consiste à formuler le droit, tel qu'il résulte des principes catholiques. L'*hypothèse* est la constatation des difficultés ou impossibilités que rencontre, en certaines circonstances, l'application intégrale de la thèse. Du rapprochement de la thèse et de l'hypothèse on conclut qu'il faut s'accommoder des transactions imposées par la charité chrétienne et la sagesse pratique : les respecter aussi loyalement quand les catholiques sont les plus forts que quand ils sont les plus faibles; mais d'autre part, maintenir la vérité doctrinale de la *thèse* et revendiquer l'application effective des parties de la thèse qui peuvent être, même en pleine *hypothèse*, appliquées sans grave dommage. »

Les principes et les règles pratiques qui précèdent s'inspirent de la mémorable encyclique « *Immortale Dei* » (nov. 1885). La citation suivante en convaincra : « L'Eglise juge qu'il n'est pas permis de mettre juridiquement les divers cultes sur le même pied que la religion véritable. Mais elle ne condamne pas, pour ce motif, les chefs d'Etat qui, en vue d'un plus grand bien à conquérir, ou pour éviter un mal, tolèrent patiemment leur coexistence dans la cité. Et l'Eglise veille aussi attentivement à ce que personne ne soit forcé d'embrasser la foi catholique. Car déjà saint Augustin nous en avertit sagement : l'homme ne peut croire que par sa volonté ».

Tirée de la vraie mission et des devoirs de l'autorité, cette doctrine ne sacrifie aucun droit, ni divin, ni humain, et elle ne dissimule aucune vérité, ni de principe ni de fait. Elle prend l'homme au complet, avec sa vie présente et avec sa destinée future; elle ne l'isole pas de la communauté et ne le laisse pas opprimer par elle. Vraie théoriquement par tout ce qu'elle affirme de Dieu, de la religion, de la société civile, elle se montre pratiquement vraie par les égards qu'elle réserve aux circonstances. Si elle était partout observée, le règne de Dieu ferait d'immenses progrès sur la terre.

Bibliographie. — On trouvera la bibliographie spéciale aux articles du dictionnaire rappelés dans celui-ci. Voici quelques ouvrages plus généraux sur la question :

Basnage (H.), *Tolérance des religions*, Rotterdam, 1684. — Bouché-Leclercq, *L'intolérance religieuse et la politique*, Paris, 1911. — Friedberg, Aem., *Die Grenzen zwischen Staat und Kirche*, Tübingue, 1872. — Glanville (J.), *The Vanity of dogmatizing*, London, 1660. — Hinschius (P.), *System des Katholischen Kirchenrechts...*, 6 vol., Berlin, 1869-1897. — Loening, *Geschichte des deutschen Kirchenrechts*, Strasbourg, 1895. — Milton (John), *Thoughts on true religion, schism and toleration*, Harlow, 1811. — Noodt (G.), *Dissertatio de religione ab imperio jure gentium libera*, Lugduni Batavorum, 1706. — Paulus (N.), *Protestantismus und Toleranz im 16. Jahrhundert*, Freiburg i. B., 1911. — Philipot (J.), *Les Justes bornes de la Tolérance*, Amsterdam, 1691. — Pufendorf (Sam.), *De habitu Religionis Christianae ad vitam civilem*, Bremiae, 1687. — Ruffini (Fr.), *La libertà religiosa*, vol. I, Torino, 1901. — Saurin (E.), *Reflexions sur les droits de la conscience*, Paris, 1857. — Simon (J.), *La liberté de conscience*, Paris, 1857. — Vermeersch (A.), *La tolérance*, Louvain A. Uystpruyst, Dieudonné; et Paris, Beauchesne, 1912. On trouvera dans ce dernier volume une bibliographie plus abondante.

S. Denghien.

TOTÉMISME. — I. *Notion du Totémisme.* — II. *Son origine.* — III. *Sa répartition géographique.* — IV. *Le Totémisme et la Religion d'Israël.* — V. *Le Totémisme et l'histoire des Religions.* — *Bibliographie.*

I. Notion du Totémisme. — Le Totémisme est un ensemble de superstitions et de coutumes qui ont pour centre le *Totem*. Le Totem est une classe

d'objets matériels, ordinairement une espèce animale ou végétale, avec laquelle les membres d'un clan sauvage se croient unis par un lien magique ou religieux, qu'ils traitent avec respect, et qu'ils considèrent comme tutélaire. Soit, par exemple, un clan ayant pour totem le crocodile : les membres du clan s'appelleront crocodiles, diront qu'ils descendent du crocodile, élèveront et entoureront de soins des crocodiles familiers, se croiront à l'abri de ses attaques, etc.

Un totem n'est pas un fétiche. Ce qui les distingue, c'est d'abord le caractère collectif du totem, qui est toujours une classe d'êtres ou d'objets — non pas tel crocodile déterminé, mais tous les animaux de l'espèce crocodile, — tandis que le fétiche est un individu isolé ; c'est ensuite que le totem n'est sacré et redoutable que pour les membres de son clan, tandis que le fétiche l'est pour tout le monde.

Ce terme a été importé d'Amérique au XVIII[e] siècle dans la littérature européenne par un interprète indien du nom de J. LONG, qui l'écrivait *totam*. Il est assez difficile d'avoir l'orthographe authentique, puisque quatre ou cinq auteurs donnent des variantes. Jones transcrit : *toodaim* ; Warren, *dodaim* ; Francis Assikinak, *ododam*. L'abbé Thénenet paraît avoir tranché la question dans son *Lexique de la langue algonquine*, p. 312. Le mot est proprement *ote*, « famille, tribu, marque de famille » ; la forme possessive est *otem* : avec l'adjectif possessif, on a *nind otem* « ma famille », *kind otem* « ta famille ». Depuis longtemps les Anglais ont l'habitude d'employer totem ; cette forme a prévalu.

Les croyances et les usages totémiques peuvent être considérés sous deux aspects, qu'on a appelés l'*aspect religieux*, ou l'étude des rapports des hommes avec leur totem, et l'*aspect social*, ou l'étude des rapports des hommes de même totem entre eux.

A) *Aspect religieux du Totémisme*. — 1°) Les membres d'un clan totémique portent le nom de leur totem et disent souvent qu'ils descendent de lui. Le clan tortue des Iroquois croit avoir pour ancêtres une tortue qui rejeta sa carapace et se transforma en homme.

2°) L'animal-totem est tabou, on doit le traiter avec respect. En règle générale, il est interdit de le tuer, et de le manger, sauf au cours des cérémonies rituelles ou en cas d'extrême nécessité; mais alors on lui adresse des excuses, et on essaye d'atténuer le meurtre par des artifices. Si le totem est un végétal, on ne peut le cueillir en tout temps, ni s'en nourrir, ni même s'asseoir à son ombre. Défense de toucher le totem, parfois de le regarder, de le nommer par son nom. La transgression de ces lois entraîne d'elle-même la punition, qui suit nécessairement la faute : c'est la mort, ou la maladie. La vénération dont on entoure le totem prend le caractère d'un véritable culte : souvent on lui offre des sacrifices, sous forme de banquets rituels où on immole à lui-même le totem et où on consomme sa chair.

3°) En retour, le totem doit aux gens du clan sa protection et ses bons offices. Les scorpions et les serpents épargnent les membres de leur clan. C'est là l'origine des ordalies totémiques. Non seulement le totem ne peut nuire, mais il protège ses adorateurs, il les renseigne par des signes, les avertit des dangers, de l'approche des ennemis, des maladies, de la mort. Pour l'obliger à accorder sa protection, on cherche à se rendre semblable à lui : on se déguise en totem ; on s'habille de sa peau ; on porte ses plumes ; on le représente sur soi par des incisions, des cicatrices ou des tatouages. Certains sauvages s'arrachent les incisives supérieures, à la puberté : les Botokas d'Afrique pensent ainsi ressembler au bœuf. D'autres se liment les dents pour imiter celles des chats ou des crocodiles.

B) *Aspect social du Totémisme*. — 1°) « Tous les membres d'un clan totémique se regardent comme parents ou comme frères et sœurs ; ils sont obligés de se prêter aide et protection entre eux ; le lien totémique est plus fort que le lien du sang ou de famille, dans le sens moderne... Tuer un homme de son clan, c'est commettre un crime horrible... un attentat de ce genre blesse ou tue le dieu ». Cf. FRAZER, *Le totémisme*, p. 82-83.

2°) Les personnes de même totem ne peuvent se marier entre elles ni avoir de relations sexuelles. L'infraction à cette règle est punie d'une sanction naturelle, comme toutes les violations des tabous : les os du coupable se dessèchent, et il meurt. Le clan inflige en outre des châtiments sévères ; souvent, c'est la mort ; rarement, la bastonnade. Dans quelques tribus, cette interdiction s'étend seulement au clan totémique d'un homme ; il peut épouser la femme de n'importe quel autre totem. Plus souvent, la prohibition s'étend à plusieurs clans, auxquels il est défendu de s'allier ; l'ensemble des clans interdits en mariage aux individus d'un même totem forme une *phratrie*. « La phratrie est donc, dit Frazer, une division exogamique intermédiaire entre la tribu et le clan ».

3° Dans la grande majorité des tribus totémiques de l'Australie et de l'Amérique du Nord, la descendance est en ligne féminine ; les enfants appartiennent au clan totémique de leur mère. En Afrique, les tribus ont les unes la descendance féminine, les autres la masculine. Il y a des tribus qui oscillent entre les deux, chez lesquelles un enfant peut entrer soit dans le clan de son père, soit dans celui de sa mère.

Diverses espèces de totems. — Le clan peut avoir un totem commun, qui se perpétue d'une génération à l'autre, c'est le totem de clan; le sexe peut avoir son totem, qui est commun soit à tous les hommes, soit à toutes les femmes, c'est le totem sexuel ; l'individu peut avoir aussi le sien, qui est sa propriété personnelle, et ne peut se transmettre ni par donation entre vifs, ni par voie d'héritage ; c'est le totem individuel. Le totem du clan est le plus important ; et c'est de lui qu'il est question quand on parle du totémisme sans épithète.

II. Origine du Totémisme. — L'origine du totémisme reste encore un problème. Les savants ont formulé diverses hypothèses, dont aucune ne semble satisfaisante. Nous exposerons les principales, sans naturellement nous porter garant de leur exactitude.

J. T. MAC LENNAN, qui attira le premier l'attention sur l'ensemble des pratiques religieuses et des coutumes sociales du totémisme, en tente une explication qui, même d'après lui, n'a pas grandes chances d'être la vraie. L'animal totem et les membres de son clan descendent d'un premier ancêtre commun, à forme animale ou végétale, qui fut à la fois le générateur des animaux ou végétaux de son espèce, et du clan qui porte son nom. On lui rendit des honneurs, un culte assimilable aux autres cultes ancestraux ; c'est en tant qu'ancêtre que le totem est adoré. Si on a plus d'attention pour lui, si on recourt à lui avec plus de confiance qu'aux parents morts, c'est qu'on le suppose doué d'un plus grand pouvoir et qu'on attend de lui une protection plus efficace et de plus nombreux services. Le Totémisme ne serait donc qu'une forme du culte des ancêtres. (Cf. MAC LENNAN, *The Worship of Animals and*

Plants. The Fortnightly Review, vol. VI, 1869, p. 407, p. 562; vol. VII, 1870, p. 194 et suiv.).

J. Lubbock et H. Spencer ont tous deux, mais indépendamment l'un de l'autre, fourni du Totémisme une même explication. Ils le font remonter à la pratique, très répandue chez les non-civilisés, de donner aux enfants ou aux guerriers le nom d'un animal ou d'une plante.

Lubbock admet que la famille, qui a pris ainsi son nom d'un animal, éprouve bientôt pour l'espèce entière une sorte de respect. De là naît, dans la pensée du sauvage, une confusion entre ses ancêtres et l'espèce animale dont il porte le nom, confusion d'où sort bientôt l'idée de parenté. H. Spencer place l'origine du Totémisme dans une méprise, commise par les ancêtres du sauvage actuel, sur le sens et la portée des noms de leurs parents. On donnait aux enfants le nom de quelque objet naturel, d'un animal ou d'une plante, qui avait attiré l'attention de la mère au moment de la naissance; en outre, on attribuait facilement à un homme fait, à un guerrier par exemple, le nom d'une bête de proie, d'un oiseau, etc., avec qui ses qualités physiques lui donnaient quelque air de ressemblance. Ces surnoms ne se transmettaient pas nécessairement à ses descendants, sauf dans le cas où il s'agissait d'un homme qui s'était fait connaître par son habileté ou son courage. Si le *Loup* s'est créé une haute réputation, ses fils, fiers de descendre de lui, porteront son nom. Et si cette famille se développe en une tribu nouvelle, les membres de ce clan s'appelleront eux-mêmes les *Loups*. La mémoire du sauvage étant courte, les descendants *Loups* ont vite confondu le loup-animal et le loup-ancêtre. Ils ont fini par croire qu'ils descendaient du loup-animal et ils l'ont honoré comme leur ancêtre. Le Totémisme aurait donc pour origine « la maladie du langage, qui consiste à confondre le sens réel et le sens métaphorique des mots ». (Lubbock, *The origin and the primitiv condition of man*, p. 218; H. Spencer, *The origin of animal Worship*, p. 98.)

Robertson Smith et Jevons considèrent le régime totémique comme constitué par un contrat: ce contrat a eu pour conséquence, non seulement de nouer une alliance défensive contre des puissances ennemies, mais de rendre les deux partis une même chair et un même sang (*blood covenant*), qui a pour instrument principal le sacrifice totémique. L'éveil du sentiment du divin et la plupart des rites ayant pour objet les arbres et les plantes daterait de cette alliance. (Robertson Smith, *The Religion of the Semites*; Jevons, *An Introduction to the History of Religion*).

M. Salomon Reinach s'est rallié à cette théorie du contrat; mais la notion de parenté, et surtout de descendance d'un ancêtre commun, ne constitue pas pour lui un caractère essentiel du Totémisme, « ce n'est là qu'une pure hypothèse suggérée aux totémistes par des tabous dont l'origine leur échappait, ou peut-être par les désignations traditionnelles de leur clan. » (*Cultes, Mythes, et Religions*, t. I, Paris, 1905).

Frazer a essayé d'expliquer l'alliance totémique par les cérémonies d'initiation en usage au moment de la puberté. L'un de ces rites est une danse sacrée où l'on figure la mort et la résurrection du jeune homme ou de la jeune fille. Cette mort simulée signifie l'extraction de l'âme et son transfert au totem, tandis que la résurrection s'opère par la réception de l'âme du totem, qui entre dans son nouvel allié. Il y a donc eu échange d'âmes; échange de vies. L'âme de l'animal a pris la place de l'âme de l'initié, qui devient un animal et peut s'appeler à juste titre loup ou serpent. Dès lors, le sauvage ne court plus le danger d'être tué, puisque son âme, qui continue pourtant d'animer son corps, n'est plus en lui, mais dans le totem; d'autre part, l'inhabitation dans l'initié de l'âme du totem, lui communique une force et une vigueur incomparables.

Frazer émit plus tard, dans un article de la *Fortnightly Review*, une nouvelle théorie qui n'est pas exclusive de la première. La signification des rites totémiques serait essentiellement magique, chaque groupe totémique exercerait une autorité et un contrôle spéciaux sur une classe déterminée d'animaux, de végétaux, ou d'autres objets. Les cérémonies magiques (*Intrehiumana*), célébrées par les groupes, avaient eu pour objet d'accroître le nombre des animaux, d'augmenter la fructification des plantes, de faire tomber la pluie, ou de réduire à l'impuissance les êtres et les phénomènes malfaisants. « L'organisation totémique n'est plus ainsi qu'une sorte de coopérative de magiciens, ayant pour but d'assurer à la fois l'alimentation et la protection de la tribu. » Les deux explications de Frazer peuvent se combiner. L'échange d'âmes, qui à l'origine n'était qu'un moyen, serait ensuite devenu une fin, et les rites magiques se seraient peu à peu transformés en des institutions régulières. (Frazer, *The origin of Totemism. The Fortnightly Review*, 1899, april).

III. Répartition géographique du Totémisme. — C'est en Amérique du Nord et en Australie qu'on rencontre le régime totémique le plus universellement établi et dans tout son développement. Il existe dans presque toute l'Australie; les seules exceptions connues sont les Kurnois (Victoria de l'Est) et les Gournditchmoros (Victoria de l'Ouest). En Amérique du Nord, on le trouve chez toutes les tribus à l'est des montagnes Rocheuses; et tous les Indiens, de la côte du nord-ouest à la frontière des Etats-Unis, pratiquent les usages totémiques. Dans l'Amérique du Sud, on peut supposer qu'il existe un peu partout, car on le rencontre chez des tribus très éloignées les unes des autres; mais cette vaste région est encore trop peu connue pour qu'on puisse donner des renseignements sûrs et complets. Il est en vigueur chez les Goajiros sur les frontières du Venezuela et de la Colombie, chez les Arawacks, chez les nègres de la Guyane et chez les Patagons.

En Afrique, on le trouve en Sénégambie, chez les Baqualais de l'Equateur, chez les Damaras et les Bechuanas de l'Afrique du Sud. Il en subsiste des traces dans d'autres parties de l'Afrique, par exemple dans les populations tshiu de l'ancien empire achanti, en Abyssinie; chez les Gallas de l'Afrique orientale. En Asie, les peuplades aryennes de l'Inde et le peuple de l'Altaï sont divisés en clans totémiques. Au Bengale, il y a de nombreuses tribus totémiques. Chez les Indonésiens, surtout chez les Dayaks, un ensemble de tabous obligatoires pour certains groupes accuse l'existence antérieure du Totémisme. En Mélanésie, il existe aux îles Fidji, aux Nouvelles-Hébrides, et aux îles Salomon (cf. Frazer, *Le Totémisme*, p. 130).

Certains auteurs croient à l'existence d'une organisation semblable dans l'ancienne Egypte; ils ont cru en voir des traces dans les titres portés par les Pharaons, qu'on appelait épervier, taureau, vautour, serpent, etc... Mac Lennan et Lang pensent en avoir retrouvé des vestiges évidents en Grèce et en Italie, et Salomon Reinach dans le pays celtique. Robertson Smith s'est efforcé d'établir que le totémisme était en usage chez les Sémites, en particulier chez les Arabes et chez les Hébreux. Ses preuves ne paraissent pas suffisantes. La question du Toté-

misme dans la Religion d'Israël, à cause de son importance, demande quelques développements.

IV. **Le Totémisme et la Religion d'Israël.** — C'est Mac Lennan qui soutint le premier, en 1870, l'existence du Totémisme chez les Israélites, en se basant sur ce fait que les étendards israélites portaient des images d'animaux. Robertson Smith, en 1880, compléta cette théorie dans un article du *Journal of Philology*, où il affirmait, entre autres choses, que David appartenait au clan des serpents et que les interdictions alimentaires n'avaient d'autres raisons d'être que les croyances totémiques. Ces affirmations eurent de suite une grande fortune. Wilcken y ajouta la preuve supposée du matriarcat des Arabes. Les savants anglais combinèrent ces documents et en tirèrent leur hypothèse du totémisme universel chez les Sémites, qu'ils présentèrent comme une vérité incontestablement établie. Jacobs affirma qu'il avait sûrement existé dans l'antiquité préhistorique d'Israël, mais qu'à l'époque historique, dont parle la Bible, il n'en restait plus que des vestiges. Cheyne et Sayce sont du même avis. Pour Lang, c'est un point hors de doute. « Le Totémisme a joué chez les Israélites un grand rôle », ajoute Wildboer, « et il est possible qu'ils aient honoré les animaux parce qu'ils voyaient en eux les pères de leur peuple ». J. Benzinger a cru trouver un argument de plus dans les noms d'animaux qu'on donnait aux individus ou aux familles.

Le professeur Zapletal, de Fribourg, a traité à fond des rapports du totémisme et de la religion d'Israël, dans un ouvrage qui a obtenu les approbations des critiques les plus rationalistes d'Allemagne. Désormais, pour beaucoup d'orientalistes sincères, il ne saurait pas être question de totémisme chez les Israélites. Nous ne pouvons que résumer ici les principaux points de la discussion.

1) L'argument tiré des noms d'animaux n'est pas sérieux. Sans doute il y a dans l'Ancien Testament 61 noms d'animaux appliqués soit à des familles, soit à des hommes, à des femmes ou à des lieux. Mais, en tout, c'est à peine un pour cent des noms de la Bible. Or, en Angleterre, par exemple, trois pour cent des noms de famille sont des noms d'animaux. Pourquoi voudrait-on, d'une si faible proportion, conclure au totémisme des Israélites, alors qu'on n'en n'a même pas la pensée quand il s'agit des Anglais? D'ailleurs, parmi les noms de ce genre, il y en a à peine 30 qui soient les vrais noms de famille des pères ou des mères, et 10 seulement servent à désigner des *gentes*. Et même si ces noms de famille étaient en nombre plus considérable, qu'est-ce que cela prouverait? Ils pouvaient être à l'origine des noms d'individus.

On donne souvent aux individus des noms qui rappellent leurs qualités physiques, intellectuelles ou morales. Il en était ainsi chez les Arabes, et chez les anciens Egyptiens. Pourquoi pas chez les Israélites?

2) Le culte de la nature, notamment des astres, des pierres, des arbres et des animaux, qu'on rencontre mentionnés de temps en temps dans la Bible, ne prouve pas le totémisme des Israélites.

Les Israélites trouvèrent établi le culte du soleil à leur arrivée en Palestine, comme on peut le conjecturer de certains noms de lieu tels que *Beth-schemesh* (maison du soleil) en Juda (*Jos.*, xv, 10), en Naphtali (*Jos.*, xix, 38), en Issachar-Zabulon (*Jos.*, xix, 22) et *En-schmesh* (*Jos.*, xviii, 17). Au temps des Rois, notamment sous Manassé, Juda subit l'influence du culte assyrien du soleil, et de la lune, des étoiles et du zodiaque. Manassé adora le grand maître du ciel et lui bâtit un autel (IV *Reg.*, xxi, 3,5); des chevaux et des chars étaient consacrés au soleil (IV *Reg.*, xxiii, 11), et les femmes de Jérusalem vénéraient la reine du ciel (*Jer.*, vii, 18). Ces faits témoignent de l'existence du culte des astres chez les Israélites; mais aucun ne fournit un symptôme caractéristique du totémisme. Ce culte était en partie d'importation étrangère. D'ailleurs, on peut l'expliquer par l'admiration pour les astres, dont la splendeur et l'éclat charmaient les hommes, et qu'on divinisait à cause de cela. Il y a des témoignages bibliques en faveur de cette interprétation (cf. *Job*, xxxi, 27 et suiv. *Sag.*, xiii, 2, suiv.).

Le culte des pierres n'est pas un argument plus solide. Chez beaucoup de peuples on trouve des blocs de pierre, des rochers qui, à cause de leur masse imposante ou de leur forme, sont tenus pour des êtres animés et dont on attend des secours. Les Hébreux avaient des pierres sacrées, qu'ils appelaient *Masseba*. Et parce qu'elles étaient désignées par un nom propre, on a voulu voir en elles un vestige d'un fétichisme antérieur. Or, chez les anciens Sémites, comme chez les Hébreux, ces pierres n'étaient pas regardées comme des dieux, mais comme des habitations de Dieu. C'est pourquoi on les appelait souvent *Bethel*, qui a pour correspondant en grec βαίτυλος. Les *Masseba* avaient encore deux autres significations : elles servaient d'autels; on offrait souvent sur elles des sacrifices, on les frottait du sang des animaux ou d'huile. Ce pouvait être aussi des présents offerts à la divinité pour obtenir une faveur, ou pour la remercier.

Nous n'avons aucun renseignement certain sur le culte des arbres chez les Israélites avant leur installation en Chanaan; avec le temps, ils s'y adonnèrent de plus en plus.

Les prophètes parlent des « arbres verts » sous lesquels on sacrifie. Cette expression a le même sens qu'adorer les idoles (cf. *Deut.*, xii, 2; *Jer.*, ii, 20; *Ezec.*, vi, 13). Il ne faut pourtant pas croire que tous les arbres mentionnés dans la Bible soient par le fait destinés à ce culte. Plusieurs dataient du temps préisraélite, et on n'a aucune preuve que les Hébreux les aient adorés. Tels sont le chêne de Sichem (*Gen.*, xii, 6; xxxv, 4; *Jos.*, xxiv, 26; *Jud.*, ix, 37), les térébinthes, notamment le bois de térébinthes d'Hébron (*Gen.*, xiii, 18; xiv, 13; xviii, 4), le chêne sous lequel Debora, la nourrice de Rébecca, était enterrée (*Gen.*, xxxv, 8). D'autres arbres avaient été plantés en reconnaissance d'un bienfait, comme le tamaris de Be'er-Sheba' (*Gen.*, xxi, 33), ou indiquaient la situation d'un lieu, comme le térébinthe sous lequel Abimélech avait été proclamé roi (*Jud.*, ix, 6), le palmier sous lequel jugeait Debora (*Jud.*, iv, 5). Dans tous ces cas, le culte des arbres n'a rien de totémique, pas plus d'ailleurs que les noms de plantes donnés souvent aux Israélites. Il y en a 25 cités dans la Bible, comme *'Ela* (chêne), *Qôs* (buisson d'épines), *Thamar* (palmier), *Thappueh* (pommier), etc., etc. La signification de plusieurs de ces 25 noms reste douteuse, quelques-uns sont des noms de personnes, peu des noms de famille. Pourquoi n'aurait-on pas appelé un enfant « buisson d'épines », parce qu'on le *croyait destiné* à piquer les autres? Encore une fois, il n'y a là rien de totémique.

Les animaux vénérés des Israélites n'étaient pas considérés comme des incarnations de la divinité. Les Egyptiens avaient cette conception; mais non les Israélites. Il est question, dans l'Ancien Testament, d'honneurs accordés au serpent, au cheval, au chien et à l'âne, au porc, aux souris et au veau. Dans aucun cas on ne peut y voir de totémisme. Les

Israélites ne vénéraient pas, comme les Egyptiens, le serpent vivant, mais la représentation du serpent. Le IVe livre des Rois (IV *Reg.*, xviii, 4) raconte qu'Ezéchias fit détruire le serpent d'airain qu'avait fait élever Moïse et qui était honoré dans le Temple comme une idole. Il n'y a pas d'autres indications sur le culte du serpent, car le nom de lieu « la pierre du serpent » (III *Reg.*, I, 9) remontait aux Chananéens et pouvait avoir sa raison dans la présence de nombreux serpents qui séjournaient là. Le prince Nachshon était ainsi appelé parce qu'il s'était rendu terrible à ses ennemis, Il n'est pas facile de prouver que les Israélites aient considéré le serpent comme leur ancêtre, puisqu'ils le tenaient pour un être malfaisant. On a prétendu que David appartenait au clan des serpents, parce qu'il avait parmi ses ascendants un Nachshon et que sa sœur Abigail était la fille d'un certain *Nachash* (serpent). David lui-même était en relations amicales avec le roi ammonite *Nachash*. On comprend dès lors pourquoi le serpent était vénéré dans le Temple et pourquoi Adonijas fut couronné à la « pierre du serpent ». Il faut remarquer qu'Abigail est la fille d'un homme nommé non pas *Nachash* (II *Sam.*, xvii, 25), mais *Yoshâ*. Il y a une faute de copiste, qu'admettent Klostermann, Wellhausen, Kautzsch, en se basant sur les Septante (*l. c.*, et I *Chron.*, II, 16). Que le serpent d'airain fût en rapport très étroit avec la famille de David, c'est une pure affirmation sans preuve, qui a contre elle ce fait, que la tradition en attribuait à Moïse l'érection. Quant à l'amitié de David avec le prince ammonite Nachshon, on ne peut rien en déduire. Nachshon et David étaient amis parce que tous deux étaient les ennemis de Saül, et à la mort de Saül ils cessèrent leurs rapports. On voit combien gratuite et légère est l'affirmation qui rattache David au clan des serpents.

Il est parlé de *chevaux* sacrés dans le IVe livre des Rois (xxiii, 11); mais ils n'ont rien à faire avec le prétendu totémisme des Israélites, car chez les Sémites le cheval fut connu assez tard ; ce culte était d'origine assyrienne, et il n'était pas autre chose que l'entretien des chevaux qui étaient au service du Soleil et allaient au-devant de lui quand il se levait.

On ne parle du *chien* qu'à propos d'un culte étranger où il entre comme victime (*Is.*, LXVI, 3). L'*âne* n'était pas honoré par les Hébreux. La fable qui en faisait leur dieu était déjà réfutée par Flavius Josèphe, comme un infâme mensonge. R. Smith en place l'origine dans une méprise, confondant les Juifs avec leurs voisins païens. Le *porc* était sacré, d'après Lucien le Syrien. La Bible ne le cite qu'à propos des sacrifices étrangers, où il sert de victime (*Is.*, LXV, 14 — LXVI, 3.17). Il n'y a pas de preuve qu'on lui rendît des honneurs. C'est encore une méprise qui fit croire aux peuples étrangers que les Israélites adoraient le porc. Il en est de même pour les *souris*. Rien à conclure d'Isaïe (LXV, 17). Les Phéniciens les regardaient avec superstition, parce qu'elles pouvaient devenir un fléau pour les champs, mais cela ne veut pas dire qu'ils voyaient en elles des divinités. Quant à la souris d'or (I *Sam.*, VI, 5), c'est un sacrifice propitiatoire, il n'a pas d'autre signification que les souris représentées sur les stèles carthaginoises. Quoi qu'en dise Schultzes, les *lions* et les *ours* n'étaient pas pour les Hébreux des incarnations de Dieu. Son seul argument, c'est que ces animaux apparaissent comme des messagers de Dieu dans IV *Reg.*, xvii, 25; II, 24, et *Ezech.*, XIV, 15. Mais choisir un animal pour messager et s'incarner en lui, ce sont deux choses bien distinctes ! Il n'y a pas lieu de s'arrêter aux « *mouches* ». Car Baal-Zeboub (baal des mouches) n'a rien de commun avec les mouches, mais *Zeboub* était le nom d'un lieu où l'on honorait un Baal particulier. D'autres Baal étaient aussi désignés ailleurs de cette manière; par ex., à Chermon, on avait Baal-Chermon ; à Sidon, Baal-Sidon. Baal-Zeboub veut dire le Baal de Zeboub, le Baal vénéré à Zeboub.

Le *veau* passe chez les Sémites pour un symbole des divinités masculines et reçoit d'eux un culte. Mais le veau vivant n'était pas honoré chez les Israélites; on n'en a du moins aucune preuve, et il y a des indices du contraire, notamment ce fait que le veau était classé parmi les victimes des sacrifices. A cause de cela, nous pouvons même dire que les représentations du veau, les veaux d'or, du moins ceux que fit élever Jéroboam (III *Reg.*, XII, 28), n'ont pas été érigés et honorés sous l'influence égyptienne; car le veau a dans la religion égyptienne une tout autre place, et Jéroboam n'aurait pu s'attacher ses sujets au moyen d'un culte étranger. Même l'adoration du veau d'or au désert a pour origine une conception sémitique.

On ne peut donc constater chez les Israélites aucun culte d'animal, dans le sens propre du mot ; l'on ne rencontre chez eux que la vénération de certaines images d'animaux, qui ne dénote nullement un totémisme antérieur. On peut donc expliquer, sans lui donner un sens totémique, ce passage du Décalogue : « Tu ne feras pas d'image taillée, ni de représentation quelconque des choses qui sont en haut dans les cieux, qui sont en bas sur la terre, et qui sont dans les eaux plus bas que la terre ». *Ex.*, xx, 4.

3) Les interdictions alimentaires de la Bible ne sont pas nécessairement des tabous issus de croyances totémiques. Elles s'expliquent par d'autres motifs plus vraisemblables, qui d'ailleurs peuvent très bien ne pas être les mêmes pour les différentes espèces d'animaux impurs. La raison de santé en fit défendre quelques-uns, dont la chair, surtout dans les climats du sud, pouvait occasionner des maladies dangereuses. Ainsi, d'après Hérodote, le porc était, pour cette raison, considéré comme impur par les Egyptiens. Les Palestiniens disent encore aujourd'hui que la chair du porc donne la lèpre. On a constaté dans le sang du corbeau, des corneilles, et du vautour la présence de petits vers de l'espèce des trichines. Les anguilles, les huîtres, et généralement les crustacés sont encore actuellement regardés, dans les pays chauds, comme nuisibles à la santé. La chair des animaux morts contient de nombreux germes de maladie ; elle est aussi prohibée.

D'autres motifs peuvent être encore allégués pour justifier l'interdiction de certains animaux. Ainsi : les croyances juives à l'influence morbide qu'exerce une alimentation capable d'affaiblir les organes ou d'amoindrir la vigueur intellectuelle et morale; la recherche d'un moyen pédagogique pour enseigner aux Israélites à ne pas perdre de vue la pensée de Dieu en prenant leur nourriture ; la répugnance instinctive qu'on éprouve à se nourrir d'animaux particulièrement grossiers et malpropres. Enfin une application de la loi plus générale des purifications.

Le contact de certains objets déterminés souille l'Israélite ; s'il commet la faute de les toucher, il doit se purifier. Les animaux classés comme impurs sont de nature encore plus dégoûtante. Il doit être interdit de se les assimiler, de peur de contaminer le sang même de l'homme et par là son être tout entier.

Il est à remarquer qu'il n'y a pas de végétaux impurs : chez les Hébreux les plantes, en effet, n'ont que le pouvoir de nuire ou le pouvoir d'être utile.

Dès maintenant, par l'exposé de ces motifs très vraisemblables, on peut déjà conclure qu'il n'est aucunement nécessaire de recourir au totémisme pour expliquer les interdictions alimentaires. Bien plus, on peut prononcer que cette hypothèse moderne doit être catégoriquement repoussée. D'après Robertson Smith, les animaux impurs sont de simples tabous qu'on ne peut manger, sauf au cours des cérémonies rituelles, et d'une certaine manière qu'il appelle « eucharistique ». Et comment le prouve-t-il? Il s'appuie surtout sur les deux noms propres *Chézir* (porc) et *Achbor* (souris) et sur deux passages d'Isaïe, LXV, 4 et LXVI, 17, où le prophète blâme les cérémonies religieuses au cours desquelles certains Israélites mangent du porc et des souris.

Ces deux noms propres ne prouvent rien en faveur du totémisme. Un seul Israélite s'appelle *Achbor* (souris), c'est un contemporain et un ami du roi Josias, qui, à cause de sa situation auprès d'un monarque aussi pieux, ne pouvait pas être totémiste. Le nom de « *Chézir* » (porc) est porté par un contemporain d'Esdras. Il n'est pas possible d'admettre qu'au temps d'Esdras les Israélites fussent attachés au totémisme. Il y a bien aussi un prêtre de l'époque de David qui se nomme *Chézir*, mais sa situation même ne nous permet pas d'en faire un totémiste. D'ailleurs, l'usage est plus fréquent des noms propres d'animaux purs, comme par ex. *Zimri* (gazelle), *Egla* (veau), *Cheyale* (sauterelle), *Rachel* (brebis), *Jona* (pigeon), etc.

Quant aux sacrifices de porcs et de souris dont parle Isaïe (LXVI, 3) et dont il dit qu'on en mangeait (LXV, 4; LXVI, 17), il n'y a là probablement que rhétorique pour affirmer avec plus de vigueur combien ces sacrifices déplaisent à Yahweh. C'était une abomination pour un bon Israélite, de manger du porc et de la souris, mais c'était une bien plus grande abomination pour Yahweh de recevoir de ces sacrifices défendus. D'ailleurs il s'agit ici principalement des Samaritains, peuple mixte, qui se laissait facilement séduire par les rites des religions étrangères. Et s'il y avait, parmi ces sacrificateurs, quelques Israélites, c'étaient ceux qui étaient restés dans ce pays pendant la captivité de Babylone, qui vivaient abandonnés, sans le vrai culte, et sans défense devant les pratiques religieuses des étrangers. Malgré leur répugnance habituelle à manger du porc et de la souris, ils ont pu faire une exception, pensant par là s'attirer plus efficacement la protection de la divinité.

4) Mac Lennan voit un indice de totémisme dans les images d'animaux représentés sur les étendards de guerre des Hébreux.

Ces bannières sont en effet mentionnées dans la Bible (*Num.*, I, 52, etx, 14 seq.), et les tribus doivent se ranger trois par trois derrière elles ; il y avait en outre des enseignes (*'oth*) pour marquer les subdivisions en familles ou maisons de pères. Les quatre grandes bannières sont décrites dans le Talmud, qui s'inspire des bénédictions de Jacob (*Gen.*, XLIX). de Moïse (*Deut.*, XXXIII), et de la vision d'Ezéchiel (*Ez.*, I). La bannière de Juda, Issachar et Zabulon portait un lion brodé; celle de Ruben, Siméon et Gad un homme (*Ez.*, I, 5 suiv.); celle d'Ephraïm Manassé, Benjamin, un taureau; celle de Dan, Aser, Nephtali, un aigle. Ainsi, le peuple d'Israël était réuni autour des images des quatre animaux de la vision d'Ezéchiel.

On pourrait élever une objection contre cette explication. Comment Israël aurait-il pu donner pour symbole à plusieurs tribus une image spéciale? N'était-ce pas favoriser la création d'idoles de tribus ? Les savants juifs répondaient que ces images étaient brodées, et, comme telles, permises au même titre que les images peintes.

La Bible ne nous ayant pas donné de détails sur la description de ces bannières, et les renseignements du Talmud portant l'empreinte de la légende, il est inutile d'en tenir compte pour l'histoire de la religion d'Israël. Cette fin de non-recevoir est d'autant plus légitime que les animaux attribués aux tribus ne sont pas les mêmes dans les deux bénédictions. Dans la bénédiction de Jacob, Juda est comparé à un lion, Issachar à un âne, Dan à un serpent, Nephtali à une biche, Joseph à un arbre fruitier et Benjamin à un loup. Dans la bénédiction de Moïse, Joseph est comparé à un taureau, Gad à une lionne, Dan à un jeune lion. Ainsi, dans la bénédiction de Jacob, le totem de Dan serait un serpent, dans celle de Moïse un lion. Comment expliquer cette anomalie ? La tribu aurait-elle changé de totem? Cette hypothèse est le renversement de tout le système.

Inutile d'insister sur la preuve tirée du matriarcat. D'abord, il n'est pas sûr qu'il fût en vigueur chez les Israélites. Les usages qui semblent des vestiges du matriarcat, peuvent se concilier avec le patriarcat D'ailleurs, le matriarcat n'a pas nécessairement pour cause le totémisme. Il peut être l'indice d'une conception peu morale du mariage, mais le fait de son existence ne donne pas le droit d'en conclure qu'un peuple croyait descendre d'ancêtres animaux.

Enfin, une dernière remarque : on ne trouve pas chez les Israélites la division totémique par clans. Le mot est mal défini. Veut-on lui faire désigner un groupe d'hommes réunis au hasard, sans relations de parenté? Alors il n'existait pas de clans en Israël. Il y avait des familles, les familles apparentées donnaient des *gentes* (*Béth 'abôth*) « maisons de pères », et l'ensemble des *gentes* formait l'unité de la race.

V. Le totémisme et l'histoire des religions. — On a voulu voir dans le totémisme une phase nécessaire de l'évolution des religions. Les diverses sociétés humaines, du moins pendant la période de leur histoire que nous connaissons, auraient franchi plusieurs étapes successives : de l'animisme elles auraient passé au totémisme, du totémisme au polythéisme et au monothéisme. Le totémisme aurait donc servi de passage entre les premières formes très indécises d'une piété naissante et les cultes organisés. Car l'animisme n'était pas encore une religion; c'était plutôt la science rudimentaire et enfantine du sauvage. En lui enseignant à reconnaître sa dépendance d'êtres plus forts, plus puissants que lui, il lui fit faire le premier pas vers la religion...

Comment se serait effectuée l'évolution de la religion par l'étape du totémisme? Les forces de la nature étaient considérées comme animées par des esprits, doués d'une puissance surnaturelle dont ils peuvent user pour ou contre l'homme. Le moyen d'échapper à leur action malfaisante, c'est de nouer avec eux une alliance et comme un lieu de parenté. Les esprits choisis pour totems n'auront plus la volonté de nuire aux membres du clan. Les autres, assez malheureux pour ne pas trouver d'adorateurs, resteront méchants et dangereux.

Pourquoi les premiers hommes adressèrent-ils leurs adorations aux animaux, de préférence à telle ou telle autre classe d'êtres ou d'objets? On ne saurait le dire, mais on tient pour indiscutable que c'est avec des animaux que furent conclues les pre-

mières alliances défensives d'où sont sorties les religions. La domestication des animaux, le sacrifice sanglant, l'autel même sur lequel on l'accomplit, l'idole dressée près de lui et le repas sacramentel, tout cela est, d'après Jevons, d'origine totémique.

Avec le temps, des transformations se produisirent dans la religion de la tribu. La coutume se répandit de choisir des plantes ou des arbres pour totems, aussi bien que des animaux. La diffusion de cette pratique eut des conséquences assez importantes, d'ordre politique et religieux : l'habitude s'acquit de cultiver certaines plantes, et dans la célébration des rites, on substitua les céréales et le vin à la chair et au sang.

L'agriculture rendit possible l'abandon de la vie errante et nomade ; des tribus sédentaires se constituèrent, qui finirent par s'unir entre elles et formèrent un Etat. Cette union de communautés autrefois distinctes amena la fusion totale ou partielle des cultes particuliers.

Voilà, en somme, quelle place certains savants ont faite au totémisme dans ce qu'ils appellent l'évolution religieuse. Les principaux auteurs de ces théories sont deux Anglais, Robertson Smith et Jevons, qui les ont formulées, avec quelques nuances de détails, le premier dans un ouvrage paru en 1890 et intitulé *The religion of the Semites*, le second dans *An introduction to the history of Religion* (London, 1896). M. Salomon Reinach en France a vulgarisé leurs principes et en a fait quelques nouvelles applications, dans son cours à l'Ecole du Louvre et dans diverses revues savantes ou populaires.

Ces hypothèses ne reposent pas sur des bases assez solidement établies. L'imagination parait y avoir une grande part.

On ne peut, en effet, soutenir que le totémisme soit un stade que toutes les religions doivent avoir traversé au cours de leur évolution. Voici pourquoi.

1° En fait, il y a certaines tribus où l'on ne trouve pas de *totem*, et cependant ces tribus sont organisées en clans semblables aux clans totémiques, la descendance se transmet chez elles en ligne maternelle et elles croient au caractère surnaturel et à la quasi-divinité de certains animaux. Ainsi en est-il chez les Hottentots, les Esquimaux, les tribus nord-américaines qui bordent le Pacifique. En outre, on ne trouve que des traces de totémisme chez les peuples aryens, alors qu'ils ont conservé des vestiges importants d'autres superstitions datant d'un âge aussi primitif, telles que les diverses croyances se rapportant au culte agraire et à la magie. D'ailleurs, les usages totémiques n'ont pas été constatés partout : en Polynésie, ils n'existent qu'à Samoa ; Codrington en conteste l'existence en Mélanésie ; il n'y en a que des traces très douteuses à Bornéo et en Chine ; on n'a pas prouvé qu'en Afrique ce soit une organisation universellement répandue. Enfin sur les peuples de l'antiquité, on n'a pu faire que des conjectures très hasardées, ne reposant que sur des fondements fragiles, quelques usages interprétés hâtivement comme des restes d'un totémisme antérieur. Il est prouvé, malgré les dissertations de Robertson Smith, qu'il n'a dû être en usage ni chez les Arabes, ni chez les Israélites, en un mot chez aucun des Sémites. Il n'est donc pas scientifiquement démontré que le régime totémiste ait existé chez toutes les tribus de tous les peuples du monde, à un certain moment de leur évolution ; l'opinion contraire est même plus vraisemblable ; comment dès lors prétendre qu'il soit une étape nécessaire par où durent passer toutes les religions ?

2° Nulle part, pas même en Australie ni chez les tribus rouges de l'Amérique du Nord, la forme totémique du culte ne règne exclusivement, et elle n'a pas toujours la prépondérance. Partout subsiste, à côté, le culte des morts, des plantes, des fontaines, des corps célestes et des rochers, le culte aussi des ancêtres réincarnés dans des animaux ou des végétaux, et toutes les variations du fétichisme. Il n'est pas permis d'assigner une source totémique à certains rites et coutumes, pour la seule raison qu'ils sont en usage dans les pays qui ont le régime totémique. Les coutumes et les rites peuvent coexister, et ne pas avoir la même origine. Les cultes pastoraux notamment ne sauraient dériver du totémisme. Ils sont nés chez les peuples chasseurs, qui cherchaient, par des cérémonies propitiatoires, à se concilier la bienveillance des animaux dont ils vivaient et que sûrement ils ne considéraient pas comme des ancêtres ou des membres de leur clan, comme des totems. Pour soutenir cette dépendance des cultes pastoraux par rapport au totémisme, il faudrait démontrer que la domestication des animaux n'a pu se faire que par des croyances et des pratiques totémistes. Quoi qu'on en ait dit, la preuve n'en est pas faite. De simples affirmations ne sont pas des arguments.

3° « Il est fort difficile, comme le dit L. Marillier (*La place du Totémisme dans l'Evolution Religieuse*, *Revue des Religions*, tome XXXVI, 1897, p. 247), d'admettre qu'un culte totémique, tant qu'il a conservé son caractère, ait pu franchir les bornes du clan où il était naturellement enfermé, et se transformer en un culte de tribu, puis en un culte national. Lorsqu'il s'est dépouillé des caractères spéciaux qui distinguent la vénération que le sauvage éprouve pour son totem des autres formes religieuses qui coexistent avec elle, il est d'autre part en tout semblable aux autres cultes thériomorphiques, de telle sorte que le fait d'avoir eu son origine dans l'adoration de l'animal, d'abord allié au clan, puis adopté comme ancêtre, n'exerce sur son évolution extérieure qu'une très faible influence. En un mot, à nos yeux, les cultes totémiques, en tant que tels, ne peuvent briser l'enceinte étroite de la famille où ils sont confinés, et, si un animal totem devient le dieu d'un groupe plus étendu, c'est qu'il a cessé d'être un totem et n'est plus qu'un dieu à forme animale ; or les dieux animaux et végétaux sont d'origine multiple et de fonctions diverses ; il n'apparaît donc pas que, si un grand nombre de sociétés religieuses ont traversé la phase totémique, ce soit pour toute religion un stade nécessaire de son développement. Rien d'essentiel ne peut subsister du totémisme dans une religion qui franchit les bornes du clan ; et si certains indices, certaines superstitions, qui persistent après que l'organisation où elles avaient leur raison d'être a disparu, permettent parfois d'affirmer que l'animal divin qui est l'objet d'un culte a été, à une époque antérieure, le totem de ses adorateurs actuels, il ne s'ensuit pas qu'il fallait, pour devenir un dieu, avoir été conçu comme l'ancêtre thériomorphique d'un clan sur lequel il étendait sa protection. »

Au troisième Congrès international de l'Histoire des Religions (Oxford, septembre 1908), M. J. Toutain, professeur à l'Ecole des Hautes Etudes, présentait un mémoire sur l'*Histoire des Religions et le Totémisme*. La séance fut instructive. Elle permit de mesurer la déchéance de la théorie totémique dans la pensée commune du monde savant.

Le conférencier commença par évoquer le passé de l'école totémique ; il rappela les déclarations récentes de M. Salomon Reinach : « Partout où les éléments du mythe ou du rite comportent un animal ou un végétal sacré, un dieu ou un héros déchiré ou

sacrifié, une mascarade de fidèles, une prohibition alimentaire, le devoir de l'exégète informé est de chercher le mot de l'énigme dans l'arsenal des tabous et des totems. » Voir *Cultes, Mythes et Religions*, t. I, p. vii, Paris, 1905. — Abordant son exposition, M. Toutain ramena toute la doctrine du totémisme à trois postulats : « I. L'organisation des clans totémiques est une forme sociale nécessairement antérieure, dans l'évolution de l'humanité, aux formes sociales qui caractérisaient les peuples de l'antiquité classique. — II. Tous les peuples, dans tous les pays du globe, ont passé par le totémisme. — III. Le totémisme est un système social et religieux, dont les caractères essentiels sont parfaitement connus. » — Après avoir soumis ces trois postulats à une critique incisive, il conclut : « Ainsi les trois postulats, nécessaires à la méthode d'exégèse mythologique fondée sur le totémisme, nous paraissent être fragiles ou contestables. On en conclura avec raison que cette méthode elle-même est fort dangereuse. Dès lors, dans l'état actuel de la science, il est préférable, il est sage de l'écarter... » *Transactions of the third international Congress for the History of Religions*, vol. II, p. 121 sqq. ; conclusion, p. 130-131, Oxford, 1908.

Pendant la lecture de ce mémoire, M. Salomon Reinach occupait le fauteuil de la présidence. On lui doit cette justice qu'il ne montra nulle opiniâtreté, mais au contraire une bonne grâce dont témoignèrent ces lignes de son adresse présidentielle : « Vraiment, il est possible que les futures recherches et une appréciation plus compréhensive des travaux accumulés dans les premières années de ce siècle, amènent à cette conclusion, déjà pressentie par plus d'un spécialiste, que... le totémisme est devenu un dada, et un dada fourbu (*an overriden hobby too*). Ayant conscience d'avoir été moi-même un des cavaliers les plus acharnés, je ne me sens pas disposé à faire mon apologie ni à chanter la palinodie ; mais les enseignements de l'histoire sur la rapide fortune et le non moins rapide déclin des systèmes, doivent toujours être présents à notre esprit, quand nous croyons avoir touché la vérité à sa source même. »

(Cité par F. Bouvier, *L'histoire comparée des religions. Comment elle se fait et se défait. Etudes*, t. CXVII, p. 69, 5 déc. 1908).

Bibliographie. — Mac Lennan, *The primitive marriage*, 1865. *The worship of animals and plants*, dans *Fortnightly Review*, t VI, p. 407 et suiv. et 562 et suiv. ; t. VII, pp. 194 et suiv. 1869-70. — J. Lubbock, *The origin of Civilisation and the primitive condition of man*, 1870, pp. 183 et suiv., 2ᵉ éd. — H. Spencer, *The origin of animal worship*, dans *Essays scientific, political and speculative*, pp. 99 et suiv., 1870. — Andrew Lang, *Customs and Myth*, 1884, pp. 103 et suiv., 245 et suiv., 2ᵉ édit. *Myth, Ritual and Religions*, 1887. Traduction française, 1896, p. 56 et seq. — Robertson Smith, *Animal worship and animal tribes among the Arabs and in the Old Testament*, dans *Journal of Philology*, 1880, t. IX, pp. 17 et suiv. *The Religion of the Semites*, 1890, 2ᵉ édit. — F. B. Jevons, *An Introduction to the History of Religion*, 1896. — L. Marillier, *La place du Totémisme dans l'évolution religieuse* ; *Revue de l'Histoire des Religions*, 1897-98, t. XXXVI, pp. 208-253 et 321-269 ; t. XXXVII, pp. 204-233 et 345-404. — J. G. Frazer, *Totemism*, 1887, trad. fr., Paris, 1898. — *The golden Bough*, 1890, 2ᵉ éd., 1900 ; traduit en français, *Le Rameau d'or*, trad. Toutain, Paris, 1903. — *The origin of Totemism*, dans *Fortnightly Review*, 1899, p. 648-685, 835-852. — Max Muller, *Contributions to the study of Mythology*, 1890 (trad. française, 1898. Nouvelles études de Mythologie). — A. B. Cook, *Animal Worship in the Mycenean age* ; dans *Journal of Hellenic Studies*, XIV, 1898. — S. Reinach, *Phénomènes généraux du totémisme animal*, dans *Revue scientifique*, 4ᵉ série, 1900, t. XIV, pp. 449-457. *Les survivances du totémisme chez les anciens Celtes*, dans *Revue Celtique*, XXI, 1900, t. XIV, pp. 269 et suiv. *Cultes, Mythes et Religions*, Paris, t. I, 1905. — W. W. Thomas, *La survivance du culte des animaux et les rites agraires dans le pays de Galles. Revue de l'Histoire des Religions*, XXXVIII, p. 295-347. — H. Hubert et M. Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, dans *Année sociologique*, II, p. 29, 138. — V. Zapletal, O. P., *Der Totemismus und die Religion Israels*, Freiburg (Schweiz), 1901. — A. Bros, *La religion des peuples non civilisés*, Paris, 1907, ch. vii. Le Totémisme, pp. 218-245. — Mgr A. Le Roy, dans *Christus* (éd. J. Huby), p. 71-74 (16ᵉ mille, 1921) ; cf. l'index du même ouvrage. — H. Pinard de La Boullaye, *L'étude comparée des Religions*, t. I, 1922 ; t. II, 1925 ; voir les Tables.

P. Bugnicourt.

TRADITION CHRÉTIENNE DANS L'HISTOIRE

I. Tradition orale et tradition écrite. — La vérité historique, patrimoine des générations humaines, est assujettie, dans sa transmission, à des conditions changeantes selon les temps, les lieux et la culture intellectuelle des sociétés où elle se propage. L'éducation purement orale des hommes primitifs, dépourvue de tout moyen de contrôle, était nécessairement exposée à l'erreur et à l'oubli. L'invention de l'écriture introduisit un élément de fixité dans la connaissance des faits anciens : les quelques milliers d'années qui séparent nos premières inscriptions cunéiformes du siècle de Gutenberg offrent à l'investigation historique des points de repère, parfois sans doute bien clairsemés, suffisants néanmoins pour permettre de situer avec quelque approximation, dans l'espace et dans le temps, des civilisations disparues. L'imprimerie, en donnant à la pensée individuelle un essor illimité, opéra une nouvelle révolution : elle assura, contre tous les cataclysmes, l'universalité et la perpétuité des acquisitions scientifiques, en attendant que l'impression de plaques vibrantes permît de conserver l'articulation même et le timbre de la voix humaine.

Les trois âges que nous venons de distinguer, âge de la tradition orale, âge de l'écriture, âge de l'imprimerie, ne sont pas tranchés à ce point que le commencement de l'un marque exactement la fin du précédent. Ni l'avènement de l'écriture, ni même celui de l'imprimerie n'a supprimé la parole comme moyen d'enseignement. Les premiers monuments écrits ne firent que consacrer, sous une forme durable, des croyances antérieures, qui, conservées au cœur des anciennes générations, durent au graveur ou au

scribe, sinon leur fixation définitive, du moins un temps d'arrêt dans leur lente évolution. Le travail des premiers logographes ou chroniqueurs consiste à recueillir et à enregistrer l'écho naïf des siècles qui les touchent immédiatement. Après eux, l'histoire savante et raisonneuse reprend ce travail en sous-œuvre ; en même temps qu'elle relit les textes et qu'elle les critique, elle continue d'interroger la conscience du genre humain, pour lui arracher, si possible, de nouveaux secrets. Ainsi une pensée vivante collabore avec les textes écrits, pour faire toujours plus de lumière sur le passé, et pénétrer plus avant dans ce mystère des origines, qui exerce sur nos esprits une si puissante fascination.

Un exemple tout à fait unique de cette collaboration nous est offert par l'histoire de la doctrine chrétienne. Confiées par le Christ à un magistère vivant, les vérités du salut montrent, réalisée indissolublement, l'alliance d'un texte écrit et d'une pensée qui l'explique. L'un et l'autre sont un legs du passé ; c'est pourquoi la doctrine chrétienne tout entière est, au sens rigoureux du mot, une *tradition.* Laissant de côté les précisions qu'on peut introduire utilement entre la parole de Dieu consignée dans les Livres saints et la tradition orale qui commente et au besoin complète l'Ecriture, nous prendrons ici le mot *Tradition* dans son acception la plus large, comme la totalité du fonds doctrinal légué par le Christ à ses Apôtres. De la Tradition chrétienne ainsi entendue, nous chercherons à ressaisir l'idée exacte dans le Nouveau Testament; puis nous étudierons les caractères que lui ont assignés les anciens docteurs; nous nous demanderons enfin sous quel aspect elle se présente à nous aujourd'hui, et quelle en est l'économie voulue par Dieu.

II. **L'âge apostolique.** — On sait les recommandations de saint Paul à Timothée (I *Tim.*, vi, 20. 21 ; II *Tim.*, i, 13, 14 ; ii, 2 ; iii. 14) :

« O Timothée, garde le dépôt, évitant les discours vains et profanes, et les controverses d'une science qui ne mérite pas ce nom ; c'est pour en avoir fait profession que quelques-uns ont erré dans la foi... Conserve dans la foi et dans la charité qui est en Jésus-Christ la forme des saines paroles que tu as reçues de moi. Garde le bon dépôt, par le Saint-Esprit qui habite en nous... Et ce que tu as entendu de moi en présence de beaucoup de témoins, confie-le à des hommes fidèles, qui soient capables de l'enseigner aussi à d'autres... Pour toi, demeure dans les choses que tu as apprises, et dont tu as la certitude, sachant de qui tu les as apprises. »

Ce mot d'ordre, laissé par l'Apôtre à son fidèle disciple, caractérise exactement la situation des jeunes Eglises chrétiennes, au lendemain de leur fondation. La doctrine qu'elles ont reçue, elles doivent la transmettre intégralement aux générations suivantes, en se gardant des nouveautés dangereuses. Cette doctrine, qui est celle du Christ, saint Paul n'invite pas Timothée à en chercher dans un livre l'expression adéquate : bien plutôt le disciple descendra-t-il en son cœur, pour y retrouver la forme authentique des saines paroles de l'apôtre. C'est que, avant d'être écrit, l'Évangile fut vécu par ceux qui portèrent les premiers le nom de chrétiens. Le Maître avait dit aux siens (*Ioan.*, xvi, 12-15) : « J'ai encore beaucoup de choses à vous dire ; mais vous ne pouvez les porter à présent. Quand le Paraclet, l'Esprit de vérité sera venu, il vous guidera dans toute la vérité. Car il ne parlera pas de lui-même, mais il dira tout ce qu'il aura entendu, et il vous annoncera les choses à venir. Il me glorifiera, parce qu'il prendra ce qui est à moi et il vous l'annoncera. Tout ce que le Père a, est à moi. C'est pourquoi j'ai dit qu'il prendra de ce qui est à moi, et qu'il vous l'annoncera. » Et il les avait envoyés prêcher l'Évangile à toute créature (*Marc*, xvi, 15), faire part aux hommes de tous ses enseignements (*Matt.*, xxviii, 20). Ce que Jésus avait ébauché au cours de sa prédication, l'Esprit Saint devait le parfaire : les Apôtres apprendraient de lui tout ce qui était nécessaire à leur mission surnaturelle. Au lendemain de la Pentecôte, l'œuvre avait atteint son couronnement : la révélation chrétienne était définitivement close. Ceux qui en avaient reçu le dépôt ne se hâtèrent pas d'en rédiger par écrit la somme ; mais tantôt par des exhortations familières, tantôt par les écrits de circonstance que réclamaient les besoins des Églises naissantes, ils firent part de leur plénitude à ceux qu'ils venaient d'engendrer à Jésus-Christ. Ainsi prit naissance, à côté des Évangiles canoniques, une littérature épistolaire, qui, sans prétendre épuiser les leçons apprises à l'école du Maître, nous en montre l'application à des cas concrets. En même temps qu'il instruit, qu'il dirige ou qu'il reprend, l'Apôtre revient sur ce caractère essentiellement traditionnel de l'enseignement qu'il dispense au nom du Christ, sur la sainteté du dépôt transmis. S'il faut rappeler aux Corinthiens l'institution de la Cène du Seigneur, il commence par s'autoriser d'une révélation expresse (I *Cor.*, xi, 23) : « Car, pour moi, j'ai reçu du Seigneur ce que je vous ai aussi transmis... » S'il faut prémunir les Romains contre les faux frères qui cherchent à les séduire, il écrit (*Rom.*, xvi, 17) : « Je vous exhorte, mes frères, à prendre garde à ceux qui causent les divisions et les scandales, en s'écartant de l'enseignement que vous avez reçu; éloignez-vous d'eux. » Mêmes exhortations, et plus pressantes, dans l'épître aux Galates (*Gal.*, i, 6-12) : « Je m'étonne que vous vous laissiez détourner si vite de celui qui vous a appelés en la grâce de Jésus-Christ, pour passer à un autre Évangile ; non qu'il y ait un autre Évangile; mais il y a des gens qui vous troublent et qui veulent pervertir l'Évangile du Christ. Mais quand nous-même, quand un ange du ciel vous annoncerait un autre Évangile que celui que nous vous avons annoncé, qu'il soit anathème! En ce moment, est-ce la faveur des hommes que je me concilie, ou celle de Dieu? Est-ce aux hommes que je cherche à plaire? Si je plaisais encore aux hommes, je ne serais pas serviteur du Christ. Je vous le déclare, mes frères, l'Évangile que j'ai prêché n'est pas de l'homme, car ce n'est pas d'un homme que je l'ai appris ; je l'ai appris par une révélation de Jésus-Christ. » Les Apôtres avaient transmis fidèlement les enseignements de l'Esprit de Dieu. Quand, à leur tour, ils disparurent, l'Église catholique — c'est le nom que lui donne, dès le commencement du deuxième siècle, saint Ignace d'Antioche, — était devenue dépositaire des trésors de la doctrine. Les charismes personnels, départis par l'Esprit Saint aux douze, s'étaient partiellement résorbés dans l'unité de l'Eglise. C'est à l'Eglise qu'il appartient désormais de trancher sans appel les litiges en matière de foi. Appuyée qu'elle est sur la pierre où le Christ l'a fondée, gardienne de la lettre des Ecritures apostoliques, héritière de la Tradition des Apôtres (II *Thess.*, ii, 15 : *Στήκετε, καὶ κρατεῖτε τὰς παραδόσεις ἃς ἐδιδάχθητε, εἴτε διὰ λόγου εἴτε δι' ἐπιστολῆς ἡμων. Ibid.*, iii, 6 : *τὴν παράδοσιν ἣν παρελάβοσαν παρ' ἡμῶν*), l'Eglise poursuivra l'œuvre à travers le temps, forte de la parole du Christ qui lui a promis d'être avec elle jusqu'à la consommation des siècles. La Tradition qu'elle a reçue est, en même temps que le lien de son unité, le fondement de son espérance.

III. Les premiers Pères. — Entre les jeunes chrétientés, celles que leur première institution rattachait immédiatement à quelqu'un des Apôtres, aimaient à rappeler ce souvenir comme un titre de noblesse, et les autres chrétientés se tournaient respectueusement vers elles, pour en recevoir la Tradition de la vérité. Elles voyaient accourir tous les chercheurs d'évangile : tel le naïf PAPIAS (EUSÈBE, *Hist. eccl.*, III, XXXIX ; Saint IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, V, XXXIII), recueillant à Hiérapolis la parole de Philippe, à Ephèse celle de Jean, et les dénaturant à force de réalisme ; tel un peu plus tard l'historien HÉGÉSIPPE (EUSÈBE, *Hist. eccl.*, IV, XXII) allant questionner un grand nombre d'évêques, poussant même jusqu'à Rome, et constatant l'accord de toute la chrétienté dans une même croyance.

A la fin du deuxième siècle, saint IRÉNÉE (*Adv. Haer.*, III, III, 4) dans sa polémique contre l'hérésie, exalte la prérogative des Eglises apostoliques : les Apôtres n'ont-ils pas dû mettre tous leurs soins à choisir les hommes qu'ils se donnaient pour lieutenants et pour successeurs, et à les bien instruire? Les noms de quelques-unes de ces Eglises privilégiées, qui, par une série continue d'évêques, rejoignent les origines du christianisme, ont trouvé place dans le livre de l'évêque de Lyon. C'est l'Eglise de Rome, fondée par les glorieux apôtres Pierre et Paul, centre de ralliement des fidèles répandus dans tout le monde, gardienne sûre de la Tradition apostolique : Lin, Anaclet, Clément, Evariste, Alexandre, Sixte, Télesphore, Hygin, Pie, Anicet, Soter, et enfin Eleuthère, douzième évêque depuis les Apôtres, forment les anneaux de cette chaîne. C'est l'Eglise de Smyrne, qui reçut des Apôtres eux-mêmes son évêque Polycarpe. Irénée a connu, dans son enfance, ce grand vieillard, destiné à couronner son épiscopat par un illustre martyre. Attaché de toute son âme à l'enseignement des Apôtres, Polycarpe ne savait pas transiger avec l'hérésie. Il racontait qu'un jour l'Apôtre saint Jean s'étant rencontré, aux bains publics d'Ephèse, avec l'hérésiarque Cérinthe, sortit précipitamment : « Fuyons, dit-il, de peur que le toit ne tombe sur nos têtes, pour écraser cet ennemi de la vérité. » Polycarpe lui-même, abordé par l'hérésiarque Marcion, qui lui demandait : « Me connais-tu ? » avait répondu : « Je connais le premier né de Satan. » C'est encore l'Eglise d'Ephèse, fondée par l'Apôtre saint Paul, et sanctifiée jusqu'aux dernières années du premier siècle par la présence de l'Apôtre saint Jean.

Tant d'oracles certains, conclut IRÉNÉE (*Haer.*, III, IV, 1), nous dispensent de chercher ailleurs la vérité qu'il est facile d'aller demander à l'Eglise : dans l'Eglise, comme en un réservoir opulent, les Apôtres ont réuni tous les trésors de la vérité. Qu'un doute vienne à s'élever sur un point de doctrine, on ne saurait mieux faire que de recourir aux Eglises les plus anciennes. Leur parole pourrait suffire, quand même les Apôtres n'auraient rien laissé par écrit ; et c'est sur cette parole seule que croient des nations sans lettres, que le langage commun qualifie de barbares, mais qui n'en portent pas moins, gravée par l'Esprit Saint dans les cœurs, la Tradition primitive du salut par le Christ. Cette parole condamne les hérésies naissantes, car toute doctrine qui ne s'accorde pas avec elle n'est qu'une nouveauté introduite par les faussaires de la vérité.

En affirmant ainsi, devant l'erreur menaçante, les droits intangibles de la Tradition apostolique, l'évêque de Lyon faisait mieux que barrer la route à l'erreur valentinienne : il orientait la pensée chrétienne dans les voies où des esprits plus brillants peut-être et plus originaux, mais non plus fermes, la feront progresser au cours des siècles suivants.

TERTULLIEN, venu peu après, reprit ce thème et y mit son empreinte personnelle. Il n'avait pas grandi, comme Irénée, dans la foi du Christ ; mais à cette foi qui le conquit dans son âge mûr, il offrit les services d'une raison militante ; la donnée chrétienne dut à ce contemporain des Gaius et des Papinien un tour strictement juridique et un relief inédit. Le mot *praescriptio*, emprunté au droit romain, caractérise, dans ses écrits, un procédé particulier d'argumentation et une nouvelle mise en œuvre de la Tradition. Aux assauts de l'hérésie sur le terrain scripturaire, Tertullien oppose une fin de non-recevoir : c'est ce qu'il appelle *prescrire* au nom du droit exclusif de l'Église, seule gardienne et seule interprète autorisée des Ecritures.

Le traité qu'il intitula : *De la prescription des hérétiques*, reprend, pour la jeter dans ce moule, l'argumentation d'Irénée. Héritières de la doctrine des Apôtres, les Eglises par eux fondées continuent leur œuvre : il n'y a de prédicateurs dignes d'être entendus que ceux accrédités de par les Apôtres pour parler au nom du Christ. Qui veut ressaisir la doctrine du Christ, doit la demander à ces mêmes Eglises que les Apôtres ont fondées et qu'ils gouvernèrent, soit de vive voix, soit par lettres. L'accord avec ces Eglises, mères et sources de la foi, est la marque de la vérité, car c'est la marque d'une tradition remontant aux Apôtres, des Apôtres au Christ, du Christ à Dieu. Le désaccord avec ces Eglises est un signe de mensonge, car c'est le désaccord avec les Apôtres, avec le Christ, avec Dieu. Notre règle de foi procède-t-elle des Apôtres? Il suffit, nous tenons la vérité. (TERTULLIEN, *De praescriptione haereticorum*. Texte latin, traduction française, introduction et index par P. DE LABRIOLLE. Paris, Picard, 1907. Voir, notamment, sur la valeur juridique de la « prescription » élevée contre l'hérésie, p. XV *sqq.*, et lire le texte de Tertullien, c. XX-XXI.)

Très simple en théorie, ce critère donne prise, dans la pratique, à certaines objections. Qu'arrivera-t-il si, avec le temps, telle Eglise apostolique vient à dévier de la tradition primitive? Le cas n'est pas chimérique, à considérer les graves reproches adressés déjà par saint Paul à des Eglises qu'il venait de fonder, celle des Galates et celle des Corinthiens. Tertullien le reconnaît ; mais il fait observer qu'un tel accident est, de sa nature, un phénomène restreint ; en règle générale, l'erreur se dénonce par sa singularité. La rencontre de toutes les Eglises, dans une même trahison envers la doctrine, serait un effet sans cause : là où on les trouve unanimes, cet accord peut passer pour un indice de la vérité, transmise jusqu'à elles sans défaillance, depuis les Apôtres. *Quod apud multos unum invenitur, non est erratum, sed traditum* (*De praescr.*, XXVIII).

Qu'arrivera-t-il encore, si telle Eglise particulière se prévaut de son ancienneté pour introduire, sous le couvert des Apôtres, des nouveautés doctrinales? Dès le temps des Apôtres, en effet, l'hérésie a levé la tête ; après eux, elle a pullulé. Mais que l'on remonte aux origines, et que l'on retrouve, s'il se peut, le premier ancêtre : on verra qui peut légitimement se réclamer d'un Apôtre (*De praescr.*, XXXVI). Le recours à l'antiquité chrétienne permet de juger toute école qui surgit. Issue du tronc de l'Eglise, l'hérésie en a corrompu la sève ; elle a dégénéré en un sauvageon de mensonge.

Les enfants de l'Eglise sont donc fondés à décliner toute contestation avec les hérétiques sur le terrain des Ecritures (*De Praescr.*, XXXVII). Sans revenir aux Ecritures, ils prouvent qu'elles appartiennent à leur mère ; ils ont le droit de dire à tout étranger : Qui êtes-vous? De quand datez-vous et d'où venez-vous? Intrus,

que faites-vous sur mon domaine? De quel droit, Marcion, viens-tu faire des coupes dans mes bois? Qui t'autorise, Valentin, à détourner l'eau de mes sources? et toi, Apelle, à déplacer les bornes de mon héritage? et vous autres, à y semer et à y conduire vos troupeaux? Je suis chez moi, j'ai des titres anciens; ils remontent aux origines mêmes de ce domaine. Je suis l'héritier des Apôtres. Leur testament, leur fidéicommis, mon serment, garantissent mon droit. Retirez-vous: ces mêmes Apôtres vous ont, de tout temps, déshérités, reniés, comme des étrangers, comme des ennemis. Etrangers, ennemis des Apôtres, les hérétiques le sont par la diversité de leur doctrine, que chacun d'eux s'est faite contre les Apôtres, en produisant ou recevant des dogmes de son choix.

Cette assimilation des Ecritures chrétiennes à une propriété privée constitue le trait le plus original de l'argument de prescription, forgé par Tertullien pour la lutte contre l'hérésie. Arme défensive et offensive, dont l'apparente rigidité ne s'oppose pas au progrès dogmatique, pourvu qu'on la manie avec une certaine adresse, dont il faut avouer que Tertullien a manqué parfois. Car, d'une part, nous le voyons en garde, plus même qu'il ne convient, contre les indiscrétions possibles de la recherche scientifique; d'autre part, ses derniers écrits donnent le spectacle d'une évolution inattendue, par laquelle il évacue ses premières positions et dément les principes fondamentaux de son orthodoxie.

Le besoin d'approfondir les enseignements du christianisme tourmentait dès lors plus d'un esprit actif, et Tertullien s'était trouvé en demeure de se prononcer dans le conflit, éternellement actuel, entre la foi et la science. Il l'avait fait avec une certaine humeur, et un dédain mal dissimulé pour ces chercheurs qui veulent en savoir plus long que leurs maîtres. C'est encore le traité *De la prescription*, qui nous livre sa réponse (VIII-X). Fatigué d'entendre répéter autour de lui la parole évangélique: « Cherchez et vous trouverez », le rude polémiste proteste contre l'abus qu'on en fait. Cette parole, que le Seigneur prononça au début de sa prédication, avant que saint Pierre l'eût confessé publiquement comme Fils de Dieu, était un appel aux incrédules; ce n'est pas un mot d'ordre pour les croyants. Chercher est bon pour qui n'a pas trouvé; à qui possède, ce n'est plus permis. Le croyant qui continue de chercher devient un rénégat (*negator*), envers sa propre croyance. Sans doute, il y a recherche et recherche; trop souvent on cherche dans le camp des hérétiques, et par là on se rend complice de l'hérésie; mais on peut aussi chercher dans la vérité, sans ébranler la règle immuable de la foi (XIV). Cette recherche-là demeure permise; mais on voit que Tertullien la tient en médiocre estime. S'il vous plaît, dit-il, d'élucider un point obscur, vous trouverez à qui parler: l'Eglise a ses docteurs. Mais, au fond, ces recherches sont vaines, et pleines de péril. Mieux vaut ignorer ce qu'on n'a pas besoin de connaître. La curiosité doit passer après la foi, la gloriole de l'esprit après le salut de l'âme. Ne rien savoir contre la règle, c'est savoir tout.

Rendons à Tertullien cette justice que, s'il favorise peu les entreprises scientifiques dans le domaine religieux, du moins il n'a pas rétréci le champ de la Tradition chrétienne. Il n'ignore pas qu'elle déborde les Ecritures, et il rappelle à l'occasion que telle pratique louable, pour n'être pas inscrite dans les Livres saints, n'en est pas moins de date ancienne et d'institution divine. Tels le rite du baptême, celui de l'Eucharistie, telles les offrandes pour les morts, les fêtes des martyrs, la liturgie du dimanche, celle du temps de Pâques, d'autres coutumes encore. Il est notable que ces exemples, empruntés au traité *De la couronne* (III), appartiennent tous au domaine de la discipline, non à celui de la croyance; et ce fait procède d'une distinction profondément ancrée dans l'esprit de Tertullien, à la fin de sa carrière. Depuis le traité *De la prescription*, il avait senti se dérober sous lui le sol où il plantait autrefois de fermes jalons. Le travail de son esprit, et plus encore les écarts d'un zèle intempérant, l'avaient amené à prendre le contre-pied de ses anciennes déclarations dogmatiques.

La question du *Voile des vierges* paraît lui en avoir fourni l'occasion. Quand il entreprit d'obliger les vierges à ne paraître que voilées dans l'assemblée des fidèles, comme cela se pratiquait dans certaines Eglises apostoliques, on lui opposa la coutume invétérée de l'Eglise de Carthage. Tertullien répondit que la coutume ne saurait prescrire contre la vérité; et distinguant de la foi, qui demeure immuable, la discipline qui change, il revendiqua, pour la discipline de l'Eglise, le droit au progrès (*De virg. vel.*, I). Malheureusement, le développement de cette idée l'engagea sur une pente dangereuse: on y voit poindre, peut-être pour la première fois, ces allusions au règne du Paraclet, où l'ardeur mystique du langage enveloppe un ferment d'hérésie. Car ce que préconise Tertullien, séduit par la prophétie montaniste, ce n'est pas seulement une plus large effusion de l'Esprit divin dans les âmes des fidèles, c'est l'avènement d'une nouvelle économie, qui bouleversera les cadres de l'Eglise hiérarchique et ne laissera pas le dogme plus intact que la discipline. A quel point ce renouvellement contredisait la théologie du traité *De la prescription*, nous n'avons pas à le dire en détail, d'autant que les derniers errements de Tertullien n'intéressent que de loin la tradition catholique. Notons seulement, chez ce logicien outrancier, le passage d'une orthodoxie ombrageuse à une révolte ouverte: phénomène dont l'histoire des hérésies offre plus d'un exemple. Nous y surprenons, dans une manifestation éclatante, ce rythme de l'erreur qui entraîne parfois aux écueils les plus opposés des esprits excessifs, mal faits pour s'ancrer dans la vérité plénière.

Les principes mis en oubli par Tertullien ne devraient pas, pour autant, disparaître de l'Eglise. Cinquante ans plus tard, la controverse baptismale mit aux prises les Eglises d'Afrique et de Rome; c'est sur le terrain traditionnel que la lutte s'engagea, l'une et l'autre partie prétendant s'autoriser d'une situation acquise, et la célèbre sentence du pape saint ETIENNE: *Nihil innovetur nisi quod traditum est* (Ap. saint CYPRIEN, *Epist.*, LXXIV, I) fut la mise en formule d'une règle pratique reconnue de tous. D'accord sur ce point fondamental, mais divisées sur l'application, les deux fractions de l'Eglise ne pouvaient être réconciliées que par le recours au principe intégral et concret de la Tradition apostolique et en premier lieu romaine; principe affirmé par Irénée, repris par Tertullien, mais obscurci momentanément par les illusions du zèle. Le triomphe laborieux de l'usage romain, après un siècle et plus de combats, devait apporter à ce principe un nouveau lustre. — Sur le sens exact du principe énoncé par le pape saint Etienne (pas d'innovation; rien que la tradition), voir la note publiée en appendice dans notre *Théologie de saint Cyprien*, p. 380-388, Paris, 1922.

Les docteurs occidentaux, par leur application à mettre en lumière le principe de la tradition, nous ont manifesté surtout ce qu'on pourrait appeler l'élément *statique* de la pensée chrétienne; pour en découvrir l'élément *dynamique*, et en voir affir-

mer la puissance d'expansion, il nous faudrait tourner les yeux vers Alexandrie. Là, en effet, dans le célèbre Didascalée, se succèdent des maîtres moins préoccupés d'adhérer immuablement à la donnée intelligible du christianisme, que de la féconder par le travail de leur esprit. Rien ne montre mieux la diversité des deux tendances, que l'opposition des commentaires donnés par l'une et l'autre école, au même texte évangélique (*Matt.*, vii,7) : « Cherchez et vous trouverez. » On n'a pas oublié que Tertullien en restreint la portée, plus même que de raison, parce qu'il redoute pour des esprits indiscrets le danger d'une spéculation trop libre. D'un point de vue tout opposé, Clément d'Alexandrie juge au contraire (*Strom.*, V, iii; *P. G.*, IX, 32-36) qu'il faut stimuler l'ardeur de savoir, car un effort sincère amènera sûrement les âmes droites plus près du Christ. Il ne craint pas d'emprunter à la sagesse profane une préface naturelle de l'Evangile, et, entre deux citations de Platon, compare les âmes sages à ces vierges de la parabole, qui « plongées dans la nuit de ce monde, allument leurs lampes, réveillent leurs esprits, illuminent les ténèbres qui les environnent, cherchent la vérité, attendent la venue du Maître ». Le nombre en est restreint : selon Platon, « beaucoup portent le thyrse, mais peu sont mystes de Bacchus ». Pensée au fond toute chrétienne, poursuit Clément; Jésus n'a-t-il pas dit (*Matt.*, xx, 16) : « Beaucoup sont appelés, peu sont élus » ; et saint Paul (*I Cor.*, viii, 7) : « La gnose n'est pas le partage de tous. » — Sur les tendances propres à l'école d'Alexandrie, voir l'étude pénétrante de J. Lebreton, *le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Eglise chrétienne du IIIe siècle*, p. 491 sqq., dans *Revue d'Histoire ecclésiastique*, Louvain, 1923.

Héritier de l'esprit de Clément, Origène, au début du Περὶ Ἀρχῶν, croit devoir faire le départ des vérités de foi universellement reconnues et des questions débattues entre chrétiens. Il pose en principe que la succession régulière depuis les Apôtres, et encore présente dans l'Eglise, doit être gardée inviolablement; puis il ajoute : Περὶ Ἀρχῶν, prooem., 3, *P. G.*, XI, 116 :

« Les saints apôtres, prédicateurs de la foi du Christ, ont, sur certains points, enseigné tout ce qu'il crurent nécessaire à tous, même aux esprits trop indifférents à l'acquisition de la divine science; après s'en être expliqués clairement, ils abandonnèrent l'élaboration de la doctrine à l'initiative de ceux qui mériteraient des dons excellents de l'esprit, surtout les dons de parole, de sagesse et de science. Sur d'autres points, ils se bornèrent à énoncer le fait, livrant le pourquoi et le comment aux recherches studieuses de ceux qui, après eux, épris de la sagesse, dignes et capables de la recevoir, trouveraient dans ces méditations occasion de s'exercer et de signaler leur génie. » — Cf. Lebreton, ibid., p. 501 sqq.

La dualité des programmes ne nous révèle pas seulement une différence de tempérament intellectuel entre les docteurs de Rome ou de Carthage et ceux d'Alexandrie : elle nous permet de ressaisir, dans son unité vivante, la doctrine chrétienne intégrale, fragmentée selon la tournure particulière des esprits et les besoins changeants des controverses, parfois méconnaissable au regard d'un observateur superficiel, néanmoins assez semblable à elle-même pour autoriser une synthèse, et ne cessant d'offrir le même fonds de réalité immuable sous ses multiples aspects.

IV. Saint Augustin et Saint Vincent de Lérins. — Franchissons un siècle et demi. Nous voyons saint Augustin aux prises avec l'hérésie manichéenne, dans le traité *De utilitate credendi*, (xiv, 31, *P. L.*, XLII, 87), rechercher une pierre de touche pour discerner la vraie doctrine du Christ; il la trouve dans une croyance affermie par la multitude, l'accord et l'ancienneté des témoignages : *famae celebritate, consensione, vetustate roboratae*. D'autre part, émiettement, discorde, nouveauté, sont les caractères de l'hérésie. L'hérésie prétend-elle se retrancher derrière certaines Ecritures, on est en droit de lui demander où elle les a prises et quels en sont les titres : il lui faudra bien confesser que ces textes, dépourvus d'attestations sérieuses, n'ont aucune valeur, et ainsi la supercherie n'aura servi qu'à mettre en lumière la nécessité inéluctable du recours au principe d'autorité, pour accréditer les Ecritures elles-mêmes.

Quelques années plus tard, le saint docteur traite *ex professo*, dans le *De doctrina christiana* (II, viii, 12, *P. L.*, XXXIV, 40) la question du canon des Ecritures, et il se réfère au consentement des Eglises catholiques, principalement de celles qui possèdent les chaires des Apôtres et furent honorées de leurs épîtres. Si l'unanimité fait défaut, on recevra d'abord les Ecritures admises par les Eglises les plus nombreuses et les plus graves. En cas de partage entre les autorités, les plus nombreuses penchant d'un côté, les plus graves de l'autre, Augustin admet que les témoignages se balancent, et que les deux Ecritures sont également vénérables.

Non content de tenir pour traditions apostoliques bien des points de doctrine non consignés dans l'Ecriture (voir notamment, *De Baptismo contra Donatistas*, IV, xxiv, 31 ; V, xxiii, 31; *P. L.*, XLIII, 174, 192, etc. Cf. Portalié, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, col. 2340), il aime à appuyer sur le magistère vivant sa foi même à l'Evangile; l'esprit essentiellement traditionnel de sa théologie a trouvé sa plus haute expression dans la formule célèbre et paradoxale (*Contra epistolam Manichaei*, v, 6; *P. L.*, XLII, 176) : *Ego vero Evangelio non crederem nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas.*

Alors même qu'il se tourne vers la philosophie néoplatonicienne pour en recevoir l'influence intelligente, le grand évêque ne cesse d'étreindre la donnée ecclésiastique, et de montrer les attaches profondes du dogme dans la société où se prolonge la pensée du Christ. La géniale poussée de sève qui marque son œuvre théologique, procède bien authentiquement du vieux tronc chrétien. Depuis lors, on n'a pas revu un tel printemps, et sans doute l'Eglise n'en avait plus besoin : les profondes intuitions de saint Paul s'étaient épanouies dans les écrits du docteur de la grâce.

Augustin était mort dans Hippone assiégé par les Vandales ; le concile d'Ephèse avait, en condamnant l'hérésie de Nestorius, fait triompher la croyance traditionnelle à la maternité divine de Marie. Trois ans plus tard (434), au monastère fondé par saint Honorat dans l'île de Lérins, un moine se recueillait dans la paix de sa cellule pour rédiger quelques réflexions sur la tradition des Pères. Il n'avait — du moins il l'assure — aucune ambition d'auteur : ses deux mémoires personnels — *Commonitoria* —, dont le premier nous est parvenu intact, le second a péri sauf le résumé final, n'étaient destinés qu'à remettre sous le regard de son esprit l'action de Dieu dans le gouvernement des intelligences; de fait, ils devaient servir, après des siècles, à asseoir sur un fondement solide le traité de la tradition catholique. (*P. L.*, L.)

Frater Peregrinus, comme il s'appelle, ou Vincent de Lérins, selon la suscription de nos manuscrits,

avait connu les orages du monde; poussé par la grâce du Christ au port de la religion, il ne songeait plus qu'à servir Dieu dans l'humilité chrétienne et à sauver son âme. Ces pages émues, et d'une langue distinguée, ont conservé, avec l'accent d'une foi profonde, l'écho encore vibrant des controverses qui marquèrent le premier tiers du cinquième siècle.

Le *Commonitorium* ne se présente pas comme une œuvre achevée : simples notes personnelles, que l'auteur se propose de reprendre et d'amener à une plus grande perfection. Peregrinus a, maintes fois, demandé à de saints et doctes personnages une règle sûre et générale pour distinguer, de la vérité catholique, les mensonges de l'hérésie; et on lui a constamment répondu de s'en rapporter d'abord à l'autorité de la loi divine, puis à la tradition de l'Eglise catholique. Et pourquoi pas à l'Ecriture seule ? C'est que l'Ecriture, à raison de sa profondeur même, est susceptible d'interprétations différentes : il suffit d'ouvrir les yeux pour s'apercevoir qu'il existe presque autant d'opinions diverses que de commentateurs. On ne peut sortir de cette anarchie que par le recours au sens ecclésiastique et catholique. *Commonitorium*, II et III. J'emprunte la traduction de M. DE LABRIOLLE, dans l'édition qu'il a donnée avec F. BRUNETIÈRE. (Paris, 1906)

Dans l'Eglise catholique elle-même il faut veiller soigneusement à s'en tenir à ce qui a été cru partout, toujours et par tous. Car c'est cela qui est véritablement et proprement *catholique*, comme le montrent la force et l'étymologie du mot lui-même, qui enveloppe l'universalité des choses. Et il en sera ainsi, si nous suivons l'université, l'antiquité, le consentement général. Nous suivrons l'universalité, si nous confessons comme uniquement vraie la foi que confesse l'Eglise entière répandue dans l'univers; l'antiquité, si nous ne nous écartons en aucun point des sentiments manifestement partagés par nos saints aïeux et par nos pères; le consentement, enfin, si, dans cette antiquité même, nous adoptons les définitions et les doctrines de tous les évêques et les docteurs.

Que fera donc le chrétien catholique, si quelque parcelle de l'Eglise vient à se détacher de la communion, de la foi universelle ? Quel autre parti prendre, sinon de préférer au membre gangrené et corrompu le corps dans son ensemble, qui est sain ? Et si quelque contagion nouvelle s'efforce d'empoisonner, non plus seulement une petite partie de l'Eglise, mais l'Eglise tout entière à la fois ? Alors encore, son grand souci sera de s'attacher à l'antiquité, qui, évidemment, ne peut plus être séduite par aucune nouveauté mensongère. Et si, dans l'antiquité même, une erreur se rencontre, qui soit celle de deux ou trois hommes, ou d'une ville, ou même d'une province ? Alors il aura grand soin de préférer à la témérité ou à l'ignorance d'un petit nombre les décrets (s'il en existe) d'un concile universel tenu anciennement au nom de l'ensemble des fidèles. Et si quelque opinion vient enfin à surgir qu'aucun concile n'ait examinée ? C'est alors qu'il s'occupera de consulter, d'interroger, en les confrontant, les opinions des ancêtres, de ceux d'entre eux, notamment, qui, vivant en des temps et des lieux différents, sont demeurés fermes dans la communion et dans la foi de la seule Eglise catholique et y sont devenus des maîtres autorisés; et tout ce qu'ils auront soutenu, écrit, enseigné, non pas individuellement, ou à deux, mais tous ensemble, d'un seul et même accord, ouvertement, fréquemment, constamment, un catholique se rendra compte qu'il doit lui-même y adhérer sans hésitation.

Les annales de l'Eglise présentent maintes fois ce spectacle (*Commonitorium*, IV), et il est remarquable que les âmes les plus religieuses se montrèrent toujours les plus énergiques à repousser toute nouveauté. Tel le bienheureux pape Etienne, dans l'affaire du baptême des hérétiques. Depuis lors, un retour surprenant a pleinement justifié sa conduite : tandis que Cyprien et ses collègues, jadis entraînés par une erreur passagère, sont tenus pour saints, les Donatistes, héritiers de même doctrine, ont fait schisme.

Si parfois Dieu permet que des hommes éminents dans l'Eglise enseignent des nouveautés condamnables (*Comm.*, X-XVI), il le fait pour éprouver la fidélité de ses serviteurs. Quand Nestorius, brebis changée en loup, méconnaît la divinité du Christ, quand Photin s'en prend à la Trinité, quand Apollinaire compromet la divinité du Christ et mutile son humanité, l'Eglise catholique n'hésite pas à repousser ces blasphèmes. Cependant, la tentation peut être d'autant plus redoutable qu'elle vient de plus haut (XVII). Origène, ce génie incomparable, laissa derrière lui bien des ruines; Tertullien (XVIII), non moins grand parmi les Latins qu'Origène parmi les Grecs, fut, lui aussi, une grande tentation dans l'Eglise. Mais, selon le mot de saint Paul, il faut qu'il y ait des hérésies, pour la manifestation des vertus inébranlables (XX-XXI). Loin de se laisser troubler par ces accidents, les vrais catholiques s'attachent uniquement à la vérité divine garantie par l'Eglise, et ne font nul cas du reste; seuls, des esprits remuants, en quête de nouveautés, croient nécessaire d'ajouter, de changer, de retrancher sans cesse quelque chose à la religion, comme s'il s'agissait, non d'un dogme révélé du ciel une fois pour toutes, mais d'une institution humaine essentiellement perfectible.

Est-ce à dire qu'il ne peut y avoir dans l'Eglise du Christ aucun progrès religieux ? Loin de là, le progrès doit exister, il doit être intense... (XXIII)

Mais sous cette réserve, que ce progrès constitue vraiment pour la foi un progrès et non une altération : le propre du progrès étant que chaque chose s'accroît en demeurant elle-même, le propre de l'altération qu'une chose se transforme en une autre. Donc, que croissent et que progressent largement l'intelligence, la science, la sagesse, tant celle des individus que celle de la collectivité, tant celle d'un seul homme que celle de l'Eglise tout entière, selon les âges et selon les siècles ! Mais à condition que ce soit exactement selon leur nature particulière, c'est-à-dire dans le même dogme, dans le même sens, dans la même pensée.

Avec quelle insistance l'Apôtre n'inculque-t-il pas le devoir de fuir les nouveautés profanes, attentatoires à la foi des Pères (XXIV) ! Par de telles nouveautés, Pélage et son « prodigieux » disciple, Célestin, se sont eux-mêmes exclus de l'Eglise. De même Arius, Sabellius, Novatien, Simon le magicien et, de nos jours, le dernier héritier de son infamie, Priscillien.

L'habitude et la loi de presque toutes les hérésies, c'est d'aimer les nouveautés profanes, de mépriser les maximes de l'antiquité et, par les objections d'une prétendue science, de faire naufrage loin de la foi. Au contraire, le propre des catholiques est de garder le dépôt confié par les saints Pères, de condamner les nouveautés profanes, et, comme l'a dit et répété l'apôtre, de crier anathème à quiconque annonce une doctrine différente de celle qui a été reçue.

Pour qui l'envisage dans un recul suffisant, la pensée générale de cet opuscule est parfaitement claire : l'auteur ne fait que renouveler, en les appuyant d'exemples qu'il emprunte à l'histoire de l'Eglise, les recommandations de l'Apôtre en faveur de la fidélité due au dépôt de la foi, et à l'encontre des nouveautés profanes; ou encore la sentence du pape Etienne dans l'affaire du baptême des hérétiques. C'est pour préciser la portée de ces recommandations, qu'il formule la règle célèbre : S'en tenir à ce qui a été cru partout, toujours et par tous : *Id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est.* Règle d'une application évidente, au cas d'une nouveauté qui se lève en face d'une tradition constante et assurée,

d'une application beaucoup plus délicate dans un grand nombre de cas. Pour régler cette application, le moine de Lérins a cru nécessaire d'énoncer certaines distinctions; d'autres ont été formulées après lui. Il faut tenir compte des unes et des autres, pour porter un jugement équitable sur ce *canon Lirinensis*.

Avant tout, qu'il soit bien entendu que seules les hérésies nouvelles et à l'état naissant relèvent de ce critère (XXVIII). Cela, le moine de Lérins le dit expressément, en nous avertissant qu'il existe d'autres armes contre les hérésies anciennes: ce sont les textes de l'Ecriture, qui les condamnent, et les sentences dont les conciles généraux les ont anciennement frappées.

Même les jeunes hérésies ne présenteront pas toujours ce caractère d'opposition flagrante avec une tradition universelle et constante dans l'Eglise: d'ordinaire, elles invoqueront des précédents et chercheront à donner le change sur leur propre nouveauté : c'est pourquoi nous avons vu certaines adaptations possibles du principe général à des espèces moins tranchées. Si, présentement, la division règne dans l'Eglise, on remontera vers l'antiquité, pour y ressaisir la trace de l'unité primitive. Si l'antiquité elle-même apparaît divisée, on s'attachera aux décrets des conciles; à défaut des conciles, on écoutera le langage des Pères, de ceux surtout qui, par la fermeté de leur doctrine, semblent plus qualifiés pour interpréter la pensée de l'Eglise universelle. L'accord de ces Pères, ou du moins des principaux d'entre eux, prononçant en des temps et des lieux différents le même jugement sur un point de dogme, sera un critère décisif. A cet égard, le second *Commonitorium* contenait de précieux détails sur la procédure suivie au concile d'Ephèse; nous en possédons le résumé. On y voit que, touchant la maternité divine de Marie, une enquête fut faite à travers la tradition primitive, et qu'elle amena au jour des témoignages concluants. Les évêques Pierre, Athanase, Théophile, pour le siège d'Alexandrie, Grégoire de Nazianze, Basile et Grégoire de Nysse pour la Cappadoce, Félix et Jules pour Rome, Cyprien pour Carthage, Ambroise pour Milan, suffisaient à garantir l'unanimité morale de la chrétienté en faveur du dogme, et à la sentence prononcée par Cyrille d'Alexandrie, tout le concile répondit par une seule acclamation. Cet exemple montre comment il faut entendre cette universalité requise par le moine de Lérins pour l'application de sa règle.

Mais ces précisions, dues à l'auteur lui-même, ne résolvent pas toutes les difficultés, et, de nos jours les jugements les plus divers continuent d'être portés sur le *Commonitorium*, non seulement parmi les protestants, la plupart peu enclins à exalter le principe de la tradition, mais parmi les catholiques eux-mêmes, qui apprécient l'opuscule de points de vue très différents. Tandis que le concile du Vatican lui empruntait la formule même de son décret sur le progrès du dogme, dans le même temps Doellinger trouvait dans une application rigide du *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*, le principe de sa défection. Tel y dénonça jadis un ferment d'individualisme, propre à développer dans les âmes la mésestime du magistère ecclésiastique; de nos jours, il est moins rare d'entendre exalter la fécondité de ces aperçus, qui ouvrent à la pensée théologique de larges voies de progrès. Pour avoir demandé au *canon Lirinensis* ce qu'il ne saurait donner, tel s'en détourne avec un certain dépit; tel, au contraire, persiste à y chercher un appui illusoire pour une conception ruineuse de l'évolution du dogme. Les uns en discutent la valeur absolue, d'autres la valeur pratique. Essayons de dégager au moins quelques conclusions.

Dans son beau traité *De divina Traditione*, le cardinal Franzelin a consacré une de ses thèses au *canon Lirinensis* ; il conclut que les trois critères proposés : *universalitas, antiquitas, consensio*,— lesquels, d'après l'auteur même, peuvent se ramener à deux: *universalitas, antiquitas*, — valent au sens positif: une doctrine clairement marquée de l'un ou de l'autre caractère, c'est-à-dire universellement reçue dans l'Eglise ou bien professée constamment depuis l'origine du christianisme, ne peut qu'être apostolique ; les mêmes critères ne vaudraient pas au sens négatif ou exclusif, car certaines doctrines, réellement héritées des Apôtres, n'ont pas toujours été crues par tous de foi explicite ; elles ont même pu être, pour un temps, plus ou moins largement méconnues. (Joannis Bapt. Franzelin S. I., S. R. E. cardinalis, *Tractatus de divina, Traditione et Scriptura*, ed. 3a Romae, 1882. *Thesis* XXIV, p. 289)

Cette distinction, qu'on chercherait en vain dans le texte du *Commonitorium*, paraît bien, néanmoins, avoir été au fond de la pensée de l'auteur; il faut nécessairement lui en faire crédit, si l'on veut expliquer telle de ses déclarations, notamment le jugement qu'il porte sur l'attitude de saint Cyprien et de l'épiscopat africain dans la controverse baptismale. A ce prix, on pourra trouver au *canon Lirinensis* un sens acceptable.

C'est pour n'avoir pas pratiqué cette exégèse libérale, qu'un théologien catholique d'Allemagne, le docteur Ehrhard, s'est vu amené à formuler une sentence bien dure :

« En ce qui touche la règle de foi de Vincent, on peut réussir à donner aux mots un sens juste ; mais au sens où Vincent la comprenait et voulait qu'on la comprît, cette règle est tout bonnement fausse, et il serait temps qu'on la laissât à son auteur et qu'on n'amalgamât plus la véritable règle de foi catholique avec le nom du moine de Lérins... (En réalité), Vincent a établi sa règle tout d'abord pour combattre saint Augustin et ses partisans. Il n'a pas pensé le moins du monde à établir une formule valable pour tous les temps à venir ; et, l'eût-il voulu, que cette formule trahirait nécessairement la partialité dont tous les documents relatifs à la controverse augustinienne portent la marque... » (*Historisches Jahrbuch*, *t.* XVIII, p. 866, 1897. Cité par de Labriolle, p. LXXVII).

Qu'y a-t-il de fondé dans l'opinion qui attribue à l'auteur du *Commonitorium* des tendances semipélagiennes et une intention de polémique contre saint Augustin ? Nous ne le rechercherons pas. Ce soupçon, dont Vossius s'avisa le premier, il y a trois siècles, repose en vérité sur des indices bien insuffisants. Que Vincent de Lérins ait vécu au temps de Cassien, que leurs deux monastères aient été proches l'un de l'autre, que Cassien se soit compromis dans la querelle semipélagienne en compagnie de Fauste de Riez, que le *Commonitorium* ne nomme pas Augustin, qu'il renferme même telle expression où l'on a cru entrevoir une allusion malveillante à l'égard de l'évêque d'Hippone, ce sont là des observations intéressantes; mais il faudrait autre chose pour les transformer en preuve, et Brunetière (*Op. cit.*, p. XII sqq.) a très judicieusement refusé de souscrire à une thèse aussi hasardée. L'auteur du *Commonitorium* a-t-il été réellement en relations avec Cassien ou avec Fauste de Riez? On n'en sait rien. Par contre, on sait très bien qu'il détestait Pélage, car il le nomme jusqu'à trois fois en compagnie de son disciple Célestius, et toujours pour le flétrir (*Comm.*, II, XXIV, XXXIII). A-t-il vrai-

ment écrit pour appuyer les semipélagiens? En ce cas, il est bien étrange qu'il s'en occupe si peu, car on n'a pu signaler la trace de ce dessein que dans un petit nombre de phrases, d'une interprétation douteuse. Par contre, il s'occupe, d'un bout à l'autre de son ouvrage, de l'hérésie nestorienne, qui n'a rien à voir avec le semipélagianisme. Il nous paraît plus sûr de laisser là cette enquête probablement stérile : assez de bonnes raisons nous persuadent que le *Commonitorium* est une œuvre saine et d'intention orthodoxe, d'ailleurs d'une facture lâche, et mal ordonnée. Les caractères généraux de la composition ne répondent que trop bien à l'inachèvement de certaines idées dogmatiques; et cet inachèvement explique, sans la justifier, la vivacité de certaines attaques.

Si l'on a parfois beaucoup médit du *canon Lirinensis*, on n'a pas manqué aussi de le surfaire. N'était-ce pas le cas du catéchisme du diocèse de Wurzbourg qui, sous le pontificat de Léon XII, portait : « Comment reconnaît-on qu'une tradition, est divine ? On le reconnaît à ce qu'elle a été crue toujours, partout et par tous. » Sur quoi les censeurs romains firent observer que le canon de Lérins n'était ni l'unique critère des dogmes, ni le principal, et qu'il fallait donner le premier rang aux définitions de l'Église.

Mais en pleine mêlée doctrinale, quand les colonnes même du temple sont ébranlées, le canon de Lérins ne sera-t-il pas, pour la raison laïque, un principe lumineux de direction, et parfois une sauvegarde contre les trahisons de faux pasteurs? Telle est la pensée que Brunetière (*Op.cit.*, XXXIX) développait, avec une certaine complaisance ; et, à ceux qui seraient disposés à prendre ombrage de la raison laïque, il rappelait, en invoquant le *Commonitorium*, que la plupart des hérésies furent l'œuvre de docteurs et même d'évêques. Dans ces cas, où il faut prendre parti contre l'autorité même, quelle autre voie pour les simples fidèles, que le recours au : *Quod ubique, quod semper ?* Si juste que soit cette observation, l'on risquerait, en y appuyant, de fausser le jeu du mécanisme proposé par le moine de Lérins. Car, qu'on le remarque bien : avant d'être un critère au service de la raison laïque, le canon de Lérins est un principe directeur pour l'Église enseignante elle-même, et c'est dans l'élaboration des définitions dogmatiques, entre les mains de la hiérarchie, que le *Commonitorium* en décrit le fonctionnement. Donc, bien loin de songer à restreindre la part de la hiérarchie dans la conservation des vérités de foi, l'auteur a prévenu cette dissociation possible de l'autorité qui guide et de la raison qui travaille, en montrant l'une et l'autre à l'œuvre, dans l'exercice indivisible d'un même magistère.

Cette plénitude de sens ecclésiastique n'avait pas échappé aux Pères du Vatican, qui, dans leur Constitution *De Fide*, ont consacré les propres expressions du *Commonitorium* sur la vie du dogme. Il peut et il doit y avoir progrès dans l'Église, mais toujours « dans le même dogme, dans le même sens, dans la même pensée ». Nous avons cité plus haut le passage reproduit dans le décret conciliaire; Vincent poursuit (XXIII) :

Qu'il en soit de la religion des âmes comme du développement des corps. Ceux-ci déploient et étendent leurs proportions avec les années, et pourtant ils restent constamment les mêmes. Quelque différence qu'il y ait entre l'enfance dans sa fleur et la vieillesse en son arrière-saison, c'est un même homme qui a été adolescent et qui devient vieillard : c'est un seul et même homme dont la taille et l'extérieur se modifient, tandis que subsiste en lui une seule et même nature, une seule et même personne. Les membres des enfants à la mamelle sont petits, ceux des jeunes gens sont grands : ce sont pourtant les mêmes. Les tout petits en ont le même nombre que les hommes faits, et s'il y en a qui naissent en un âge plus mûr, déjà ils existaient virtuellement en germe, en sorte que rien de nouveau n'apparaît chez l'homme âgé qui, auparavant déjà, n'ait été caché dans l'enfant. Il n'est donc pas douteux que la règle légitime et correcte du progrès, l'ordre précis et magnifique de la croissance, sont observés lorsque le nombre des années découvre chez l'homme, à mesure que celui-ci grandit, les parties et les formes dont la sagesse du Créateur avait d'avance marqué la ligne chez l'enfant. Si la forme humaine prenait ultérieurement une apparence tout à fait étrangère à son espèce, si tel membre était, soit retranché, soit ajouté, fatalement le corps entier périrait ou deviendrait monstrueux, ou, en tous cas, subirait une déchéance. Ces lois du progrès doivent s'appliquer également au dogme chrétien : que les années le consolident, que le temps le développe, que l'âge le rende plus auguste, mais qu'il demeure pourtant sans corruption et inentamé, qu'il soit complet et parfait dans toutes les dimensions de ses parties, et, pour ainsi parler, dans tous les membres et dans tous les sens qui lui sont propres : car il n'admet après coup aucune altération, aucun déchet de ses caractères spécifiques, aucune variation dans ce qu'il a de défini...

Toutes les semences que la foi des pères a déposées dans le champ de l'Église divine, il faut que le zèle des enfants les cultive et les surveille, les fasse fleurir et mûrir, en aide le progrès et les conduise à leur perfection. Il est légitime que ces anciens dogmes de la philosophie céleste se dégrossissent, se liment, se polissent avec le développement des temps : ce qui est criminel, c'est de les altérer, de les tronquer, de les mutiler. Ils peuvent recevoir plus d'évidence, plus de lumière et de précision, oui ; mais il est indispensable qu'ils gardent leur plénitude, leur intégrité, leur sens propre...

L'Église du Christ, gardienne attentive et prudente des dogmes qui lui ont été donnés en dépôt, n'y change rien jamais; elle ne diminue point, elle n'ajoute point; ni elle ne retranche les choses nécessaires, ni elle n'adjoint de choses superflues ; ni elle ne laisse perdre ce qui est à elle, ni elle n'usurpe le bien d'autrui. Dans sa fidélité sage à l'égard des doctrines anciennes, elle met tout son zèle à ce seul point : perfectionner et polir ce qui, dès l'antiquité, a reçu sa première forme et sa première ébauche; consolider, affermir ce qui a déjà son relief et son évidence ; garder ce qui a été déjà confirmé et défini. Enfin, quel but s'est-elle proposé d'atteindre dans les décrets des conciles, sinon de proposer à une croyance plus réfléchie ce qui était cru auparavant en toute simplicité ; de prêcher avec plus d'insistance les vérités prêchées jusque-là d'une façon plus molle, de faire honorer plus diligemment ce qu'auparavant on honorait avec une plus tranquille sécurité ? Voici ce que, provoquée par les nouveautés des hérétiques, l'Église catholique a toujours fait par les décrets de ses conciles, et rien de plus : ce qu'elle avait reçu des ancêtres par l'intermédiaire de la seule tradition, elle a voulu le remettre aussi en des documents écrits à la postérité, elle a résumé en peu de mots quantité de choses, et — le plus souvent pour en éclaircir l'intelligence — elle a caractérisé par des termes nouveaux et appropriés tel article de foi qui n'avait rien de nouveau.

Telles sont les déclarations du moine de Lérins sur ce qu'il nomme « le progrès de la religion ». Après le célèbre *canon*, aucun passage du *Commonitorium* n'a été plus discuté : naturellement, on a dû s'efforcer quelquefois de lui arracher des concessions auxquelles son texte répugne. Il n'en est pas moins vrai que cette page tranche sur l'ensemble du livre, par les perspectives qu'elle ouvre sur le développement ultérieur du dogme, et cela même en fait l'immense intérêt.

Ni minéral ni fossile, le dogme chrétien éveille plutôt l'idée d'un organisme vivant; le recours à cette analogie, la moins imparfaite que présente la nature, traduit bien l'embarras du théologien, obligé de faire comprendre par des à peu près un phénomène unique en son genre.

La fécondité interne d'un principe qui se développe en restant lui-même, caractérise les êtres

vivants; et c'est pourquoi il est permis de parler de la *vie du dogme*. N'urgeons pas le parallélisme, car nous ne tarderions pas à constater d'importantes différences entre la végétation d'une substance corporelle et celle de l'idée divine dans l'Eglise. Il n'en est pas moins vrai que l'avènement de cette conception marque une date dans l'histoire de la théologie: car elle atteste l'effort de la pensée chrétienne pour étreindre, de plus près qu'on ne l'avait encore fait, le mystère du progrès dogmatique, et elle assure au moine de Lérins une place à part entre les Pères qui, non contents de nous transmettre intact le dépôt de la révélation, le fécondèrent par leurs réflexions propres, et firent passer dans leur christianisme quelque chose de leur âme et de leur vie. — Rappelons que le R. P.A. de la Barre consacrait naguère au volume à *la Vie du Dogme*. Autorité. Evolution. Paris, 1898.

V. Avènement de la scolastique. — Vincent de Lérins avait enfermé les destinées du dogme chrétien dans une formule quasi définitive; les siècles suivants, qui paraissent avoir peu connu le *Commonitorium*, redirent parfois la même chose en moins bons termes; surtout ils contribuèrent à remplir le cadre tracé d'avance, selon que le mouvement des controverses obligeait d'éclairer davantage telle ou telle face de la vérité.

Durant la période des grands conciles, la préoccupation dominante des Pères orthodoxes, gardiens vigilants de la foi, devait être d'empêcher qu'on remît en question les décisions de l'Eglise. Munies d'anathèmes redoutables, ces décisions n'en demeuraient pas moins exposées aux retours offensifs des esprits inquiets; l'autorité ecclésiastique montait bonne garde autour d'elles. Dans sa correspondance avec Léon, empereur d'Orient, au sujet du concile de Chalcédoine, saint Léon pape se montre préoccupé de ces entreprises (*Epist.*, cxlii, 1. *P. L.*, LIV, 1144). « Chercher ce qui est découvert, reprendre ce qui est achevé, ébranler ce qui est défini, n'est-ce point, dit-il, manquer de gratitude pour la vérité acquise, et céder à la mortelle convoitise du fruit défendu? » La parole du pontife ne trouvait point partout un écho aussi fidèle qu'auprès du loyal Marcien, qui écrivait de son côté: « Poursuivre l'enquête, après que la vérité a été découverte, c'est chercher le mensonge. » Cent ans plus tard, dans son mémoire adressé à Justinien pour la défense des trois chapitres, Facundus d'Hermiane rapportait ces textes (*Pro defensione trium capitulorum*, xii, 2; *P. L.*, LXVII, 856-857), louait Marcien d'avoir suivi les décisions sacerdotales au lieu de vouloir les prévenir, et ajoutait: « Après cette sentence du prince, que l'Eglise a faite sienne, certaines gens se vantent d'avoir, par une discussion insolente, découvert une autre vérité. Marcien dit: C'est faire injure au pieux synode, que de reprendre et d'agiter en public des questions qu'il a jugées une fois pour toutes et bien réglées. On prétend s'être incliné devant le synode, et l'on se permet de juger son jugement... » Ces protestations si fermes sont comme le type de beaucoup d'autres, qui s'élevèrent des rangs de l'épiscopat pour revendiquer le caractère irréformable des vérités définies.

Par ailleurs, on n'a garde de mettre en oubli l'existence d'une tradition orale toujours vivante dans l'Eglise, et l'on s'y réfère, en particulier, pour rendre raison de coutumes liturgiques dépourvues d'attestations scripturaires. Tertullien avait ouvert cette voie; à la suite de saint Basile, *de Spiritu Sancto*, xxvii, 66, *P.G.*, XXXII, 187, saint Jean Damascène s'y engage à son tour, lors de sa lutte contre les iconoclastes (*De Imaginibus, Or.*, i, 23; ii, 16. *P. G.*, XCIV, 1256, 1301). Pour établir, en thèse générale, l'existence et la valeur de la tradition, il invoque l'autorité de saint Paul (*II Thess.*, ii, 15) et celle des Pères, notamment de saint Basile, et il apporte des exemples, auxquels d'ailleurs on ne saurait reconnaître une égale force probante: la vénération constante des chrétiens pour l'emplacement du Saint-Sépulcre, désigné seulement par la tradition orale; le rite de la triple immersion, dans l'administration du baptême; la coutume de se tourner vers l'Orient pour prier, l'institution des sacrements, l'adoration de la croix: autant d'héritages d'un passé lointain, qu'on chercherait vainement dans l'Ecriture. Le deuxième concile de Nicée, dans son décret en faveur des saintes images, invoque à son tour la pensée des Pères, expression de la tradition catholique (Année 787, *D. B.*, 303, 304. [245]).

L'avènement de la scolastique ouvre une ère nouvelle pour les études sur le dogme. Le dépôt de la foi est un héritage que les anciennes générations ont déjà fait fructifier, et dont il n'est pas question de déplacer les bornes; mais la raison entreprend d'y creuser un sillon nouveau et plus profond, avec l'espoir d'en tirer des moissons toujours plus belles.

Telle est l'ambition du père même de la scolastique, saint Anselme, déclarant au début de son *Monologium* (Prooem, *P. L.*, CLVIII, 143), qu'il s'est relu bien des fois et ne croit pas s'être écarté de la pensée des anciens Pères, notamment de saint Augustin; que si, pour céder à de fraternelles instances, il a consigné par écrit quelques réflexions personnelles sur la divinité, on ne doit pas voir en lui un novateur présomptueux, ni un faussaire de la doctrine. *Le Proslogion* du même docteur précise encore cette attitude, et nous livre le programme de la théologie médiévale, *Fides quaerens intellectum* (prooem., *P. L.*, CLVIII, 225; ibid. i, p. 227: *Neque enim quaero intelligere ut credam; sed credo ut intelligam.*—Voir encore *Liber de fide Trinitatis et Incarnatione Verbi*, praef., ibid., d. 259-261). — L'acte de foi est à la base de la recherche scientifique; les éléments rationnels qui viendront s'y superposer, au fur et à mesure du travail et toujours sous bénéfice d'inventaire, présupposent la donnée traditionnelle, loin de la vouloir supplanter. Non seulement les docteurs orthodoxes, mais un novateur tel qu'Abélard accepte cette position, et ce ne sera qu'au prix d'une inconséquence qu'il prendra ensuite, à l'égard de la tradition, des libertés scandaleuses.

Le traitement méthodique des données de foi par la réflexion théologique devait avoir pour effet d'introduire dans la conception du dogme un élément rationnel, que l'influence des écoles popularisa de plus en plus. Dès le second siècle de notre ère, des Pères hellénistes, un saint Justin, par exemple, un Clément d'Alexandrie, avaient ébauché ce travail, en mettant la sagesse profane au service de l'Evangile; les scolastiques le poussèrent bien plus avant. Devenue officiellement la servante de la théologie, *ancilla theologiae*, la philosophie — et par là nous n'entendons pas seulement la pensée originale du douzième et du treizième siècle, mais le fond de sagesse antique emprunté à la Grèce — ne tarda pas à se rendre nécessaire, et nous la retrouverons partout dans la systématisation progressive du dogme chrétien, en quoi consiste proprement l'œuvre théologique du moyen âge.

A quelle profondeur la doctrine d'Aristote pénétra la pensée de saint Thomas, ouvrier le plus illustre de cette systématisation, un regard, même superficiel, jeté sur la *Somme Théologique* permet de l'entrevoir. La théorie péripatéticienne de l'acte et

de la puissance, celle de la matière et de la forme, ont fourni, avec le dessein de l'ensemble, celui de mainte explication particulière (Cf. art. THOMISME). Au quatorzième siècle, le concile de Vienne y appuiera une définition célèbre touchant l'unité substantielle du composé humain. Au seizième siècle, le concile de Trente y trouvera, pour la théologie sacramentaire, un cadre déjà consacré par l'usage, qu'il empruntera simplement. Notre pensée religieuse met en œuvre, á chaque instant, des concepts hérités des métaphysiciens grecs.

Eclairer par des analogies naturelles les enseignements de la foi, c'est mettre la raison humaine au service de la tradition divine. Noble ambition du Docteur angélique, occupé de ramener à l'unité le monde de la grâce et le monde de la nature, œuvres diversement grandioses, diversement mystérieuses, d'un même Créateur (Voir *In librum Boetii de Trinitate*, q. 2, a. 1 : *Utrum divina liceat investigando tractare ;* cf. a. 3).

Dans cette voie de la connaissance analogique, la doctrine peut progresser ; l'erreur même contribue quelquefois à ce progrès, par les contradictions qu'elle appelle, par les recherches qu'elle provoque, par les précisions qu'elle nécessite. Saint Thomas ne l'ignore pas ; il s'en explique au commencement de son opuscule *Sur les erreurs des Grecs*, dédié au pape Urbain IV : « Les erreurs contre la sainte doctrine ont donné occasion aux saints docteurs d'expliquer avec plus de circonspection ce qui appartient à la foi, pour éloigner les erreurs qui s'élevaient dans l'Eglise, comme il paraît dans les écrits des docteurs qui ont précédé Arius, où l'on ne trouve pas l'unité de l'essence divine si précisement exprimée que dans ceux qui les ont suivis. Il en est de même des autres erreurs : et cela ne paraît pas seulement en divers docteurs, mais même dans saint Augustin, qui excelle entre tous les autres. Car dans les livres qu'il a composés aprés l'hérésie de Pélage, il a parlé du pouvoir du libre arbitre avec plus de précaution qu'il n'avait fait avant la naissance de cette hérésie, lorsque, défendant le libre arbitre contre les manichéens, il a dit des choses dont les pélagiens, c'est-à-dire les ennemis de la grâce, se sont servis. » (*Contra errores Graecorum*, prologue. J'emprunte la traduction de Bossuet, dans la *Défense de la Tradition et des saints Pères*, l. VI, chap. 1.)

Néanmoins, si averti qu'il soit des progrès théologiques, saint Thomas s'attache plus volontiers à l'aspect immuable du dépôt révélé; quand il lui arrive d'opposer aux temps anciens les temps nouveaux, c'est plutôt pour insister sur le fait central de l'histoire du monde et sur la prérogative des contemporains du Christ. La lumière de l'Ancien Testament ne cessa de croître, par apport de révélations successives, jusqu'à l'accomplissement des prophéties dans le Christ; l'Evangile y mit le sceau, et la révélation du Nouveau Testament rayonne sur le second versant de l'histoire ; mais ce rayonnement décroît constamment à mesure qu'on éloigne du foyer, c'est-à-dire du berceau du christianisme. Telle est, pour saint Thomas, la réponse à cette question : Si les *articles de foi croissent au cours des temps.* (IIª IIªᵉ, q. 1, a. 7. *Utrum articuli fidei secundum successionem temporum creverint.*) Cette vue n'est qu'un cas particulier dans une théorie d'ensemble. Examinant si la révélation admet divers degrés selon les temps, saint Thomas distingue trois stades dans la révélation de Dieu à l'humanité : le stade primitif, marqué par la révélation d'un seul Dieu ; le stade mosaïque, marqué par les enseignements donnés à Israël et surtout par la prophétie messianique ; et enfin le stade chrétien, marqué par la révélation du Verbe incarné. Pour chacun de ces stades, il admet qu'une lumière plus intense rayonne sur ceux qui reçurent la révélation initiale. (IIª IIªᵉ, q. 174 a. 6 : *Utrum gradus prophetiae varientur secundum temporis processus.*) Il va sans dire que le point de vue de saint Thomas diffère essentiellement de celui où Vincent de Lérins s'était placé pour découvrir de longues perspectives sur l'avenir des dogmes. Saint Thomas ne nomme jamais le moine de Provence. Le *Commonitorium* subissait alors une éclipse qui dura tout prés de mille ans ; la Réforme allait obliger les catholiques de le remettre en honneur.

VI. Origines protestantes. — Le Concile de Trente. — L'histoire des origines protestantes est celle d'une longue insurrection contre la tradition ecclésiastique. Les réformateurs n'en vinrent à prôner l'Ecriture comme règle unique de foi que par besoin de couvrir leur émancipation d'un prétexte honorable, et d'opposer un semblant de digue aux progrès de l'incrédulité.

Les premières phases de cette évolution nous montrent la révolte gagnant de proche en proche, jusqu'à compromettre l'idée même du christianisme. La querelle des indulgences avait mis Luther sur le chemin des négations radicales. Il commença par rejeter la doctrine commune de la justification ; le principe du libre examen passa par cette brèche, et bientôt d'autres dogmes, jusqu'alors réputés indiscutables, apparurent mal fondés dans la Bible. Luther avait nié la transsubstantiation du pain et du vin dans l'Eucharistie ; Carlostadt renchérit, en niant la présence réelle de Jésus-Christ au sacrement; Zwingle s'en prit encore au péché originel. Depuis la Confession d'Augsbourg, expression soi-disant définitive de la croyance luthérienne, les déclarations de foi ne cessent de pulluler dans les diverses Eglises protestantes : rien ne prouve mieux que leurs perpétuelles variations la nécessité, pour le christianisme, de s'ancrer dans une tradition authentique, s'il ne veut être emporté à tout vent de doctrine. Les sociniens ne devaient pas tarder à révoquer en doute la divinité de Jésus-Christ : ces enfants terribles de la Réforme ne faisaient que pousser à bout les principes d'où le protestantisme était né, tandis que d'autres reculaient devant les dernières conséquences.

En présence de cette formidable éclosion de nouveautés, l'Eglise catholique éprouva tout d'abord le besoin de se recueillir, et d'assurer ses positions dogmatiques. Le concile de Trente, en canonisant à la fois les Livres saints et les Traditions orales qui, des lèvres du Christ, par l'intermédiaire des Apôtres, sont parvenues jusqu'à nous (Sessio IV, *Decretum de canonicis Scripturis*), restaura la croyance de l'antiquité chrétienne et fournit à la défense religieuse une base ferme d'opérations. En même temps, des polémistes catholiques s'occupaient de mettre les vieux armements de l'Ecole à la hauteur des dangers nouveaux. En cette fin du seizième siècle, les noms de Cano et de Bellarmin brillent d'un éclat particulier, comme ceux des docteurs de la Tradition.

L'année même où se dispersaient les Pères de Trente (1563), parut à Salamanque le *De locis theologicis*, œuvre posthume du dominicain MELCHIOR CANO, qui avait pris part aux travaux de ce concile avant d'être élu évêque des Canaries. (*Reverendissimi DD. Melchioris Cani episcopi Canariensis Ordinis Praedicatorum et sacrae theologiae professoris ac primariae cathedrae in academia Salmanticensi olim praefecti, De locis theologicis libri XII.* Salman-

ticae..., A. D. MDLXIII.) Ses rencontres avec les protestants lui avaient permis d'apprécier l'avantage que la Réforme tirait de son alliance avec l'humanisme ; dans ce traité assez élégant, où il soumet à un examen critique les fondements de la foi, Cano s'affranchit de la forme scolastique. De quatorze livres, qu'il projetait au début, il n'a pu écrire que douze. Le premier expose le dessein de l'ouvrage ; les dix suivants passent en revue les autorités qu'on a coutume d'alléguer en théologie : Ecriture sainte ; Traditions apostoliques ; l'Eglise catholique; Conciles généraux ; Eglise de Rome; saints Pères ; théologie scolastique et droit canon ; raison naturelle ; philosophie et droit civil ; histoire. Nous nous arrêterons au troisième livre, qui présente, de notre point de vue, un intérêt spécial.

Les traditions conservées par l'enseignement oral, depuis le Christ et les Apôtres, ont été en butte aux attaques de Luther, attaques renouvelées de Wiclef et autres hérétiques. Mais à défendre le terrain pied à pied contre des hommes qui ont rendu toute discussion impossible en niant les premiers principes et livrant l'Ecriture à l'arbitraire du sens propre, on perdrait son temps ; Cano estime préférable de commencer par établir solidement le titre qu'a la tradition chrétienne primitive à notre créance. Ce titre résulte de quatre faits certains :

1° L'Eglise a précédé l'Ecriture ; la foi et la religion pourraient subsister sans l'Ecriture.

2° Certains points de doctrine chrétienne n'ont pas été consignés dans les Livres saints.

3° Il y a même bien des points de doctrine et de foi chrétienne qui ne se trouvent ni clairement, ni obscurément dans l'Ecriture.

4° Les Apôtres, pour de graves raisons, ont enseigné certaines choses par écrit et d'autres de vive voix.

Sans nous arrêter aux considérations historiques dont l'auteur appuie ces diverses assertions, voyons le parti qu'il en tire pour la recherche des traditions venues du Christ ou des Apôtres. Nous disposons à cet effet de quatre critères sûrs, qu'il énumère ainsi :

Le premier est indiqué par saint Augustin (*De Baptismo contra Donatistas*, IV, xxiv, 31, *P.L.*, XLIII, p. 174). Ce qui est admis par l'Eglise universelle et n'a pas été institué par les conciles, mais maintenu constamment, doit être considéré comme tradition procédant de l'autorité des Apôtres. Ainsi le sous-diaconat et les autres ordres mineurs ; ainsi la loi du jeûne, le baptême des enfants, la consécration des vierges, la profession monastique, l'usage des lampes et des cierges dans les temples, le culte des images.

Deuxième critère, d'une application facile. Un dogme de foi que les Pères ont, dès l'origine, tenu constamment d'un commun accord, et dont ils ont combattu la négation comme une hérésie, s'il ne ressort pas de la sainte Ecriture, doit être rapporté à la tradition apostolique. Ainsi la perpétuelle virginité de Marie, la descente du Christ aux enfers, le nombre des évangiles canoniques, et d'autres points semblables.

Troisième critère. Une pratique reçue présentement dans l'Eglise, d'après le sentiment commun des fidèles, et impossible à justifier par le recours à un pouvoir humain, dérive sûrement de la tradition des Apôtres. Ainsi la dispense des vœux, l'irritation des serments, l'annulation du lien conjugal par la profession monastique intervenant avant la consommation du mariage : autant de cas où les papes se sont montrés avertis de leur droit ; ce droit ne peut provenir que du Christ, manifestant sa volonté par les Apôtres.

Quatrième critère, d'un usage plus commode et plus fréquent. Un dogme ou un usage que les témoignages ecclésiastiques rapportent unanimement à la tradition des Apôtres, doit leur être attribué sans hésitation. Ainsi le culte des images, selon les Pères du septième concile œcuménique ; le texte du symbole dit des Apôtres, selon Rufin, saint Jérôme, saint Ambroise et bien d'autres.

Après avoir mis son lecteur en possession de ces multiples critères, l'auteur distingue diverses catégories de traditions apostoliques. Les unes furent de simples mesures provisoires ; d'autres ont une valeur définitive. Les unes émanent du Christ en personne : par exemple, l'institution du mariage, de la confirmation, de l'extrême-onction, sacrements de la Loi nouvelle : elles participent à l'immutabilité du dogme. D'autres sont dues à l'initiative des Apôtres, et l'Eglise peut les modifier : le jeûne quadragésimal est probablement dans ce cas. Toutes ces institutions ont droit à nos respects ; en finissant, l'auteur les défend contre les attaques des hérétiques récents : on a parfois invoqué à faux de prétendues traditions apostoliques ; ce n'est pas une raison pour en négliger de vraies et d'authentiques.

Malgré des erreurs et des lacunes, inévitables dans les premières synthèses de théologie positive, le *De locis theologicis* a immortalisé Melchior Cano. — On peut consulter avec fruit l'ouvrage du Docteur Albert Lang, *Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des Dogmatischen Beweises*, München, 1925.

Un peu plus tard, Robert Bellarmin eut occasion de reviser ces thèses, et les enrichit notablement. Il a formulé ses conclusions au tome premier de ses *Controverses*. *Disputationum* Roberti Bellarmini Politiani S. R. E. Cardinalis, *De Controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos*, tomi IV. Coloniae Agrippinae, 1619. Le tome I parut pour la première fois en 1586, à Ingolstadt.

Après avoir montré (*Prima Controversia generalis* L. IV, c. iv) que l'Ecriture n'est par elle-même ni nécessaire, ni suffisante comme règle de foi, le docte jésuite établit l'existence de traditions orales découlant des Apôtres, par quatre chefs d'arguments : autorité de l'Ecriture (*Ibid.*, c. v) représentée par saint Paul et saint Jean, autorité des souverains Pontifes et des conciles (c. vi), autorité des Pères (c. vii), enfin une dernière série de considérations neuves et suggestives (c. viii). La tactique perpétuelle de l'hérésie, qui se dérobe devant l'argument de tradition pour se retrancher sur le terrain scripturaire, offre une leçon aux défenseurs de la vérité. Depuis les valentiniens et les marcionites, en passant par les donatistes, les ariens, les nestoriens, les eutychiens, jusqu'aux sectes modernes des apostoliques combattus par saint Bernard et des wiclefistes, on observe constamment cette pratique ; Luther ne l'a pas inventée. Par ailleurs, où trouver société digne de ce nom, qui ne s'appuie sur des traditions ? La nation juive eut les siennes, en dehors de l'Ecriture ; toutes les nations policées eurent les leurs, comme on le voit par l'exemple d'Athènes ou de Lacédémone, de Rome ou de l'ancienne Gaule. La philosophie profane, par la bouche de Pythagore et de Socrate, proclame la nécessité ou du moins la haute valeur sociale de la tradition orale à côté de la loi écrite. L'Eglise catholique échapperait-elle à cette règle ? Sa dignité s'y oppose. Comment admettre, en effet, que les hérétiques, les païens, les juifs aient pu avoir sur sa constitution intime autant de lumières que ses propres

docteurs? En ce cas, elle ne serait plus le trésor unique de la science divine, héritée des Apôtres. Ses mystères exigent le secret; l'Eglise, qui interdisait aux catéchumènes l'accès de la liturgie eucharistique, aurait-elle livré d'un seul coup à la curiosité profane toute sa doctrine avec le recueil des Ecritures?

Pour la recherche des vraies traditions, Bellarmin propose cinq critères (c. IX). Doit être considérée comme remontant aux Apôtres, bien que dépourvue d'attestation scripturaire: 1° toute doctrine embrassée par l'Eglise universelle comme dogme de foi: ainsi la perpétuelle virginité de Marie, le nombre des livres canoniques, et autres points semblables; 2° toute pratique observée par l'Eglise universelle et qui n'a pu être instituée par Dieu: ainsi le baptême des enfants, l'approbation donnée au baptême des hérétiques; 3° toute pratique observée constamment par l'Église universelle depuis ses origines, fût-elle d'institution humaine: ainsi le jeûne quadragésimal, la distinction des ordres mineurs; 4° toute pratique donnée comme de tradition apostolique par toute l'Eglise enseignante, soit réunie en concile, soit représentée par le sentiment privé des docteurs: ainsi le culte des images, le rite du baptême, le jeûne quadragésimal; 5° toute doctrine tenue pour tradition apostolique dans les Eglises où s'est perpétuée sans interruption la légitime succession des Apôtres. Ce dernier critère, déjà proposé par saint Irénée et Tertullien, n'a rien perdu de sa valeur, mais l'application a changé. En effet, durant les premiers siècles, il ne manquait pas d'Eglises où se conservait la succession ininterrompue d'un Apôtre: telles étaient Rome, Ephèse, Corinthe, Antioche, Alexandrie, Jérusalem, d'autres encore: aussi Tertullien adressait-il à l'une quelconque de ces Eglises apostoliques le chrétien en quête de tradition primitive, et l'empereur Théodose recommandait encore, comme expression de la foi authentique sur la Trinité, la foi enseignée alors par Damase à Rome et par Pierre à Alexandrie: c'étaient les deux pontifes des Eglises principales. Il n'en est plus de même aujourd'hui: l'Eglise de Rome seule peut montrer avec certitude une succession de pontifes ininterrompue depuis les Apôtres. Et ce privilège assure au seul témoignage de cette Eglise une valeur décisive en matière de doctrine ou de liturgie.

La précision supérieure de ces règles permet de mesurer l'étendue des progrès accomplis par la théologie de la tradition durant les années qui suivirent immédiatement le concile de Trente. Sans doute, il y aurait lieu de distinguer, ici encore, entre la doctrine et l'histoire, entre les principes dogmatiques posés par Bellarmin et l'application qu'il en fait à tel cas particulier. Le recours à certaines décrétales, dont on ne soupçonnait pas alors le caractère apocryphe, a pu l'induire en des erreurs historiques. Mais ces questions de fait n'atteignent pas la valeur essentielle du chef-d'œuvre théologique de Bellarmin, destiné à demeurer durant plus d'un siècle le grand arsenal du catholicisme contre les attaques des protestants. — Voir le bel ouvrage du R. P. James Brodrick S. J., *The Life and Works of Blessed Robert Francis Cardinal Bellarmine, S. J.*, 2 vol., London, 1928, notamment vol. I, ch. VIII et IX.

VII. **Le XVIIe siècle français.** — Un siècle et demi d'expansion n'avait pas épuisé le premier élan de la Réforme, mais lui avait fourni mainte occasion de se réformer elle-même. En regard des métamorphoses perpétuelles de l'hérésie, le catholicisme ne cessait d'affirmer l'immutabilité de ses propres dogmes. Le règne de Louis XIV nous a légué toute une littérature théologique, d'inspiration essentiellement traditionnelle, qui manifeste avec éclat le contraste de l'enseignement héréditaire avec les dogmes nouveaux. Des écoles fort diverses y sont représentées; les noms de Sirmond et de Petau, de Huet et de Thomassin marquent, au sein du catholicisme, des courants bien distincts; Port-Royal même, enclin aux opinions quasi protestantes au sujet de la justification, maintient sur d'autres points la pure tradition chrétienne, et verse au fleuve de la doctrine commune son affluent très notable; le livre de la *Perpétuité de la foy de l'Eglise catholique sur l'eucharistie* restera la solide gloire des Nicole et des Arnauld. Mais nul ne se signala dans la controverse protestante par des services plus durables et ne mit dans une plus belle lumière la transcendance de la foi romaine que l'illustre évêque de Meaux. Les luttes qu'il soutint contre les ministres Claude et Jurieu avaient pour enjeu l'avenir de bien des croyants; leur retentissement dure encore. Il faut étudier de près cet épisode grandiose où la cause de l'antiquité chrétienne fut défendue avec une rare éloquence. Pour la première fois, à la langue de l'Eglise succède le français, arme neuve forgée par des docteurs sur l'enclume théologique.

Dès la préface de l'*Histoire des Variations* (1688), Bossuet pose hardiment sa thèse:

> La vérité catholique, venue de Dieu, a d'abord sa perfection: l'hérésie, faible production de l'esprit humain, ne se peut faire que par pièces mal assorties. Pendant qu'on veut renverser, contre le précepte du Sage, *les anciennes bornes posées par nos pères* (*Prov.*, XVII, 28) et réformer la doctrine une fois reçue parmi les fidèles, on s'engage sans bien pénétrer toutes les suites de ce qu'on avance. Ce qu'une fausse lueur avait fait hasarder au commencement, se trouve avoir des inconvénients qui obligent les réformateurs à se réformer tous les jours; de sorte qu'ils ne peuvent dire quand finiront les innovations, ni jamais se contenter eux-mêmes.

Le premier geste de la Réforme avait été une révolte contre la doctrine traditionnelle sur la justification; le second fut une protestation contre la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie. La théorie luthérienne de la justice imputée servit à consommer la rupture avec l'Eglise romaine: la théorie zwinglienne du sens figuré prépara le morcellement de la Réforme elle-même en plusieurs tronçons.

Bossuet poursuit le développement et le conflit de ces idées à travers quatorze livres de son magistral ouvrage; dans le quinzième et dernier, il met la hache à la racine de l'arbre protestant, et montre dans la méconnaissance de l'Eglise et de son autorité divine le principe de l'instabilité hérétique, dans l'adhésion ferme à cette autorité le principe de la stabilité catholique.

La visibilité de l'Eglise, une et indéfectible, est si clairement marquée dans l'Ecriture, que les ancêtres de la Réforme ne purent s'y tromper, et en consignèrent l'affirmation expresse dans la *Confession d'Augsbourg*. Cette première charte de la Réforme, présentée à Charles-Quint en 1530, assigne comme caractères essentiels à l'Eglise, assemblée des saints, le bon enseignement de l'Evangile et la bonne administration des Sacrements. Dans l'*Apologie de la Confession d'Augsbourg*, le premier lieutenant de Luther, Mélanchthon, précise encore: « Nous n'avons pas rêvé que l'Eglise soit la cité de Platon (qu'on ne trouve point sur la terre); nous disons que l'Eglise existe, qu'il y a de vrais croyants et de vrais justes répandus par tout l'univers; nous y ajoutons les marques, l'Evangile pur

et les sacrements, et c'est une telle Eglise qui est proprement la colonne de la vérité. » Les articles de Smalcalde, souscrits par Luther et tout le parti luthérien, renouvellent la même profession de foi, en l'appuyant sur la parole évangélique: *Sur cette pierre je bâtirai mon Eglise.* C'est donc là une doctrine proprement luthérienne, maintes fois reproduite par des actes officiels. Néanmoins, du vivant même de Luther, on voit poindre, dans les confessions émises par l'Eglise de Saxe et par l'Eglise de Bohême, l'embarras de concilier la visibilité essentielle à l'Eglise du Christ avec les divergences manifestes entre tous ceux qui prétendent au nom de chrétiens.

En même temps que la confession d'Augsbourg, une autre confession avait été présentée à Charles-Quint par l'autre parti de la Réforme : c'est la *Confession de Strasbourg*, conçue du même point de vue. L'Eglise y est définie : « la société de ceux qui se sont enrôlés dans la milice de Jésus-Christ, parmi lesquels se mêlent beaucoup d'hypocrites ». A cette date, on ne songeait guère à transiger sur la visibilité de l'Eglise. Mais l'embarras était de trouver, hors du catholicisme, une Eglise et un ministère où se fût conservée jusqu'à ce jour la vérité de l'Evangile. Impuissantes à résoudre ce problème, les Eglises réformées de France, de Suisse et de Belgique en vinrent peu à peu à tempérer la conception de l'Eglise visible par celle d'un petit noyau, invisible aux yeux du vulgaire, où se conserve la pure semence de la doctrine et des sacrements. Cette idée nouvelle devint naturellement le recours de tous ceux qu'importunait l'inéluctable présence de l'Eglise catholique.

Mais on ne pouvait rendre cette idée acceptable qu'en attribuant gratuitement aux auteurs de la Réforme une mission extraordinaire reçue d'en haut, pour rétablir parmi les chrétiens la pureté de l'Evangile. Aux difficultés d une telle supposition, s'ajoutait celle de désigner, pour les temps antérieurs à la Réforme, les traces d'une Eglise visible, en dehors de la communion romaine. De guerre lasse, les protestants du dix-septième siècle en vinrent souvent à reconnaître les titres de l'Eglise romaine: mais pour sauver leurs théories, ils n'imaginèrent rien de mieux que de mettre les diverses confessions dissidentes sur le même pied que l'Eglise mère : et l'on représenta le royaume du Christ comme un royaume divisé, à l'égal du royaume de Satan. Telle était l'idée contre laquelle Bossuet s'éleva de toute sa force : selon Jurieu, l'Eglise du Christ embrassait dans une vague unité toutes les confessions chrétiennes, fussent-elles animées les unes contre les autres « jusqu'aux épées tirées ».

Jurieu n'était pas le premier à proposer cette nouvelle théorie : la gloire de l'invention appartient aux sociniens, qui avaient poussé à bout les principes de la Réforme et, en éliminant dogme après dogme, jusqu'à la divinité de Jésus-Christ inclusivement, amené leur déisme évangélique au suprême degré de simplicité. L'aboutissement fatal du mouvement d'émancipation lancé par Luther ne laissait pas d'effrayer bien des esprits, au sein même du protestantisme. Bossuet se prévaut justement de ce désordre : « Telles sont les absurdités du nouveau système: on ne s'y jette pas volontairement, on ne prend pas plaisir à se rendre soi-même ridicule en avançant de tels paradoxes. Mais c'est qu'un abîme en attire un autre : on ne tombe dans ces excès que pour se sauver d'autres excès où l'on était déjà tombé. »

En soustrayant à la foi tout appui autre que l'Ecriture interprétée par le sens personnel, la Réforme avait inauguré le règne de la fantaisie, ou plutôt livré à l'anarchie le canon même des Ecritures et l'exégèse.

Les ministres établissaient autrefois la foi par les Ecritures ; ils composent maintenant la foi sans les Ecritures. On disait dans la confession de foi, en parlant de l'Ecriture, que toutes choses doivent être examinées, réglées et réformées selon elle : maintenant, ce n'est pas le sentiment qu'on a des choses qui doit être éprouvé par l'Ecriture, mais l'Ecriture elle-même n'est connue ni sentie pour Ecriture que par le sentiment qu'on a des choses avant que de connaître les saints livres, et la religion est formée sans eux.

On regardait, et avec raison, comme un fanatisme et comme un moyen de tromper, ce témoignage du Saint-Esprit qu'on croyait avoir sur les saints livres, pour les discerner d'avec les autres ; parce que, ce témoignage n'étant attaché à aucune preuve positive, il n'y avait personne qui ne pût, ou s'en vanter sans raison, ou même se l'imaginer sans fondement. Mais, maintenant, voici bien pis : au lieu qu'on disait autrefois : *Voyons ce qui est écrit, et puis nous croirons*, ce qui était du moins commencer par quelque chose de positif et par un fait constant, maintenant on commence par sentir les choses en elles-mêmes, comme on sent le froid et le chaud, le doux et l'amer ; et Dieu sait, quand on vient à lire l'Ecriture sainte en cette disposition, avec quelle facilité on la tourne à ce qu'on tient déjà pour aussi certain que ce qu'on a vu de ses deux yeux et touché de ses deux mains!

Avec une logique inexorable, l'apologiste catholique pousse sa pointe dans une page qui n'a pas perdu toute actualité.

On peut feindre ou imaginer qu'on est inspiré de Dieu, sans qu'on le soit en effet ; mais on ne peut pas feindre ni imaginer que la mer se fende, que la terre s'ouvre, que des morts ressuscitent, que des aveugles-nés reçoivent la vue ; qu'on lise une telle chose dans un livre, et que tels et tels qui nous ont précédés dans la foi l'aient ainsi entendue, que toute l'Eglise croie et qu'elle ait toujours cru ainsi. Il s'agit donc de savoir, non pas si ces moyens extérieurs sont suffisants sans la grâce et sans l'inspiration divine, car personne ne le prétend ; mais si, pour empêcher les hommes de feindre ou d'imaginer une inspiration, ce n'a pas été l'ordre de Dieu et sa conduite ordinaire de faire marcher son inspiration avec certains moyens de fait que les hommes ne puissent ni feindre en l'air sans être convaincus de faux, ni imaginer par illusion. Ce n'est pas ici le lieu de déterminer quels sont ces faits, quels sont ces moyens extérieurs, quels sont ces motifs de croyance...

La question est de savoir si l'autorité de l'Eglise, qui, jointe à la grâce de Dieu, est un motif suffisant et la plus sûre de toutes les règles sur certaines questions, ne le peut pas être en toutes ; et si mettre une inspiration détachée de tous moyens extérieurs, et dont on se donne soi-même et son propre sentiment pour caution à soi et aux autres, n'est pas le plus assuré de tous les moyens qu'on puisse fournir aux trompeurs, et la plus sûre illusion pour outrer les entêtés.

Il semble difficile de marquer plus fortement le vice et la vanité des essais de religion autonome.

L'audace du radicalisme socinien, qui affichait la prétention de restaurer le christianisme primitif, et, pour soutenir ce rôle, défigurait outrageusement la pensée des Pères, souleva des protestations dans les rangs de la Réforme elle-même. L'anglican Georges Bull, entre autres, combattit contre les sociniens pour l'orthodoxie de Nicée (*Defensio fidei Nicaenae*, Oxford, 1685). Bossuet applaudit à une entreprise, dont il n'avait pas prévu tout le développement. Car en revendiquant pour les premiers Pères une orthodoxie exempte de défaillances, le docteur anglican dressait une machine de guerre contre l'Eglise catholique elle-même. Aussi bien avait-il dépassé la mesure ; et nous n'entendons pas nier que Bossuet lui-même la dépassa quelquefois. Il ne se fait pas faute d'interroger l'antiquité chrétienne avec une rigueur quelque peu impérieuse, en homme qui tient

déjà la réponse. La formule dans laquelle il la résumait d'avance : « La vérité catholique, venue de Dieu, a d'abord sa perfection », demande à être bien entendue ; car si la perfection de la révélation divine était d'abord dans l'Eglise, elle y était enveloppée dans la lettre des Ecritures et dans les premiers bégaiements de la Tradition orale ; il fallut des siècles de controverses pour la mettre en pleine valeur et produire des énoncés dogmatiques sûrs et précis.

L'argumentation de Bossuet trahit, çà et là, une conception quelque peu statique et simpliste de l'histoire des dogmes, et réduit parfois à un pur enchaînement de formules de très réelles évolutions de concepts. La tournure autoritaire de son génie le portait à presser les textes, jusqu'à leur faire rendre parfois plus de vérité qu'ils n'en contiennent à l'état distinct ; le raccourci où il présente le témoignage des Pères dissimule des nuances fort appréciables. Mais ce que nous perdons en vérité de détail, nous le gagnons en relief d'ensemble.

Revenant à l'examen de la Réforme, Bossuet oppose au verbiage infini, dont elle a coutume d'envelopper ses erreurs, la brièveté simple et lumineuse des définitions de l'Eglise :

On peut voir, par ces décisions, avec quelle brièveté, avec quelle précision, avec quelle uniformité l'Eglise s'explique. Les hérétiques, qui cherchent leur foi, vont à tâtons et varient. L'Eglise, qui porte toujours sa foi toute formée dans son cœur, ne cherche qu'à l'expliquer sans embarras et sans équivoques : c'est pourquoi ses décisions ne sont jamais chargées de beaucoup de paroles. Au reste, comme elle envisage sans s'étonner les difficultés les plus hautes, elle les propose sans ménagement, assurée de trouver dans ses enfants un esprit toujours prêt à se captiver, et une docilité toujours capable de tout le poids du secret divin. Les hérétiques, qui cherchent à soulager le sens humain et la partie animale où le secret de Dieu ne peut entrer, se tourmentent à tourner l'Ecriture sainte à leur mode. L'Eglise ne songe, au contraire, qu'à la prendre simplement...

Bossuet a rendu sensible le contraste profond de deux esprits, de deux doctrines, de deux sociétés : il conclut légitimement :

Les variations de la Réforme nous ont fait voir ce qu'elle était, c'est-à-dire un royaume désuni, divisé contre lui-même, et qui doit tomber tôt ou tard ; pendant que l'Eglise catholique, immuablement attachée aux décrets une fois prononcés, sans qu'on y puisse montrer la moindre variation depuis l'origine du christianisme, se fait voir une Eglise bâtie sur la pierre, toujours assurée d'elle-même, ou plutôt des promesses qu'elle a reçues, ferme dans ses principes, et guidée par un esprit qui ne se dément jamais.

VIII. L'école traditionaliste. — Au sortir des ruines accumulées par la Révolution française, la religion catholique apparut, plus que jamais, comme le seul point ferme en Europe. Bonaparte lui-même avait senti le besoin d'y appuyer le trône impérial ; la monarchie des Bourbons, qui restaurait tout le passé, devait, ne fût-ce que par instinct de conservation, s'attacher à l'autel. *Le Génie du Christianisme* avait étonné une génération sceptique en lui révélant, au fond du culte de ses pères, une source ignorée d'inspiration et de poésie. Tout semblait présager un renouveau des institutions chrétiennes, et l'antique vertu de la foi traditionnelle se manifesta dans le domaine de l'esprit par l'effort de nobles penseurs pour ressaisir dans la vie même et l'histoire des peuples, le secret de leurs destinées providentielles.

Initiateurs de ce mouvement[1], Maistre, Bonald, La Mennais confessèrent tour à tour la vertu sociale de l'Evangile. Ces voix viriles et vibrantes émurent le siècle ; si elles ne réussirent pas à dominer le tumulte, du moins ramenèrent-elles, pour un instant, les esprit à l'école du passé chrétien, et, à la société fille de la Révolution, firent entendre des leçons d'un autre âge.

Tous les trois hommes d'ordre et d'autorité, d'accord pour voir dans le catholicisme, avant tout, un gouvernement des âmes, et pour prendre le contrepied de l'individualisme issu du *Contrat social*, catholiques eux-mêmes, de fait et d'instinct, par l'acceptation spontanée des formes hiérarchiques de l'Eglise, ils se rencontrèrent dans un ultramontanisme décidé, qui renouait la chaîne du christianisme traditionnel, plus ou moins rompue par le gallicanisme. Ils combattirent donc le même combat, Maistre avec des ressources d'esprit égales à la générosité de son grand cœur, Bonald avec une droiture quelque peu raide, La Mennais avec l'âpreté maladive d'une nature violente et enfiévrée par l'orgueil. A force d'exalter le rôle social de l'Eglise, les deux derniers déprécièrent outre mesure l'exercice de la raison individuelle au regard des vérités du salut : Bonald en faisant dériver d'une révélation divine toute l'éducation de l'humanité, La Mennais en invoquant comme critère de toute certitude le verdict de la raison générale, opposèrent à l'émancipation du sens personnel un excès contraire, et l'outrance de tels principes mit l'infortuné La Mennais sur une pente où il ne sut point s'arrêter.

L'Eglise condamna ce traditionalisme radical : une fois de plus s'affirma dans les faits la condition vitale de la pensée chrétienne, inséparable de l'institution qui l'incarne à travers les siècles. Quand plus tard Bautain, puis Bonnetty, reprenant le même courant d'idées, jetèrent le discrédit sur les plus réelles conquêtes de la raison humaine, Rome intervint de nouveau. Thèses souscrites par Bautain 8 sept. 1840, *D.B.*, 1622-1627 (1488-1493) ; décret de la S. Congrégation de l'Index contre Bonnetty, 11 juin 1855, *D. B.*, 1649-1652 (1505-1508). Cependant l'esprit d'ordre et d'autorité, caractéristique des défenseurs de la tradition, devait ajouter mainte page lumineuse à l'histoire du dix-neuvième siècle.

Ce réalisme chrétien, qu'un bienfaisant atavisme fait reparaître dans toute génération pensante, on l'a vu à l'œuvre chez des croyants, trop bien instruits des limites essentielles du savoir humain pour ne pas se tourner, dociles, vers l'Eglise, afin d'en recevoir le supplément de lumière que réclame leur raison. On l'a vu à l'œuvre même chez des incrédules, esprits sincères qui cherchent leur voie à travers le conflit des opinions humaines, et dont quelques-uns, à force de droiture, conquirent pièce par pièce l'armure entière de la foi. Au terme d'une enquête sur la condition des ouvriers européens, Le Play rencontre la divinité du Décalogue, et il la proclame. En méditant sur la vie des sociétés, Brunetière comprend que l'Evangile en est le principe nécessaire, et il adhère à la vertu de l'Evangile.

Plusieurs, il est vrai, s'arrêtent en chemin ; mais leur défaillance même témoigne de l'ascension commencée par leur esprit. Bien qu'étranger à nos croyances, Auguste Comte n'hésita pas à saluer, dans l'organisation sociale du système catholique au moyen âge, le plus grand chef-d'œuvre politique de la sagesse humaine. Etudiant les origines de la France contemporaine, Taine vit le christianisme resplendir d'une lumière qui l'étonna. Ces philosophes avaient le sens de la tradition. D'ailleurs, la logique du positivisme ne suffit pas à tirer, même des meilleures prémisses, une conclusion chrétienne.

1 Nous prenons notre point de vue en France ; mais un mouvement parallèle existait dans d'autres pays. On connaît les beaux livres de M. Thureau-Dangin sur *la Renaissance catholique en Angleterre au XIX[e] siècle*, et de M. Goyau sur *l'Allemagne religieuse*.

IX. **Kantisme et Modernisme.** — En regard du réalisme autoritaire, dont nous avons signalé la trace au cours du dernier siècle, il faudrait présenter les idées libérales et individualistes, qui en sont l'antithèse. Favorisées par le désir d'émancipation qui vit au fond de notre nature, ces idées ont forcément beaucoup plus de prise que les précédentes sur le commun des hommes : leur histoire est celle du mouvement qui entraîne les âmes chrétiennes hors des voies traditionnelles. Poursuivre à travers tout le dix-neuvième siècle une histoire aussi touffue et aussi confuse, serait une tâche infinie. Quand nous aurions rappelé, par exemple, les essais de pénétration de l'idéalisme kantien dans la théologie catholique, auxquels Hermes et Guenther ont attaché leur nom, ou bien l'entreprise hypercritique de l'école historique de Tubingue, dont il reste surtout le souvenir d'une expérience manquée, ou l'évolution accomplie par un Edmond Scherer, du protestantisme orthodoxe vers le rationalisme intégral, nous aurions sans doute indiqué des faits notables et symptomatiques, mais à peine indiqué des directions. Les étapes principales ont déjà été marquées ci-dessus aux articles CRITICISME KANTIEN, IMMANENCE, MODERNISME. Nous pouvons nous borner à un simple rappel.

On doit s'attendre à rencontrer dans le protestantisme toutes les formes de l'individualisme religieux, avec toutes les nuances du libéralisme doctrinal. De fait, on n'en saurait imaginer aucune qui n'y soit représentée, depuis le biblisme conservateur, jusqu'à un panthéisme à peine teinté de morale évangélique. Néanmoins, par un phénomène caractéristique de notre âge, il s'en faut que le protestantisme ait le monopole de ces tendances : elles se combinent parfois étrangement avec une adhésion expresse au principe catholique. Ceci nous dispense de considérer à part catholiques et protestants.

En France, l'une des tentatives les plus radicales eut pour principal chef AUGUSTE SABATIER. Dans son ouvrage posthume sur *les Religions d'autorité et la Religion de l'esprit* (Paris, 1904), le doyen de la Faculté de théologie protestante commence par jeter à bas toute sorte d'autorité religieuse. Le catholicisme romain était fondé sur un principe autoritaire : l'infaillibilité de l'Eglise. Le protestantisme orthodoxe, qui prétendit le remplacer, s'appuyait sur un autre principe autoritaire : l'inerrance de la Bible. Un principe vaut l'autre : l'histoire condamne l'autorité surnaturelle de la Bible, comme l'autorité surnaturelle de l'Eglise. Seulement (p. 400), « entre le catholicisme et le protestantisme, il y a cette différence, que l'une a réussi dans son entreprise et que l'autre a échoué. Le système d'autorité catholique a fini par s'établir et s'est achevé par le décret du Vatican. Le système d'autorité protestant s'est écroulé pour jamais. Mais il ne faut pas juger de ces événements sur l'apparence. Dès qu'on va au fond des choses, le rapport se renverse : le catholicisme meurt de sa victoire, tandis que le protestantisme trouve dans sa défaite apparente une cause de rajeunissement et de salut... » Une seule chose plane sur tant de ruines : c'est la religion de l'Esprit, véritable révélation du Christ, dont l'Evangile est le code parfait. Code non pas extérieur et impératif, mais intérieur et moral, qui se résout dans la piété du cœur, dans les relations filiales avec Dieu, inaugurées par Jésus-Christ.

Il faut quelque bonne volonté pour reconnaître dans ce christianisme, allégé de tout dogme, la substance authentique de l'Evangile. Du discours sur la montagne au discours après la Cène, il semble bien que Jésus-Christ ait enseigné, qu'il ait commandé aussi, quelque chose de plus. La différence d'aspect entre ce christianisme et celui de la tradition est telle qu'un critique rationaliste inclinait à voir simplement dans la philosophie religieuse de Sabatier (Maurice VERNES, dans *Revue critique*, 21 avril 1902, p. 306) : « une tentative désespérée, faite par un esprit qui n'a pas su se résigner à sacrifier les souvenirs de sa pieuse éducation, pour échapper aux exigences d'une raison vraiment libérée ». A considérer les choses objectivement, l'appréciation ne paraîtra pas injuste. Or, la construction de Sabatier, éminemment représentative d'un état d'âme devenu commun dans les rangs du protestantisme libéral, doit principalement au talent personnel de l'auteur sa grande notoriété ; on pourrait citer, soit à l'étranger soit en France, beaucoup de semblables compromis.

M. Ad. VON M. HARNACK, dont les travaux ont tant contribué à ramener l'histoire des origines chrétiennes dans les voies de la sagesse, manifeste par ailleurs le plus complet détachement à l'égard des formules dogmatiques.

La tendance à enfermer la foi dans des formules dogmatiques est essentielle au christianisme. Mais entre la relativité des connaissances humaines et la prétention de l'Eglise à la vérité absolue, des conflits naissent fatalement. A ces conflits, la solution historiquement la plus notable est celle que le catholicisme inaugura et que la Réforme devait reprendre en sous-œuvre. On canonisa un certain nombre d'écrits, et, avec eux, certaines traditions orales ; des formules dogmatiques en furent extraites, et proposées à l'adhésion de tous comme l'expression des vérités du salut. Ainsi l'Eglise catholique prit-elle position devant le monde. Mais la partie pensante du troupeau chrétien ne devait pas se résigner à voir dans la matière dogmatique ainsi consacrée autre chose qu'un thème à de nouvelles investigations.

Vers le commencement du quatrième siècle, la mise en formules de la donnée chrétienne était achevée ; l'avènement de la christologie du Logos marque pour l'Eglise le début d'une nouvelle ère : celle de l'évolution du dogme. Théoriquement illimitée, cette ère est pratiquement close pour les diverses communions chrétiennes. L'Eglise grecque a déclaré son système dogmatique achevé, à l'issue de la querelle iconoclaste. L'Eglise romaine, bien que laissant ouverte en principe la possibilité de la promulgation de nouveaux dogmes, a, en fait, lors du concile de Trente, et plus encore lors du concile du Vatican, organisé sa croyance en un système quasi juridique, ne laissant guère de place qu'à l'obéissance aveugle ; aux principes générateurs du christianisme dogmatique, elle a substitué des principes nouveaux qui menacent d'étouffer les anciens. Quant aux Eglises évangéliques, elles ont, d'une part, adopté bon nombre des formules du christianisme dogmatique, et cherchent, comme l'Eglise catholique, à les appuyer sur l'Ecriture ; mais, d'autre part, elles ont entendu à leur manière l'autorité de l'Ecriture, rejeté la tradition en tant que source de la foi, désavoué la compétence de l'Eglise en matière de dogme, et surtout élaboré une conception nouvelle de la religion chrétienne. Mais après qu'on a rejeté en principe l'ancien dogmatisme chrétien, reste à trouver, quant au détail, une position stable à son égard ; c'est à quoi l'on ne réussit point ; en droit et en fait, dans les Eglises protestantes, la revision des dogmes est perpétuellement à l'ordre du jour.

Le mensonge historique s'est attaché à l'origine et au développement du dogme.

A l'origine : les Eglises présentent les dogmes comme la pure exposition de la révélation chrétienne ; en réalité ils sont une construction de l'esprit grec sur le terrain de l'Evangile.

Au développement du dogme : c'est une autre illusion des Eglises de croire qu'il se réduise à une explication progressive de notions toujours identiques à elles-mêmes. En réalité, la théologie a fait le dogme ; l'Eglise s'est tenue constamment à la remorque des théologiens, tantôt entravant leur effort et tantôt le confisquant. Les plus heureux d'entre eux surent faire passer leurs inventions pour des traductions fidèles. Beaucoup d'autres succombèrent sous les anathèmes qu'eux-mêmes avaient inspirés. Le dogme a perpétuellement dévoré ses pères.

Produit sur le terrain de l'Evangile par l'esprit de l'antiquité expirante, le christianisme dogmatique n'a jamais dépouillé son caractère primitif. Mais il a subi, au cours des âges, deux refontes profondes : la première due à Augustin ; la seconde, et la plus pénétrante, à Luther. Ces deux refontes ont fait prévaloir un esprit nouveau, qui serre de plus près le noyau évangélique primitif, spécialement imprégné de paulinisme. Les modernes confessions de foi des Eglises protestantes ne peuvent plus guère prétendre à représenter simplement l'ancien dogme.

S'il faut en croire M. von Harnack, le christianisme, depuis son origine, se serait développé par agglomération de matière, à peu près comme le cristal dans son bain ou comme le corail au fond des mers. Lire *Das Wesen des Christentums*, Berlin, 1900, trad. fr., *L'Essence du christianisme*, Paris, 1907 ; du même auteur, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4e éd. Tübingen, 1909.

Dans les discussions qui suivirent l'apparition du livre sur *l'Essence du christianisme*, M. l'abbé Loisy se signala par son ardeur à y dénoncer une mutilation arbitraire de la donnée chrétienne (*L'Evangile et l'Eglise*. Paris, 1902). Il montra fort pertinemment le caractère organique du développement chrétien, décrit par M. von Harnack comme un pur travail de cristallisation. Le royaume des cieux, le Fils de Dieu, l'Eglise, dogme chrétien, culte chrétien : l'auteur de *L'Evangile et l'Eglise* traite en cinq chapitres ces cinq points essentiels, et prouve qu'on n'en saurait rendre raison par le recours à la simple idée du Dieu-Père révélé en Jésus-Christ.

Malheureusement, l'auteur ne s'en est point tenu là ; et, tandis qu'il fait ressortir le vice d'une mutilation systématique, il n'évite pas l'écueil d'une idéalisation, systématique elle aussi. En effet, il ne suffit pas d'établir que le *royaume des cieux*, annoncé par Jésus-Christ, est constitué par autre chose qu'un sentiment filial envers le Père céleste, si, en subordonnant tout au point de vue eschatologique d'un royaume prochain, on fausse la perspective des faits évangéliques, et on relègue dans l'ombre le sens obvie, pratique et plénier de la loi chrétienne. Il ne suffit pas de prétendre que le titre de *Fils de Dieu*, revendiqué par Jésus, équivalait à celui de Messie, dans la pensée des Juifs, des disciples et de Jésus même, si par ailleurs on ne définit le rôle du Messie qu'en fonction de cette conception eschatologique du royaume, arbitrairement choisie. Il ne suffit pas de venger éloquemment la vraie notion de l'*Eglise* du Christ, essentiellement visible et hiérarchique, si, dans les relations entre l'Evangile et l'Eglise, on écarte l'influence d'une pensée personnelle du Christ, créatrice et organisatrice de son Eglise. Il ne suffit pas de montrer que le *dogme chrétien* est autre chose qu'une construction de l'esprit grec sur le terrain de l'Evangile, si l'on ne reprend la métaphore du germe que pour la vider de la signification qui lui est essentielle et si l'on méconnaît dans l'évolution du dogme un fonds de réalité intangible. Il ne suffit pas de montrer dans le *culte chrétien* l'épanouissement spontané d'un embryon religieux, déposé par le Christ au sein de l'humanité, si l'on méconnaît l'impulsion initiale du Christ, et sa providence persévérante sur le développement de ce culte. Il ne suffit pas, enfin, de nous ramener, pour apprendre toutes ces choses, à l'école des Livres saints, si l'on s'imagine pouvoir tailler et couper dans ces livres, sans égard pour l'autorité de l'Eglise, les faire au besoin témoigner contre elle, et, si l'on revendique pour l'exégèse indépendante une puissance illimitée d'investigation.

C'est pourquoi l'entreprise de M. Loisy porte en elle-même sa propre condamnation, et ne ruine une conception arbitraire qu'au profit d'une conception aussi arbitraire et aussi caduque. M. von Harnack a touché juste en résumant ainsi la logique de son contradicteur : « Critiquez tant que vous voudrez, mais ce que la critique aura mis à néant, laissez-le subsister comme enseignement de l'Eglise ; car c'est elle qui porte le développement. » (*Dogmengeschichte*, p. 206, Tübingen, 1905)

Un semblable dégoût de la tradition ecclésiastique détachait aussi du christianisme un prêtre anglais. George Tyrrell était venu de l'anglicanisme à l'Eglise romaine ; il avait retenu de cette démarche un sentiment profond de l'identité entre le Christ de l'histoire et le Christ du catholicisme intégral. Ce sentiment ne l'abandonna jamais : aux heures de plus grand trouble, il continua de repousser, comme une tentation, les avances du protestantisme libéral. Mais il n'abdiquait point la prétention de concilier une foi réelle avec des entreprises critiques poursuivies en toute indépendance de la foi. Attitude contradictoire, qu'explique seul l'individualisme incoercible d'un esprit naïvement infatué de son infaillibilité personnelle. Tandis que le penseur s'acharnait à refondre la donnée chrétienne à l'usage des temps nouveaux, sa foi en Dieu évoluait vers un vague panthéisme ; sa foi au Christ dérivait vers un respect tout platonique pour la plus parfaite incarnation de l'Esprit divin ; sa foi en l'Eglise hiérarchique s'évanouissait complètement. Pour le magistère, il n'éprouvait plus que défiance, aigreur, mépris. Ses publications clandestines démentaient ses écrits avoués. S'il persistait à identifier en paroles le christianisme avec la tradition, c'était au prix de déformations si flagrantes, que le contresens saute aux yeux. (*A much abused letter*, Londres, 1906. *Christianity at the cross-roads*. Londres, 1910).

Même esprit chez ces catholiques progressistes d'Italie, dont A. Fogazzaro avait incarné les tendances dans son roman *Il Santo* : Il existe, pensent-ils, entre la vérité qui est l'objet de leur foi et la vérité qui est l'objet de la science, une affinité secrète, par effet de laquelle, dès qu'une vérité peu conciliable apparemment avec la vérité religieuse est acquise à la science, la vérité religieuse en absorbe le suc et grandit. Elle grandit parce que la contradiction qui éclate entre une vérité démontrée et une croyance traditionnelle met en branle celle-ci, en brise, dessèche et fait tomber ce que l'enveloppe humaine de la vérité divine avait de plus répondant à l'état des connaissances humaines où cette enveloppe s'était formée et qui vient d'être dépassé. (Conférence à Paris, citée par *L'Eclair* du 19 janvier 1907) — La foi catholique repousse l'hypothèse d'un conflit réel entre une tradition dogmatique authentiquée par l'Eglise et la démonstration effective d'une vérité contraire.

Voici, d'autre part, un essai de transcription des dogmes chrétiens dans le langage du pragmatisme moderne : il se présente comme motivé par les exigences nouvelles de la pensée scientifique. (EDOUARD LE ROY, *Dogme et Critique*, Paris, 1907). Besoin de rigueur toujours plus grande dans la démonstration, besoin d'autonomie personnelle à l'égard de toute affirmation venue du dehors, besoin de clarté absolue dans les énoncés, besoin de cohérence dans tout le système des connaissances humaines : tous ces instincts profonds de notre âge condamnent, dit-on, définitivement la conception intellectualiste du dogme. On ne le fera plus accepter des esprits contemporains qu'au prix d'une transposition de la donnée traditionnelle, du domaine de la croyance dans le domaine de la vie. En d'autres termes, on nous invite à dépouiller cette idée factice, que les dogmes ont pour nos esprits, indépendamment de toute réduction en acte, une valeur positive de vérité. Qu'ils recèlent une vérité objective, on ne le conteste pas ; mais, de cette vérité, on ira demander la mesure à la vie et à l'action.

On nous invite à distinguer deux aspects du dogme : un aspect négatif et prohibitif, par où il s'oppose aux interprétations erronées — c'est celui que mettent en lumière les anathèmes des conciles —, et un aspect positif, celui-là pratique avant tout, intimant non pas tant une vérité à croire qu'une attitude d'âme à prendre. Pour apprécier l'importance de la réforme proposée, il n'est que de comparer aux énoncés ordinaires du catéchisme ceux du nouveau catéchisme pragmatiste. Voici, dans cette nouvelle langue, les formules positives de quelques-uns de nos dogmes :

Dogme de la personnalité divine (*Dogme et Critique*, p. 151): « Dieu est tel en soi, qu'il doit être par nous traité au moins comme une personne. »

Dogme de la résurrection du Christ (p. 255) : « L'état présent de Jésus est tel que, pour correspondre à sa réalité ineffable, pour nous orienter vers elle, pour nous mettre en mesure de la saisir, autant que faire se peut, pour entrer avec elle en rapport conforme à sa vraie nature, l'attitude et la conduite requises de notre part sont celles qui conviendraient vis-à-vis d'un contemporain. »

Dogme de la présence eucharistique (p. 258): « La réalité est telle en soi que vous devez avoir, en face de l'hostie consacrée, la même attitude que vous auriez devant Jésus devenu visible. »

Si droites que puissent être, et que soient sans doute, les intentions de l'auteur, la question, chacun peut s'en rendre compte, est grave, si on la juge du point de vue de la tradition catholique. C'est un Concordat que l'on propose à l'Eglise, au nom d'une pensée scientifique qui croit disposer souverainement de l'avenir. Il est à prévoir que l'Eglise ne signera point ce Concordat. Car la révélation divine mesure les assentiments qu'elle exige ; elle ne se laisse mesurer par aucune philosophie. Et la vérité qu'elle apporte aux hommes n'est pas seulement affaire d'attitude et de conduite, mais de réalité objective, au sens impliqué par la portée directe du langage humain.

X. L'encyclique « Mortalium animos ». — Les mouvements relatifs à l'union des Eglises ont donné lieu, de nos jours, à une intervention pontificale, revendiquant les droits imprescriptibles de la tradition catholique.

Le Congrès de Lausanne, succédant à celui de Stockholm, avait donné, dans une atmosphère plus sereine, l'impression d'un certain rapprochement des âmes, et, sinon abaissé les barrières, du moins ouvert des perspectives d'entente cordiale entre les fils de l'Evangile. Sur le terrain anglican, l'élaboration du nouveau *Prayer Book*, poursuivie pendant des années, avait fait naître l'espoir d'un regroupement fécond, entre l'Eglise établie et les sectes dissidentes. Même du côté de l'Eglise Romaine, on avait pu noter quelques signes d'entente, et croire que le fossé se comblait. Les Conversations de Malines, encore que dépourvues de caractère officiel, avaient donné à de généreux « anglo-catholiques » l'illusion d'un échange de vues entre plénipotentiaires des Eglises d'Occident. Et voici que, coup sur coup, des catastrophes imprévues mettent ces espoirs à néant. L'esquif de rêve, qui semblait toucher le port, est brusquement rejeté en pleine mer.

Le 15 décembre 1927, à Westminster, par 247 voix contre 205, la Chambre des Communes repousse le nouveau *Prayer Book* ; et resserre, entre l'anglicanisme du XXe siècle et la Réforme du XVIe, des liens à demi rompus. Le 6 janvier 1928, par l'Encyclique *Mortalium animos*, le pape PIE XI déchire toutes les illusions et remet le monde chrétien en face de cette vérité douloureuse : entre l'Eglise catholique et l'anglicanisme il n'y a qu'une voie d'accommodement : que l'anglicanisme se renonce lui-même pour venir simplement à l'Eglise catholique, dont il se sépara il y a quatre siècles, et qui l'attend.

Les hommes qui connurent, il y a plus de trente ans, l'émoi causé par la lettre de Léon XIII sur les ordinations anglicanes, ne pouvaient qu'être frappés par l'exact parallélisme des situations. Alors comme aujourd'hui, on avait escompté, de la part de l'Eglise catholique, certaines mesures de condescendance, où, plus que personne, elle devait trouver son avantage. Et l'Eglise catholique ne s'était pas refusée à remettre à l'étude un point d'histoire déjà souvent débattu. Après loyal examen des documents, elle concluait, non par un *non liquet*, mais par un *non possumus* formel, attristé. Il lui était apparu que le remaniement infligé aux rites catholiques de l'ordination sacerdotale par la Réforme anglicane avait, dans la pensée de ses auteurs et dans les textes, le caractère évident d'une répudiation voulue de ce qui constitue précisément l'essence du Sacerdoce chrétien. De hautes consciences anglicanes bondirent sous ce verdict et leur déception s'exprima en termes tels que ceux-ci : « Le Pape Léon XIII inclinait vers nous, mais d'autres conseils ont prévalu ». C'était une erreur. Le Pape Léon XIII avait pu, dans le principe, connaître imparfaitement la question d'histoire qu'il remettait sincèrement à l'étude ; il avait pu éprouver, au fond du cœur, un vif désir de voir cette enquête aboutir à une conclusion qui eût aplani la voie de l'unité. Mais devant la vérité objective, telle qu'elle ressortait de l'enquête, il n'avait pu connaître un instant d'hésitation. Il s'était soumis aux faits ; et, aux faits reconnus, il appliquait simplement les principes qui n'avaient pas été mis en question.

L'histoire de la lettre *Apostolicae curae* (13 septembre 1896) recommence avec l'Encyclique *Mortalium animos* (6 janvier 1928). Sauf pourtant cette différence que, dans le cas présent, il n'y avait aucun point d'histoire à élucider ; toutes les données de fait étaient, par avance, entièrement nettes ; il y avait seulement à prémunir les fidèles contre des entraînements possibles : entraînements du zèle et de la charité. Tel est justement le sens de l'acte pontifical. S'il ne fait à la question anglicane aucune allusion distincte, on ne risque pas de se tromper en disant qu'il y a perpétuellement égard. L'état d'esprit qu'il vise, et dont il dénonce le péril, ne s'est développé nulle part plus largement qu'au contact du meilleur anglicanisme.

Pouvait-il en être autrement? Dans l'évolution moderne de l'anglicanisme, et très particulièrement dans les tractations de certains anglicans de marque avec des membres qualifiés de l'Eglise catholique, les considérations de sentiments jouèrent un rôle auquel on n'était plus habitué depuis la Réforme. Maintes fois, par le passé, des anglicans avaient émis l'opinion que Dieu n'avait pu laisser, pendant des siècles, une portion si intéressante du troupeau chrétien dépourvue des moyens ordinaires de salut; et cette affirmation s'était heurtée au bloc infrangible de la doctrine catholique touchant l'essence du Sacerdoce chrétien. Mais au cours du XIX[e] siècle, la même affirmation avait pris un accent particulièrement émouvant de sincérité, d'humilité, d'ardente générosité. Tandis que des hommes héroïques faisaient le pas décisif et brisaient avec leur passé pour venir chercher au sein de l'Eglise catholique ce que décidément ils ne reconnaissaient plus en dehors d'elle, d'autres, en grand nombre, se montraient disposés à faire ce pas, à la seule condition qu'on leur en démontrât la nécessité. Ainsi se développait, à la frontière des deux Eglises, une sorte de zone neutre, où presque toutes choses étaient communes : la croyance, le langage, les dévotions, la liturgie; où la supériorité de la vie et de la vertu chrétienne pouvait n'être pas toujours du côté des catholiques; où l'estime et la sympathie mutuelle développaient un échange constant de vues, de prières; où une sorte d'endosmose surnaturelle rendait chaque jour moins sensible la diversité des allégeances; où l'on voyait tel ecclésiastique anglican introduire dans ses rites et inscrire sur les diptyques de son église le nom du Pontife romain. Comment ne pas traiter dès aujourd'hui en frère cet anglo-catholique, si sympathique, si généreux, si catholique de cœur? Aux yeux du Chef de l'Eglise, il y avait là, pour ses fidèles, une tentation possible, un danger. C'est à prémunir les âmes que s'applique l'Encyclique *Mortalium animos*. Elle dénonce la chimère d'un certain panchristianisme, d'où l'essence même du christianisme se serait évaporée.

Elle rappelle que la Religion catholique est d'abord une doctrine intangible, et conséquemment une règle de vie. On n'appartient pas à l'Eglise du Christ sans professer tous les articles de la doctrine par Lui révélée. Une doctrine flottante, où les points essentiels de la révélation chrétienne seraient livrés au hasard des discussions, ne fournirait pas un point fixe de ralliement, un lien réel entre les chrétiens. Dissoudre la règle de foi sous prétexte de charité, serait trahir la charité elle-même, car il n'y a de vraie charité qu'appuyée sur la foi. L'Encyclique désigne en particulier certains points où règne une diversité, exclusive de l'unité; ici nous reconnaissons avec évidence des faits observés sur les confins de l'anglo-catholicisme. La tradition est-elle source authentique de la foi chrétienne, ou ne l'est-elle pas? La hiérarchie ecclésiastique est-elle d'institution divine ou d'institution humaine? Le Corps de Jésus-Christ est-il présent réellement dans l'Eucharistie par la transsubstantiation des éléments, ou seulement en figure par la vertu de la foi? L'invocation de la Vierge-Mère et des Saints est-elle chose pieuse et qui honore Dieu, ou n'est-elle qu'une idolâtrie coupable? Tant qu'on ne s'est pas mis d'accord sur ces points et autres semblables, il n'y a pas d'unité possible. Et il n'y a d'unité ferme que sous la conduite d'une autorité garantie par Dieu, maîtresse de la doctrine et principe actif d'unité.

Donner à cet ordre établi de Dieu la moindre atteinte, en vue d'une entente plus facile, ne serait pas charité, mais cruauté. Car, pour avoir subi les mutilations ou les atténuations d'une exégèse complaisante, la doctrine chrétienne aurait été vidée de sa vertu.

Telle est l'intransigeance du Pasteur suprême. Il faut avouer que les circonstances l'avaient, par avance, largement justifiée. Le rapprochement des dates que nous marquions ci-dessus, vote du Parlement anglais, le 15 décembre 1927, Encyclique de Pie XI le 6 janvier 1928, est par lui-même éloquent.

Par une majorité de quarante-deux voix, la Chambre des Communes avait affirmé sa volonté de demeurer fidèle au principe du schisme anglican, et de repousser les amendements destinés à le mettre d'accord avec les aspirations d'une grande partie de la nation. Les trente-neuf articles d'Elisabeth, l'antique *Prayer Book*, avaient depuis longtemps subi dans l'opinion nationale et dans le culte de l'Eglise établie, des atteintes multiples, dont il est clair qu'ils ne se relèveront pas. Des voix autorisées, dans les rangs de la hiérarchie anglicane, l'on dit assez haut; la coutume liturgique le montre, le sentiment commun des fidèles de cette Eglise en témoigne. Ces vieux legs de l'anglicanisme primitif sont aujourd'hui caducs; nul ne nourrit plus d'illusion à cet égard, et la lente élaboration d'un nouveau *Prayer Book* avait précisément pour but de porter remède à une situation irrémédiablement compromise. Tout le monde en convenait. Cependant, le vieux préjugé antipapiste s'était montré plus fort que l'intérêt religieux, si pressant fût-il. Pour réveiller la passion anglicane de sa longue somnolence, il avait suffi de montrer que la barque de l' « Establishment » dérivait vers Rome. Cette assemblée politique, parfaitement consciente de la position fausse, instable, où elle allait à nouveau river l'Eglise et l'Etat, aima mieux encourir une disgrâce que de risquer un compromis avec l'idée catholique, toujours vivante et active. Elle affirma donc sa résolution de demeurer, coûte que coûte, foncièrement protestante. C'est cela, et rien d'autre, que signifie le vote du 15 décembre. Vote politique, avant tout, car nous ne prétendons pas, et les membres du Parlement seraient les premiers à nous démentir, que ce vote eût, dans la pensée de la majorité parlementaire, une portée dogmatique.

Tout autre est le sens de l'acte pontifical. Nullement politique, il est, au sens fort, un acte chrétien. Nullement politique : car, en détruisant les chimères dont se berçaient plusieurs consciences catholiques, et en présentant aux consciences anglicanes un front sévère, il peut décourager certaines velléités de retour. Acte chrétien, essentiellement : d'abord, affirmation catégorique de la vérité, menacée par la contagion d'erreurs dissolvantes. Puis, appel énergique à la droiture du zèle.

S'il faut reconnaître à cet acte une opportunité, c'est une opportunité de l'ordre le plus élevé, opposant à l'intransigeance renouvelée du schisme l'intransigeance immuable de l'antique foi.

Parmi les réactions imprévues que provoqua l'acte pontifical, nous signalerons la lettre signée par un groupe de « chrétiens évangéliques », et publiée sous ce titre : *Pour la collaboration chrétienne*, par la revue trimestrielle *L'Unité dans la lumière*, avril 1928, p. 58, Paris.

... L'histoire nous apprend que les réformateurs ne sont pour rien dans l'éclosion *du phénomène évangélique*, qui permet à des milliards d'êtres humains de connaître le Christ sans passer par l'Eglise romaine. Ce phénomène est dû à l'invention de l'imprimerie et nullement aux dogmatisations de Luther et de Calvin. Sans l'invention de l'imprimerie, on peut même dire que Luther et Calvin eussent fait disparaître les Ecritures de la surface de la

terre. Ayant vidé les couvents, ils auraient supprimé les copistes, sans lesquels les Ecritures ne pouvaient se répandre. Mariés et chargés de famille, les copistes eussent exigé de tels salaires que chaque exemplaire de la Bible eût coûté au moins 20.000 francs d'aujourd'hui. Combien se fussent offert un tel luxe ?

Le véritable père de l'évangélisation est donc Gutenberg. Avant lui, il n'y avait d'autre chrétienté que romaine et catholique.

Or, si nous dégageons la vérité de l'histoire après avoir supprimé tout intermédiaire théologique entre l'âme et la Bible, nous constituons un groupe tel que le Pape ne pourrait en aucune manière le condamner. Aucun Pape n'a condamné ni ne condamnera jamais notre seul véritable ancêtre, Gutenberg, tandis que tous les Papes ont condamné et condamneront Luther et Calvin, catholiques apostats, chez qui bien des choses étaient condamnables. Jamais les catholiques n'ont donné en exemple des hommes qui ont dans leur vie les taches que l'on ne peut effacer de la vie des réformateurs du XVIe siècle.

Pour la paix chrétienne, sacrifions ces idoles, rejetons les traditions belliqueuses du protestantisme, tout comme le protestantisme rejeta certaines traditions; faisons table rase au point de vue historique comme au point de vue doctrinal.

....

Concluons : le besoin de combattre et de contredire le catholicisme a été la cause de trop de guerres religieuses et de trop de scandales pour que nous ne réformions pas le protestantisme au XXe siècle en vue de l'évangélisation des païens.

Laissons chacun libre de suivre l'élan de son cœur et l'appel de Dieu. Par là nous permettrons la formation d'une nouvelle Evangélicité qui remplacera le protestantisme vieilli et périmé et qui s'unira étroitement avec l'Eglise romaine par des relations diplomatiques. Peu importe que nous sacrifiions des traditions de chapelles et de sectes, pourvu que le Christ soit plus aimé, mieux servi, et que cesse l'odieux scandale de la division chrétienne qui stérilise nos efforts missionnaires et avilit dans trop d'esprits l'idée chrétienne...

Aux catholiques nous laisserons leurs richesses doctrinales; pour nous, nous nous consacrerons entièrement au rayonnement de la charité : notre foi sera un simple acte d'amour et d'abandon au Christ et nos œuvres révéleront sa puissance et son inépuisable bonté.

S. C. pour un Groupe de chrétiens évangéliques.
25 janvier 1928.

Les catholiques romains ne pourront qu'être touchés par l'expression de pensées si généreuses, et moins que personne ils songent à rouvrir l'ère des guerres de religion. Mais ils verront dans cette manifestation une raison de plus de s'attacher à l'unique Tradition dont le Saint-Siège a la garde. Car le partage qu'on leur offre ne saurait offrir une base acceptable pour une collaboration d'ordre religieux. Le « phénomène évangélique », réduit aux proportions d'une plus large diffusion de la Bible, rendue possible par l'invention de la typographie, ne réalise point dans sa plénitude le mandat donné par le Christ à ses Apôtres (*Matt.*, XXVIII, 19) : il y faut encore le don de soi (I *Thes.*, II, 8; II *Cor.*, XII, 15) pour la conservation intégrale du dépôt reçu (I *Tim.*, VI, 20) et pour l'exercice du ministère sacré (I *Cor.*, IV, 1). C'est à quoi ont voué leur vie les missionnaires qui portent l'Evangile aux infidèles. Ils ne s'en laisseront pas détourner. L'accomplissement de ce mandat est œuvre d'amour, et l'amour est la perfection de la Loi (*Rom.*, XIII, 10). Encore faut-il que la Loi demeure, et la Loi, c'est la parole du Christ (*Matt.*, XXIV, 35).

XI. Economie divine de la Tradition dogmatique. — La bonne nouvelle de Jésus Christ, déposée au sein de l'humanité il y a vingt siècles, est avant tout une réalité positive, parfaitement définie en elle-même, quelque difficulté que puisse éprouver l'esprit humain à la concevoir nettement et le langage humain à la traduire en formules appropriées.

Parfaitement définie en elle-même ; d'ailleurs assujettie, dans sa transmission, aux conditions diverses des intermédiaires multiples qui l'ont portée jusqu'à nous.

Le premier de ces intermédiaires est le Verbe incarné en personne; car Dieu, après avoir à plusieurs reprises et en plusieurs manières parlé autrefois à nos pères dans les prophètes, nous a parlé dans son Fils (*Heb.*, I, 1. 2). Et nous avons reçu de sa plénitude : le Fils unique nous a dit ce qu'il a vu au sein du Père (*Io.*, I, 16. 18).

Après le Verbe incarné, les Apôtres, instruits non pas tout d'un coup, mais peu à peu. D'abord par le Maître lui-même, qui a voulu travailler sur une matière ingrate. A la veille de sa Passion, il leur disait : « J'ai encore beaucoup de choses à vous dire; mais vous ne pouvez pas les porter présentement. Quand viendra le Paraclet, l'Esprit de vérité, il vous guidera vers la vérité entière. » (*Io.*, XVI, 12. 13). Puis par l'Esprit saint, qui compléta cette éducation laborieuse, et communiqua aux hérauts de l'Evangile une plénitude répondant à leur rôle d'initiateurs. Rappelons que saint Thomas affirme en termes très clairs cette prérogative des Apôtres. Ia IIae, q. 106 a. 4 : *Non est expectandum quod sit aliquis status futurus in quo perfectius gratia Spiritus sancti habeatur, quam hactenus habita fuerit, et maxime ab Apostolis, qui primitias Spiritus acceperunt, i. e. et tempore prius et ceteris abundantius.*

Après les Apôtres, l'Ecriture, écoulement de leur plénitude, mais inégale à cette plénitude d'où elle procède. L'Ecriture baignait dans un flot qui l'investit et la déborde, le flot de la vie chrétienne à sa source. On ne peut demander à l'Ecriture qu'un reflet de la pleine lumière que les Apôtres portaient en eux.

Après l'Ecriture, le magistère permanent de l'Eglise, assistée de l'Esprit Saint pour garder intact le dépôt hérité des Apôtres, et en procurer l'adaptation aux besoins des générations successives. Le magistère permanent de l'Eglise ne prétend pas recevoir du ciel des révélations supplémentaires, en vue de nouvelles acquisitions dogmatiques; seulement il a conscience d'être accrédité pour réaliser de telles acquisitions par l'explicitation progressive des vérités qui sont dans l'Eglise, implicites dès le commencement. On sait la rigueur de saint Thomas pour ceux qui ne se rendent pas simplement à l'autorité de l'Eglise (*Quodlib.*, III, art. 10).

Le Verbe incarné, les Apôtres, l'Ecriture, le magistère permanent de l'Eglise : quatre étapes successives de la tradition dogmatique dans sa descente vers les générations chrétiennes.

A la dernière étape, représentée par le magistère permanent de l'Eglise, la transmission se fractionne. Ou plutôt, elle présente deux aspects, selon que l'on considère principalement le Saint-Esprit, cause principale de la transmission, ou les théologiens, instruments actifs de cette même transmission.

Le rôle du Saint-Esprit. — L'opération du Saint-Esprit, dans la transmission du dépôt révélé, est indispensable. Comme le Saint-Esprit couronna l'éducation des Apôtres, il poursuit, de siècle en siècle, l'éducation des générations chrétiennes. Tous les interprètes de la tradition chrétienne ont insisté, à l'envi, sur ce travail perpétuel du Saint-Esprit dans l'Eglise. Citons quelques exemples, pour les temps les plus proches de nous.

Formé en pleine controverse et au contact des protestants, Jean Adam MOEHLER († 1838) avait bien compris cette action surnaturelle qui atteint les in-

dividus à travers la collectivité, animée par le Saint-Esprit. L'Eglise est un organisme vivant : pour communiquer à ses membres la vie de la foi, elle doit être animée à chaque instant par l'Esprit divin. L'Ecriture ne suffit pas à instruire le fidèle : il y faut, à chaque instant, l'intervention de l'Eglise, qui seule maintient la communion des fidèles entre eux et avec les fidèles de tous les siècles. Cette intervention s'exerce par une tradition vivante. Voir A. Moehler, *Die Einheit in der Kirche*, oder das Princip des Katholicismus, dargestellt im Geiste der Kirchenvaeter der drei ersten Jahrhunderte, p. 36 et 51. Tübingen, 1825. J'emprunte la traduction de G. Goyau, *Moehler*, p. 71 et 80 (*La Pensée chrétienne*, 1905).

« La tradition consiste dans l'Evangile vivant, annoncé par les Apôtres et recueilli de la plénitude de leur âme sanctifiée ; la tradition, c'est ce qui a été annoncé par une partie des fidèles comme l'ouvrage de l'esprit qui les anime, et c'est ce qui, dans l'âme des autres, sert de véhicule à la foi ; c'est par là, donc, que l'Eglise fait œuvre éducatrice. Il va, par conséquent, sans dire que la tradition ne peut pas être séparée de la vie de l'Eglise...

« La tradition est l'expression du Saint-Esprit animant la communauté des fidèles ; cette expression traverse tous les siècles, vit à chaque moment, et en même temps prend un corps... »

L'Essai sur le développement de la doctrine chrétienne, dû au cardinal Newman, donne un autre tour aux mêmes pensées. On connaît l'histoire émouvante et dramatique de ce livre qui convertit son auteur. Commencé par l'ermite de Littlemore encore protestant, publié au lendemain de son abjuration, il nous apporte toute vibrante la confession d'une âme qui, en étudiant les premiers siècles chrétiens, a compris la faiblesse des positions anglicanes. Nous y voyons en particulier que le principe de Vincent de Lérins, souvent invoqué par l'anglicanisme contre Rome, porte trop loin : qui l'applique avec cette rigueur, doit rejeter, au même titre que le concile de Trente et que le concile du Vatican, tout le christianisme des Pères, car ce sont là autant de phases similaires d'un même développement dogmatique. Le travail entrepris par l'auteur sur les bases du symbole athanasien lui a prouvé la solidité du symbole de Pie IX. Le livre est proprement la réponse de Newman catholique aux difficultés de Newman protestant sur le terrain de la tradition. *An Essay on the development of christian doctrine*. La première édition est de 1845 ; je citerai la neuvième : Londres, Longmans and Green, 1894.

Il débute par un rigoureux examen de la patristique anténicéenne. Loin d'en atténuer les erreurs et les lacunes, l'auteur semblerait plutôt les souligner à plaisir et prendre à dessein le contrepied de l'apologie composée cent cinquante ans plus tôt par par G. Bull pour les Pères anténicéens. Où tend ce réquisitoire ? A prouver que dans l'Eglise il y eut dès l'origine, et donc il peut et doit y avoir, développement et progrès. Reste à trouver la formule de ce développement.

Une première partie expose les conditions générales du développement des idées. L'infirmité de l'esprit humain se révèle dans la nature toujours plus ou moins fragmentaire de ses intuitions : plus il étudie de nobles objets, plus la multiplicité des aspects limite forcément ses prises, et le condamne à s'y reprendre à plusieurs fois pour épuiser la réalité. S'agit-il d'une réalité complexe, le meilleur triomphe de l'esprit consiste à grouper les éléments de sa connnaissance autour d'une idée centrale, convenablement choisie : telle serait bien, pour la doctrine chrétienne, l'idée d'Incarnation.

Une telle idée, accueillie dans l'âme, y développe une vie nouvelle. Les jugements partiels qu'elle implique passeront peu à peu, d'un état plus ou moins chaotique, à l'état d'unité organique de plus en plus définie : insensible germination et maturation de l'idée, qui présente tous les caractères d'une opération vitale.

Caractères plus profondément marqués dans le développement de la doctrine chrétienne, à raison même de son incomparable richesse. Nul ne soutiendra que la lettre du Nouveau Testament, si lumineuse et si chaleureuse soit-elle, informe tous les esprits avec une puissance et une lucidité qui rendent superflu tout éclaircissement ultérieur : la vertu du christianisme doit répondre aux exigences des natures les plus diverses. Au reste, l'histoire est là pour témoigner que, sur les points fondamentaux de l'Ecriture, s'accumulèrent les formules nouvelles, les reprises, les compléments. Le canon même du Nouveau Testament mit des siècles à se fixer. Maintes questions demeuraient en suspens : la divine sagesse en abandonnait la décision à l'action du temps et à la réflexion des hommes. L'ère apostolique avait reçu de précieux germes de vérité : elle n'en devait pas voir le développement. Comme Israël quitta précipitamment la terre d'Egypte, emportant sur ses épaules des auges pleines d'une pâte qui n'avait pas eu le temps de lever, ainsi l'Eglise sortit en hâte du milieu des nations, emportant son viatique, un ferment de doctrine qui n'avait pas encore subi l'influence des années.

Donc l'analogie nous met sur la voie du concept providentiel de ce développement doctrinal, postulé par la nature même de l'esprit humain. Tout d'abord, pour règle de ce développement, on doit s'attendre à voir surgir une autorité infaillible, frein nécessaire à l'indépendance des esprits. Par là s'explique la nature impérieuse du dogme catholique. D'autre part, l'identité historique du seul christianisme catholique avec le christianisme des Pères est un fait qui s'impose à bien des observateurs, même hors de l'Eglise.

A lui seul, ce fait crée une présomption favorable à l'action continue de la Providence sur cette institution unique, et à l'épanouissement, dans le seul christianisme catholique, de l'authentique donnée chrétienne. Les lacunes apparentes de ce développement dans le passé ne doivent pas faire prendre le change sur la légitimité des dernières définitions doctrinales de l'Eglise : bien plutôt, le fait de ces définitions donne-t-il lieu de croire à de lointaines anticipations des mêmes doctrines dans le passé du christianisme. De fait, en remontant l'histoire de chaque dogme depuis sa définition solennelle jusqu'aux temps évangéliques, on en retrouve des ébauches successives, de plus en plus vagues, jusqu'au point d'attache, parfois imperceptible, dans le Nouveau Testament.

Il y a des développements sains et légitimes. Il y en a de malsains, qui sont de véritables corruptions. Newman entreprend de marquer, dans sa seconde partie, leurs caractères distinctifs : c'est proprement la partie constructive de l'ouvrage.

Livre éminemment personnel et suggestif, où plus d'une page appelle la discussion et la critique. Pour ne marquer qu'un point capital, il ne semble pas que l'auteur ait perçu nettement la différence essentielle qui existe entre le développement dogmatique au temps des Apôtres et le développement dogmatique après la clôture du Nouveau Testament[1]. Ins-

1. Voir Part I, chap. II, section 1, § 12, p. 68. L'enseignement de saint Ignace, relatif à l'épiscopat, est mis sur

tructif par les audaces et les défaillances mêmes du théologien autodidacte, l'*Essai* de Newman constitue, en somme, l'effort le plus original de la pensée moderne pour résoudre, selon les vues d'une réelle orthodoxie, l'antinomie apparente de ces deux termes : tradition, développement.

Dans un discours antérieur de deux ans à son *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, Newman expliquait, par le caractère instinctif de la connaissance départie à l'Eglise naissante, le long travail des siècles, obligés de monnayer, selon les catégories de l'entendement humain, ces impressions concrètes de réalités transcendantes (*Discours prononcé à Oxford le jour de la Purification 1843*, § 20 *sqq*. On peut le lire en français chez M. H. Bremond : *Newman, le développement du dogme chrétien*, 4e édition, Paris, 1906).

Ce que Newman encore protestant avait aperçu et posé en thèse générale, le R. P. Bainvel le rendait sensible naguère dans un exemple concret, en expliquant la genèse de la croyance catholique à l'Immaculée Conception de la Sainte Vierge (*Histoire d'un Dogme; Etudes*, 5 décembre 1904, p. 612-632). L'exemple ne saurait être mieux choisi pour montrer à l'œuvre une tradition vivante, partie en quelque sorte de rien, pour aboutir, de nos jours seulement, à la définition d'un dogme dont les premiers siècles chrétiens ne soupçonnèrent pas l'énoncé.

Après avoir constaté le silence des Pères sur le point précis du dogme, et l'opposition des grands docteurs du douzième et du treizième siècle à une assertion qui ne se produisit dans l'Ecole que pour y être aussitôt combattue, il fait toucher du doigt, dès l'origine de l'Eglise, ce sens chrétien, destiné à prévaloir sur l'opinion savante, qui ne cessa d'attribuer à Marie la plus grande pureté possible après Dieu. Fruit d'une intuition directe sur les mystères du Christ, dont les témoins de sa vie durent être favorisés, intuition directe dont l'Ecriture n'a pas consacré le souvenir, mais que la conscience de l'Eglise garda jalousement. Les Pères les plus pieux et les plus doctes en rendent témoignage, sans être capables d'en analyser le contenu : pendant des siècles, ils redisent, avec une monotonie sublime, les louanges de l'incomparable Vierge, et ainsi préparent les voies, bien qu'à leur insu, à cette élaboration scolastique du dogme, dont la renommée attribue l'initiative à un illustre enfant de saint François. Un jour la conscience de l'Eglise universelle, interrogée par Pie IX, rendra témoignage unanime de sa croyance : l'heure sera venue de la définition solennelle.

Si vous insistez pour savoir plus précisément comment et sous quelle forme a été révélé de Dieu le dogme de l'Immaculée Conception, quel fut le mode de cette intuition, l'auteur essaiera de lever le voile:

« Au lieu de dire : « Marie est toute pure et sainte », Dieu la montre... Il est probable que c'est ainsi que Dieu a fait connaître à son Eglise les privilèges de Marie... A peu près comme si les apôtres, au jour de la Pentecôte, en recevant le même Esprit que Marie, avaient vu à la lumière de ce divin Esprit tout ce qu'il avait fait en Marie ; ou comme si saint Paul, ravi au troisième ciel, avait vu en Dieu le plan de l'Incarnation, la personne de Jésus et la personne de Marie, et avec la personne son rôle et tous ses privilèges. L'Eglise garderait dans sa conscience obscure le souvenir de cette vision de la réalité, et c'est de ce fond qu'émergeraient tour à tour devant sa conscience réfléchie les vérités dont elle prend peu à peu possession. »

Ceci encore est une intuition. Intuition du théologien, pour qui la foi prolonge les perspectives de l'histoire, selon le sens le plus exact de la tradition chrétienne. Je ne sais s'il en faut louer davantage la profondeur, la justesse ou la piété.

L'impression directe des choses divines, par où vraisemblablement Dieu consomma l'éducation surnaturelle des Apôtres, est en réalité le dernier mot de la théologie sur la genèse mystérieuse de quelques-uns de nos dogmes.

Là, nous atteignons la source de traditions obscures, dont le jaillissement se dérobe au regard de l'historien, mais dont la nappe transparente s'étale aujourd'hui à nos yeux.

Cette lumière, donnée une fois pour toutes à l'Eglise, a pu être pendant des siècles voilée au regard des générations croyantes, non pas sans doute quant aux dogmes fondamentaux du christianisme, mais quant aux lointaines conséquences. Il appartient au Saint-Esprit d'en raviver l'impression ; la reconnaître peut être un don accordé aux âmes éclairées de Dieu, habituées à juger des choses de la foi par une certaine « connaturalité », selon l'expression chère à saint Thomas, IIa IIae, q. 45 a. 2 et 4. Ce discernement appartient au don de sagesse, selon le même saint docteur, *In* III *d*., 35 q. 2 a. 1 sol. ad 1m : *Sicut se habet sapientia, quae est virtus intellectualis, ad intellectum principiorum, quia quodammodo comprehendit ipsum, ... ita se habet sapientia, quae est donum, ad fidem, quae est cognitio simplex articulorum, quae sunt principia totius christianae sapientiae. Procedit enim sapientiae donum ad quandam deiformem contemplationem et quodammodo explicitam articulorum, quae fides sub quodam modo involuto tenet secundum humanum modum.*

De ce point de vue, s'éclairent les antinomies apparentes entre la foi des générations nouvelles et l'histoire ancienne des dogmes ; antinomies que ne saurait résoudre une critique incroyante. Il faut renoncer à montrer au rationaliste, dans le passé de l'Eglise, la foi au magistère infaillible du Pontife Romain ou la foi à l'Immaculée-Conception. Mais le fidèle ne consent pas pour autant à voir dans une définition dogmatique de l'Eglise l'escamotage d'une nouveauté ; et il récuse le jugement porté du dehors sur l'Eglise, par des hommes qui n'entendent pas le mystère de sa vie.

La Tradition catholique, considérée dans ses manifestations actives, est une fonction vitale de l'Eglise, organisme social et surnaturel ; fonction vitale aussi impossible à étudier en dehors de l'Eglise qui la porte, que les opérations de la vie organique en dehors des corps vivants. Aussi les rationalistes qui refont l'anatomie du passé chrétien et, parce qu'ils n'y découvrent pas les dogmes récents, dénoncent comme un tour de passe-passe leur inscription au symbole, méconnaissent le jugement de l'Eglise sur son propre passé. L'Eglise possède, pour interroger le dépôt révélé, un sens incommunicable; aucune enquête historique n'y peut suppléer. Le dépôt ne se révèle avec certitude qu'à la conscience de l'Eglise, assistée de l'Esprit-Saint pour définir sa foi publique.

Ce que nous indiquons a été exposé beaucoup mieux et plus complètement par le R. P. Léonce de Grandmaison dans une série d'articles donnés à la *Revue Pratique d'Apologétique* en 1908, sur *le Développement du dogme chrétien*. Ils viennent d'être réunis en volume sous ce titre : *Le Dogme chrétien*. Paris, Beauchesne, 1928.

le même plan que les enseignements apostoliques. N'insistons pas sur le caractère personnel d'une terminologie parfois inadéquate aux réalités qu'elle veut traduire et rendant plus dramatique l'effort de l'auteur pour étreindre l'idée.

Le rôle de la raison théologique. — En marquant le rôle principal du Saint-Esprit dans l'économie de la Tradition dogmatique, nous avons insisté beaucoup sur le caractère social de cette tradition et sur son côté mystique. Il reste à signaler les agents rationnels de sa propagation. Ce dernier aspect n'est pas le plus relevé ; mais il est le plus voyant et le plus connu. Pour l'observateur du dehors, il n'en existe pas d'autre.

Les théologiens scolastiques ne l'ont pas négligé ; le Cardinal Franzelin lui consacre la quatrième et dernière partie de son traité célèbre *De divina Traditione et Scriptura* (paru à Rome en 1870 ; nous citerons la troisième édition, 1882).

L'auteur reconnaît (Thes. xxiii, p. 278) que certaines vérités contenues dans le dépôt de la révélation n'ont pas toujours été crues de foi explicite ; qu'il y eut un temps où ces vérités purent être niées sans hérésie formelle. Néanmoins il n'admet pas que l'obscurcissement ait jamais pu être total et que la négation ait pu réaliser l'accord dans l'Eglise contre la vérité. L'histoire de plusieurs dogmes présente trois phases, qui se déroulent dans un ordre régulier. A l'origine, une phase de possession paisible et plus ou moins inconsciente : le dogme est affirmé implicitement comme renfermé dans une proposition plus générale, — ainsi en est-il de plusieurs privilèges de Marie, — ou bien comme inspirant la pratique de l'Eglise —, ainsi la validité du baptême conféré par les hérétiques. Puis, une phase de controverse, ouverte par des négations, et plus ou moins prolongée par le croisement des attaques et des réponses, non sans quelques recrudescences d'obscurité. Enfin une phase de possession explicite et définitive, après la sentence de l'Eglise. Aux gardiens de la foi incombe le devoir de veiller, de faire la lumière par le recours à l'antiquité, d'employer les moyens humains. Il n'est donc pas permis de dire (avec Guenther) que le rôle de l'Eglise enseignante se borne à choisir, sous l'assistance du Saint-Esprit, entre plusieurs manières d'entendre le dogme, celle qui répond le mieux à l'état présent de la science (Thes. xxv).

Les positions du Cardinal Franzelin ne sauraient être ébranlées. Mais il y avait lieu de pousser plus avant l'enquête métaphysique sur le procédé rationnel qui amène les vérités de foi, de la conscience obscure de l'Eglise, à sa conscience claire.

On doit au R. P. F. Marin-Sola, O. P., professeur à l'Université de Fribourg (Suisse), un livre vigoureux et profond où il revendique l'homogénéité de l'évolution dogmatique et la part du raisonnement théologique dans cette évolution (*La Evolución homogenea del Dogma catolico*, Madrid 1923. Traduction française, *L'évolution homogène du Dogme catholique*, Paris, 1924, 2 vol.).

Evolution homogène, car elle se poursuit dans l'identité d'une même donnée primitive, selon le mot de Vincent de Lérins : *in eodem sc. dogmate, eodem sensu eademque sententia*. La révélation du Nouveau Testament étant achevée dès l'âge apostolique, il n'y a place, dans l'identité de cette donnée primitive, que pour une évolution conceptuelle, faisant succéder aux formules rudimentaires de l'Ecriture des formules plus pénétrantes, plus exactement adaptées à la complexité du réel, que ces formules rudimentaires contenaient dès l'origine.

Evolution rationnelle, car dans une large mesure il appartient au raisonnement théologique d'opérer la transition des concepts primitifs aux concepts évolués. S'agit-il de raisonnement théologique au sens propre, tout son rôle se borne à manifester la réalité virtuellement incluse dans les concepts primitifs et à provoquer l'avènement de concepts plus distincts. Par exemple, le Concile de Nicée définit la consubstantialité numérique du Fils de Dieu avec son Père, coupant court aux arguties d'Arius et donnant une expression technique à la vérité clairement affirmée dans l'Ecriture. Le Concile d'Ephèse définit la Maternité divine de Marie, tranchant le mot pour mettre le peuple chrétien en face d'une vérité nette et dissiper les équivoques accumulées par Nestorius. Le troisième Concile de Constantinople définit la distinction de deux volontés en Jésus-Christ, exprimant tout le sens des textes évangéliques où l'on trouve les deux volontés à l'œuvre. Ainsi procède couramment l'Eglise dans ses définitions de foi. On pourrait multiplier les exemples et prendre sur le fait, ailleurs encore, ce procédé « métaphysico-inclusif », selon une exception familière au Père Marin Sola, cet effort d'analyse conceptuelle par lequel l'Eglise discerne les dogmes virtuellement implicites dans sa conscience profonde.

Si l'on a parfois révoqué en doute la vertu du raisonnement théologique pour l'explicitation du donné révélé, ç'a été par suite de quelque confusion sur son mécanisme interne. On a redouté l'intrusion de la raison discursive dans le domaine propre de la foi. On a bien fait de la redouter ; mais une telle intrusion n'est pas le fait du raisonnement théologique. En tant que contribution à la métaphysique du révélé, il opère sûrement dans la ligne qui lui est propre ; le tout est de ne pas confondre les données immédiates de la révélation avec des essais d'élaboration systématique. A cette seule condition, le travail théologique sera efficace dans le sens de la tradition.

Assurément, il n'appartient qu'au magistère officiel de l'Eglise de le faire aboutir et d'y mettre le sceau de l'autorité divine. Il n'appartient qu'au magistère officiel de l'Eglise de promulguer un dogme et de requérir un assentiment de foi divine. L'effort individuel du théologien n'a qu'un rôle d'instrument. Mais à titre d'instrument, il peut promouvoir efficacement la maturation du dogme.

Est-ce à dire que toute conclusion théologique proprement dite est, comme telle, candidate à une définition dogmatique ? Certainement non. Car pour poser sa candidature à une telle définition, elle doit satisfaire à d'autres exigences, et d'abord se présenter comme assimilable à la raison commune des croyants, digne d'être accueillie comme telle par le magistère de l'Eglise. Beaucoup de conclusions théologiques, fermement déduites par saint Thomas, sont loin de remplir de telles conditions.

Seule une conclusion théologique homologuée comme telle par le magistère de l'Eglise, est actuellement désignée aux fidèles comme un fragment de tradition dogmatique.

Ramenons encore les deux images par lesquelles on peut essayer de rendre les deux aspects complémentaires de la Tradition dogmatique : aspect statique et aspect dynamique, conservation et développement.

La première image est celle d'un fleuve qui roule ses eaux vers la mer. Ainsi la parole du Christ roule-t-elle de génération en génération, identique à elle-même. De nos jours, un hardi syncrétisme, appliqué à l'histoire des religions, restaure à sa manière le passé chrétien, en proclamant l'hétérogénéité des divers courants intellectuels qui auraient, à diverses époques, conflué dans notre système dogmatique. Cette représentation est un trompe-l'œil. Mais il suffit de la modifier pour l'adapter aux faits. Il n'y a qu'une source de fleuve chrétien : c'est la révélation divine, contenue pour une part dans les

Ecritures canoniques, pour une part dans la conscience de l'Eglise. Les éléments étrangers que le fleuve charrie, les obstacles qui se dressent sur son cours, n'empêchent pas qu'il se déroule identique à lui-même, creusant son lit de plus en plus, laissant peu à peu déposer le limon qui l'a troublé. A la différence des fleuves terrestres, celui-ci ne grossit pas en s'éloignant de sa source; au contraire, il se débarrasse progressivement des alluvions successives : chaque définition dogmatique, séparant la vérité de l'erreur, communique une limpidité nouvelle au volume immuable de ses eaux.

La deuxième image est celle d'un organisme vivant. La parabole évangélique du grain de sénevé convient très exactement pour décrire la force d'expansion qui appartient à la révélation divine, jetée au cœur de l'humanité. Toujours identique à lui-même, le germe déploie, en une frondaison toujours grandissante, la sève dont il est plein.

Bibliographie. — Outre les ouvrages indiqués au cours de cet article, on consultera l'article Dogme, par le R. P. Pinard de la Boullaye ; le R.P. J. V. Bainvel, *De Magisterio vivo et Traditione*, Paris, 1905; R. P. A. Gardeil, *Le donné révélé et la Théologie*, Paris, 1910 ; R. P. R. Garrigou-Lagrange, *De Revelatione*, 2e éd. Rome et Paris, 1921.

Adhémar d'Alès.

TRADITION ET MAGISTÈRE. — D'après le Concile du Vatican (*Sess.* III, chap. 2), les sources de la Révélation chrétienne sont l'Ecriture et la Tradition. La Tradition, ainsi que nous le verrons, l'emporte sur l'Ecriture : aussi, avant d'étudier les Livres Saints, il est bon de savoir ce qu'est la Tradition divine.

I. *Notion de la Tradition.*
II. *Différentes sortes de traditions.*
III. *La Tradition aux points de vue objectif et actif.*
IV. *Etat de la controverse entre catholiques et protestants.*
V. *Manière de procéder dans les controverses.*

I. Notion de la Tradition. — La tradition, au sens le plus général du terme, signifie toute doctrine, toute institution, toute pratique, venue des anciens jusqu'à nous. A ce point de vue général, la tradition est *profane* ou *sacrée* : elle peut appartenir à une religion ou à une autre. Nous nous occupons des traditions qui sont le patrimoine de la religion chrétienne, le bien propre du christianisme.

Or, dans cette acception déjà restreinte, le mot « tradition » a un sens très large, un sens plus précis, et un sens tout à fait rigoureux.

1. Au sens *le plus large*, la Tradition est tout précepte, toute doctrine, institution ou pratique, transmis des âges précédents de l'Eglise aux temps actuels, *quel qu'ait été le mode de transmission*. En ce sens, la Tradition, loin de s'opposer à l'Ecriture, est plutôt, par rapport à elle, ce qu'un genre est à l'espèce. Le mot Tradition revêt ce sens très large sous la plume de l'Apôtre saint Paul, dans sa IIe Epître aux Thessaloniciens : « Ainsi donc, frères, demeurez fermes et gardez les enseignements que vous avez reçus, soit de vive voix, soit par notre lettre. » (II *Thess.*, II, 15.)

2. Dans un sens *moins large*, la Tradition est tout précepte, toute doctrine, institution, pratique, arrivé jusqu'à nous des âges précédents de l'Eglise, par *un autre moyen que l'Ecriture*, que cette doctrine se trouve d'ailleurs ou non dans l'Ecriture elle-même. En ce sens, il y a *opposition* de la Tradition à l'Ecriture, non point sans doute si l'on considère la chose transmise, mais si l'on envisage le *mode de transmission*.

3. Enfin, au sens *très rigoureux* du terme, la Tradition est tout précepte, toute doctrine, institution, pratique, qui n'est point contenu dans l'Ecriture, et qui, en conséquence, nous est parvenu seulement par une voie différente de l'Ecriture elle-même. A ce point de vue, la Tradition se distingue totalement de l'Ecriture, eu égard *aussi bien à la chose transmise qu'au moyen de transmission*. C'est le sens que l'on retrouve le plus souvent au mot « tradition » sous la plume des premiers Pères de l'Eglise; c'est aussi dans cette acception que l'on prend ordinairement le mot « Tradition ».

II. Différentes sortes de traditions. — 1. *En raison de leur origine*, les traditions sont *divines* ou *humaines*. — *a*) Les traditions *divines* ont pour auteur Dieu se révélant lui-même à l'homme; elles ont donc pour objet des vérités révélées.

Elles se subdivisent, en raison *du mode divin de promulgation*, en traditions *dominicales* et traditions *divino-apostoliques*. Les premières ont été proposées aux hommes par Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même; les autres ont eu pour premiers promulgateurs les Apôtres du Christ.

La distinction entre les traditions dominicales et divino-apostoliques est affirmée par le *Concile de Trente*. Dans sa session IVe il parle des traditions non écrites qui sont parvenues jusqu'à nous, et dont les unes ont été reçues par les Apôtres des lèvres du Christ, les autres dictées aux Apôtres par l'Esprit Saint lui-même ; les unes et les autres sont venues jusqu'à nous, comme de la main à la main, *quasi per manus traditae*.

b) Les traditions *humaines* sont celles qui ont été primitivement introduites par l'autorité, ou du moins avec le consentement de ceux qui dirigent l'Eglise au nom du Christ. Elles se subdivisent en traditions simplement apostoliques et traditions ecclésiastiques.

1° La tradition *simplement apostolique* est celle qui a été établie par les Apôtres en vertu de leur pouvoir pastoral, si bien que, relativement à elles, les Apôtres ont été de vrais *législateurs*, et non pas de simples promulgateurs. On cite comme exemple l'observation du dimanche au lieu du sabbat.

2° La tradition *ecclésiastique* est celle qui a été introduite, dans la suite des temps apostoliques, soit par l'autorité ecclésiastique elle-même, soit par une pieuse coutume des fidèles, ratifiée par l'autorité de l'Eglise. Exemple : l'obligation du jeûne à certains jours de l'année.

c) Distinction entre les traditions *divines* et les traditions *humaines*. — 1) Pour se rendre compte de la division des traditions en *divino-apostoliques* et *simplement apostoliques*, il faut se rappeler que les Apôtres étaient investis d'une double charge. Ils ont été, en même temps, *promulgateurs* de la révélation divine et *pasteurs*, ou chefs des Eglises. Comme pasteurs, ils jouissaient d'un pouvoir vraiment législatif; ils pouvaient faire des lois et établir des institutions dans leurs Eglises.

2) Voici à quels signes on peut discerner les traditions divines de celles qui sont simplement apostoliques ou ecclésiastiques.

a) Une tradition est certainement divine, si elle a pour objet une *doctrine révélée*, par exemple, l'Immaculée Conception de la Sainte Vierge, ou bien si son objet est une institution de telle nature que

Dieu seul puisse en être l'auteur, par exemple l'institution des sacrements de la nouvelle Loi : Dieu seul peut donner à des signes la puissance de produire la grâce surnaturelle.

b) Si l'objet de la tradition est un précepte, une institution quelconque dont la nature *n'exige pas essentiellement une origine divine*, on ne pourra plus dire, à coup sûr, si la tradition est divine ou humaine. Cependant, on pourra dire encore si la tradition est apostolique ou purement ecclésiastique, et cela en appliquant la règle formulée par saint Augustin : « Ce que tient de tout temps l'Eglise universelle et qui ne doit point son origine aux conciles, est d'origine apostolique. » (*De Bapt.*, IV, xxiv, 31, *P. L.*, XLIII, 174.)

c) Pour distinguer la tradition divino-apostolique de la tradition simplement apostolique, la *seule règle assurée*, c'est le sens, le jugement, la pratique de l'Eglise.

2. *En raison de leur matière*, ou de *leur objet*, les traditions sont dogmatiques, morales ou purement disciplinaires.

3. *En raison de leur extension locale*, elles sont universelles ou particulières.

4. *En raison de leur durée*, elles sont temporaires ou perpétuelles. Si une tradition disparaît, c'est un signe qu'elle n'était pas une tradition dogmatique.

5. *En raison de leur relation avec la Sainte Ecriture*, les traditions sont inhérentes, déclaratoires ou purement orales.

Les traditions *inhérentes* rapportent ce qui est clairement contenu dans l'Ecriture. Les traditions *déclaratoires* manifestent plus clairement ce qui dans l'Ecriture est exprimé d'une manière obscure. Enfin, les traditions *purement orales* nous proposent ce qui n'est nullement renfermé dans l'Ecriture. Rien ne s'oppose à ce que ces traditions purement orales, si on les compare à l'Ecriture Sainte, aient été, plus tard, consignées par écrit dans les ouvrages des Pères de l'Eglise.

III. La tradition au point de vue objectif et au point de vue actif. — Dans les controverses entre catholiques et protestants, il est uniquement question des traditions divines. Or, ces traditions, comme du reste toutes les autres, peuvent être considérées à un double point de vue : à un point de vue *objectif*, à un point de vue *actif*.

1. Au point de vue *objectif*, les traditions ne sont autre chose que les objets transmis, c'est-à-dire les doctrines, institutions, préceptes qui nous sont venus de nos devanciers.

2. Au point de vue *actif*, les traditions sont les divers moyens, organes ou actes par lesquels la transmission s'est faite. Du nombre de ces moyens, sont : le magistère vivant et infaillible de l'Eglise, les décrets et les définitions dogmatiques des papes, des conciles et surtout des conciles œcuméniques, les actes des martyrs, les liturgies, les écrits des saints Pères, les ouvrages des docteurs du moyen âge, l'histoire ecclésiastique, les peintures, sculptures, inscriptions, etc... L'organe primaire et fondamental de la tradition est le magistère infaillible institué par Jésus-Christ dans son Eglise : tous les autres moyens de transmission sont subordonnés à cet organe principal.

Quand on parle de la Tradition, on unit souvent les deux points de vue objectif et actif, à cause des rapports étroits qui existent entre les moyens de transmission et les vérités transmises.

IV. Etat de la controverse qui sépare catholiques et protestants au sujet des traditions divines. — Cette controverse se résume dans la question suivante : L'Ecriture sainte est-elle la seule source de la révélation chrétienne, la seule règle de foi, ou bien faut-il admettre, en dehors de l'Ecriture, des traditions qui, prises objectivement, constituent avec l'Ecriture la règle éloignée de notre foi, et, prises activement, c'est-à-dire, en tant qu'organe primaire de conservation et de transmission, forment la règle prochaine de cette même foi ?

La doctrine des protestants à ce sujet tient en deux points :

1. L'Ecriture sainte est *pleinement suffisante* comme source de révélation et règle éloignée de notre foi.

2. L'Ecriture sainte est d'une *clarté parfaite;* l'Ecriture est donc elle-même juge de toutes les controverses qui peuvent surgir à son sujet; elle est la règle prochaine de notre foi.

La doctrine catholique oppose à ces deux principes fondamentaux des protestants les deux affirmations suivantes :

1. Ce sont les paroles du Concile de Trente : « La vérité révélée est contenue dans les Livres Saints et les traditions non écrites ; ces traditions nous sont venues, comme de la main à la main, des Apôtres qui les ont reçues soit de Jésus-Christ, soit de l'inspiration immédiate de l'Esprit Saint. » (*Sess.* iv, *D. B.*, 783 [666]). Telle est la règle éloignée de notre foi.

2. Quant à la règle prochaine de la foi chrétienne, elle est constituée par le magistère infaillible et vivant de l'Eglise elle-même.

V. Manière de procéder dans les controverses. — Une double méthode se présente quand on va traiter de la Tradition. On peut se demander si, outre les vérités contenues dans l'Ecriture, il y a d'autres vérités révélées, et ultérieurement, de quelle manière ces vérités se sont conservées et transmises jusqu'à nous. Une seconde méthode consisterait à chercher si Notre-Seigneur n'a pas institué un organe de transmission différent de l'Ecriture. La réponse supposée affirmative, une autre question se poserait immédiatement : cet organe nous a-t-il fait parvenir certaines vérités qui ne se trouvent point dans l'Ecriture? — Au sentiment du cardinal Franzelin (*De divina Traditione et Scriptura* [3], p. 21 sqq.), la seconde méthode est la meilleure. Nous allons la suivre.

Remarques. — 1. Nous ne supposons pas encore démontrée l'inspiration des Ecritures ; voilà pourquoi, en faisant appel au témoignage de ces Ecritures, nous ne considérerons ce témoignage que comme un *document historique*, digne en tant que tel de notre foi.

2. D'une manière générale, l'Ecriture sainte est *obscure* et a besoin d'interprétation; il est, pourtant, certains passages très *clairs* en eux-mêmes, et dont le sens saute immédiatement aux yeux de quiconque est quelque peu versé dans l'étude des Livres Saints.

I. — Existence du Magistère infaillible et vivant de l'Église

Notre-Seigneur Jésus-Christ, pour conserver et transmettre toujours intacte la doctrine révélée, a établi, comme organe fondamental dans son Eglise, un magistère vivant, authentique, infaillible et perpétuel. — Ce magistère appartenait primitivement aux Apôtres; dans la suite, il a passé aux successeurs des Apôtres, considérés en communion entre eux et avec la chaire de Pierre.

Nous disons : 1° Un *magistère vivant*, c'est dire qu'il s'exerce continuellement dans l'Eglise par la

communication de la doctrine révélée. Ce magistère est vivant, en tant qu'il s'oppose au magistère encore exercé actuellement dans l'Eglise par des hommes qui ont disparu, mais auxquels leurs ouvrages ont survécu. Les protestants admettent bien que le magistère des Apôtres s'exerce encore actuellement dans l'Eglise, mais seulement par l'influence de leurs écrits; ils n'admettent donc qu'un magistère pour ainsi dire posthume.

2° Il s'agit d'un *magistère authentique*, jouissant d'une réelle autorité. Ce magistère a le droit d'exiger que tous reçoivent sincèrement et docilement la révélation qu'il propose.

3° *Un magistère infaillible*, c'est-à-dire, qu'en raison de l'assistance de l'Esprit Saint, il ne peut enseigner l'erreur lorsqu'il propose une doctrine comme divinement révélée, ou comme intimement liée à la Révélation.

4° Le *magistère* dont nous parlons est *perpétuel*. Il appartient à l'économie essentielle de la religion chrétienne; il est donc aussi indéfectible que l'Eglise elle-même.

1. *Le magistère apostolique, de par l'institution même du Christ, est un magistère vivant.* — Les Apôtres reçurent de leur Maître l'ordre d'enseigner toutes les nations (*Matth.*, xxviii, 19), de prêcher l'Evangile à toute créature (*Marc*, xvi, 15), de prêcher, en son nom, à toutes les nations la pénitence et la rémission des péchés (*Luc*, xxiv, 47), d'être ses témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre (*Act.*, i, 8; *Luc*, xxiv, 48), de porter son nom aux nations, aux rois, aux fils d'Israël (*Act.*, ix, 15).

a) Les verbes « prêcher, enseigner, témoigner », signifient dans leur *généralité* toute manière de communiquer la doctrine. Il serait arbitraire d'en restreindre le sens pour l'appliquer à la seule Ecriture.

b) Il faut entendre les paroles de Jésus *surtout* du mode spécial de communication qui se fait de vive voix par la prédication: tel est le sens du mot grec κηρύσσειν.

c) Le témoignage des Apôtres doit s'adresser à *toutes les nations*, à toute créature; mais la prédication est la seule manière qui convienne à l'enseignement de tous et de chacun. De tout temps, il y a eu des gens complètement ignorants dans l'art de la lecture.

d) *Tous les Apôtres n'ont pas écrit;* d'autre part, tous ont obéi au Sauveur. C'est donc qu'il ne s'agit pas dans les paroles de Jésus du seul mode de communication de la doctrine par l'Ecriture.

2. *Le magistère apostolique est vraiment authentique.* — « Tout pouvoir, dit Jésus, m'a été donné dans le ciel et sur la terre : allez donc, enseignez toutes les nations » (*Matt.*, xxviii, 18, 19). C'est donc en vertu du pouvoir, de *l'autorité même du Christ*, dont ils ont reçu une participation, que les Apôtres doivent enseigner: c'est donc aussi que les croyants doivent recevoir l'enseignement des Apôtres comme ils recevraient celui de Jésus-Christ lui-même.

3. *Le magistère apostolique est infaillible.* — « Voici, dit Jésus à ses Apôtres, que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation des siècles » (*Matt.*, xxviii, 18-20). Notre-Seigneur est donc *avec les Apôtres*, précisément *en tant qu'ils enseignent*. Toutes les fois que, d'après l'Ecriture, Dieu est avec quelqu'un, cet homme n'a rien à craindre, tout lui réussira à souhait (*Gen.*, xxvi, 3, 24; *Ex.* iii, 11, 12; *Jer.* i, 8, etc...). Le Sauveur promet donc aux Apôtres une assistance toute particulière dans leur enseignement. Cette assistance a pour effet de les rendre infaillibles dans la communication de la doctrine révélée; elle a pour objet la vérité elle-même; si elle ne garantissait pas l'infaillibilité, il y aurait *disproportion* entre la fin et les moyens, entre la vérité elle-même et les moyens dont Dieu aurait investi les Apôtres pour enseigner cette vérité; ce qui est impossible. Saint Paul appelle l'Eglise : « la colonne et la base de la vérité ». Or, si l'Eglise n'était pas infaillible, elle ne serait pour la vérité qu'un soutien ruineux.

4. *Le magistère confié aux Apôtres est perpétuel; c'est-à-dire qu'il a passé aux successeurs des Apôtres.* — Il s'agissait d'enseigner *toutes* les nations, de prêcher l'Evangile jusqu'aux *extrémités* du monde. Mais les Apôtres, *personnellement*, étaient incapables de remplir cette mission. C'est donc que les paroles du Christ s'adressent aux Apôtres considérés comme représentant juridiquement toute la série de leurs successeurs jusqu'à la fin des temps. La propagation de l'Evangile durera *jusqu'à la fin du monde* (*Matt.*, xxiv, 14); c'est donc que le magistère institué par Jésus-Christ doit être perpétuel.

II. — Existence de Traditions divines objectivement distinctes des Ecritures.

La Révélation Chrétienne n'est pas seulement contenue dans les Livres Saints. On la trouve aussi dans les traditions non écrites. La Tradition chrétienne a une telle amplitude que non seulement elle renferme les dogmes contenus dans les Ecritures, mais qu'elle est encore la source d'un certain nombre d'autres.

Une simple conséquence de la thèse établie sous I, est que tous les dogmes renfermés dans les Ecritures sont transmis non seulement par l'Ecriture elle-même, mais encore par une autre voie bien distincte, qui est le magistère vivant de l'Eglise. La question qui se pose ici est de savoir si, en dehors de ces vérités, transmises à la fois par l'Ecriture et la Tradition qui a la garde des Ecritures, il y en a d'autres également *divines*, objectivement distinctes des vérités contenues dans les Ecritures, et, en conséquence, transmises par la seule Tradition. Nous répondons affirmativement dans la thèse. Voici les preuves de notre assertion.

1. Argument de Franzelin (*De Traditione*, p. 252 sqq.) — Une fois démontrée l'existence du magistère ecclésiastique, on en déduit l'existence de traditions divines *objectivement* distinctes de l'Ecriture. Puisque Notre-Seigneur a institué dans son Eglise un magistère infaillible et perpétuel, ce magistère doit nous offrir un témoignage, une attestation authentique des dogmes révélés. Or, à l'époque où les protestants se sont séparés de l'Eglise, *on s'accordait unanimement* dans cette Eglise, et depuis plusieurs siècles, à admettre comme vérités révélées, plusieurs dogmes qui ne sont pas contenus dans l'Ecriture ou du moins qu'on ne peut établir d'après les seules Ecritures; les protestants le reconnaissent. Citons, par exemple, le dogme du Canon des Ecritures, la validité du baptême accordé aux enfants, la validité du baptême conféré par les hérétiques, la supériorité du sacrement de l'Eucharistie sur les autres sacrements.

On ne pourrait nier que ces dogmes fussent divinement révélés qu'à la condition de rejeter le témoignage unanime qui les donnait pour tels, c'est-à-dire en rejetant le magistère ecclésiastique.

L'existence du magistère une fois admise, on doit nécessairement reconnaître que les dogmes en question font partie du dépôt de la foi conservé et transmis par les successeurs des Apôtres; il faut donc admettre *que la parole de Dieu s'étend plus loin que la parole de Dieu écrite*. La controverse avec les protestants, au lieu de porter sur tel ou tel point de

doctrine, pour savoir s'il a été révélé et transmis, doit donc porter principalement sur l'existence du magistère de l'Eglise ; l'affirmation de cette existence est l'affirmation de toutes les traditions chrétiennes ; la négation du magistère ecclésiastique est la source de toutes les autres négations protestantes.

2. Saint Paul demande aux Thessaloniciens de garder les traditions qu'ils ont reçues de vive voix ou par lettre (II *Thess.*, II, 15). — Dans ce texte de l'Apôtre, il s'agit non seulement de traditions disciplinaires, mais même *de traditions dogmatiques* ; les termes de saint Paul sont très généraux. Le contexte, d'ailleurs, nous fait voir que l'Apôtre parle de choses intéressant la foi et les mœurs ; il se propose, en effet, dans ce chapitre II, de rectifier l'idée erronée de plusieurs chrétiens sur la proximité de la fin du monde.

III. — Rapports entre la Tradition divine et l'Écriture

1. *La Tradition divine précède les Saintes Ecritures dans l'ordre chronologique.* — *a*) Il ne faudrait pas entendre cette proposition en ce sens que tout d'abord la Révélation divine ait été *achevée* et transmise par la tradition orale, puis, qu'à une époque postérieure, les vérités traditionnelles aient été consignées dans les Ecritures. Il existait, en effet, déjà des Ecritures avant que la Révélation fût close : Notre-Seigneur et les Apôtres en appellent fréquemment à leur témoignage. Voyez, par exemple, *Joan.*, V, 36-39.

b) Nous ne voulons pas dire davantage que *chaque point de doctrine*, avant d'être confié à l'Ecriture, fut d'abord transmis de vive voix. On a des exemples du contraire. Dans l'Apocalypse (I, 11), le Seigneur ordonne à saint Jean de mettre par écrit l'objet de ses visions pour en faire part aux sept Eglises d'Asie.

c) Le sens de notre assertion est que, dans *l'ancienne économie religieuse*, la *seule* Tradition a conservé la Révélation divine jusqu'à Moïse. C'est à partir de cette époque que les écrivains sacrés ont reçu l'inspiration de l'Esprit-Saint pour composer des livres. De même, dans *la nouvelle Loi*, l'Eglise de Jésus-Christ a été constituée et s'est conservée par la prédication, avant qu'aucun Livre du Nouveau Testament ne vît le jour ; peu à peu une partie de la doctrine révélée fut mise par écrit, et les Ecritures du Nouveau Testament, comme celles de l'Ancien, furent confiées à l'Eglise.

2. *La Tradition divine, eu égard à l'économie instituée par le Christ, précède encore les Saintes Ecritures dans l'ordre logique, c'est-à-dire au point de vue de la connaissance que nous en avons.* — On peut considérer la Tradition sous un double aspect : *a*) En tant qu'elle est *purement historique*, et sert de base à une démonstration critique ou philosophique ; *b*) Au sens *théologique* du terme, c'est-à-dire en tant qu'elle est précisément religieuse et divine. Nous parlons de la Tradition divine.

Pour ce qui est de l'Ecriture, on distingue : 1° *la connaissance de l'Ecriture*, monument qui nous a été conservé ; — 2° *la connaissance de la doctrine* contenue dans les Ecritures.

1° Quand il s'agit de la connaissance de l'Ecriture, *cognitio de Scriptura*, on peut envisager, tour à tour, l'authenticité, l'intégrité, la vérité des Livres saints, la divinité de leur doctrine et leur inspiration.

a) *L'authenticité* appartient à un livre quand il provient réellement de celui auquel on l'attribue.

b) *L'intégrité* exclut tout changement essentiel dans les livres auxquels elle s'applique.

c) *La vérité* d'un livre, c'est la vérité de toutes les propositions qui le constituent.

d) *La divinité* des livres de l'Ecriture consiste en ce que la doctrine qu'ils contiennent est révélée de Dieu.

e) Enfin, *l'inspiration* de ces livres vient de qu'ils ont Dieu pour auteur principal.

L'authenticité, l'intégrité, la vérité des Livres Saints, la divinité de la doctrine qui y est renfermée, peuvent être établies d'une manière historique et critique. Mais cette démonstration n'est pas *à la portée* de toutes les intelligences ; elle n'est pas, au surplus, de nature à terminer, par elle-même, la controverse, à trancher tous les doutes.

Quant à l'inspiration des Livres Saints, on peut la démontrer en s'appuyant sur l'autorité des Saintes Ecritures ; mais il faut remarquer que les témoignages *écrits* des Apôtres et des évangélistes ne prouvent l'inspiration que de *quelques* livres. De plus, cette preuve *n'est pas à la portée de tous* : on pourra donc la récuser.

Une démonstration scientifique, critique, ou purement historique peut servir évidemment à la défense de la foi. Mais ce n'est point là l'économie que Jésus-Christ a directement instituée pour conserver toujours intacte la foi chrétienne et spécialement la doctrine qui concerne les instruments de transmission de cette même foi. Jésus et plus tard le Saint-Esprit lui-même, par l'entremise des Apôtres, ont confié à l'Eglise les documents écrits de la foi chrétienne, en même temps que la révélation de leur caractère inspiré. C'est donc que, selon les principes de l'économie instituée par le Sauveur, on doit recourir *au magistère infaillible et vivant de l'Eglise*, pour avoir la connaissance parfaite de toutes les questions qui concernent l'Ecriture. Mais, le magistère infaillible, c'est précisément la Tradition divine, au sens actif du terme ; c'est donc *par la Tradition* que doit régulièrement venir aux fidèles la connaissance de ce qui a trait à l'Ecriture. Eu égard à l'institution du Christ, la Tradition précède donc l'Ecriture dans l'ordre logique, c'est-à-dire au point de vue de la connaissance que nous en avons.

2° S'il s'agit maintenant de la connaissance de la doctrine contenue dans les Ecritures, *cognitio doctrinae quae est in Scripturis*, nous affirmons encore la priorité logique de la Tradition.

Jésus a confié le dépôt entier de la Révélation au magistère infaillible de son Eglise ; c'est donc à la Tradition catholique qu'il revient de déterminer le vrai sens des Ecritures, à elle qu'est dévolu le rôle d'interpréter infailliblement les Saintes Lettres.

Il y a pourtant dans l'Ecriture, nous l'avons dit, un certain nombre de passages qui sont très clairs par eux-mêmes, indépendamment de la Tradition catholique. C'est sur l'autorité historique de ces passages que nous nous sommes précisément appuyés pour démontrer l'existence de la Tradition elle-même. *A ce point de vue*, on peut considérer l'Ecriture comme logiquement antérieure à la Tradition. Cette sorte de priorité logique de l'Ecriture ne peut cependant fournir la connaissance de l'inspiration de tous les Livres Saints, ni, par suite, de toute la doctrine consignée dans les Ecritures. Voilà pourquoi, à bien prendre et en définitive, c'est la Tradition qui prime l'Ecriture dans l'ordre logique.

3. *Si on compare la Tradition et l'Ecriture au point de vue de leur amplitude objective, il faut dire que leur objet coïncide en certains points et diffère totalement sous d'autres rapports.*

1) L'objet de la Tradition et de l'Ecriture est *partiellement* le même. — La Tradition divine contient, en effet, les principaux points de doctrine renfermés dans les Ecritures, par exemple, ce qui a trait aux articles du Symbole des Apôtres, aux préceptes du Décalogue, à l'autorité de l'Eglise, à la

nature des sacrements. Les Apôtres avaient reçu de Jésus *l'ordre de prêcher* la doctrine révélée : ils obéirent à leur Maître, et c'est de *vive voix* qu'ils communiquèrent le dogme révélé aux Eglises qu'ils fondèrent. Après eux, leurs successeurs firent de même, en sorte que la doctrine contenue dans les Ecritures nous est parvenue par un moyen indépendant des Ecritures elles-mêmes. C'est donc que l'objet de l'Ecriture et de la Tradition coïncide en certains points.

2) Cet objet *diffère totalement* sous d'autres rapports. — Nous avons démontré l'existence de traditions divines objectivement distinctes des Ecritures. Il y a donc des vérités révélées qui sont exclusivement l'objet de la Tradition, c'est-à-dire, ne se trouvent nullement dans les Ecritures. D'autre part, l'Ecriture transmet des vérités qui ne sont pas l'objet de traditions objectives.

L'Ecriture contient une double catégorie de vérités inspirées : les unes ont trait directement au dogme ou à la morale ; d'autres sont par elles-mêmes indifférentes au point de vue dogmatique ou moral, mais ont été inspirées par l'Esprit-Saint, pour que les livres de l'Ecriture eussent, avec leur autorité divine, une autorité historique et humaine. Les vérités de la première classe sont appelées par saint Thomas *revelata propter se*, les autres *revelata per accidens*. Les *revelata per accidens*, ce sont les détails chronologiques ou historiques qui encadrent dans nos saints Livres les vérités proprement dogmatiques. L'Ecriture seule, à l'exclusion de toute tradition divine objective, nous transmet ces détails.

Si l'on considère la Tradition au point de vue actif, on peut dire avec vérité que même les vérités révélées *per accidens* ou par concomitance nous sont transmises par la Tradition, mais seulement d'une façon médiate.

IV. — Magistère ordinaire et extraordinaire de l'Eglise

L'Eglise enseigne de deux façons : par son magistère ordinaire et par son magistère extraordinaire.

I. — Le magistère extraordinaire de l'Eglise s'exerce par les définitions solennelles soit des Papes, parlant *ex cathedra*, comme chefs suprêmes de l'Eglise, soit des conciles œcuméniques. Les définitions du Pontife Romain et des Conciles généraux sont infaillibles en matière de foi et de mœurs.

Certains actes de l'Eglise se réfèrent, dans une certaine mesure, au magistère extraordinaire, par la précision de leur teneur et la solennité relative de leur exercice. Ce sont les enseignements des Papes et des Conciles qui ne revêtent pas un caractère définitif, puis encore les décisions doctrinales des Congrégations Romaines. On peut les considérer comme des formes secondaires du magistère ecclésiastique ordinaire. (Mangenot, *Dict. de Théol. cathol. Art. Interprétation de l'Ecriture*.)

II. — Le magistère ordinaire de l'Eglise est un mode d'enseignement qui est exercé quotidiennement dans le monde par le Pape et par le corps de l'épiscopat. Le Pape et les Evêques légitimes, dispersés dans l'univers, constituent l'Eglise enseignante; les théologiens et les prêtres qui enseignent au nom des évêques et sous leur dépendance, sont comme des *échos* et des *instruments* du Pape et des Evêques.

a) Le magistère ordinaire de l'Eglise jouit de *l'infaillibilité* quand les organes en sont universellement unanimes et enseignent une doctrine, une pratique du domaine de la foi ou des mœurs.

b) Le magistère ordinaire s'étend à toute la doctrine chrétienne. Il l'exprime par des enseignements explicites, parmi lesquels les écrits des Pères ont un rôle très considérable, avec les symboles, les professions de foi, les catéchismes. Il la manifeste également par des enseignements *implicites* qui résultent principalement de la discipline et de la liturgie. Il l'affirme enfin par une proposition *tacite* de tout ce qui a été cru depuis le temps des Apôtres et de tout ce qui est renfermé dans l'Ecriture Sainte et les monuments de la Tradition.

V. — De l'autorité des Pères de l'Eglise

L'un des principaux moyens qui nous servent à reconnaître la Tradition divine est le témoignage des Pères de l'Eglise.

I. *Pères de l'Eglise.* — A l'origine, ce mot « Père», ou « saint Père » était réservé aux évêques. On l'appliqua plus tard aux écrivains ecclésiastiques de l'antiquité. Saint Vincent de Lérins, dès 434, ne reconnaît pour Pères véritables que ceux qui, dans leur doctrine, sont restés inviolablement fidèles à la foi de l'Eglise, et qui dans leur vie ont été, jusqu'à leur dernier soupir, des modèles de vertu chrétienne. Et l'Eglise elle-même dans sa pratique n'a honoré du nom de Pères que les écrivains dont *la rigoureuse orthodoxie*, comme la *sainteté*, répondaient pleinement au portrait tracé par saint Vincent de Lérins dans son *Commonitoire*.

Depuis qu'il est passé en usage de réserver ce titre aux écrivains des premiers âges, on ne le donne d'ordinaire qu'à ceux qui réunissent *quatre conditions*: l'orthodoxie de la doctrine, la sainteté de la vie, l'antiquité, l'approbation de l'Eglise; et l'idée d'un Père ne s'offre à nous qu'avec ce quadruple caractère.

Les autres auteurs de l'antiquité qui professent et défendent dans leurs livres la foi de l'Eglise, n'ont droit qu'au titre *d'écrivains ecclésiastiques*, Tertullien et Origène, par exemple.

II. *Autorité des Pères.* — Quand on se demande quelle est l'autorité des Pères de l'Eglise, et, si véritablement ils ont été les interprètes de la Tradition catholique dans l'exposition de la doctrine révélée, on peut considérer trois hypothèses :

1. Dans la première hypothèse, nous nous trouvons en présence de l'opinion de tel ou tel Père *pris isolément*. Nous devons alors respecter ce sentiment dans une mesure proportionnée à l'antiquité, à la science, à la sainteté du Père qui est en cause. Cependant, si de sérieux motifs le réclament, nous pouvons n'être pas de son avis.

L'infaillibilité, en effet, n'a été nullement promise à chacun des Pères pris isolément : voilà pourquoi tel d'entre eux a pu se tromper : saint Cyprien, par exemple, lorsqu'il prétendait que le baptême conféré par les hérétiques n'était pas valide.

2. Nous pouvons considérer l'hypothèse *d'un désaccord entre les Pères*, sur un point de doctrine; nous n'aurons alors à considérer leurs témoignages que comme de simples probabilités.

3. Dans l'hypothèse où les Pères *s'accordent moralement* à témoigner de tel point de la doctrine révélée, leur autorité est *absolument irréfragable :* ils sont, dans ce cas, les témoins authentiques de la Tradition divine.

On peut suivre une double méthode pour établir l'existence du consentement unanime des Pères :

a) La méthode *directe* consiste à passer en revue les témoignages qu'il donnent;

b) Une autre méthode, *indirecte* il est vrai, mais plus pratique, consiste à procéder par induction, en s'appuyant sur quelques témoignages.

L'accord des Pères est démontré :— 1) *Si les plus*

illustres parmi eux s'accordent, et qu'aucun des autres ne réclame. Ceci est vrai surtout quand les Pères, dont on cite les témoignages, ont écrit à des époques diverses et dans des pays différents;

2) Le témoignage de *quelques Pères* ou même *d'un seul* peut suffire, quand, d'après les circonstances il se présente comme le délégué, le champion de l'Eglise elle-même. Tel saint Augustin défendant le dogme de la grâce divine, *au nom de l'Eglise*, contre les erreurs pélagiennes.

H. Pérennès.

TRANSFORMISME. — *Sommaire.* — *Introduction.* Portée dogmatique du problème transformiste.

Première partie. — Le transformisme en général.

I. *Aperçu historique sur le développement du transformisme.*
  A. Philosophie de l'évolution dans l'antiquité;
  B. Les précurseurs du transformisme moderne;
  C. Les fondateurs du transformisme;
  D. Etat actuel de l'opinion scientifique.

II. *L'espèce systématique. Définition; fixité relative.*

III. *Preuves du transformisme. Exposé et discussion.*
  A. Preuve générale par élimination de l'hypothèse créationniste.
  B. Preuves scientifiques indirectes.
    a) Paléontologie;
    b) Distribution géographique des êtres vivants;
    c) Anatomie et physiologie comparées; organes rudimentaires;
    d) Embryologie comparée; loi biogénétique; tératologie;
    e) Ethologie;
  C. Preuves scientifiques directes.
    a) La variation lente;
    b) La variation brusque.

IV. *Le transformisme et l'origine de la vie.*

V. *Les théories explicatives du transformisme.*
  A. Théories antifinalistes.
    a) Exposé; 1° Darwinisme;
      2° Néo-darwinisme weismannien;
      3° Théorie de la préadaptation;
      4° Néolomarckisme mécaniciste.
    b) Critique.
  B. Théories finalistes.
    a) Lamarckisme.
    b) Néo-lamarckisme psychobiologique;
    c) Théorie de l'évolution créatrice;
    d) L'évolutionnisme animiste.

Deuxième partie. — Le transformisme et l'origine de l'homme.

I. *Origine du psychisme humain.*

II. *Origine de l'organisme humain.*
  A. Opinion des biologistes contemporains.
  B. Preuves scientifiques du transformisme anthropologique.
    a) Anatomie et physiologie comparées;
    b) Paléoanthropologie et préhistoire;
  C. Le transformisme anthropologique restreint et le dogme.

Conclusions générales.

INTRODUCTION

Portée dogmatique du problème transformiste

Le transformisme n'intéresse, à vrai dire, l'apologétique et la théologie que dans la mesure où il touche au problème de l'origine de l'espèce humaine. On a pu jadis le croire en opposition avec certaines interprétations des Livres Saints et de la Tradition. Personne, dans les milieux compétents, ne le pense aujourd'hui. Tout le monde accorde que, limitée à l'explication de la genèse des espèces végétales et animales, cette théorie n'a rien à voir avec le dogme: elle est tout entière du ressort de la biologie et de la philosophie de la nature.

En va-t-il de même quand elle englobe dans ses conclusions le cas particulier de l'origine de l'homme? Il est tout d'abord évident que la croyance catholique oblige à rejeter le transformisme universel qui fait dériver l'homme, dans toute sa réalité physique et psychique, d'une souche animale. Le dogme, confirmant en cela les données certaines d'une saine philosophie, requiert, au moins à l'origine de toute âme humaine, en raison de sa spiritualité, une intervention créatrice de Dieu: il exclut, par le fait même, implicitement toute doctrine admettant une descendance proprement dite rattachant l'homme tout entier à l'animalité.

Or, personne ne peut l'ignorer, c'est précisément ce transformisme intégral qui est très communément proposé de nos jours, à tous les niveaux de l'enseignement, non plus comme une hypothèse discutable, mais comme un fait positif, définitivement acquis à la science. Voici, par exemple, entre mille autres semblables, une déclaration fort nette de M. le Professeur Boule:

> L'homme, malgré ses attributs supérieurs, rentre dans le cadre de l'organisation générale et ne représente pas une exception parmi les vivants. En remontant de l'histoire à la préhistoire et de celle-ci aux temps géologiques, nous le voyons toujours assujetti aux lois qui régissent l'évolution de tous les êtres. Et c'est ainsi que la Paléontologie humaine et la Paléontologie générale se montrent seules capables de nous faire bien comprendre la vraie place de l'homme dans la nature. Sa prééminence réelle, d'ordre purement intellectuel, *acquise graduellement au cours d'une lente et laborieuse évolution*, lui permet aujourd'hui de soulever un coin du voile qui lui cachait à la fois l'humilité de ses origines et la gloire de son ascension. (*Les Hommes fossiles*, p. 464).

Ailleurs, le même savant s'exprime d'une manière encore plus explicite:

> Depuis que la psychologie a perdu son caractère scolastique, pour devenir scientifique, c'est-à-dire physiologique, la grande barrière qu'elle avait cherché à établir entre l'homme et les bêtes s'est bien abaissée. Il n'est plus permis de soutenir que les facultés mentales sont essentiellement différentes chez les divers êtres vivants. Il n'y a que des différences de degrés et le mécanisme est partout le même... La raison n'est donc pas une création spéciale, une apparition brusque; *elle s'est constituée peu à peu.* L'étroite solidarité ancestrale de l'homme et des autres primates réapparaît ici dans le domaine spirituel... Nous pouvons dire, en paraphrasant et en complétant la phrase par laquelle Darwin termine son admirable livre sur la descendance de l'homme, que celui-ci conserve dans son système spirituel, comme dans son système corporel, le cachet indélébile de son origine inférieure... Il faut de toute nécessité attribuer aux hommes et aux singes une origine commune. Les divergences d'opinions ne peuvent s'exercer que sur la manière de comprendre la ramification du tronc commun. (*Ib.*, pp. 437-440).

On comprend aisément que de telles affirmations, émanant de techniciens d'une compétence indiscutée, soient de nature à troubler et même à ruiner les croyances religieuses dans beaucoup d'intelligences: Darwin a raison; donc le dogme a tort. L'argument a beau ne pas être exprimé, sa logique brutale s'impose. Si l'antécédent est vrai, le consé-

quent l'est aussi. Il est donc indispensable, si l'on veut sauvegarder la foi, de montrer la fausseté du transformisme intégral. Ce sera une partie de notre tâche : la plus importante et aussi la moins malaisée. Il nous sera, en effet, relativement facile d'établir que, loin de s'appuyer sur des arguments décisifs, le transformisme intégral est en opposition manifeste avec les données de la psychologie, qui, pour avoir un autre objet que la biologie, est comme elle une science positive permettant d'aboutir à des conclusions certaines.

Cette première question une fois résolue, une seconde, moins grave, mais ayant cependant son importance, devra être examinée. Nous aurons à nous demander s'il est loisible à un catholique de se rallier au transformisme anthropologique mitigé qui, admettant une intervention créatrice de Dieu à l'origine de l'âme spirituelle, soutient que les premiers organismes humains sont nés par voie de filiation naturelle et spontanée d'une souche animale.

Proposée à titre d'hypothèse plus ou moins vraisemblable par quelques savants catholiques du siècle dernier, cette théorie, qui n'a jamais été explicitement condamnée par l'Eglise, est de nouveau considérée de nos jours par un nombre croissant de techniciens, également soucieux d'objectivité et d'exacte orthodoxie, comme étant seule en accord avec l'ensemble des données scientifiques.

Si cette doctrine était prouvée, on devrait affirmer a priori qu'elle ne saurait être en désaccord avec les points invariables de la dogmatique chrétienne ; il ne resterait qu'à indiquer le moyen de l'harmoniser avec la croyance commune. Mais il est du devoir de l'apologiste d'examiner d'abord les arguments sur lesquels s'appuie cette théorie et de se demander s'ils sont rigoureusement démonstratifs. Il ne pourra d'ailleurs y réussir qu'en étudiant la question du transformisme dans tout son ensemble. Elle constitue, en effet, un bloc cohérent. On ne peut pas, quand il s'agit du cas particulier de l'origine de l'homme, contester la valeur de lois dont on aurait par ailleurs admis la portée universelle. C'est ce qui nous obligera à aborder ici, au moins d'une manière sommaire, quelques problèmes d'ordre scientifique qui n'ont directement pour le théologien qu'un intérêt médiocre, mais qui, en fait, commandent toute la question du transformisme anthropologique.

Nous ne nous dissimulons pas qu'il est très difficile de donner une idée à la fois sommaire et un peu exacte d'une question aussi vaste et aussi complexe. Nous souhaiterions de nous tenir, dans la partie théologique de cette étude, à égale distance des rigueurs excessives et des hardiesses téméraires. L'essentiel en cette matière nous paraît être, là où l'autorité infaillible ne nous trace pas la voie, de ne pas biaiser avec des difficultés réelles, de projeter sur elles toutes les lumières dont nous pourrons disposer, puis de savoir avouer modestement où s'arrêtent nos évidences. Si, avec cette méthode, nous n'aboutissons point toujours à des solutions fermes, ce serait déjà un résultat appréciable de pouvoir indiquer dans quelle direction se fera vraisemblablement sur ce terrain l'accord définitif entre les données certaines de la Science et celles de la Révélation.

Par ailleurs, en dehors de son intérêt spécifiquement théologique, le transformisme en présente un autre d'ordre beaucoup plus général. Cournot n'exagérait guère lorsqu'il écrivait, en 1875, ces lignes prophétiques :

La question de la genèse des types organiques est celle à qui tout se rattache dans la science et hors de la science, et autour de laquelle se grouperont les idées destinées à avoir dans l'avenir le plus d'influence. Sur cette question nodale, profonde et obscure, l'esprit humain, si avancé qu'il fût d'ailleurs, en était resté jusqu'à l'époque actuelle aux premiers bégaiements. Un des principaux titres du XIXe siècle sera d'avoir réuni les conditions diverses qui permettent, sinon de la résoudre scientifiquement et de s'en rendre maître, du moins de l'attaquer méthodiquement par des travaux d'investissement et d'approche, de manière que les positions ne puissent plus se perdre et servent de base d'opérations pour en gagner d'autres. (*Matérialisme. Vitalisme. Rationalisme*, p. 121).

PREMIÈRE PARTIE

LE TRANSFORMISME EN GÉNÉRAL

I. — Aperçu historique sur le développement du transformisme.

a) **Philosophie de l'évolution dans l'antiquité.** — On aurait tort de considérer comme des ébauches de théories transformistes les anciennes cosmogonies dans lesquelles des idées plus ou moins vagues de liaison physique entre tous les êtres vivants étaient associées à des conceptions mythologiques. Hésiode, par exemple, et après lui les physiologues ioniens se représentaient l'univers comme une sorte d'immense organisme animé par un même élan vital... Pour les Pythagoriciens, le Cosmos était entraîné vers un progrès continu par une tendance immanente. D'après les Stoïciens, au contraire, une évolution cyclique aurait été la loi générale du monde. S'il est possible de trouver dans ces systèmes une vague annonce des différentes formes du monisme actuel, on ne saurait y chercher une interprétation quelque peu scientifique du monde de la vie. Il ne semble pas que Platon et Aristote aient douté de la fixité des types organiques, et le problème de la formation des espèces ne s'est même pas posé à leur esprit.

Nous nous garderons pareillement de placer saint Augustin, comme on a essayé de le faire quelquefois, parmi les précurseurs des transformistes. Sa très obscure théorie des « raisons séminales » prouve seulement que ce grand Docteur se sentait fort à l'aise pour ne pas interpréter d'une manière trop littérale les textes des premiers chapitres de la Genèse. Soucieux de ne rien admettre qui puisse paraître ridicule aux incroyants, il demandait que l'on ne s'imaginât point le Créateur façonnant le corps du premier homme avec de l'argile à la manière d'un potier, puis lui insufflant la vie.

La théorie thomiste, d'après laquelle il y aurait chez l'embryon succession de formes avec changements substantiels, a été invoquée pour prouver que le Prince de l'Ecole a admis des principes favorables aux théories évolutionnistes. Ce sont là de bien fantaisistes rapprochements. La vérité est que saint Thomas, beaucoup plus préoccupé de théologie que de science, admettait les idées reçues de son temps et il ne semble pas qu'il ait jamais pensé à la possibilité de la transformation des espèces.

b) **Les précurseurs du transformisme moderne.** — Il faut arriver jusqu'à la Renaissance pour rencontrer chez quelques philosophes des théories d'allure nettement transformiste. On sait que Vanini, qui avait osé soutenir l'origine simienne de l'espèce humaine, fut poursuivi par l'Inquisition pour l'ensemble de ses erreurs, et condamné au bûcher en 1619.

Un siècle plus tard, Buffon (1707-1788), eut éga'e-

ment quelques difficultés avec les docteurs de Sorbonne, qui censurèrent, le 15 janvier 1751, dans les trois premiers volumes de son *Histoire naturelle*, diverses « propositions, principes et maximes contraires à l'esprit de la religion ». Pour avoir la paix, l'auteur fit amende honorable, déclarant, au début du tome IV, « croire très fermement tout ce qui est rapporté dans la Bible sur la création, soit pour l'ordre des temps, soit pour les circonstances de fait ». Quelques années plus tard, il admettra dans son *Discours sur la dégénération des animaux* « que les deux cents espèces dont il a fait l'histoire peuvent se réduire à un assez petit nombre de familles ou de souches principales, desquelles il n'est pas impossible que toutes les autres soient issues ». (*Hist. nat.*, t. XIV, p. 357). Cette insinuation timide ouvrait la voie dans laquelle devaient s'engager plus tard presque tous les naturalistes.

c) **Les fondateurs du transformisme.** — LEMONET DE LAMARCK (1744-1829) fut le premier à entrevoir dans toute son ampleur la portée de la théorie évolutionniste. Après s'être longtemps occupé de taxonomie végétale et animale, il acquit la conviction de la mutabilité des organismes. « On peut s'assurer, affirme-t-il dans son mémorable *Cours d'ouverture* de l'an VIII, que ce que l'on prend pour *espèces*, parmi les corps vivants, et que toutes les différences spécifiques qui distinguent ces productions naturelles, n'ont point de stabilité absolue, mais qu'elles jouissent seulement d'une stabilité relative, ce qu'il importe fortement de considérer, afin de régler les limites que nous devons établir dans la détermination de ce que nous devons appeler espèce. »

Les animaux forment d'après lui « une série rameuse, irrégulièrement graduée et qui n'a point de discontinuité dans ses parties, ou du moins qui n'en a pas toujours eu, s'il est vrai que, par suite des espèces perdues, il s'en trouve quelque part. Il en résulte que les espèces qui terminent chaque rameau de la série générale tiennent au moins d'un côté à d'autres espèces voisines qui se nuancent avec elles ». (*Philosophie zoologique*, ch. III).

Pour ce qui touche à l'origine de l'homme, de Lamarck a entrevu aussi la possibilité de l'expliquer par évolution d'une souche animale. Il suggère qu'il y aurait peut-être lieu de le faire dériver d'un quadrumane qui aurait abandonné la vie arboricole et pris, grâce à la vie sociale, d'autres besoins et d'autres caractères. Mais il écarte ensuite cette hypothèse et termine ainsi le chapitre consacré à l'origine de l'espèce humaine :

« Telles seraient les réflexions que l'on pourrait faire, si l'homme n'était distingué des animaux que par les caractères de son organisation et si son origine n'était pas différente de la leur. »

Pour M. CUÉNOT, « cette restriction naïve est évidemment une précaution prise contre les théologiens ». De telles allégations ne nous paraissent nullement s'imposer. Pourquoi, en effet, Lamarck, sincèrement spiritualiste et chrétien, n'aurait-il pas rejeté une hypothèse qui, étant admises les données de la philosophie et de la foi, perdait pour lui la vraisemblance qu'elle aurait eue, à considérer les choses du seul point de vue des sciences de la nature ?

Les successeurs immédiats de cet initiateur génial, au lieu de chercher à développer ses idées en les corrigeant, s'attachèrent surtout à les combattre. Les deux GEOFFROY SAINT-HILAIRE (1772-1844 et 1805-1861), qui mirent en lumière certains arguments tirés de l'anatomie comparée, firent bien entendre leur voix en faveur d'un transformisme restreint, mais l'autorité assez tyrannique de GEORGES CUVIER (1769-1832) imposa pour de longues années à la science, à la science française surtout, le dogme de la fixité des espèces, tel que l'avait formulé au siècle précédent le célèbre classificateur LINNÉ (1707-1778) : *Tot sunt species quot initio Mundi creavit infinitum Ens.*

Pour expliquer la disparition subite des flores et des faunes à la fin des grandes périodes géologiques, l'illustre paléontologiste admettait des séries de cataclysmes cosmiques à la suite desquels le Créateur aurait à plusieurs reprises créé de nouvelles formes vivantes. C'est la théorie à laquelle D'ORBIGNY (1802-1857) devait plus tard attacher son nom, en précisant le nombre de ces créations successives. D'après ce savant, qui le premier a établi les limites séparant les divers étages fossilifères, il n'y aurait pas eu moins de 24 catastrophes suivies d'autant de reprises de l'œuvre du Créateur.

Il fallait que les naturalistes qui en étaient réduits à admettre la probabilité d'une théorie aussi peu vraisemblable eussent une foi bien robuste dans l'immutabilité des types organiques !

Ce fut CHARLES DARWIN (1809-1882), on le sait, qui réussit à faire triompher la théorie transformiste dans le monde savant et, chose vraiment extraordinaire, il y est arrivé en proposant une hypothèse qui, dans la suite, a été presque universellement reconnue comme insuffisante : celle de la sélection naturelle et sexuelle.

L'expédition du Beagle, à laquelle Darwin fut attaché en qualité de naturaliste, lui procura la première occasion de se poser à lui-même sérieusement le problème de l'origine des espèces. Deux ordres de faits, ceux-là même qui fournissent encore aujourd'hui les meilleures preuves de l'évolution, frappèrent le jeune savant.

Dans les grandes plaines de la Plata et de la Patagonie, il découvrit les fossiles de mammifères édentés géants, tels que le *Dasypus gigas*, par exemple. Or, ces régions sont les seules du monde où persistent encore quelques assez rares espèces d'édentés. N'est-il pas tout naturel d'admettre que ces animaux descendent d'espèces aujourd'hui éteintes, connues seulement par leurs restes fossiles ?

D'autre part, à mesure que l'on allait du nord vers le sud, Darwin remarquait que les espèces animales, celles des oiseaux en particulier, bien connues de lui, cédaient progressivement la place à de nouvelles espèces légèrement différentes. Comment ne pas en conclure que toutes ces formes, reliées entre elles par une multitude d'intermédiaires, avaient une origine commune ?

Cette interprétation, qui se faisait jour peu à peu dans l'esprit de Darwin, lui apparut comme la seule vraisemblable, lorsqu'en visitant les îles de l'archipel Galapagos, il put constater que chacune d'elles avait ses espèces propres, ses espèces « endémiques », comme nous disons aujourd'hui. Les différences n'étaient d'ailleurs pas si grandes qu'on ne pût regarder ces espèces voisines comme provenant toutes d'un même type originel, diversement différencié suivant les habitats. La lecture de l'ouvrage de Malthus, « *Essay on the principle of population* », mit le jeune naturaliste sur la voie de la théorie particulière à laquelle son nom devait rester attaché. Malthus, partant du fait que l'accroissement de la population humaine est strictement limité par l'accroissement des moyens de subsistance, notait que ces derniers augmentent suivant les termes d'une progression arithmétique, tandis

que la population tend à s'accroître suivant les termes d'une progression géométrique. D'où fatalement, au bout de peu de générations, rupture de l'équilibre : il y a plus de bouches à nourrir que de vivres disponibles. Pour que l'équilibre se rétablisse, il est nécessaire, ou bien qu'on élimine, de temps en temps, un grand nombre d'individus, ou bien qu'on réduise le nombre des naissances. Appliquant ce que Malthus disait de la seule espèce humaine à tout l'ensemble du monde vivant, Darwin eut comme une soudaine révélation : il entrevit, dans la gigantesque lutte que se livrent entre eux, à tout instant, sur la surface du globe, les êtres vivants, l'explication de l'évolution.

Si les petites variations fortuites qu'entraînent des changements dans le milieu, sont nuisibles, elles sont éliminées ; si au contraire elles sont utiles, elles sont favorisées et transmises à d'autres individus.

Les êtres vivants ont l'air de s'adapter eux-mêmes avec une finalité merveilleuse à de nouvelles conditions d'existence : en réalité, ce sont ces conditions extérieures qui, fatalement, aveuglément, opèrent une sélection. L'adaptation se fait donc pour ainsi dire toute seule, sans direction d'aucune sorte vers un but quelconque. Elle n'est pas active, elle est purement passive.

Darwin attendit plus de vingt ans avant de publier sa grande découverte. *The origin of Species* parut en 1869. En un mois, 1.250 exemplaires furent enlevés. Une seconde édition suivit au début de 1870, la même année paraissait une traduction allemande. Editions du texte original et versions en diverses langues se succèdent dès lors sans interruption. Au bout de très peu de temps, tout le monde dans le public scientifique fut pour ou contre Darwin.

Les polémiques s'élevèrent tout de suite en Angleterre. Contre Darwin se déclarèrent des hommes de science de grande autorité. Owen, le Duc d'Argyll, Mivart furent parmi les plus ardents. Darwin trouva dans Huxley un défenseur aussi habile que passionné.

En France, le premier accueil fut plutôt hostile. Claude Bernard et Pasteur donnaient le ton : tous deux furent contre Darwin. Avec eux, des hommes de grande valeur, tels que de Quatrefages, Milne-Edwards, J. Barrande, s'opposèrent aussi par la parole et par la plume, aux théories darwiniennes. Ce ne fut que plus tard, grâce aux luttes soutenues par des savants comme Paul Bert, Alfred Giard, Edmond Perrier, que le transformisme envahit les milieux scientifiques français.

En Allemagne aussi, la lutte fut vive : la théorie devait finalement y remporter ses plus éclatants triomphes. La première publication un peu importante en sa faveur, dans le monde scientifique allemand, fut le livre de Fritz Müller : *Für Darwin*, 1864. En 1866, E. Haeckel publiait sa *Generelle Morphologie,* dans laquelle il organisait, pour ainsi dire, le darwinisme en système et le poussait à des conclusions que son auteur lui-même n'avait pas encore atteintes. Haeckel proclamait notamment la descendance animale de l'homme, sur laquelle Darwin se prononcera seulement en 1871. Weismann se glorifie d'avoir été le troisième à prendre ouvertement parti pour Darwin dans son discours académique de 1867 : *Ueber die Berichtigung der Darwinschen Theorie.* Une opposition très forte empêcha bien la pénétration des idées darwiniennes dans plusieurs Universités. Wigand publia une réfutation de la théorie de la sélection, qui n'a rien perdu aujourd'hui de sa valeur ; Virchow, on le sait, traita durement Haeckel et son école. Mais malgré ces protestations faites au nom de la science pure, la nouvelle doctrine s'étendait chaque jour davantage.

Lorsque de loin on réfléchit sur cet état de choses, on est d'autant plus frappé de cette vogue incroyable du darwinisme, que les objections, dont la puissance pousse aujourd'hui la majorité des biologistes à abandonner la théorie de la sélection, furent, dès la première heure, présentées dans toute leur force. Comment n'ont-elles pas réussi plus tôt à entamer le système qu'elles devaient démolir plus tard ?

Il semble vraiment qu'à cette époque on avait comme un bandeau sur les yeux. On ne voulait plus entendre ceux qui se permettaient de parler contre Darwin. Les philosophes, s'ils l'osaient, étaient accusés d'incompétence ; les biologistes de la vieille école, qui refusaient de se rendre, étaient traités comme quantités négligeables.

Dans tout ce mouvement intervenaient, il convient d'y insister, des facteurs d'ordre extra-scientifique. Deux conceptions du monde s'affrontaient : le monisme d'une part, le dualisme chrétien de l'autre. Les passions antireligieuses se firent une arme du darwinisme.

Quelques rares esprits entrevirent bien, dès cette époque, l'alliance possible d'un transformisme modéré avec les croyances catholiques ; mais un trop grand nombre d'apologistes, on doit le reconnaître et le regretter, firent inconsciemment le jeu de leurs adversaires en solidarisant le fixisme, soit avec le dogme, soit avec les thèses de la philosophie traditionnelle.

Comme type de cette fâcheuse méthode, on peut, entre beaucoup d'autres, citer les raisonnements par où M. Lavaud de Lestrade, dans son livre *Transformisme et Darwinisme*, s'efforçait de prouver par l'Ecriture Sainte la fausseté du transformisme.

Remarquons, écrivait-il, l'insistance avec laquelle Moïse nous montre Dieu créant les êtres vivants, *chacun selon son espèce*. Cette expression revient jusqu'à neuf fois dans les six versets où il raconte leur création. Evidemment, cette insistance nous montre qu'il ne s'agit pas ici d'une chose insignifiante, mais d'une circonstance importante de la création, sur laquelle l'écrivain sacré voulait appeler l'attention de ses lecteurs. Cette expression ne doit donc pas avoir un sens vague et indécis ; elle ne doit pas non plus avoir un sens détourné, mais elle doit être entendue dans le sens communément reçu (pp. 275-300).

Cette exégèse nous étonne aujourd'hui, et personne ne voudrait plus la prendre à son compte. Nous en ferons toutefois notre profit pour éviter à notre tour de lier au dogme des théories plus ou moins contestables.

Il se trouva d'ailleurs d'assez bonne heure des savants et des philosophes qui, sans abandonner les positions du spiritualisme chrétien, se montrèrent favorables aux doctrines transformistes. Un paléontologiste de grande valeur, Albert Gaudry, se prononçait, dans son bel ouvrage sur les *Enchaînements du monde dans les temps géologiques,* en faveur de l'évolutionnisme : « J'ai de la peine, écrivait-il, à me représenter l'Auteur du monde comme une force intermittente, qui tour à tour agit et se repose; un tel mode d'opération est bon pour nous, pauvres humains, que le travail d'un jour épuise; j'aime mieux me représenter un Dieu qui ne connaît ni nuits ni réveils et développe toute la nature d'une manière continue, de même que sous nos yeux il fait sortir lentement d'une humble graine un arbre magnifique. »

Le P. Wasmann, bien connu de tout le monde scientifique par ses beaux travaux myrmécologiques, était conduit par ses recherches dans ce domaine spécial à des conclusions nettement transformistes. M. Breuil, M. de Dorlodot, M. le Chanoine Grégoire, le P. Teilhard de Chardin, pour ne citer que quelques noms parmi les ecclésiastiques ayant une compétence scientifique, ont émis des idées analogues. Il faut donc beaucoup d'ignorance ou de mauvaise foi pour exploiter encore contre la religion une prétendue opposition entre nos dogmes et la doctrine de l'évolution, lorsque celle-ci, restant sur le terrain des faits positifs, se contente d'opposer au fixisme devenu insoutenable l'évidence de certaines transformations réalisées au cours des siècles dans le monde de la vie.

d) **Etat actuel de l'opinion scientifique.** — On serait aux antipodes de la vérité si l'on soutenait que le fait fondamental du transformisme n'est pas admis aujourd'hui par l'immense majorité des biologistes. Leurs réelles divergences de vues, sur les voies suivies par l'évolution et sur les causes qui l'expliquent, ne doivent point faire prendre le change et conclure, comme on l'a fait parfois trop hâtivement, de l'échec de certaines théories évolutionnistes, à une crise générale du transformisme. C'est ce que notait déjà, il y a une vingtaine d'années, le paléontologiste Steinmann :

Seuls, écrivait-il, quelques optimistes incorrigibles, médiocrement doués au point de vue critique, peuvent s'extasier sur les merveilleux résultats auxquels nous sommes arrivés; c'est bien plutôt un sentiment d'incertitude et de doute qui domine aussi bien dans les milieux scientifiques que chez les profanes. Non pas, certes, que la vérité du principe de la descendance soit mise sérieusement en question, la conviction se fortifie au contraire toujours davantage que ce principe est non seulement indispensable, mais évident par lui-même, dès que l'on cherche à comprendre le monde de la vie. Mais jamais autant que pendant le dernier decennium, n'avait éclaté l'évidence du petit nombre de connaissances admises par tous sur les questions posées par les modalités et les causes de l'Evolution. (*Die Geologischen Grundlagen der Abstammungslehre*, p. 1).

M. E. Le Roy lui faisait écho lorsqu'il disait, en 1926, à ses auditeurs du Collège de France :

Assurément il y a des hypothèses dans le transformisme : tels surtout les systèmes comme ceux de Lamarck, Darwin, etc..., ou de leurs modernes disciples, qui veulent pousser jusqu'au détail une théorie explicative. Mais l'idée transformiste prise en elle-même n'a rien d'hypothétique au fond, du moins pour ceux qui en comprennent l'essence et qui sont au courant des données positives correspondantes. On doute et on discute sur le comment de l évolution, sur le mécanisme des phénomènes évolutifs. On ne met plus guère en cause le principe même, l'existence du fait : car il y en a un. Bien probablement, l'avenir jugera insuffisantes et naïves nos conceptions actuelles, comme nous-mêmes jugeons celles de nos devanciers; il leur fera subir des retouches, peut-être de profondes corrections. Quelque chose néanmoins paraît acquis dès maintenant pour toujours : l'idée que la vie comporte une histoire, qu'elle est en soi un mouvement, un devenir, et qu'un lien physique unit ses phases successives. Si plus tard on s'éloigne de nos vues contemporaines, il est d'ores et déjà certain que ce sera pour aller plus loin dans la voie même qu'elles ouvrent. Nul ne le conteste sérieusement parmi ceux qui ont compétence. (*L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution. Revue des cours et conférences*, 28 février 1927, p. 517).

Cela est si vrai que l'on éprouverait un certain embarras à citer quelques noms de biologistes contemporains, ayant produit des travaux de valeur et non confinés dans quelque étroite spécialité, qui soient demeurés fidèles à l'ancien créationnisme. Personne n'admet plus que l'ensemble des êtres vivants que nous avons sous les yeux ait apparu un beau jour, sans aucun lien génétique avec des organismes préexistants, grâce à une intervention de la Toute-puissance divine. C'est là une conception périmée, qui n'a aucune chance d'un retour de faveur dans le monde savant.

Tous les naturalistes compétents sont donc transformistes à quelque degré. Si l'on cherche à grouper leurs opinions, à la fois d'après l'extension donnée par eux au principe de l'évolution et le rôle attribué à un Dieu distinct de la Nature, on arrive à la classification suivante :

1° *Transformisme moniste universel.* — L'univers étant l'unique réalité, l'évolution la plus universelle s'impose avec évidence. Tous les êtres vivants actuels proviennent, par voie de descendance naturelle, d'organismes antérieurs; et ainsi de proche en proche jusqu'à des germes initiaux très rudimentaires, nés eux-mêmes par génération spontanée aux dépens de la matière inorganique ou supposés existants dans l'univers sans aucun commencement. Cette évolution peut être conçue comme résultant du seul jeu des forces physico-chimiques, telle est la doctrine des tenants du *monisme matérialiste* ; ou bien comme impliquant l'intervention d'un dynamisme psychique, ainsi que l'admettent les partisans du *monisme panpsychiste* et de *l'évolution créatrice autonome.*

2° *Transformisme théiste.* — Un Dieu distinct du monde et premier principe de toutes choses est admis, et son action créatrice est considérée comme la raison ultime de la vie dans l'univers. D'après la manière dont est conçue cette intervention divine, il y a lieu de distinguer deux formes de transformisme théiste : l'un généralisé, l'autre plus ou moins mitigé ou restreint.

Les partisans du *transformisme théiste généralisé* considèrent comme biologiquement impensable toute coupure dans les séries génétiques reliant les vivants actuels aux organismes rudimentaires que Dieu aurait « fait naître » aux premiers débuts de la vie par évolution de la matière inorganisée. A se placer dans l'ordre des phénomènes, les apparences seraient donc exactement les mêmes que dans l'hypothèse du transformisme moniste; la réalité différerait seulement dans le plan métaphysique.

Le *transformisme théiste mitigé* admet des interventions immédiates de Dieu, soit à l'origine des premiers êtres vivants (qui ne seraient pas à proprement parler « nés » de la matière inorganique, mais qui auraient été constitués par Dieu aux dépens de cette même matière, avec adjonction de principes formels distincts de la matière), soit dans le cours de la durée pour orienter l'évolution dans des voies nouvelles et pour réaliser des types dont la raison adéquate naturelle n'aurait pas pu se trouver dans des organismes préexistants. Au début de ces séries génétiques, dues à une intervention spéciale et immédiate du Créateur, transformant des êtres préexistants, il n'y aurait pas lieu de parler de « commencements absolus » (tout commencement absolu étant, si l'on prend ces termes dans leur rigueur, un non-sens ; tout être qui commence présuppose un autre être comme cause) ; mais il y aurait une certaine discontinuité, une manière de coupure, puisque les causes naturelles laissées à leur virtualités propres seraient insuffisantes pour rendre compte de l'apparition de certains types nouveaux. Il n'est pas nécessaire d'ailleurs, pour admettre cette théorie, que l'on soit en état de préciser le nombre et la nature de ces interventions spéciales du Créateur ; il suffit que l'on admette

leur réalité là où, en fait, la perfection des êtres préexistants aurait été insuffisante pour expliquer la genèse d'un type nouveau d'essence supérieure.

La distinction entre ces deux manières de concevoir le transformisme théiste peut paraître un peu subtile. Elle nous semble pourtant indispensable, et elle ne devra pas être perdue de vue dans les exposés qui vont suivre.

Une fois que nous aurons en effet éliminé, pour des raisons d'ordre scientifique, le fixisme créationniste, comme nous ne pouvons nous arrêter au transformisme moniste (l'existence de Dieu étant ici supposée prouvée), il ne nous restera qu'à opter entre la forme généralisée ou la forme mitigée du transformisme théiste. Pour fixer notre choix, nous aurons, répétons-le, à tenir compte de tout le donné, scientifique, philosophique et théologique. Nous donnerons la préférence à la théorie qui nous paraîtra cadrer le mieux avec lui.

II. L'espèce systématique. — Définition, fixité relative.

On a souvent émis l'opinion que les transformistes niaient l'existence et la distinction des espèces. Rien de moins exact. Pour peu qu'ils se soient occupés de classification, tous les biologistes savent fort bien que les végétaux et les animaux actuels, aussi bien que ceux qui ont peuplé la terre aux diverses époques géologiques, sont naturellement groupés, si l'on considère ceux qui vivent à une même époque, en espèces, présentant certains caractères distinctifs, bien séparées des espèces voisines et possédant, pendant un temps quelquefois fort long, une remarquable fixité. C'est seulement en remontant vers le passé, que l'on peut espérer trouver un lien de continuité entre des espèces aujourd'hui séparées. Les cas dans lesquels on peut assigner avec certitude la forme ancestrale de deux ou de plusieurs espèces distinctes, sont relativement rares. Tel est le réel état des choses, que l'optimisme de certains évolutionnistes tend par trop à faire perdre de vue.

Suivant le schéma qu'ils ont coutume de proposer, sur une coupe horizontale à travers la ramure d'un arbre, les sections transversales des branches apparaîtraient séparées, seule une coupe axiale montrerait comment plusieurs branches sont portées par un tronc commun. La coupe horizontale correspond à l'ensemble des espèces vivant à une époque donnée ; la coupe axiale présente l'enchaînement des organismes dérivant les uns des autres. Mais, il ne faut jamais l'oublier, dans ces arbres généalogiques chers aux transformistes, seule la coupe transversale correspond à la réalité observable. Les coupes axiales sont le résultat de constructions idéales, constamment réformables et souvent complètement problématiques.

Comment définir dès lors l'espèce systématique ? On peut dire qu'elle est le plus petit groupe naturel réunissant des individus semblables possédant des caractères héréditaires distinctifs, séparé des groupes voisins par une discontinuité suffisamment tranchée. Dans les espèces où la reproduction est sexuée, la fécondité est indéfinie entre individus de même espèce. Les hybrides sont habituellement inféconds ou bien font retour à l'une des espèces souches. Cette dernière éventualité se réalise en particulier pour les petites espèces ou variétés jordaniennes qui obéissent dans leurs croisements aux lois de l'hérédité mendélienne.

Il est d'ailleurs souvent difficile en pratique de distinguer les bonnes espèces systématiques soit des genres, soit des variétés plus ou moins stables. Dans l'hypothèse transformiste, il n'y a rien là de surprenant. De bonnes espèces systématiques peuvent résulter de l'isolement géographique ou physiologique de certaines variétés. Il est ainsi parfois possible de saisir de nouvelles espèces en voie de formation.

Les adversaires du transformisme opposent quelquefois à *l'espèce systématique l'espèce naturelle*. Celle-ci comprendrait, d'après eux, tous les individus issus des mêmes ancêtres et pourrait avoir une extension beaucoup plus grande que l'espèce systématique. Avec une telle terminologie, il est bien évident que toute évolution dépassant les limites de l'espèce naturelle est impossible *par définition*. On peut sans doute faire toutes les conventions de langage que l'on voudra. Mais il convient de faire, au sujet de cette manière de parler, deux remarques importantes :

1° On s'abuserait étrangement si l'on s'imaginait éliminer par cette solution purement verbale les conclusions transformistes. Quelqu'un, par exemple, qui se prétendrait fixiste parce qu'il dénommerait espèce naturelle l'ordre des Coléoptères, au sein duquel se seraient produites les différenciations de très nombreuses familles d'espèces systématiques, admettrait, en fait, un transformisme déjà passablement étendu.

2° Il ne faut point contester, comme on a le tort de le faire parfois de nos jours, que les anciens partisans du créationnisme fixiste défendaient bel et bien la stabilité absolue des bonnes espèces systématiques. Il suffit, pour s'en convaincre, de se reporter aux ouvrages, d'ailleurs fort remarquables, de de Quatrefages, d'Agassiz et de Godron. Tous ces auteurs étaient d'accord pour nier la parenté physique des individus appartenant à de bonnes espèces systématiques distinctes. Seules les variétés et les races pouvaient, d'après eux, s'être peu à peu constituées. Telle était, on le sait, la conception linnéenne de l'espèce.

III. Preuves du transformisme. — Exposé et discussion.

A. *Preuve générale par l'élimination de l'hypothèse créationniste.* — Il est d'abord de toute évidence que, si l'on rejette, au nom de la philosophie moniste, l'hypothèse d'une intervention divine à l'origine des êtres vivants, le transformisme le plus universel s'impose avec une nécessité logique. Les organismes actuels n'ont pas existé toujours sur la terre ; d'autre part, il serait absurde de supposer qu'ils ont, tous apparu par génération spontanée tels que nous les voyons. Ils ont donc été formés aux dépens d'êtres vivants antérieurs. En remontant ainsi de proche en proche, on est forcé d'admettre que des organismes initiaux très rudimentaires, issus par génération spontanée de la matière inorganique, ont donné naissance à tout le monde vivant.

Il faut savoir gré à M. Yves Delage d'avoir nettement avoué que ce raisonnement est à la base des convictions transformistes d'un grand nombre de biologistes contemporains :

Je suis absolument convaincu, a-t-il écrit, qu'on est ou n'est pas transformiste, non pour des raisons tirées de l'histoire naturelle, mais en raison de ses opinions philosophiques. S'il existait une hypothèse scientifique autre que la descendance pour expliquer l'origine des espèces, nombre de transformistes abandonneraient leur opinion comme insuffisamment démontrée. En dehors d'elle, il n'y a d'autre hypothèse que celle de la génération sponta-

née de toutes les espèces, même supérieures, et celle de leur création par une puissance divine quelconque. Ces deux hypothèses sont aussi extrascientifiques l'une que l'autre, nous ne perdrons pas plus notre temps à les discuter que ne ferait un physicien pour une théorie basée sur la non-conservation de l'energie. (*La structure du protoplasme et l'hérédité*, p. 204). Et ailleurs : Que les espèces soient nées les unes des autres, ce n'est pas là seulement une déduction qui s'appuie sur des faits, car les faits pourraient être contestés ou interprétés d'une façon différente, mais une notion qui s'impose à notre esprit comme la seule acceptable, dès le moment où nous avons abandonné la théorie de la création surnaturelle. (Delage et Goldsmith, *Les théories de l'évolution*, p. 4).

Mais nous avons déjà dit qu'en dehors du camp des monistes, de nombreux savants spiritualistes et théistes rejettent, eux aussi, l'hypothèse de la création immédiate par Dieu des êtres vivants actuels. Ils s'appuient pour cela sur des arguments particuliers, dont nous aurons à examiner plus loin la valeur, mais ils font également valoir une preuve générale, tirée non plus de l'impossibilité absolue de toute création (ils admettent la création du monde par Dieu, ainsi que celle des âmes humaines), mais de l'invraisemblance d'une intervention créatrice à l'origine des êtres vivants, tels qu'ils se révèlent à nous dans la nature.

Un paléontologiste éminent, le P. Teilhard de Chardin, a eu le mérite de présenter cet argument avec une netteté et une vigueur de pensée qui ne laissent place à aucune ambiguïté.

Quand bien même les fixistes arriveraient à préciser d'une façon arbitraire, le nombre et la place des coupures créatrices (quand même ils ne demanderaient qu'une seule coupure), ils se heurteraient à une difficulté fondamentale : l'impossibilité où se trouve notre esprit de concevoir *dans l'ordre des phénomènes* un début absolu. Essayez de vous représenter ce que pourrait être, dans la nature, l'apparition intrusive d'un être qui ne naîtrait pas d'un ensemble de circonstances physiques préexistantes. Ou bien vous n'avez jamais étudié un objet réel, ou bien vous renoncerez à une tentative dont vous verrez positivement la vanité. Dans notre univers, tout être, par son organisation matérielle, est solidaire de tout un passé. Il est essentiellement une histoire. Et par cette histoire, par cette chaîne d'antécédences, qui l'ont préparé et introduit, il rejoint sans coupure le milieu au sein duquel il nous apparaît. La moindre exception à cette règle bouleversait l'édifice entier de notre expérience. (*Etudes*, t. CLXVII, p. 543).

Et ailleurs : Peu importe au transformisme actuel le nombre des phylums animaux et l'importance des coupures qui les séparent. Une seule chose le révolterait, c'est qu'une seule de ces continuités n'obéisse pas, dans son existence et sa grandeur, à des conditions physiques déterminables. On n'a donc jamais été plus loin que maintenant de l'ancien créationnisme, qui représentait les êtres comme apparaissant tout formés au milieu d'un cadre indifférent à les recevoir.

Cette manière de comprendre le transformisme diffère évidemment du tout au tout, au point de vue métaphysique, des doctrines monistes. Dans ce système, Dieu n'est pas absent de son œuvre.

Son action créatrice n'est plus conçue comme poussant intrusivement ses œuvres au milieu des êtres préexistants, mais comme *faisant naître* au sein des choses les termes successifs de son ouvrage. Elle n'en est ni moins essentielle, ni moins intime pour cela. (*Le paradoxe du Transformisme*, p. 80).

Il est indéniable que l'ancien créationnisme se heurte à de singulières difficultés dès que l'on cherche à se le représenter d'une manière précise à propos de n'importe quel être vivant concret. Supposons, par exemple, que l'on veuille se rendre compte de la manière dont le chêne a fait son apparition sur la terre. Dira-t-on qu'un beau jour Dieu a produit un végétal adulte, avec ses racines fixées dans un sol où elles n'auraient pas pénétré elles-mêmes, avec son tronc présentant les couches concentriques de formations ligneuses correspondant apparemment au nombre de ses années, avec ses vaisseaux remplis d'une sève dont les éléments n'auraient pas été puisés dans le sol, avec ses feuilles et ses bourgeons à divers stades de développement ? Tout cela paraît plus qu'invraisemblable. Il ne faut pas en effet raisonner sur ce qui serait possible à Dieu, *de potentia absoluta*, comme disent les théologiens, c'est-à-dire tout ce qui en soi ne répugne pas métaphysiquement, mais sur ce qui est possible à Dieu *de potentia ordinata*, c'est-à-dire en sauvegardant toutes les exigences de ses attributs, en particulier celles de son infinie sagesse. La création immédiate d'une nouvelle Terre qui serait exactement le double de la nôtre, à un moment quelconque, avec des plantes et des animaux semblables, et même si l'on veut des collections complètes de fossiles dans les terrains et dans les musées, possible *de potentia absoluta*, ne l'est certainement pas *de potentia ordinata*, parce que ce jeu stupide et cette piperie ne sauraient être attribués à une Providence souverainement intelligente. Il ne faut donc pas facilement admettre la possibilité de la création immédiate d'un chêne, s'il y a un moyen d'en comprendre la genèse d'une manière plus conforme aux exigences naturelles des choses et de notre propre esprit. Pense-t on que l'on aurait moins de difficultés à comprendre la création immédiate d'un gland ? Absolument pas. Il contient, on le sait, une plantule qui dérive normalement d'un ovule fécondé. Ce dernier présuppose une fleur et donc un chêne : nous voilà au rouet.

On saisit aisément quelle satisfaction plus grande apporte à l'esprit scientifique la conception du transformisme théiste. D'après cette théorie, Dieu n'aurait créé immédiatement ni chênes, ni glands, mais à l'origine de la série biologique du phylum d'où proviennent les chênes, il aurait produit et uni à la matière inorganique des principes vitaux possédant des propriétés et des virtualités évolutives distinctes des forces physicochimiques, dominant ces dernières et les faisant servir aux fins propres de la vie. Dans la suite des temps, par une série de générations successives, manifestant une causalité mystérieuse, indispensable d'ailleurs en toute hypothèse, divers types biologiques auraient apparu à leur place naturelle, jusqu'à la réalisation de formes semblables à celles que nous avons sous les yeux.

Pourvu donc que l'on admette des interventions initiales de Dieu à l'origine première des divers phylums naturels, nous ne voyons pas quelle objection philosophique insoluble on pourrait opposer à cette manière de concevoir la genèse et l'évolution des êtres vivants. Notons-le d'ailleurs : Ces interventions divines, très différentes de ce qu'auraient été des créations de toutes pièces d'êtres organisés, ont du être : 1° aussi multipliées que l'exigent les natures foncièrement différentes des types correspondant aux grandes divisions du monde vivant ; 2° échelonnées dans la série des temps, si l'on n'a aucune preuve positive de l'apparition simultanée des premiers ascendants des phylums indépendants. Nous ne considérerons donc pas comme nécessairement liée au principe essentiel du transformisme la parenté physique de tous les êtres organisés. Celle-ci restera toujours pour nous, du point de vue scientifique, une hypothèse gratuite ; et du point de vue philosophique, elle nous paraît se heurter à d'insurmontables difficultés.

Si les considérations qui précèdent ont une valeur

objective, et il nous semble bien difficile de le contester, il faut renoncer aux divers systèmes de transformisme modéré qui conserveraient quelque chose de l'ancien créationnisme ; à savoir la production instantanée et immédiate par Dieu de certains êtres vivants complexes, analogues à ceux qui vivent actuellement. Les objections fort graves que l'on peut faire valoir contre toutes les preuves de détail sur lesquelles est fondé le transformisme, sont inefficaces contre cette démonstration générale par élimination de l'ancien créationnisme. C'est sur elle que repose en définitive l'inébranlable conviction de presque tous les biologistes contemporains, à qui il semble pratiquement impossible de raisonner en dehors des cadres d'un évolutionnisme assez largement compris.

B. *Preuves scientifiques indirectes.*

Cette première série de preuves est basée sur l'étude des êtres vivants disparus et actuels ; elle tend à établir que, dans leur ensemble, ils présentent des caractères qui ne peuvent pas être rationnellement expliqués en dehors de l'hypothèse transformiste. Ces preuves sont donc tirées des *résultats* de l'évolution plutôt que de ses *causes*. Les preuves directes, au contraire, cherchent à saisir l'évolution à l'œuvre et à montrer comment les faits que nous avons sous les yeux permettent de comprendre la genèse des espèces.

a) **Paléontologie.** — En raison de leur importance toute spéciale, les preuves du transformisme tirées de la paléontologie demandent à être exposées avec quelque détail. Les faits principaux, mis en lumière par des découvertes qui ne remontent guère plus loin qu'un siècle, sont les suivants :

1° Le monde vivant, pris dans son ensemble, présente une remarquable unité. La paléontologie n'a révélé aucun embranchement, aucune classe d'animaux ou de plantes qui ne possède encore actuellement des représentants. Mais plus on s'éloigne de l'époque quaternaire, plus les différences augmentent entre les faunes et les flores disparues, si on les compare à la faune et à la flore actuelles. Ce premier fait capital suffirait à lui seul à suggérer l'hypothèse transformiste et à lui donner une vraisemblance approchant de la certitude. Si on la rejette, en effet, on est obligé d'admettre que le Créateur a constamment procédé dans ses œuvres successives en reproduisant des formes antérieures plus ou moins profondément modifiées. N'est-il pas infiniment plus probable, disons le mot, n'est-il pas évident, que si les formes actuelles diffèrent moins de celles de l'époque tertiaire que de celles de l'époque primaire, cela vient de ce qu'elles en sont moins éloignées au point de vue génétique ?

2° On arrive dans certains cas privilégiés à établir des *séries généalogiques* reliant entre elles des formes fossiles dont la filiation ne saurait guère être mise en doute. Comme on ne possède d'ordinaire que des chaînons peu nombreux, quelquefois séparés par de très nombreux millénaires, il y a bien un certain flottement dans l'établissement de ces phylums. Des études plus poussées ont souvent obligé les paléontologistes à les remanier, et nous dirons que l'on a fréquemment bâti des généalogies fantaisistes. Il reste vrai néanmoins que l'on suit, par exemple, depuis l'éocène inférieur jusqu'à la fin du pliocène, des séries de mammifères qui peuvent assez vraisemblablement figurer parmi les ancêtres du cheval actuel (*Hyracotherium*, *Miohippus*, *Merichippus*, *Pliohippus*). Ces fossiles permettent de suivre la transformation graduelle d'un membre à cinq doigts indépendants en un membre monodactyle présentant des rudiments de doigts latéraux. On considère comme assez bien établie également la généalogie des Mastodontes. Etc..., etc...

3° L'examen d'un assez grand nombre de séries phylétiques permet de dégager certaines *lois paléontologiques*, d'après lesquelles l'apparition d'une forme déterminée obéit à des règles fixant dans le temps et dans l'espace sa place naturelle. C'est ce qu'exprime heureusement M. Le Roy dans les lignes qui suivent :

De toute manière, que l'on reporte les segments élucidés sur une carte générale de la vie : on les voit qui se relaient l'un l'autre, la carte se complète peu à peu et graduellement elle prend de mieux en mieux figure d'arbre généalogique, forme d'histoire. On arrive par endroits jusqu'à des souches indiscutables : de petites bêtes confuses, aux multiples affinités où se mélangent tous les caractères et qu'on ne saurait aujourd'hui où classer. Enfin il y a convergence d'ensemble vers le bas.

Sans doute, sur le tableau obtenu, les espèces ne se placent que rarement en prolongement exact l'une de l'autre. Leur disposition évoque plutôt, comme on l'a dit, l'image d'écailles qui se recouvrent et s'imbriquent, de feuilles, dont les pédoncules échappent parce qu'elles se superposent en gaines successives et qu'elles se masquent à la base. Plus on remonte vers les origines, plus s'accuse dans les apparences une structure pennée où les brins semblent coupés du tronc : celui-ci devient un axe idéal. Mais les branches, quoique suspendues en l'air, gardent néanmoins une telle ressemblance parfois qu'on ne saurait hésiter à les reconnaître pour des rameaux du même arbre, bien qu'on ne discerne pas les points d'attache. Et, en tous cas, les données sont suffisantes pour que nulle incertitude ne subsiste sur le double fait qu'il faut attribuer à chaque forme une place naturelle dans l'ensemble et une date nécessaire d'apparition dans la suite. (*Op. cit.*, p. 529).

4° Ce n'est d'ailleurs pas tout, continue le même auteur (p. 530) :

Des segments presque infinitésimaux et dont on essaie l'intégration, passons maintenant à de vastes groupes, à des faunes entières. Un fait notable se manifeste. En Patagonie, d'étranges animaux ont vécu pendant le tertiaire; ils se rattachent aux mêmes types originaux que nos mammifères septentrionaux, mais sont géographiquement séparés d'eux depuis la fin du Crétacé et ont poursuivi une histoire indépendante. De même, en Australie, vivent des marsupiaux coupés (depuis le Jurassique peut-être) de la grande masse des mammifères placentaires, et dont le développement s'est effectué à part. Eh bien ! chose remarquable, ces bêtes bizarres, spéciales à l'hémisphère austral, ne forment pas du tout un assemblage désordonné, quelconque ; mais, tout au contraire, chacun des deux groupes, propres soit à l'Amérique du Sud, soit à l'Australie, a sa structure particulière, parallèle à celle de la faune d'Europe, d'Amérique du Nord et d'Asie. Chacune comprend, dans son type particulier, les mêmes types morphologiques fondamentaux. La Patagonie miocène a eu ses solipèdes, ses pachydermes armés de défenses, ses pseudo-lièvres, ses animaux à trompe. L'Australie actuelle nous offre ce spectacle extraordinairement instructif de marsupiaux parmi lesquels les uns tiennent la place des loups, les autres celle des ongulés, d'autres celle des musaraignes, des fourmiliers, des taupes, etc. On dirait que chaque faune, pour être en équilibre, doit être munie, comme d'autant d'organes, de ses carnassiers, de ses insectivores, de ses herbivores, etc. (Cf. Teilhard, *Etudes*, *loc. cit.*, p. 534-535).

Il semble vraiment impossible qu'un pareil ensemble de faits convergents puisse s'expliquer en dehors de l'hypothèse d'un lien physique unissant les formes successivement apparues dans de telles conditions et avec de tels caractères.

Les considérations qui précèdent, nettement favorables au transformisme, ne doivent toutefois point faire perdre de vue d'autres constatations qui tendent

à imposer une grande prudence toutes les fois qu'il s'agit d'établir par la paléontologie la parenté d'êtres vivants appartenant à des classes différentes, à plus forte raison, à divers embranchements :

En réalité, écrit M. Vialleton, les embranchements montrent dès leurs premiers représentants tous leurs caractères essentiels, et les modifications qu'ils subissent sont infiniment peu de chose à côté de celles qu'il leur aurait fallu réaliser pour passer de la forme gastruléenne ancestrale aux premiers *types formels* sous lesquels on peut les reconnaître. Les modifications apportées au type Poisson, par exemple, depuis sa première apparition, sont, relativement à l'organisation et à la structure interne, à peine appréciables... Il y a donc dans l'appréciation de l'évolution réellement effectuée une imprécision très grande et une surestimation de sa valeur, résultant de l'idée très anthropomorphique, que les commencements de toute chose sont toujours très humbles et peuvent cependant conduire à des résultats très compliqués et très élevés. (*Membres et ceintures des vertébrés*, p. 620).

Pour expliquer l'absence de ces formes de transition entre les grandes divisions des êtres vivants, les transformistes supposent qu'elles ont existé avant le Précambrien, mais que le métamorphisme a détruit tout vestige fossile datant de ces temps reculés. Cette hypothèse ne peut pas être éliminée a priori, mais le fondement sur lequel elle repose est assez fragile.

Il faut reproduire à ce sujet l'importante remarque de M. Vialleton :

L'évolution des Vertébrés s'est faite, pour ainsi dire, sous nos yeux, puisqu'elle commence avec les premières couches fossilifères. Or, tout ce que nous en savons, et c'est beaucoup, pour les groupes supérieurs au moins, confirme absolument les vues rapportées ci-dessus. Cette évolution n'a pas commencé par des formes vraiment simples pour passer à des formes plus compliquées; *les types d'organisation* qu'elle comporte se sont toujours montrés d'emblée avec leurs caractères essentiels. L'évolution réelle géologiquement constatée entre le premier et le dernier représentant d'un type d'organisation est donc en somme très peu de chose et ne permet point de croire à la toute-puissance des transformations. (*Op. cit.*, p. 691).

Les conclusions du paléobotaniste Zeiller concordent avec celles qui se dégagent de la paléozoologie, et elles nous semblent donner une idée exacte des réserves qu'impose l'étude des fossiles en matière de transformisme.

Si l'on envisage l'espèce dans un sens plus large, écrit cet éminent spécialiste, si l'on examine spécialement celles qui sont éteintes et dont on peut suivre les variations dans toute leur étendue, on voit ces variations s'arrêter à certaines limites, sans franchir les intervalles qui les séparent des espèces les plus voisines. Il en est de même pour les genres, et lorsqu'on cherche à suivre les formes génériques ou spécifiques qui se sont succédé dans le temps en les rapprochant de celles qui semblent, tant par leur âge relatif que par leurs affinités plus marquées, susceptibles d'être considérées comme ayant avec elles des liens génétiques, la série se montre toujours discontinue, quelque complets que soient nos renseignements sur la flore de l'époque à laquelle appartiennent les formes étudiées : les analogies, dans certains cas, sont assez accusées pour que l'idée d'une filiation s'impose à notre esprit; mais, si nous sommes fondés à soupçonner le passage d'une forme à l'autre, les phases intermédiaires qui en établiraient la réalité se dérobent à nos constatations. La discontinuité est plus accentuée encore lorsqu'on s'adresse à des groupes d'ordre plus élevé.

Il semble qu'au lieu de s'accomplir graduellement, les transformations... par suite desquelles de nouvelles formes ont pu se constituer, se soient presque toujours opérées, sinon soudainement et par modifications brusques, du moins trop rapidement pour que nous en puissions retrouver la trace. En tous cas, l'origine des grands groupes demeure enveloppée de la plus profonde obscurité, non seulement en ce qui concerne ceux pour lesquels il faudrait remonter à une date antérieure à celle des plus anciens documents que nous possédions, mais même en ce qui regarde ceux dont il semblait, comme c'est le cas pour les Dicotylédones, qu'ils fussent apparus assez tard pour nous permettre de nous rendre compte, par l'observation directe, des conditions dans lesquelles ils ont pris naissance. (*Eléments de paléobotanique*, p. 384).

Il convient de rapprocher de ces aveux d'un spécialiste hors pair, ceux du paléontologiste Zittel, qui était lui aussi une autorité dans ces questions :

La théorie de la descendance, écrivait-il, a introduit des idées nouvelles dans l'histoire naturelle descriptive et lui a assigné un but plus noble. Mais nous ne devons pas oublier qu'elle n'est encore qu'une théorie, qui demande à être prouvée. J'ai essayé de montrer quelles preuves intéressantes lui avaient été apportées par les recherches paléontologiques; mais je ne dois pas non plus cacher les grandes lacunes de nos démonstrations. La science aspire avant tout à la vérité. Plus nous serons convaincus de la fragilité de la base de nos connaissances, plus nous devrons tendre à la consolider par des faits et des observations nouvelles. — Sages conseils, ajoute M. Depéret, qui cite ce passage, que feraient bien de méditer et de suivre les paléontologistes à l'esprit aventureux, enclins à construire, avec une hâte fébrile des arbres généalogiques sans nombre, dont les troncs pourris, suivant l'expression imagée de Rutinmeyer, aussitôt démolis que dressés, jonchent le sol de la forêt et en rendent l'accès plus difficile pour les progrès de l'avenir. (*Les transformations du monde animal*).

Si nous reconnaissons que les preuves paléontologiques font sortir un transformisme modéré du domaine des hypothèses pour le faire entrer dans celui des faits établis, nous pensons, avec les savants sur l'autorité desquels nous venons de nous appuyer, que le *transformisme généralisé*, ne peut pas, de ce chef, être considéré comme scientifiquement démontré.

b) **Distribution géographique des êtres vivants.** —La géonémie, qui étudie les lois du peuplement de la terre par les plantes et les animaux, a révélé un certain nombre de faits, qui ne peuvent trouver une interprétation rationnelle que dans l'hypothèse transformiste. Si l'on compare, par exemple, les faunes marines qui vivent à l'Est et à l'Ouest de l'isthme de Panama, on compte une centaine d'espèces, constituant des *paires géminées*, avec une forme pour le Pacifique et l'autre pour l'Atlantique... Cela chez des Poissons, des Mollusques, des Echinodermes, des Crustacés. La seule explication de ce fait est la suivante : avant l'époque Miocène, l'isthme n'existant pas, une seule faune peuplait ces mers. Après le soulèvement de l'isthme, deux régions distinctes se sont constituées, les descendants de la faune primitive ont évolué, de chaque côté, dans des sens un peu différents, de manière à constituer des séries d'espèces vicariantes. Il est impossible de supposer qu'après l'anéantissement d'une première faune, vivant avant la séparation des deux mers, le Créateur aurait doté dans la suite chacune des deux mers séparées d'une collection d'espèces constituant deux séries parallèles légèrement divergentes. On a pu faire des remarques analogues sur les faunes de deux continents primitivement continus (faune de l'Irlande et de la Grande-Bretagne, par rapport à celle de la France; faune de la Corse, de la Sardaigne et des autres petites îles méditerranéennes, par rapport à celles du littoral, etc...)

Si ces vues théoriques sont exactes, deux terri-

toires primitivement en continuité, puis séparés par la suite, auront des chances d'avoir des faunes d'autant plus différentes que la séparation est plus ancienne. Or, partout où on a pu faire des vérifications de ce genre, la réalité a été trouvée en accord avec les prévisions transformistes. Si la faune de Madagascar, par exemple, est si spéciale, si différente de celle de la côte de Mozambique, dont elle n'est pourtant pas très éloignée, c'est vraisemblablement parce que le canal marin qui sépare l'île de cette côte est extrêmement ancien.

Autre fait fort remarquable. Dans les îles d'origine corallienne, telles que les Bermudes, ou d'origine volcanique ou formées par des soulèvements du sol au sein des mers, comme les îles Sandwich, on trouve un nombre relativement considérable d'espèces endémiques, c'est-à-dire, propres à chacun de ces petits territoires et très étroitement localisées. A l'île Sainte-Hélène, par exemple, on connaît 20 espèces spéciales de Mollusques terrestres, 128 de Coléoptères, etc... Dans l'archipel Galapagos, chaque île possédait encore au XVIIe siècle son espèce particulière de tortue géante. L'hypothèse transformiste donne de ces faits curieux une excellente explication. Une île néoformée est un terrain neuf sur lequel des individus importés par les courants, les bois flottants, par les vents, etc. trouvent de nouvelles conditions d'existence ; ce qui est de nature à favoriser l'apparition de caractères nouveaux, la production de certaines mutations. L'isolement géographique de ces diverses mutations, tend à les conserver et à les faire s'accentuer dans des directions divergentes. Ainsi s'interpréterait d'une manière bien naturelle l'abondance relative des espèces endémiques sur ces territoires restreints.

« Nous attendons, ont objecté certains adversaires du transformisme, que l'on nous prouve que la faune de ces îles provient bien des continents voisins ». Etrange incompréhension d'un argument pourtant facile à saisir ! Voudrait-on qu'à mesure que de nouveaux récifs coralliens surgissent au-dessus du niveau de la mer, le Créateur ait la fantaisie d'y créer des collections d'êtres vivants spéciaux, légèrement différents les uns des autres et assez semblables à ceux des terres les plus facilement en rapport avec ces petits îlots ? Non sans doute. Cette hypothèse éliminée, il ne reste plus que celle des transformistes.

On a encore fait observer, pour atténuer la force probante de cet argument, que les différences entre les formes géographiques d'un même type sont relativement peu considérables. Il en est ainsi, en effet, bien souvent ; mais si la séparation de deux territoires remonte assez loin, les différences s'accentuent et dépassent de beaucoup les limites de la simple variation au sein d'une même espèce systématique.

c) **Anatomie et physiologie comparées ; organes rudimentaires.** — La classification rationnelle des vivants repose sur l'existence de similitudes structurales dans leur constitution anatomique. L'embranchement des Vertébrés, par exemple, est caractérisé par la présence d'un squelette interne ayant des relations déterminées avec un axe nerveux cérébro-spinal, etc... Dans un même groupe naturel, on nomme *homologues* les organes qui, malgré certaines différences accidentelles, présentent une identité foncière de structure histologique, de rapports anatomiques et d'évolution embryonnaire. Sont homologues, par exemple, la patte du Saurien, l'aile de l'Oiseau, le membre antérieur du Mammifère. L'aile de l'Insecte, au contraire, et l'aile de l'Oiseau ne sont que des organes *analogues*, entièrement différents au point de vue de leur structure intime et rapprochés seulement par une similitude fonctionnelle, l'une et l'autre servant au vol.

Il saute aux yeux que l'hypothèse transformiste est en mesure de fournir une explication de l'existence des homologies. On conçoit, en effet, qu'un même type originel lentement modifié ait pu donner naissance à des descendants présentant, avec certaines différences, une unité fondamentale de structure. La parenté physique expliquerait la parenté idéale qui relie entre eux les êtres vivants. Poussé à ses extrêmes limites, cet argument, s'il était absolument valable, tendrait à établir la vérité du transformisme le plus généralisé. Si nous remontons, en effet, aux premiers stades de tout être vivant, nous trouvons la cellule avec les constituants essentiels qu'on lui connaît, avec ses modes de division, comparables dans les deux règnes. Si toute similitude naturelle implique communauté d'origine, il faut dire que tous les êtres vivants sont reliés par un lien de parenté physique. Les végétaux et les animaux ne constitueraient que deux tiges jumelles tenant par la base à une même racine.

Les évolutionnistes voudraient faire accepter ces conclusions comme s'imposant à l'esprit avec la dernière évidence. « Si quelqu'un, a écrit Boveri, trouve qu'entre ces deux extrêmes, l'Amphioxus et l'Homme, la liaison n'est pas suffisamment évidente, il n'y a qu'à désespérer de lui. » Si liaison veut dire unité de type, similitude organique foncière, rien de plus exact ; mais ce genre de liaison entraîne-t-il nécessairement une parenté physique, toute la question est là. Or, à moins de commettre un cercle vicieux manifeste, on ne peut pas apporter, comme preuve du transformisme, des faits qui n'ont de valeur démonstrative qu'en supposant le transformisme déjà prouvé.

Il suffit, en effet, d'un peu de réflexion pour comprendre qu'il y a dans la nature de réelles homologies qui ne s'expliquent point par le principe de la descendance. Les vertèbres successives d'un Vertébré sont homologues entre elles. L'œil droit est homologue de l'œil gauche ; il y a, avec de réelles différences, une certaine homologie entre les membres supérieurs et les membres inférieurs ; le fémur correspond à l'humérus, le tibia et le péroné au cubitus et au radius, le tarse au carpe, le pied à la main, etc... Tout autant d'homologies que n'explique pas une communauté d'origine. Donc le principe général : Toute parenté idéale suppose une parenté physique, est faux. L'argument tiré de l'anatomie comparée en faveur du transformisme ne peut donc avoir qu'une valeur de confirmation, lorsque la théorie de la descendance est déjà établie par d'autres preuves.

M. Vialleton a insisté avec raison sur la fantaisie avec laquelle les évolutionnistes font dériver les uns des autres des organismes présentant une similitude structurale plus ou moins accentuée :

On représente assez souvent, écrit-il, une série allant depuis le membre antérieur des tortues jusqu'au bras de l'homme, en passant par l'aile des Chiroptères, celle des Oiseaux, la nageoire des Cétacés et les principales formes de pattes des Mammifères. Dans ces membres, séparés de leur ceinture et tous orientés de la même façon, il est facile de prétendre que les diverses formes se relient les unes aux autres parce qu'elles présentent essentiellement les mêmes pièces. Mais dans la réalité, les choses ne sont pas aussi simples. Le membre antérieur des tortues a subi un déplacement de 180° par rapport à celui d'un Mammifère ou d'un Oiseau. L'aile de ce dernier est orientée dans un plan horizontal tandis que le membre correspondant d'un Mammifère marcheur l'est dans le plan sa-

gittal. Pour passer des uns aux autres, il ne suffit pas de considérer seulement les pièces qui les composent, mais il faut se demander aussi comment ces changements d'orientation ont pu être obtenus. Huxley a présenté un crocodile à côté d'un dinosaurien ou d'un oiseau, mais avec le membre postérieur dressé. Cela est facile à réaliser sur des squelettes secs où il n'y a ni muscles ni ligaments pour limiter les mouvements, et où l'on ne se gêne guère pour donner les postures les plus incompatibles avec les structures des parties. Mais pour redresser le membre d'un crocodile vivant, il aurait fallu changer l'orientation de son condyle, la forme de la tête fémorale, celle du pied. Il aurait fallu aussi que les muscles pelvi-fémoraux externes insérés sur le plancher pelvien, se contractent avec une énergie extrême et demeurent contractés, etc...

L'éminent anatomiste conclut avec raison :

Ces difficultés montrent qu'il ne suffit pas, pour comparer les membres, d'y retrouver d'une manière approchée des pièces correspondantes. Il faut aussi tenir le plus grand compte de l'orientation du membre tout entier et de la constitution de sa ceinture. Dès qu'on le fait, les transitions faciles à imaginer dans les schémas deviennent irréalisables. (*Op. cit.*, p. 583)

Quelle serait donc, en dehors de l'hypothèse du transformisme généralisé, l'explication des similitudes entre des êtres vivants appartenant à des phylums distincts ? On pourrait la trouver dans l'unité idéale que le Créateur a pu vouloir donner à son œuvre. Une évolution aveugle, abandonnée au hasard du jeu des forces physicochimiques n'aurait, nous le dirons plus loin, jamais réalisé un seul être vivant, elle n'aurait donc pas pu produire l'ensemble ordonné que nous manifeste le monde de la Vie dans son ensemble ; mais on peut fort bien concevoir que divers groupes d'êtres vivants, devant leur origine première à un même Auteur du Monde, possèdent des natures plus ou moins semblables. Si ces divers groupes ont, dans le cours des siècles, présenté des modifications, s'ils ont évolué en se différenciant dans des directions variées, un certain parallélisme dans leur évolution ne prouve pas d'une manière apodictique la communauté de leur origine : ce parallélisme peut venir d'une similitude de nature, due à un vouloir ordonné du Créateur.

L'argument transformiste tiré de l'anatomie comparée semble prendre une valeur particulière dans le cas des *organes rudimentaires*. On nomme ainsi certaines formations relativement peu développées chez tel ou tel type par rapport à ce qu'elles sont chez des types voisins. La paupière nictitante, par exemple, qui fonctionne chez les Reptiles est réduite chez les Mammifères à un petit repli qui ne semble jouer chez eux aucun rôle. La glande pinéale est interprétée comme un vestige d'œil situé dans cette région chez les ancêtres présumés des Vertébrés supérieurs. Nous avons déjà signalé la présence dans le membre antérieur du cheval de doigts latéraux rudimentaires qui sont comme des témoins du stade à trois doigts fonctionnels chez les ascendants des Equidés, etc , etc.

On ne saurait contester une réelle valeur à cette preuve tirée des organes rudimentaires, mais il semble qu'il faille la limiter aux cas où il est possible d'établir que de tels organes sont *régressifs*, c'est-à-dire lorsque l'on peut démontrer qu'ils sont le résultat de transformations subies par des organes homologues plus développés. Tout organe moins développé chez un type que chez les types voisins n'est pas forcément un organe rudimentaire. Les dents canines, par exemple, sont moins développées chez l'Homme que chez les singes, elles ne sont pas pour cela des organes rudimentaires. Les mamelles chez le mâle des mammifères sont des organes qui subissent un arrêt de développement, ce ne sont pas des organes rudimentaires régressifs.

Des remarques analogues pourraient être faites pour une foule d'autres organes rudimentaires par leurs dimensions, mais dont le caractère régressif n'a jamais été solidement établi.

d) **Embryologie comparée ; loi biogénétique ; tératologie.** — Si l'on compare la suite des formes embryonnaires d'un même animal, d'un Vertébré par exemple, avec un tableau dans lequel des animaux d'organisation moins parfaite sont classés dans un ordre de perfection croissante, on remarque entre les deux séries un vague parallélisme. Les transformistes en ont conclu qu'il y avait dans le développement embryonnaire d'un animal comme un rappel des phases traversées par ses ancêtres. Généralisant, Haeckel a formulé la *loi biogénétique* à laquelle son nom est resté attaché : « L'ontogénie est la récapitulation de la phylogénie. »

On cite à l'appui de cette loi de nombreux exemples : passage du squelette par des stades successivement conjonctif, cartilagineux, osseux, rappelant les Vertébrés inférieurs (Amphioxus, poissons à squelettes cartilagineux) ; formation chez les Mammifères d'arcs branchiaux rappelant des ancêtres pisciformes ; existence chez les embryons de Cétacés de germes dentaires, destinés à s'atrophier sans avoir percé les gencives, souvenir de l'état cétodonte chez les ancêtres des animaux actuels, etc.

M. Vialleton a montré, après von Baer, que les formes embryonnaires ne rappellent pas précisément des types adultes, mais plutôt d'autres formes embryonnaires ; ce qui n'est pas bien surprenant, puisque les individus appartenant à des groupes plus ou moins voisins, se développant par épigénèse d'après des lois uniformes, doivent, par force, se ressembler plus ou moins étroitement, aux divers stades de leur évolution ontogénétique.

Les erreurs commises à propos de cette prétendue loi biogénétique peuvent se rattacher presque toutes à deux causes principales :

1° à ce que l'on a confondu le développement graduel des parties considérées isolément, avec le développement de l'ensemble de l'individu et avec le développement phylogénétique, qui est tout autre chose ;

2° à ce que l'on a méconnu la véritable signification des parties de l'embryon, qui ne sont point des organes ayant jamais fonctionné sous la forme qu'elles revêtent chez lui, mais de simples ébauches.

Dans le développement des arcs aortiques, par exemple, on a souvent considéré la formation d'un certain nombre d'entre eux, destinés à disparaître par la suite, comme un magnifique exemple de la loi biogénétique, sans prendre garde que cette disparition résulte simplement de nécessités épigénétiques impérieuses. Les arcs aortiques, en effet, servent à faire communiquer le cœur, placé à la face ventrale de l'intestin, avec l'aorte, placé à la face dorsale. Les premiers apparaissent toujours, bien que purement temporels, parce que, les arcs ne se formant point tous en même temps, mais les uns après les autres d'avant en arrière, ils sont à un moment donné les seuls à pouvoir faire communiquer le cœur et l'aorte. D'autre part, le premier arc aortique, qui ressemble à ses similaires postérieurs, ne peut jamais chez un animal achevé avoir été le même que ces derniers, parce qu'il appartient à un arc qui, formant le bord postérieur de la bouche, a forcément des fonctions et par suite une structure et une vascularisation bien différentes de celles des arcs suivants. La similitude que présentent au début de l'ontogénèse les différents arcs aortiques et les arcs viscéraux qui les renferment, n'est donc

pas la répétition d'une forme ancestrale, mais le résultat des conditions auxquelles est soumis le développement. (VIALLETON, *Op. cit.*).

On a également fait observer que l'ordre suivant lequel apparaissent les divers organes dans la genèse d'un organisme ne correspond absolument pas à celui que feraient prévoir les principes du transformisme. Un organe censé acquis assez tardivement dans l'évolution phylogénétique, s'annonce d'une manière très précoce dans l'embryon. Que l'on songe, par exemple, à la formation de la vésicule oculaire chez les Vertébrés. Bref, dès qu'on y regarde d'un peu près, l'argument tiré de l'embryologie perd beaucoup de sa valeur. Cela n'empêchera sans doute pas les auteurs de manuels de le proposer, pendant de longues années encore, comme parfaitement démonstratif. Les biologistes avertis ne devraient pas tomber dans la même erreur.

Il est d'ailleurs admissible que l'apparition de certaines anomalies chez les animaux puisse s'expliquer par le retour exceptionnel de formes ancestrales aujourd'hui éteintes. On interprète ainsi d'une manière assez rationnelle, chez les Insectes, des individus anormaux à ailes longues dans des espèces qui sont normalement brachyptères ou même aptères. Mais on ne le fait pas uniquement pour des raisons d'ordre anatomique ; on possède tout un ensemble de preuves qui établissent qu'en fait, des formes macroptères sont les plus anciennes. On doit d'ailleurs manier toujours avec une extrême prudence les arguments tirés de la tératologie. Une monstruosité peut avoir beaucoup d'autres causes, différentes du retour d'une forme ancestrale. Soit, par exemple, celle qui est assez fréquente chez l'homme et que l'on nomme le bec-de-lièvre. Prouve-t-elle que nous descendons d'ancêtres à la lèvre supérieure fendue? Pas le moins du monde. Elle s'explique bien plus simplement par le rapprochement incomplet et le manque de soudure des deux bourgeons latéraux qui, chez l'embryon humain, forment cet organe.

e) Ethologie. — Cette partie de la biologie, qui étudie les rapports des êtres vivants avec le milieu, nous révèle un assez grand nombre de faits d'adaptation, favorables à l'hypothèse transformiste. Ils sont extrêmement variés, et dispersés dans presque tous les domaines de la zoologie et de la botanique. Citons-en quelques-uns. De nombreux cas de commensalisme et de parasitisme se rencontrent, on le sait, dans le règne animal. Il existe non seulement des genres comprenant de nombreuses espèces, mais des familles entières, des sous-ordres, des ordres et des classes, constitués par des organismes dépendant plus ou moins strictement d'autres êtres vivants. Ce genre de vie entraîne souvent des modifications anatomiques tellement profondes que l'on a été embarrassé quelquefois pour savoir à quel embranchement appartenait tel ou tel parasite. Est-il raisonnable d'admettre que toutes ces adaptations à la vie parasitaire sont primitives? L'hypothèse devient particulièrement improbable quand les espèces parasitées appartiennent à des groupes géologiquement bien postérieurs à ceux des parasites. Dans la théorie fixiste créationniste, il faudrait admettre que, lorsque le Créateur produisait des types nouveaux, il avait soin de produire en même temps quelques parasites appartenant à des types plus anciens en les adaptant à un nouvel hôte. N'est-il pas plus logique de supposer que les profondes transformations qu'exige l'adaptation parasitaire résultent de différenciations progressives de quelques types initiaux? Cette manière de voir s'impose, si l'on observe que nous possédons souvent presque tous les intermédiaires entre un parasitisme extrêmement strict supposant une longue adaptation réciproque de l'hôte et du parasite, et des relations beaucoup plus lâches n'entraînant, le plus souvent, que d'assez légères modifications organiques.

Les observations du Père WASMANN sur des coléoptères commensaux des fourmis lui ont permis de conclure avec certitude à la parenté de quatre espèces de *Dinarda*. C'est un cas entre mille autres semblables, qui seraient également démonstratifs, de la différenciation de plusieurs espèces aux dépens d'un même type initial. Pour ne pas en saisir l'intérêt, il faut être étranger à la biologie technique.

Les faits de mimétisme protecteur, c'est-à-dire d'imitation par un animal soit d'un autre animal, soit d'un végétal, dans un but de défense contre les ennemis qui se laissent tromper par cette similitude, posent aux évolutionnistes des problèmes extrêmement difficiles à résoudre. Mais plusieurs de ces faits conduisent eux aussi logiquement à des conclusions favorables au transformisme.

Tel coléoptère, par exemple, le *Mimeciton pulex* n'est toléré comme commensal dans certains nids de fourmis, que parce qu'il mime avec une assez grande perfection l'espèce chez laquelle il habite. Nous n'admettons pas que cette imitation soit le fait d'un hasard : elle est trop parfaite et elle impose au type coléoptère une trop profonde modification pour être fortuite. Nous la regarderons donc plutôt comme le résultat d'une tendance évolutive interne qui a fait s'adapter cet intrus d'une manière fort mystérieuse d'ailleurs, aux Hyménoptères chez lesquels il vit.

C. *Preuves scientifiques directes.*

Cette nouvelle catégorie de preuves est tirée d'un ensemble d'observations et d'expériences qui tendent à saisir le fait même des transformations réalisées chez les êtres vivants. Ces transformations sont de deux sortes : ou bien graduelles et lentes, ou bien brusques et soudaines. Les premières permettraient de comprendre le passage d'un type à un autre par accumulation de petites variations continues ; les secondes expliqueraient la formation des espèces par l'apparition brusque de types nouveaux, légèrement différents de ceux dont ils descendent, mais possédant d'emblée un caractère déterminé et stable.

Les biologistes ne sont pas d'accord au sujet de l'importance relative de ces deux modes de variation dans la genèse des espèces. Les uns attribuent le rôle principal aux variations lentes, d'autres aux mutations, d'autres enfin, admettent la réalité des deux processus. Une question très importante et fort difficile domine tout ce sujet : celle de l'hérédité des caractères acquis ; et elle n'est pas encore pleinement résolue.

Nous ne pouvons nous dispenser de l'aborder ici d'une manière sommaire.

Il est d'abord évident que, pour qu'un caractère puisse être considéré comme acquis, il faut qu'il corresponde à une disposition stable des cellules reproductives ou du *germen*. Celui-ci est, en effet, le seul lien qui unisse les parents aux descendants. Si l'on définit donc la *somation* une variation due à une modification du *soma* des ascendants non inscrite d'une manière stable dans le *germen*, et *mutation* une variation due à une modification stable du germen, il est évident *par définition* que seule la mutation peut donner naissance à des espèces nouvelles

Mais la question ne saurait être résolue ainsi a priori, et c'est l'expérience qui doit décider et dire si, à la longue, des modifications portant sur le soma des ascendants ne peuvent pas s'inscrire, dans le *germen* et par là se fixer. Il y aurait alors hérédité des caractères acquis, et la variation brusque ne serait pas le seul mode de formation des espèces nouvelles.

a) **La variation lente.** — Tout le monde sait que les modifications apportées par la culture et l'élevage chez les plantes et les animaux, maintenues artificiellement par la sélection des progéniteurs, ne sont pas véritablement fixées. Si on laisse à eux-même ces produits, ils reviennent, au bout d'un petit nombre de générations, au type primitif. De même des mutilations opérées sur de nombreuses séries d'individus n'ont jamais été transmises aux descendants.

En va-t-il ainsi lorsqu'au lieu d'actions brutales sur le soma, il s'agit d'influences plus profondes, telles que celle que peut exercer le régime, le climat? Un certain nombre d'expériences tendraient à prouver le contraire. On cite souvent les suivantes : E. Fischer soumettant 48 chrysalides *d'Arctia caja* à une gelée intermittente de — 8°, obtint 48 papillons aberrants. L'aberration consistait dans un fort envahissement du noir sur les ailes supérieures et un peu sur les inférieures. Un couple très aberrant fut isolé; ses descendants, élevés à la température normale, donnèrent de très nombreux papillons normaux (156) et 17 individus, dont 7 mâles, qui montraient l'aberration des parents à des degrés variables, mais un peu moins forte que chez ceux-ci. (Cuénot, *Genèse des espèces animales*, p. 336). Des chenilles *d'Ocneria dispar*, dont les parents avaient vécu sur le noyer pendant deux générations, nourries elles-mêmes sur le chêne, ont donné des papillons présentant les modifications caractéristiques de la vie sur le noyer. Deux générations avaient suffi pour déterminer une variation morphologique durable. M. Marchal a démontré qu'une cochenille, le *Lecanium corni*, qui vit sur le cornouiller et les rosiers, nourrie sur le *Robinia pseudoacacia* se transforme en une autre variété, le *Lecanium robinarium*, etc.

A vrai dire, ces faits et d'autres semblables prouvent seulement que des changements dans le milieu et dans les conditions d'existence peuvent influer sur les êtres vivants et déterminer l'apparition de caractères nouveaux. Mais il n'y a rien là qui puisse ruiner la thèse des mutationnistes et prouver rigoureusement l'hérédité de caractères acquis d'abord par le soma seulement, puis inscrits ensuite dans le patrimoine héréditaire. Les différents facteurs modificateurs ont pu, en effet, qu'il s'agisse de la lumière, du froid, ou de l'alimentation, agir directement sur les gonades, et y produire des effets qui se traduisent aux générations suivantes par l'apparition brusque d'un caractère nouveau. On peut admettre que certains types demeurent plus ou moins longtemps dans un état de *prémutation*, jusqu'au moment où une rupture d'équilibre d'ordre cytologique amène la mutation proprement dite.

Nous ne considérerons donc pas comme démontrée la formation d'espèces nouvelles par variation lente; et c'est là, nous le dirons plus loin, un des côtés faibles des théories particulières de Lamarck et Darwin.

b) **Variation brusque.** — Un assez grand nombre de faits bien établis montrent que des transformations discontinues ont lieu dans la nature aussi bien chez les animaux que chez les végétaux Ces changements brusques ont été appelés saltations, sports, mutations. Ce dernier terme est le plus employé et il est associé à une idée de transformation dans le germen à l'origine des mutants. Transformation qui se montre immédiatement stable et transmissible héréditairement, de telle sorte que les variétés obtenues ainsi par mutation ne diffèrent en somme en rien des *petites espèces* telles que nous les avons définies plus haut. Elles obéissent, comme ces dernières, aux lois de Mendel dans les hybridations et ne sont pas reliées aux variétés voisines d'une manière continue.

On cite comme exemple chez les animaux l'apparition de deux *moutons-bassets* dans une ferme du Massachusetts, un mâle et une femelle dans une même portée, qui firent souche et donnèrent une race spéciale, les moutons-ancons. Les bœufs camards et les bœufs sans cornes apparaissent pareillement de-ci, de-là, à diverses époques et dans diverses régions, très probablement d'une manière indépendante. Les élevages d'une petite mouche *Drosophila* sont particulièrement célèbres. Ils ont fourni à un biologiste américain, Morgan, plus d'une centaine de mutations, portant sur la teinte générale, la couleur des yeux, la forme des ailes, etc. (cf. Cuénot, *op. cit.*, 277; Guyénot, *l'Hérédité*, passim).

Chez les végétaux, les remarquables observations de de Vries sur les *Œnothera* ont permis à ce savant de suivre pendant de nombreuses générations diverses variétés dues sans doute à des mutations. On peut les considérer comme des espèces en voie de formation. Il est permis de supposer, en effet, que, dans la nature, parmi les divers mutants certains se montrent plus robustes, mieux adaptés à telles ou telles conditions de milieu; ils ont plus de chances que les autres de faire souche et de prospérer. Au bout d'un temps variable, un type de mutant pourra supplanter l'espèce qui lui a donné naissance, et, suivant l'heureuse expression du P. Teilhard, la relayer, jusqu'au jour où, influencé lui-même par de nouvelles conditions externes ou internes, ce mutant privilégié donnera naissance à des types nouveaux; et ainsi de suite.

Cette hypothèse est grandement confirmée par ce que nous a appris la paléontologie. Nous avons dit en effet que, d'une manière générale, les formes nouvelles se montrent soudainement dans les diverses couches géologiques, sans qu'on puisse les relier par des formes de passage parfaitement continues aux espèces antérieures. Il semble donc bien que les faits observés justifient les vues des mutationnistes. Les intéressantes expériences de Blaringhem, sur les variétés de *Zea Maïs*, prouvent que des mutilations sont de nature à provoquer des mutations. Il est donc infiniment vraisemblable que les diverses formes de parasitisme ont dû jouer leur rôle dans le déterminisme des transformations subies par les êtres vivants, aussi bien chez les hôtes que chez les parasites.

Les adversaires du transformisme objectent que les mutations étudiées jusqu'à présent ne font faire à une espèce qu'un pas assez petit et que l'on n'a enregistré aucun fait qui permette d'expliquer le passage d'un ordre à un autre, ni à plus forte raison d'une classe ou d'un embranchement à des divisions voisines de même importance. Nous n'en disconvenons pas. Aussi bien sommes-nous persuadés que seul un transformisme modéré est rigoureusement établi par les preuves directes, de même que par les preuves indirectes, de l'évolution. Si l'on va

au delà, il faut savoir avouer que l'on entre dans le domaine de l'hypothèse, et de l'hypothèse d'autant plus risquée que l'on fait plus large la part du transformisme, c'est-à-dire que l'on admet la parenté physique d'êtres vivants appartenant à des divisions systématiques plus élevées.

Comme M. Vialleton l'a justement fait observer, nous ne possédons aucun argument qui établisse la parenté physique des divers *types d'organisation*. C'est uniquement dans l'ordre des abstractions que l'on peut feindre un vertébré qui ne serait ni Poisson, ni Batracien, ni Reptile, ni Oiseau, ni Mammifère; un pareil être n'a jamais existé d'une manière concrète. A plus forte raison, il n'y a aucune chance de trouver jamais un terme de passage allant, par exemple, de l'embranchement des Vers à celui des Vertébrés. Les arbres généalogiques imaginés dans ce sens par divers zoologistes sont des œuvres de haute fantaisie, rien de plus.

Les transformations ne semblent pouvoir être démontrées scientifiquement qu'au sein d'un groupe beaucoup plus limité, et que l'on peut nommer *type formel*, correspondant le plus souvent à un sous-ordre, tout au plus à un ordre dans la classification.

Si l'on admet la valeur de l'argument général éliminateur du créationnisme, il faut dire que l'apparition de ces divers types formels a du être elle-même le résultat d'une évolution extrêmement longue, mais il faut ajouter tout de suite pour rester sur le terrain des faits rigoureusement établis scientifiquement, que l'on ne sait absolument rien de cette évolution.

IV. Le transformisme et l'origine de la vie.

Dès que l'on tient qu'il y a eu une ère cosmique d'où la vie organique était totalement absente, si l'on exclut toute intervention divine pour expliquer l'origine des premiers êtres vivants, on est acculé à admettre l'autobiogénèse, c'est-à-dire l'apparition spontanée de la vie aux dépens de la matière inorganique.

Qu'un pareil mode de génération soit radicalement impossible, les expériences fameuses de Pasteur, ne pouvaient certes pas l'établir. Elles ont seulement prouvé qu'aucune génération spontanée n'était actuellement démontrée et que tout vivant connu naît d'un autre être vivant, toute cellule d'une cellule.

Mais ce que la science positive ne saurait démontrer, la philosophie biologique peut le prouver. Nous n'admettons pas les idées de M. Le Roy lorsqu'il prétend que « le problème des origines de la Vie ne se pose que sur le plan du phénomène, qu'il n'a pas de valeur ni de portée métaphysique ». (*Op. cit.*, p. 683).

Tout au contraire, ce problème nous paraît être d'ordre proprement métaphysique, puisqu'il ne peut être résolu qu'en fonction de l'animisme, seule doctrine rendant compte de la nature intime de l'être vivant. Ce n'est pas le lieu ici d'établir cette thèse philosophique. Rappelons seulement que la finalité immanente caractéristique des tendances vitales requiert dans chaque organisme individué un principe substantiel irréductible à la matière brute. C'est ce principe, nommé âme ou forme substantielle, qui, uni à la matière, constitue le composé vivant. Or le principe de raison suffisante s'oppose à ce que des âmes procèdent, sans intervention d'un agent supérieur, des virtualités de la matière inorganique. Une action spéciale de Dieu est donc requise à l'origine de la vie. Il y a là une coupure qu'il faut bien admettre dès que l'on cesse d'être mécaniciste.

La doctrine de l'évolution créatrice cherche la solution de ce problème dans d'autres directions.

M. Le Roy imagine que la vie n'a peut-être jamais commencé et qu'elle existe peut-être sous une forme latente et diffuse dès la première origine du monde (*Op. cit.*, p. 676).

Peut-être la matière brute, chimiquement définie telle que nous l'observons maintenant, n'est-elle qu'une formation secondaire; peut-être faut-il supposer avant elle un être mixte, un je ne sais quoi qui enveloppait confusément des caractères destinés à devenir incompatibles et dès lors à se séparer. La matière actuelle serait donc un résidu, un déchet mort, une sorte de cadavre, et non point une donnée primitive. Cela expliquerait l'impossibilité actuelle d'une synthèse de la vie à partir de ces éléments appauvris et désormais vidés de tout potentiel évolutif. (*Op. cit.*, p. 684).

M. Le Roy, qui traite justement de romans les conceptions fantastiques de Hamelin ou de Osborn sur la panspermie ou sur l'existence d'organismes initiaux d'une si extrême ténuité qu'ils aient pu échapper au déterminisme physico-chimique, aurait tort d'être moins sévère pour l'hypothèse de la matière et de la vie dérivées toutes d'eux d'un « je ne sais quoi » unissant des caractères incompossibles. Nous sommes là en pleine fantaisie. Il faudrait renoncer une bonne fois à chercher dans des conditions cosmiques, différentes des conditions actuelles, les causes de l'apparition de la vie; ce n'est ni « l'activité particulière de l'ultra-violet, ni le rôle d'un soleil plus chaud et chimiquement plus actif autrefois qu'aujourd'hui », qui pourront expliquer la genèse des premiers organismes. La matière ne s'est pas donné la vie, on la lui a donnée du dehors, et il faut de toute nécessité recourir ici à une intervention extracosmique de l'Auteur de la nature.

Les partisans du transformisme généralisé théiste concèderont peut-être la nécessité de cette intervention, mais ils exigent du moins qu'au point de vue phénoménal, le seul auquel se place l'homme de science, tout se soit passé comme s'il y avait eu génération spontanée. C'est du moins ainsi que nous comprenons le passage suivant :

En toute hypothèse, un fait est sûr : du point de vue phénoménal, donc aux yeux du savant qui s'abstient de philosopher, la vie à ses débuts reste à peu près indiscernable de la matière brute, procédant, pourrait-on dire, par insinuation, comme l'inventeur qui se familiarise d'abord avec les matériaux de son travail. Elle ne se manifeste initialement que sous les espèces d'une petite goutte protoplasmique indifférenciée, où tout se passe d'une manière dont sans doute la physico-chimie suffirait à rendre compte, à condition du moins qu'on s'en tienne à une analyse élémentaire infinitésimale, instantanée. La seule différence notable apparaît quand on fait intervenir des considérations d'ensemble et d'histoire : elle consiste en la formidable poussée ou tension intérieure que ces gouttes infimes recelaient dès le principe, à laquelle leur mécanisme offrait un premier instrument d'action, et qui devait plus tard les hausser elles-mêmes par degrés jusqu'aux formes supérieures de l'organisation.

Je ne suppose plus, écrit encore le même auteur, qu'on propose l'idée d'une coupure absolue dans la trame des phénomènes, d'un être surgissant tout formé sans loi de naissance, au milieu d'un cadre physique indifférent à le recevoir et qui n'exercerait aucune action sur lui. (*Loc. cit.*, p. 679).

De ce que tous les êtres vivants actuels naissent en fait les uns des autres, il ne suit absolument pas que les premiers êtres vivants aient dû, à proprement parler, « naître » de la matière inorganique. Nous partageons l'opinion de M. Vialleton, qui ne voit dans l'affirmation que les premiers organismes ont été de l'ordre moléculaire qu'une illusion anthro-

pomorphique voulant que les commencements de toutes choses aient toujours été extrêmement simples et rudimentaires.

Nous ne pouvons pas non plus accepter les vues de M. Le Roy sur ce qu'il appelle la *création évolutive* :

Du point de vue métaphysique, écrit-il, l'acte créateur, si on vient à le poser comme principe, ne saurait en tous cas être tenu pour une sorte d'evenement initial, produit sur le plan du phénomène : ouverture du cycle total de l'expérience, ayant sa date inconnue de nous, mais assignable en soi. Le métaphysicien, lorsqu'il donne au monde le nom de créature, n'entend rien autre chose qu'affirmer de lui à Dieu un lien d'entière dépendance atteignant jusqu'au fond de l'être. Sur le comment de l'acte créateur, aucune théorie n'est alors imposée ; il se pourrait que cet acte créateur s'étalât tout le long de la durée observable, faisant moins les êtres et les choses par une opération directe qu'il ne les ferait se faire d'elles-mêmes : acte éternel en soi, manifesté à nos yeux sous les espèces de l'évolution cosmique... Création évolutive n'a rien n'inconciliable avec évolution créatrice, les deux formules expriment l'endroit et l'envers d'une même idée (*Op. cit.*).

Si l'éternité du monde n'offre peut-être pas à l'esprit une contradiction manifeste, nous savons par la Révélation que le Monde a eu un commencement et qu'il y a donc eu, à une distance temporelle assignable en soi, ouverture du cycle total de l'expérience. Si création évolutive veut dire la même chose qu'évolution créatrice, ces deux formules expriment l'endroit et l'envers d'une même erreur.

Jamais un être ne se fait lui-même; et Dieu ne peut pas faire qu'un être *se* fasse, parce que la contradiction marque les limites d'un pouvoir infini.

Pour les tenants de l'évolution créatrice, non seulement la vie aurait toujours existé dans le monde, mais aussi une certaine conscience, « un psychisme de biosphère ».

Comme une genèse totale de la conscience est inconcevable... force est bien d'admettre que, sous une forme ou sous une autre, à tel ou tel degré de lumière, la conscience a toujours existé, qu'elle a donc dû intervenir dès les premières origines, bien qu'à un degré de concentration et d'efficacité d'autant moindre qu'il s'agissait de vivants plus inférieurs, plus primitifs. (*Op. cit.*, p. 492).

Ces conclusions sont dans la ligne de l'évolutionnisme idéaliste qui place la pensée, entendue au sens large englobant le sensible autant que l'intellectuel, « comme premier principe de toute existence, principe ingénérable et indestructible ».

La tranquille et hautaine audace avec laquelle ces thèses sont présentées comme condition primordiale de toute philosophie, ne saurait en imposer qu'à de trop dociles disciples, incapables de voir le côté faible de très vieux sophismes idéalistes. Si tout être fini est la réalisation de la pensée divine, si l'accord foncier de l'être et de l'esprit vient en définitive de ce qu'en Dieu l'Etre est identiquement l'Intelligence, il ne s'ensuit nullement que toute détermination ontologique soit formellement d'ordre psychique.

Nous conclurons donc que l'intervention divine nécessaire à l'origine des premiers êtres vivants, si elle n'a pas produit des organismes complexes analogues à ceux que nous avons sous les yeux et qui portent en eux la trace d'une genèse naturelle, a sans doute réalisé, aux dépens de la matière inorganique associée à des principes vitaux, les premières cellules vivantes, puisque la vie organique semble exiger ce minimum de complexité structurale.

Y a-t-il eu des unités vitales d'ordre infra-cellulaire, telles que les bioblastes? L'hypothèse ne peut pas être exclue à priori, mais rien ne l'impose. Si on l'adopte, il faut reporter sur ces premières unités vitales ce que nous disions plus haut des première cellules, mais on n'échappe pas à la coupure initiale qui sépare le monde inorganique du monde vivant.

V. Les théories explicatives du transformisme.

L'explication causale du transformisme constitue un des problèmes les plus ardus de la philosophie biologique. Il n'est donc pas surprenant que les systèmes proposés pour le résoudre soient extrêmement nombreux. Nous n'envisagerons ici que les principaux, ceux qui ont eu, ou ont encore, le plus de partisans et qui se rattachent à des principes philosophiques bien caractérisés. Sans tenir compte maintenant de l'ordre chronologique, nous les classerons d'abord en deux groupes : les théories antifinalistes et les théories finalistes.

Dans le premier groupe, nous placerons le darwinisme, le néodarwinisme weismannien, la théorie de la préadaptation, et le néolamarckisme mécaniciste; dans le second : le lamarckisme primitif, le néolamarckisme des psychobiologues, la théorie de l'évolution créatrice et enfin le transformisme animiste, dont nous essaierons de montrer le bien-fondé.

A) *Théories antifinalistes.* — a) *Exposé* : Cette première catégorie de systèmes est caractérisée par l'exclusion de tout appel aux causes finales. L'adaptation des êtres vivants aux conditions de milieu dans lesquelles ils se trouvent, leur ontogénèse, leur fonctionnement physiologique et spécialement leur phylogénèse, bref, tout ce qui les distingue comme organismes, est censé trouver son explication adéquate dans le jeu des causes efficientes, que l'on nomme *facteurs mécaniques de l'évolution*, sans qu'il soit nécessaire, ni même utile, de faire intervenir une finalité quelconque. Ces diverses théories antifinalistes se distinguent les unes des autres par le rôle plus ou moins important attribué par elles à telle ou telle catégorie de facteurs.

On range parmi les facteurs *primaires* l'action du milieu cosmique et biologique ; l'hérédité, la sélection naturelle et sexuelle, la ségrégation, l'hybridité, etc., sont des facteurs *secondaires*.

Nous allons donner une idée sommaire de ces diverses théories antifinalistes en les réduisant à leurs éléments essentiels.

1° **Darwinisme.** — Nous empruntons au texte même de Darwin le résumé de son système :

Si, dans le cours longtemps continué des âges et sous des conditions de vie variables, les êtres vivants varient si peu que ce soit, dans les diverses parties de leur organisation, et je pense que l'on ne saurait le contester, si d'autre part il résulte de la haute progression géométrique, en raison de laquelle toute espèce tend à se multiplier, que tout individu à certain âge, en certaines saisons ou en certaines années, doit soutenir une lutte ardente pour ses moyens d'existence, ce qui n'est pas moins évident; considérant, enfin, qu'une diversité infinie dans la structure, la construction, les habitudes des êtres organisés leur est avantageuse dans leurs conditions de vie, il serait extraordinaire qu'aucune variation ne se produisît jamais à leur propre avantage, de la même manière que se produisent les variations utiles à l'homme. Mais si des variations utiles aux êtres vivants eux-mêmes se produisent parfois, assurément les individus chez lesquels elles se manifestent, ont les plus grandes chances d'être épargnés dans la guerre qui résulte de la concurrence vitale ; et, en vertu du puissant principe d'hérédité, il y aura chez eux une tendance prononcée à léguer ces mêmes caractères accidentels à leur postérité. Cette loi de conservation ou de survivance du plus apte, je l'ai nommée : sélection naturelle... Parmi un grand nombre

d'animaux, la sélection sexuelle vient en aide à la sélection spécifique, en assurant aux mâles les plus vigoureux et les mieux adaptés une postérité plus nombreuse. La sélection sexuelle agit surtout pour donner aux mâles seuls les caractères particuliers qui leur sont utiles dans leurs luttes contre d'autres mâles ; et ces caractères sont transmis à l'un des deux sexes, ou à tous les deux, suivant la résultante des hérédités. (*Origine des espèces*, Ch. IV).

Le hasard est donc en définitive l'ultime raison d'être de l'adaptation du vivant à son milieu. Les changements se font dans toutes les directions, le triage des variations utiles s'opère de lui-même dans la lutte pour la vie. C'est très simple; beaucoup trop simple, nous le verrons.

2° **Néodarwinisme weismannien.** — L'auteur de la théorie des déterminants a poussé l'idée darwinienne de la sélection jusqu'à ses dernières conséquences en la purifiant de tout alliage lamarckien. Weismann nie le rôle de l'usage et du non-usage aussi bien que l'hérédité des caractères acquis, comme facteurs de variation. La sélection est pour lui toute-puissante, mais au lieu de jouer seulement entre les individus, elle s'exerce d'abord à l'intérieur des cellules germinales, entre les particules microscopiques *représentatives* des divers caractères héréditaires, puis, comme l'avait admis Darwin, entre les individus eux-mêmes. Elle se fait donc à deux degrés. Weismann espérait pouvoir éluder ainsi quelques-unes des objections opposées au darwinisme, mais, sans parler des difficultés spéciales auxquelles se heurte le système des déterminants, le sélectionnisme germinal est condamné au même sort que la théorie de Darwin, car lui aussi cherche dans le seul hasard la raison d'être de la survivance des types fortuitement adaptés.

3° **Théorie de la préadaptation.** — On peut rapprocher du néodarwinisme diverses théories plus récentes basées sur le fait des mutations. Celles-ci, déterminées par les variations provoquées dans le plasma germinatif par des causes variées, sont censées se produire dans toutes les directions et se trouver, par hasard, préadaptées à telles ou telles conditions d'existence. La mutation est le principe de nouveauté, la sélection opère le triage. Voici comment M. Cuénot, qui est, avec Davenport, le principal auteur de cette théorie, comprend la genèse d'une espèce :

Lorsqu'on considère les animaux ou les plantes qui vivent dans un certain milieu, ceux-ci présentent forcément des organes, des dispositifs adéquats aux conditions particulières de leur habitat, des adaptations en un mot; or, on peut se demander si les espèces en question ne possédaient pas les adaptations nécessaires et suffisantes avant leur entrée dans le milieu ; celles-ci étaient alors des caractères indifférents ou d'une utilité dépassant les besoins de l'animal ou de la plante, mais qui ont pris une importance décisive à un moment donné, en permettant aux êtres qui les présentaient une nouvelle manière de vivre. Comme l'a dit si justement Davenport: « La structure existe d'abord et l'espèce cherche ou rencontre le milieu qui répond à sa constitution particulière; le résultat adaptatif n'est pas dû à une sélection de structure adéquate à un milieu donné (théorie de Darwin et de Wallace), mais au contraire au choix répondant à une structure donnée. » Ou, pour m'exprimer d'une façon plus saisissante : ce n'est pas parce que le chien de Terre-Neuve nage bien et souvent, qu'il a les pattes palmées, mais c'est parce qu'il avait les pattes palmées qu'il a pu acquérir des habitudes plus aquatiques qu'un autre chien. J'ai appelé caractères adaptatifs ou prophétiques, ou plus brièvement *préadaptations*, les caractères indifférents ou semi-utiles qui se montrent chez une espèce, et qui sont susceptibles de devenir des adaptations évidentes, si cette dernière adopte un nouvel habitat ou acquiert de nouvelles mœurs, changement rendu possible grâce précisément à l'existence de ces préadaptations.

Le même auteur écrivait ailleurs :

Il y avait une tendance, vieux reste du finalisme, à considérer les espèces comme très bien adaptées au milieu où elles vivent, et on se demandait comment une forme nouvelle, transportée dans un nouveau milieu, pouvait s'adapter si merveilleusement à celui-ci.

A mon avis, l'adaptation de l'espèce n'est qu'une illusion. Rien d'étonnant à ce que, dans des innombrables directions de variation, il s'en trouve de temps en temps quelqu'une qui, par hasard, soit adéquate aux conditions d'une place vide, et l'on se récrie alors sur la merveille de l'adaptation. Pour faire comprendre ma pensée d'une façon tout à fait concrète, je dirai que ce n'est pas parce que la girafe broute des arbres qu'elle a un grand cou, mais que c'est parce que il lui est venu un grand cou qu'elle n'a pu faire autrement que de brouter des arbres; que ce n'est pas parce que la taupe habite sous la terre que son œil a dégénéré, mais c'est parce que son œil a dégénéré qu'elle a été contrainte d'adopter la vie obscuricole. (*L'évolution des Théories Transformistes. — Revue Gén. Sc.*, mars 1901).

Cette théorie se rattache au darwinisme par son caractère antifinaliste : elle avait d'ailleurs été entrevue par Darwin qui avait, le premier, signalé de la manière la plus claire des cas de préadaptation, mais il n'avait pas songé à tirer partie de cette idée.

4° **Néo-lamarckisme mécaniciste. Théorie des causes actuelles.** — Les néo-darwinistes contestent l'hérédité des caractères acquis et l'influence directe des facteurs primaires de l'évolution, tels que nous les avons définis plus haut. L'école néolamarckienne tient des positions diamétralement opposées. Pour elle, mettre en doute l'influence modificatrice du milieu, l'hérédité des caractères acquis, équivaut à ruiner par la base le transformisme lui-même. Parmi les néolamarckiens français les plus notables, on peut citer Giard, Le Dantec, Delage, Caullery, Rabaud ; dans les pays étrangers, Eimer, Cope, Kassovitz, von Wettstein, Lotze, etc.

Tous ont coutume d'insister beaucoup sur les faits qui tendent à prouver la réalité des transformations déterminées chez les êtres vivants par les modifications du milieu, soit spontanément dans la nature, soit dans des expériences instituées pour les mettre en lumière. Il est incontestable qu'il se produit des modifications chez les végétaux et chez les animaux, lorsque l'on change leurs conditions d'existence. En élevant des phasmes dans une demi-obscurité par exemple, on peut constater la production d'un mélanisme expérimental tout à fait caractéristique. Alors que les insectes élevés sur des plantes vertes exposées à la lumière présentent des teintes variées dans lesquelles le vert domine et le noir n'apparaît jamais, un pourcentage notable d'individus d'un noir franc se montre sur les lots vivant à l'abri de la lumière.

Ces modifications d'ailleurs ne sont nullement héréditaires. On connaît des adaptations des plantes à la vie dans les stations alpines, marines ou désertiques. Dans ces derniers cas, on ne voit pas des modifications se produisant dans toutes les directions, la sélection étant chargée d'éliminer les formes inadaptées; mais, d'emblée, tous les individus subissent, par le fait du changement de milieu, telle ou telle altération caractéristique dont il est facile de comprendre l'utilité. La plante dans les stations alpines aura un parenchyme plus épais, qui profitera mieux que les formes des stations plainières de l'action du soleil dont la durée est réduite par la permanence plus grande de la neige, etc. L'ac-

KARD a observé, il y a déjà longtemps, que des *Gammarus.* privés d'yeux dans les galeries souterraines où ils vivent normalement, recouvrent ces organes quand ils sont élevés au grand jour. L'organe inutile se réduit ou même finit par disparaître de lui-même au bout d'un certain nombre de générations; l'organe utile réapparait et se développe. Ce sont ces faits que SPENCER devait grouper sous le nom *d'adaptations fonctionnelles*, et qui, à n'en pas douter, requièrent une explication différente de celle que peut fournir le darwinisme.

Pour donner un exemple concret, voici comment DELAGE et GOLDSMITH interprètent la genèse de la disposition très particulière de l'astragale chez les mammifères actuels :

L'articulation du pied, qui est très résistante, présente deux saillies de l'astragale, premier os du pied, entrant dans deux fossettes correspondantes du tibia et une saillie de ce dernier os pénétrant dans une fossette de l'astragale. Cette structure n'existe encore ni chez les vertébrés inférieurs comme les reptiles, ni chez les mammifères ancêtres de chacune des grandes branches actuelles; elle s'est formée peu à peu, grâce à un certain mode de mouvement et à une certaine attitude de l'animal. Les parois externes des os étant formées de matériaux plus résistants que leur partie centrale, voici ce qui a dû se produire : l'astragale est plus étroit que le tibia, qui se repose sur lui, aussi les parties périphériques plus résistantes du premier os se trouvaient-elles en face, non des parties également résistantes du second (qui étaient en dehors d'elles), mais de ses parties relativement dépressibles; celles-ci, soumises à cette pression, ont subi une certaine résorption de leur substance, et des fossettes correspondant aux deux bords de l'astragale se sont formées. C'est exactement ce qui se produirait si on disposait d'une façon analogue quelques matières inertes plus ou moins plastiques et qu'on exerçât sur elles une pression continue. (*Les théories de l'évolution*, p. 260).

Le système des « causes actuelles », tel que l'a proposé M. Yves Delage, est un mélange passablement hétérogène dans lequel les idées de Darwin sont associées à celles des néolamarckiens mécanicistes. La théorie est essentiellement antifinaliste; le rôle primordial dans les causes de l'évolution y est attribué aux facteurs primaires agissant par eux-mêmes, sans aucune direction tendant vers des fins.

L'auteur de la théorie a parfaitement compris ce qu'elle a d'insuffisant, et on peut dire qu'il l'a condamnée sans rémission lorsqu'il a écrit :

On ne perçoit pas encore clairement, comment un facteur tel que le climat, la température, l'alimentation, etc., pourrait produire, en agissant sur un animal ou une plante, des modifications telles qu'elles lui facilitent l'existence dans les conditions données... Pourquoi, dans l'histoire de la vie des êtres, certaines formes, certains caractères, suivent-ils une direction déterminée, se succédant dans la branche qui évolue, sans retour en arrière? Aucune raison satisfaisante n'a été fournie à cette question. (*Op. cit.*, p. 342).

b) *Critiques.* — Les biologistes antifinalistes ont coutume de traiter leurs contradicteurs avec une dédaigneuse pitié. A les en croire, il faut beaucoup de simplicité d'esprit pour s'attarder encore à la paresseuse et verbale solution d'un problème biologique par les causes finales. Cette pitié est mal placée et provient d'une supposition erronée. Les antifinalistes semblent croire que la causalité finale exclut la causalité efficiente, alors qu'elle la dirige et se superpose à elle. Les finalistes ne se dispensent nullement de l'étude du déterminisme des phénomènes biologiques, mais, pour en mieux comprendre l'ordre et l'harmonie, ils ont le souci de ne jamais perdre de vue les fins vers lesquelles tend ce déterminisme. On leur cherche donc une bien mauvaise querelle, quand on les accuse de tout expliquer uniquement par les causes finales.

A vrai dire, l'insuffisance de toute théorie antifinaliste saute aux yeux de quiconque a une fois sérieusement réfléchi au caractère le plus manifeste de tout être vivant. Celui-ci est essentiellement finalisé, et ce qui le distingue de l'être inorganique, c'est un genre de finalité immanente qui ne se rencontre que chez lui.

L'existence d'une finalité dans la disposition des organes en vue d'une fonction déterminée, est de prime abord évidente. « Prétendre que l'homme voit tout simplement parce qu'il se trouve par hasard muni d'yeux appropriés, c'est une insoutenable gageure; qu'on donne telle ou telle théorie de la relation qui unit la vision à l'œil, on devra toujours y faire une place à l'idée que la vision est la fin de l'œil. » Cette remarque de M. LE ROY (*op. cit.*, p. 605) n'admet pas de réplique. Pas davantage l'observation suivante : « Au seul examen d'un dispositif morphologique, on peut souvent prévoir le comportement ou l'habitat de l'être qui en est porteur, et on ne se trompe que rarement : ainsi à propos de la palmure et en général des adaptations dites statistiques. » (*Ib.*)

On a pu le dire sans exagération : tout, dans l'être vivant, est adaptation, non pas adaptation idéale et sans déficit, mais réelle et suffisante.

Comment ne pas voir des dispositions réglées par la finalité la plus évidente dans les coadaptations soit entre deux parties d'un même organe : la dent à crochet, par exemple, du serpent venimeux et la glande qui sécrète le venin; soit entre deux organes portés par des individus différents : les organes sexuels par exemple, au point de vue morphologique et cytologique, chez le mâle et la femelle. La réduction numérique des chromosomes, qui se fait chez l'un et chez l'autre, n'a de signification qu'en vue de la fécondation qui rétablira le nombre typique de chromosomes dans l'espèce considérée, etc., etc.

Tout le développement ontogénétique d'un végétal ou d'un animal est-il autre chose que le déroulement d'une préparation d'organes dont la fonction ne s'exercera que plus tard? Les ébauches dentaires, par exemple, ne sont-elles pas constituées *en vue* de la production d'un organe spécial, ayant la forme et la consistance voulues pour couper, broyer, mastiquer?

Il est superflu d'insister, tant la chose est évidente. Mais ce qu'il faut maintenant faire saisir, c'est qu'une théorie transformiste quelconque ne sera jamais en mesure d'expliquer par le seul hasard cet ordre admirable dans les tendances qui, chez le vivant, vont sans tâtonnements ni hésitations aux buts poursuivis aveuglément par la nature. Si le hasard ne peut pas, en quelques semaines, conduire un œuf de poule à un poussin, ce même hasard est aussi incapable de le faire si on lui accorde des millions et des millions de siècles : il faut sans doute un peu d'esprit métaphysique (ou d'esprit tout court) pour le comprendre; mais ce n'est tout de même pas bien difficile à saisir.

Un raisonnement assez simple met la chose en lumière. Un groupe d'effets ne peut jamais contenir une perfection qui ne se trouve pas dans l'ensemble de ses causes efficientes. Les êtres vivants sont par rapport aux facteurs de l'évolution un groupe d'effets et qui manifestent un ordre remarquable. Il est donc impossible que ce groupe d'effets procède de facteurs de l'évolution, agissant entièrement au hasard et sans direction finalisée. Nous verrons que, pour établir l'animisme, il faut aller plus loin et étudier

de plus près la finalité propre de l'être vivant ; mais, au point où nous en sommes, nous pouvons nous en tenir à cette première constatation. La finalité, sans laquelle l'être vivant est inintelligible, doit se retrouver dans la série de ses antécédents.

Les théories transformistes antifinalistes sont donc, de ce chef, radicalement insuffisantes, et il est impossible qu'il y ait démonstration par les faits, d'une doctrine qui est métaphysiquement contradictoire.

On peut, si on le veut, entrer dans quelques détails et montrer comment telle ou telle de ces théories échoue nécessairement dans l'explication de n'importe quelle adaptation particulière.

Voici, par exemple, quelques objections qui paraissent décisives contre le darwinisme et toutes les formes du néodarwinisme :

1° Pour que la sélection puisse avoir prise sur une variation et la favoriser, il faut que celle-ci ait une utilité ; or, une petite variation n'avantage en rien les individus qui la possèdent.

Prenons, par exemple, le cas des organes électriques qui servent d'appareils de défense chez un grand nombre de poissons, tels que les torpilles, les gymnotes. De quelle utilité aurait pu être aux ancêtres de ces animaux une variation initiale ayant pour effet de modifier seulement quelques cellules ? D'aucune évidemment, la décharge ne pouvant servir qu'à la condition d'être suffisamment intense, la lutte pour la *vie* ne pourra sélectionner que des individus en mesure de triompher de leurs adversaires.

Cette objection devient encore plus pressante lorsque l'utilité d'un organe n'existe que lorsqu'il est formé de parties très complexes adaptées les unes aux autres. La sélection devrait expliquer la genèse de la coadaptation et elle ne peut jouer que lorsque la coadaptation est déjà réalisée. Voici comment Boveri a développé cette critique, à propos de la formation de l'appareil à venin chez la vipère. Cet appareil comprend comme éléments essentiels, de chaque côté de la mâchoire supérieure, une glande chargée de sécréter le venin et une dent en forme de crochet creux disposée de telle sorte que son ouverture basale soit en continuité avec le conduit glandulaire. Tout le venin est ainsi forcé de passer dans le canal intradentaire et l'ensemble fonctionne comme une véritable seringue à injection.

Vouloir qu'une telle disposition se soit formée par des séries de petites variations, semble absurde. Réfléchissons seulement à la transformation de la dent. Elle aurait dû se faire de la manière suivante : l'ébauche dentaire avait primitivement une section à peu près circulaire ; la première modification a dû être une légère incurvation à la partie antérieure de cette même ébauche. On ne voit pas qu'il puisse résulter de cette disposition initiale un avantage tel que les individus qui, par hasard, en ont été affectés aient dû seuls survivre dans la lutte pour la vie Il faudrait en dire à peu près autant pour toutes les étapes successivement parcourues par le crochet dans le cours de son évolution.

La transformation de la dent ne s'explique donc point par la sélection naturelle. Celle de la glande, pas davantage. De quelle utilité serait une glande à venin qui n'aurait pas de conduit d'excrétion ou une ébauche de glande à venin ? L'origine des parties isolées ne se comprend donc pas. A plus forte raison leur évolution concordante coadaptée ne peut-elle pas être l'œuvre du hasard.

Comme le font justement remarquer Delage et Goldsmith : « Il n'y a aucune raison de supposer que la variation accidentelle et peu importante soit toujours accompagnée d'autres variations qui la rendent utile. »

Autre exemple : les faits de mimétisme ont été justement invoqués au même titre, comme inexplicables par la théorie darwinienne. On sait en quoi ils consistent. Des animaux très divers imitent à s'y tromper, soit des parties de végétaux, feuilles, brindilles, lichens, etc., soit d'autres animaux naturellement protégés contre certains ennemis. Cette copie les met plus ou moins efficacement à l'abri. Elle est d'ailleurs quelquefois tellement parfaite qu'il est impossible d'y voir le résultat d'un simple hasard.

Comment comprendre, en se plaçant au point de vue darwinien, la genèse de ces imitations ? Remontons par la pensée à l'époque où les ancêtres des papillons *Kallima*, par exemple, ne ressemblaient encore nullement à une feuille. Qu'ont pu être les premières modifications fortuites dans le sens de l'imitation du végétal ? Un léger changement de teinte, une tache sur une aile imitant un « point » d'une nervure. Mais que l'on y songe, ce détail insignifiant n'a absolument aucune valeur protectrice. L'insecte qui a ce point foncé sur l'aile ne ressemble pas plus à une feuille que ses congénères qui en sont privés, etc. Il n'a donc aucune raison de survivre aux autres. Plate croit répondre suffisamment à cette objection en admettant que chez certains individus la variation s'est faite dans le sens de la couleur, chez d'autres dans celui de la forme, etc. ; et que la panmixie et le hasard des croisements ont peu à peu amené le type en question à un mimétisme entièrement protecteur. Tout le monde voit que l'objection conserve sa force pour chacune des séries qui, d'après Plate, auraient dû varier de manière à imiter le modèle en question. Les petites variations ne peuvent pas être sélectionnées, parce qu'elles n'ont absolument aucune utilité, et le groupement des variations utiles est, de plus, inexpliqué. Inutile de multiplier ces exemples. N'importe quel être vivant, présentant une certaine complexité, pourrait en fournir d'aussi démonstratifs, en nombre quasi indéfini.

2° La théorie de la lutte pour la vie suppose, en règle générale, que ce sont les individus les plus aptes qui survivent et évincent les moins aptes, mais c'est là encore bien plus une vue de l'esprit que l'énoncé d'un fait démontré.

Lorsqu'une grande baleine, écrit Kellog, ouvre la bouche au milieu de myriades de petits copépodes flottant dans les eaux des mers aléoutiennes, qu'est-ce qui décide quels sont les copépodes qui disparaîtront à jamais ? Qu'ils aient la taille un peu plus grande ou un peu plus petite, qu'ils soient un peu plus rouges, un peu plus jaunes ou un peu plus excitables, qu'ils possèdent tel ou tel trait de structure ou de fonction, tout cela ne pèse que peu, lorsque l'eau se précipite dans la gueule béante.

Ce que Kellog dit des adultes est encore plus vrai des œufs et des larves, qui périssent en quantités innombrables sous l'action des facteurs naturels. — Qu'est-ce qui décide de leur vie ou de leur mort? demande M. Delage, ce ne sont pas leurs caractères individuels, mais des conditions indépendantes de ces caractères. C'est généralement grâce au hasard qu'ils ne sont pas dévorés par un autre animal, qu'ils sont plus ou moins bien abrités par des objets environnants, plus ou moins visibles, etc. ; il s'agit donc de conditions qui ne dépendent nullement des particularités de chaque œuf particulier.

3° Le darwinisme est enfin en contradiction manifeste avec les données de la paléontologie.

D'après cette théorie, les variations devraient se

faire dans toutes les directions et au hasard; de plus, elles devraient être continues. Or, plus on avance dans la connaissance du monde fossile, plus il semble évident que l'évolution a suivi des lignes bien déterminées, qu'il y a eu *orthogénèse*, pour se servir de l'expression technique.

Le développement de certains organes, dit fort exactement M. Delage, suit une marche bien définie, indépendante des services qu'ils peuvent rendre ; dans certains cas, on voit un organe, utile à un certain moment de son évolution, arriver, en continuant à se développer dans la même direction, à être nuisible et à conduire l'espèce à sa perte au lieu de contribuer à sa prospérité. On sait que le développement de certains organes, bois de dimensions exagérées, défenses démesurément longues et recourbées, ont amené la disparition de certaines espèces d'élans et de mammouths.

Il est également assez difficile d'expliquer, dans l'hypothèse darwinienne, un autre fait dont la réalité ne peut pas être mise en doute. Souvent, c'est au moment où une famille est le plus richement représentée en espèces et en individus qu'elle disparaît soudainement. Aussi, comme le fait remarquer M. Depéret :

Beaucoup de paléontologistes, frappés à juste titre par les faits inexplicables d'extinction brusque de groupes entiers, comme les Trilobites, les Ammonites, les Dinosauriens, etc., et par la marche constante des rameaux phylétiques vers une spécialisation intensive et souvent exagérée, voudront sans doute ajouter à ces causes plutôt extérieures de variations (action du milieu, amenant des réactions de l'organisme) une autre force inconnue, d'ordre plutôt intérieur, qui limite la variation des groupes comme si chacun d'eux ne possédait, dès son origine, qu'une certaine quantité de sève dont l'épuisement se produit plus ou moins vite, et entraîne l'extinction fatale du rameau.

L'ensemble de ces objections est écrasant, et l'on n'est pas surpris que Driesch ait pu écrire, il y aura bientôt trente ans : « Pour les gens éclairés, le Darwinisme est mort depuis longtemps. » (*Biologisches Centralblatt*, mai 1902). Ce verdict sévère condamne de même toutes les théories de l'évolution basées sur l'antifinalisme. On peut même dire que seul le système darwinien avait pour lui une apparence de vraisemblance; le néolamarckisme mécaniciste en est complètement dépourvu, et il a fallu que les préjugés contre les causes finales fussent bien forts pour que des biologistes de la valeur d'Alfred Giard et d'Yves Delage se soient ralliés à cette doctrine inconsistante.

Le Dantec, qui l'a poussée à ses dernières conséquences logiques, aurait dû lui donner le coup de grâce. Pour expliquer la genèse d'un lion ou d'un homme, ce biologiste avait trouvé une singulière hypothèse : il devait d'après lui exister une substance chimique léonine et une autre substance chimique humaine. Le lion est *la forme d'équilibre* de la première ; l'homme, la forme d'équilibre de la seconde.

Le *Traité de biologie* dans lequel on rencontre de telles explications est, d'un bout à l'autre, de cette force. Voici d'ailleurs comment M. Delage apprécie les travaux de son collègue en Sorbonne : « En lisant les ouvrages de Le Dantec, on est séduit par ses vastes généralisations, ses aperçus nouveaux, ses conceptions souvent audacieuses ; mais, cette première impression passée, on s'aperçoit que la question n'a pas fait un pas. » Tant il est vrai que, lorsque l'on s'engage dans les voies de l'antifinalisme, on tourne toujours le dos à la vérité.

B) *Théories finalistes*. — Leur justification ressort de l'échec manifeste des systèmes antifinalistes et il faut se réjouir de constater qu'en Allemagne d'abord, puis peu à peu dans les autres pays, un nombre croissant de biologistes se sont ralliés à des vues franchement finalistes et vitalistes.

Von Hartmann signalait déjà en 1906 ce revirement de l'opinion scientifique, à laquelle il avait pour sa part assez largement contribué.

Il ne saurait être présentement question, écrivait-il, d'une victoire du vitalisme. Les biologistes qui osent se prononcer d'une manière nette et tranchée en sa faveur, ne sont jusqu'à maintenant que des unités isolées. Mais la belle assurance avec laquelle les sciences naturelles ont bafoué, pendant la durée d'une génération, la thèse vitaliste, comme une doctrine antiscientifique vieillie et vaincue, commence à être fortement ébranlée. Dans les ouvrages scientifiques et dans les travaux techniques, le vitalisme est de nouveau considéré comme une opinion méritant la discussion, tandis que, durant trente ans, on lui refusait même cela : il suffisait alors de s'en déclarer partisan, pour être discrédité au point de vue scientifique et traité comme un imaginatif irresponsable. Celui qui, sa vie durant, a eu à pâtir de cet état d'esprit, saura apprécier la détente qui s'est produite, et qui permet d'espérer, pour la suite du vingtième siècle, la victoire du vitalisme. (*Das Probleme des Lebens*, 1906).

Mais, avant d'en venir à l'examen des théories transformistes finalistes contemporaines, il convient de rappeler ce que fut le lamarckisme authentique.

a) **Théorie lamarckienne.** — Il est de mode aujourd'hui, dans certains milieux qui se réclament de Lamarck, de considérer les expressions finalistes qui abondent chez lui, comme de pures fautes de langage, des manières de parler incorrectes, ne correspondant pas au fond même de sa pensée.

Cette manière d'interpréter les idées du célèbre naturaliste manque d'objectivité. Lamarck a été franchement finaliste, et il suffit pour s'en convaincre de lire son texte sans préjugés. Voici comment il résume lui-même toute sa théorie :

Le véritable ordre de choses qu'il s'agit de considérer en tout ceci, consiste à reconnaître :

1° Que tout changement un peu considérable et ensuite maintenu dans les circonstances où se trouve chaque race d'animaux, opère en elle un changement réel dans leurs besoins.

2° Que tout changement dans les besoins des animaux nécessite pour eux d'autres actions pour satisfaire aux nouveaux besoins et, par suite d'autres habitudes.

3° Que tout nouveau besoin nécessitant de nouvelles actions pour y satisfaire, exige de l'animal qui l'éprouve, soit l'emploi plus fréquent de telle de ses parties dont auparavant il faisait moins d'usage, ce qui la développe et l'agrandit considérablement, soit l'emploi de nouvelles parties que les besoins font naître insensiblement en lui par des efforts de son sentiment intérieur (*Philosophie zoologique*, ch. VII).

On peut reprocher à Lamarck d'avoir majoré l'influence de l'usage et du non-usage et de s'être mépris sur l'hérédité des caractères somatiques acquis, mais il faut manifestement violenter son texte pour en exclure le finalisme. Sa théorie sur la nature intime de l'être vivant était d'ailleurs incomplète. Il ne pensait pas que la vie organique exigeât un principe vital distinct de la matière. Pour lui, comme plus tard pour Claude Bernard, *l'organisation* explique tout. « La vie, dans les parties d'un corps qui la possède, est un ordre et un état de choses, qui y permet les mouvements organiques, et ces mouvements, qui constituent la vie active, résultent d'une cause stimulante qui les excite. »

Comme nous le dirons plus loin, pour donner de la finalité interne caractéristique de l'être vivant une explication satisfaisante, il faut dépasser l'organicisme et aller jusqu'à l'animisme.

b) **Néolamarckisme psychobiologique.** — Un groupe de naturalistes, presque tous allemands, a eu le mérite, au début de ce siècle, à un moment où le darwinisme était encore très en faveur dans les milieux scientifiques, d'en reconnaître la réelle faiblesse et de revenir à une théorie finaliste et vitaliste, qui reste dans la ligne des traditions lamarckiennes. On peut trouver dans les ouvrages de Wagner, de Pauly et même de Francé d'excellentes réfutations du mécanisme. Ces biologistes ont parfaitement compris la caractéristique de tout être vivant. Non seulement ce dernier présente des dispositions d'organes qui ne peuvent s'expliquer sans intervention des causes finales, mais la finalité, qui est évidente dans un organisme, est toute différente de celle d'une machine quelconque.

L'action vitale est *autotéléologique*, ce qui veut dire que le vivant est lui-même sa propre fin; qu'il possède en lui-même le principe actif qui tend vers cette fin. Rien de semblable dans une machine. Tandis que le vivant présente une unité substantielle, toute machine est une multiplicité d'êtres accidentellement associés en vue d'un but extérieur. L'être vivant tend vers son propre développement, vers sa conservation, et il présente des phénomènes d'autorégulation immanente.

Il est donc absolument impossible de rendre compte des phénomènes biologiques en se plaçant sur le terrain du matérialisme mécaniciste. Si les psychobiologues n'avaient pas été gagnés à la philosophie moniste, ils auraient pu, en partant de ces observations très justes, aboutir à un vitalisme animiste contre lequel aucune objection n'aurait été valable. Mais le vitalisme animiste entraîne comme conclusion nécessaire une conception théiste. Si le vivant n'est pas l'ultime raison d'être de la finalité interne qu'il manifeste, il faut remonter à une intelligence personnelle extra-cosmique, capable de connaître des fins et d'y ordonner l'ensemble de la nature vivante.

Or, les psychobiologues, rejetant à priori cette conception du monde, devaient chercher une voie moyenne qui ne fût ni le mécanisme matérialiste ni le vitalisme animiste et théiste.

La philosophie de l'inconscient, avec von Hartmann comme chef de file, leur a montré la route à suivre.

Deux principes ont éclairé leur marche. Celui de la continuité d'abord. Pour eux, il est évident que tout se tient dans la nature. Tous les êtres vivants, depuis l'Amibe jusqu'à l'Homme, descendent des mêmes organismes initiaux, formés spontanément aux dépens de la matière inorganique. Il y a continuité génétique d'un bout à l'autre de l'échelle des êtres vivants; donc continuité ontologique, et les activités caractéristiques de l'Homme doivent se retrouver, à des degrés divers, chez tous les vivants. Un psychisme conscient se constate chez l'animal, il doit exister aussi dans la plante. Ces biologistes sont partisans d'une sensibilité végétale distincte de la simple irritabilité. « Nous croyons, avait déjà dit Von Hartmann, que l'oscillaire, quand elle se dirige vers la partie éclairée du vase qui la contient, est aussi sensible à la lumière qu'un polype, que la feuille de vigne sent la lumière vers laquelle elle s'efforce de diriger sa face supérieure, que chaque fleur sent la lumière vers laquelle en s'ouvrant elle tourne la tête. » (*Philosophie de l'Inconscient*, 3e partie, art. iv). Mais la matière inorganique elle-même ne doit pas être, prétendent les psychobiologues, complètement démunie d'activité psychique. Celle-ci sera très obscure, très dispersée, inconsciente, mais dans sa réalité foncière elle ne différera pas essentiellement de celle qui se manifeste chez l'Homme.

Le second principe général admis dans cette école est que, partout où il y a tendance vers des fins, téléologie, il faut qu'il y ait intelligence; si la tendance téléologique est immanente dans l'organisme, il est nécessaire que l'intelligence soit également en lui. Ils ont été ainsi conduits à admettre que partout où il y a vie organique, il y a aussi *intelligence organique*.

Il n'est pas difficile de montrer que ces deux principes fondamentaux, celui de l'universelle continuité et celui de la nécessité de l'intelligence organique, loin d'être évidents par eux-mêmes, sont tout simplement, au point de vue métaphysique, de lourdes erreurs, des postulats du Monisme, dont la fausseté éclate dès que l'on cherche à les pousser à leurs dernières conclusions.

Le transformisme universel absolu est-il une donnée s'imposant au point de vue scientifique? Nous avons établi le contraire. Nous le dirons plus spécialement en traitant de l'origine de l'homme; mais dès maintenant nous pouvons remarquer que l'activité intellectuelle est essentiellement irréductible au psychisme purement sensible. De même, il n'y a aucune raison expérimentale d'attribuer un psychisme soit conscient, soit inconscient, à l'organisme végétal. Lier intrinsèquement l'intelligence à la matière organisée, c'est supposer qu'une réalité spirituelle peut n'être pas spirituelle.

Le tort des psychobiologues a été de ne pas voir qu'entre la finalité qui caractérise l'activité consciente intellectuelle et la finalité d'une machine, on peut concevoir une finalité biologique interne au vivant, immanente et tendant à des fins que le vivant ne connaît pas. L'ouvrier, dans ce cas l'Auteur de la Nature connaît, Lui, les fins vers lesquelles le vivant est intrinsèquement ordonné; son Intelligence est bien la raison dernière de l'ordre vital, elle n'en n'est pas le principe immédiat et interne.

c) **L'évolution créatrice.** — Les idées de M. Bergson en biologie ont pu passer en France pour de géniales nouveautés; elles sont, en réalité, très étroitement apparentées avec celles des philosophes et des savants allemands dont nous venons de nous occuper. Sa réfutation du darwinisme est identique, dans le fonds, avec la leur; *l'élan vital*, de nature psychique, qui relie entre eux tous les êtres vivants, ressemble beaucoup à *la volonté inconsciente* de la philosophie hartmannienne.

Ce n'est pas le lieu de reprendre ici une critique approfondie des théories de M. Bergson (Cf. Art. Evolution Créatrice); mais, du point de vue où nous nous plaçons, celles-ci sont passibles des mêmes critiques que le monisme des psychobiologues. Un disciple de M. Bergson, M. Le Roy, dont nous avons déjà cité le cours sur « *l'exigence idéaliste et le fait de l'évolution* », bien qu'il ne soit point moniste et qu'il admette un Dieu Créateur distinct du monde, nous paraît s'être également engagé dans une voie sans issue, lorsqu'il cherche à expliquer par un élan de nature psychique les inventions de la vie.

Toutes nos études supposent, écrit-il, ou du moins suggèrent que l'évolution soit, réellement et à la rigueur du terme, créatrice : je veux dire productrice, génératrice de nouveauté radicale et indéductible, dont la surgie ne se réduise pas à un simple développement de germes préexistants, à une simple explicitation de conséquences virtuellement données dès l'origine. Les formes vivantes ne sortent pas seulement l'une de l'autre, comme si elles s'enveloppaient d'avance et que chacune en se dépliant

ne fit que démasquer la suivante, mais elles se transforment l'une dans l'autre, par un progrès qui est plus qu'émergence de réalités latentes, qui est *invention véritable.*

M. Le Roy nous avertit lui-même qu'il ne faut point prendre le terme d'invention dans le sens d'invention *intellectuelle.* Fort bien, mais que veut dire exactement, ce terme quand on le dépouille de son unique signification?

On ne veut pas, pour expliquer la finalité dans l'être vivant, d'un principe vital. Par quoi le remplace-t-on?

Pas de principe vital, de force vitale, pas d'abstractions ainsi réalisées, ainsi conçues, quelque nom qu'on leur donne, entéléchie ou autres, à titre d'entités distinctes qui auraient vertu opératoire, plus ou moins capricieuse, plus ou moins capable d'interrompre ou de contrarier le déterminisme physico-chimique. On a très bien dit que l'introduction de semblable hypothèse, d'ailleurs toute verbale, n'est rien de moins que renoncement à la science. Mais il ne s'ensuit pas ce que trop souvent l'on pense. Permettez-moi une comparaison. L'âme, en somme, n'est jamais un « quelque chose » qu'il faudrait concevoir à côté d'autres « choses »: on aurait beau souligner un contraste, pareille conception resterait matérialiste, au sens même que la discussion de l'exigence idéaliste nous a fait jadis rejeter absolument. L'âme est esprit, c'est-à-dire élan orienté, sens de marche, progrès inverse de ceux qui constituent la matière. Mais l'âme n'est pas pour cela moins réelle que la chose, placée au-dessous de la chose dans l'ordre du réel. De ce qu'elle n'est pas réalité statique, séparée, juxtaposable, il ne résulte nullement qu'elle soit infra-réalité : au *contraire*, ainsi que nous l'a fait comprendre l'analyse de la réalité dans la perspective de l'idéalisme fondamental (*Op. cit.*, p. 191).

On ne peut s'empêcher de trouver que beaucoup de choses, sont ici confondues. Toute âme n'est pas esprit. Un esprit n'est pas un élan orienté. Si l'âme n'est pas un « quelque chose », elle n'est rien, elle n'est pas. Il est par ailleurs impossible d'accorder à M. Le Roy que toute philosophie digne de ce nom doive en passer par les exigences de l'idéalisme fondamental.

d) **L'évolutionnisme animiste.** — L'animisme, tel qu'Aristote l'a conçu et que les docteurs médiévaux l'ont développé, semble pouvoir fournir l'explication la plus satisfaisante, non seulement de la vie des organismes individuels, mais aussi de la vie des espèces. Les philosophes de l'antiquité n'avaient point prévu cette extension de leur système, puisqu'en biologie ils étaient fixistes, et jusqu'à présent les néo-scolastiques ont négligé de rechercher comment on pourrait concevoir un animisme transformiste. Nous voudrions ici en ébaucher les grandes lignes.

On connaît les points essentiels du vitalisme péripatéticien : l'être vivant, d'après ce système, est une substance composée d'un élément matériel *déterminable*, potentiel, et d'un élément formel, *déterminant*, l'âme. Ces deux constituants ne sont point juxtaposés, ni unis d'une manière simplement dynamique. Ils se communiquent leur être comme deux coprincipes, pour faire véritablement un seul être substantiel. L'âme, principe spécificateur de la matière, possède un certain degré de perfection essentielle relativement immuable; et il n'est pas concevable, dans le système aristotélicien, qu'il y ait, dans la durée d'un être vivant possédant une même forme, autre chose que des changements accidentels.

Pour expliquer l'évolution ontogénétique de l'embryon humain, saint Thomas, et avec lui beaucoup d'autres philosophes médiévaux, admettaient qu'il y avait succession de formes; l'être serait d'abord végétal, puis doué de sensibilité, et ce serait seulement lorsque le fœtus prend une apparence humaine qu'il serait animé par une âme spirituelle créée par Dieu. On pense plus généralement aujourd'hui que l'âme spécifique existe dès le moment où un nouvel être est constitué, et que c'est elle qui dirige avec une finalité immanente toute l'ontogénèse. Comment, dans cette hypothèse, comprendre l'apparition de formes nouvelles spécifiquement différentes, telles que semble l'exiger la théorie de l'évolution ? Placer dans l'élément matériel toute la raison d'être de la variation, semble impossible. Comment expliquer la permanence souvent fort longue d'un type spécifique, la coordination interne, l'adaptation de tous ces organes, etc.? C'est ici que les idées modernes sur les phénomènes de la génération peuvent peut-être servir à compléter les vues des anciens et à émettre une hypothèse permettant d'allier l'hylémorphisme au transformisme.

On sait que la génération se fait, au moins dans un très grand nombre de cas pour les individus pluricellulaires, grâce à des cellules spéciales, les cellules reproductrices. Celles-ci, lorsque la reproduction est asexuée, sont à vrai dire le point de départ, le premier stade d'un nouvel individu. Lorsque la reproduction est sexuée, deux cellules, différenciées en des sens complémentaires, doivent se fusionner pour donner la cellule initiale d'un organisme nouveau.

Il faut bien l'avouer, ces faits posent au philosophe des problèmes difficiles. Les cellules reproductrices sont vivantes, c'est bien évident. Dira-t-on qu'elles ont une vie simplement végétative? Chez les végétaux, point de difficulté à cela. Chez les animaux, on ne voit aucun motif de leur attribuer la sensibilité. Elles ont donc simplement un principe d'ordre végétatif, susceptible d'amener la genèse d'une âme animale. Certains philosophes recourront peut-être, comme le P. Palmieri, à une intervention de la Cause première pour expliquer l'origine de ce principe d'ordre supérieur à la vie végétative, mais l'opinion commune est mieux fondée qui restreint cette intervention de Dieu à la production des formes spirituelles, qui ne peuvent venir à l'existence que grâce à un acte créateur.

Quoi qu'il en soit, voici comment on pourrait peut-être concevoir, en tenant compte de ce caractère vital des éléments reproducteurs, l'évolution des organismes.

Soit un être vivant de type A ; il produit normalement des cellules reproductives de type *a* qui, par suite d'une loi naturelle réglant la succession des formes, sont de nature à déterminer la genèse d'individus semblables aux progéniteurs, donc de type A. On peut admettre que, sous l'influence de facteurs variés internes et externes, un ou plusieurs individus A présentent des modifications dans les lignées cellulaires aboutissant aux cellules reproductrices. Ces modifications ne peuvent pas être considérées comme d'ordre purement matériel ; dans l'hypothèse vitaliste, elles supposent des changements portant sur les principes vitaux des cellules reproductrices. Celles-ci, au lieu d'être du type *a*, seront légèrement différentes et appartiendront biologiquement à un type nouveau, *a'*. Ces cellules seront désormais aptes à déterminer la genèse d'individus de type A' légèrement différents des progéniteurs de type A. Ainsi de proche en proche, on peut concevoir qu'il y ait apparition, par mutation, de types de plus en plus différents de A : A'', A''', etc.

Nous ne nous le dissimulons pas, cette interprétation laisse intact le mystère de la genèse de tous les principes vitaux : qu'il s'agisse des principes vitaux cellulaires, aussi bien que des principes vitaux d'organismes pluricellulaires. Il n'y a à cela rien de surprenant ; nos concepts premiers sont tous tirés de l'expérience sensible ou intellectuelle et aucune expérience ne met sous les prises de notre intelligence une genèse de ce genre. Les seules causalités que nous connaissions ainsi immédiatement sont la causalité efficiente et la causalité finale. Les concepts de cause formelle et de cause matérielle sont construits et formés de notes que notre esprit assemble comme il peut. Il ne nous représente rien d'absolument clair. Qu'on le veuille ou non, il en sera toujours ainsi, et seuls peuvent s'en étonner ceux qui n'ont jamais réfléchi au très petit nombre de nos idées primitives et inanalysables, seules données immédiates intelligibles que notre esprit peut à sa guise associer, combiner pour former tous nos autres concepts. Si nous ne comprenons pas parfaitement ce qu'est une cause formelle, quoi de surprenant à ce que le mode de liaison génétique de ce genre d'êtres demeure irrémédiablement en dehors des objets proportionnés à notre mode de connaissance ?

Pour que l'on ne se méprenne point sur le sens que nous donnons à l'animisme vitaliste, notons qu'il ne s'agit nullement d'admettre dans l'être vivant, je ne sais quelle force vitale qui produirait des effets matériels en dehors du déterminisme physicochimique, auquel sont soumis tous les phénomènes organiques. Le principe vital, tel que nous le concevons, est un principe substantiel qui agit sur un autre plan, pourrait-on dire, que la matière inorganique. Il oriente l'action totale du vivant en ne faisant vraiment qu'un seul être composé avec les éléments inorganiques.

Le P. Teilhard a très exactement exprimé la véritable nature du seul vitalisme qui soit en accord avec les exigences des sciences positives.

Ce qui est antiscientifique dans le vitalisme, c'est d'intercaler la vie dans la série des causes physico-chimiques, de façon à lui faire produire *directement* des effets pondérables et mesurables qui lui seraient spéciaux, comme si elle était une espèce de radiation ou d'électricité. Mais que la vie soit conçue ainsi que doit l'être toute cause spirituelle, comme une force synthétique d'ordre supérieur à celui des forces physico-chimiques, capable de coordonner celles-ci et de jouer sur elles sans jamais rompre ni fausser leur déterminisme, alors, on ne voit pas pourquoi la science s'en offusquerait davantage que de la liberté humaine, dont cependant, à moins d'être mécaniste renforcé, on ne peut guère songer à se débarrasser. Parce que la vie est un facteur physique d'ordre supérieur aux forces pondérables, il nous est toujours aussi possible d'analyser ses productions sans la rencontrer elle-même, que d'expliquer une montre sans penser à l'horloger; à chaque instant l'Univers, même supposé doué de forces psychiques, représente bien un circuit fermé de déterminismes, qui s'introduisent naturellement. Mais d'un autre côté, parce que ces forces psychiques constituent au fond le facteur de coordination des divers systèmes déterminés dont l'ensemble constitue le Monde animé, les transformations successives de celui-ci ne sauraient être expliquées sans que nous ayons recours à d'impondérables forces de synthèse. (*Le paradoxe transformiste*, p. 731).

Si les « forces de synthèse » qui déterminent la vie purement organique peuvent être dites psychiques, pour autant qu'elles sont des principes d'action irréductibles à la matière des âmes, ou des psychés, ou des psychoïdes, suivant la terminologie adoptée, il ne s'ensuit évidemment pas, d'après tout ce que nous avons dit plus haut, qu'il faille les concevoir comme des principes psychiques au sens moderne du mot, c'est-à-dire des réalités analogues à la pensée consciente ou subconsciente.

Il ne nous semble pas que le P. Teilhard se soit suffisamment mis en garde contre cette confusion; et tel de ses textes pourrait être trop facilement interprété dans le sens du « psychologisme » que nous avons critiqué chez M. Le Roy : « Est-il suffisant, demande l'éminent paléontologiste, pour expliquer l'état biologique présent de l'univers, de noter, entre le milieu qui nous entoure et les organismes, des relations d'adaptation et de sélection, des phénomènes d'harmonisation mécanique et d'excitation fonctionnelle? Ou bien ne devons-nous pas transporter jusqu'à un centre psychologique d'expansion vitale et comprendre comme une poussée positive vers la lumière, le dynamisme véritable de l'évolution? » (*Etudes, art. cité*, p. 640).

Si nous entendons bien cette question, la lumière dont il s'agit serait celle des phénomènes de conscience avec, au sommet, celle qui distingue l'intelligence. Le P. Teilhard admet comme nous que celle-ci, qui est la dernière venue, n'est pas en continuité avec les degrés inférieurs du psychisme conscient.

Pourquoi postuler au point de départ « un centre psychologique d'expansion vitale », si les démarches de la vie peuvent et doivent s'expliquer, tant qu'il s'agit de la vie organique, par des principes qui ne sont point doués d'activité psychique, au sens précis et technique du mot ?

Le vitalisme animiste se distingue nettement de la théorie des psychobiologues, soit parce qu'il n'admet pas la nature proprement psychique de la vie végétative, soit parce qu'il affirme qu'en dehors du vivant, se trouve une intelligence divine qui est la raison dernière de la finalité organique. Cette doctrine, qui place dans l'être vivant lui-même un principe immédiat directeur et régulateur de l'activité vitale, échappe aussi aux objections auxquelles se heurtent le mécanisme et l'organicisme. Comme il ne semble pas impossible de l'adapter aux exigences du transformisme modéré qu'imposent les données scientifiques, c'est à elle que nous nous arrêterons, avec la persuasion que, si elle ne résout pas toutes les difficultés, elle est, comparée aux autres théories biologiques générales, la plus satisfaisante pour l'esprit.

Deuxième Partie

LE TRANSFORMISME ET L'ORIGINE DE L'HOMME

I. Origine du psychisme humain.

Tous les biologistes qui rejettent à priori la possibilité d'une intervention quelconque de Dieu à l'origine de l'Humanité sont, nous l'avons dit, logiques avec eux-mêmes en cherchant à expliquer l'apparition de l'intelligence par l'évolution progressive du psychisme animal.

Pour ceux d'entre eux qui sont matérialistes et qui nient l'existence de l'âme, la pensée est une fonction du cerveau, à peu près comme une sécrétion l'est d'une glande. Tout ce qui est psychique n'a pour eux aucune réalité propre et autonome, c'est un *épiphénomène*, un aspect interne des phénomènes physiologiques, rien de plus. Dès lors, le cerveau humain étant plus parfait, plus développé que celui des autres animaux, il n'est pas surprenant que son psychisme dépasse le leur, tout en restant dans la même ligne. Pour atténuer la ligne de séparation entre

l'Homme et l'animal, on admettra chez ce dernier une véritable intelligence avec des pensées, des jugements, des raisonnements.

D'autres partisans du transformisme anthropologique intégral, peu satisfaits de la solution matérialiste, se rallient à une sorte de panpsychisme. Il attribuent des phénomènes de conscience non seulement aux animaux, mais aussi aux plantes et à la matière inorganique elle-même. L'intelligence de l'homme ne serait d'après eux, qu'une manifestation supérieure du vaste *courant de conscience* qui serait immanent à l'univers.

Quiconque approfondit sérieusement les solutions du monisme matérialiste ou panpsychique, peut se convaincre sans trop de peine de leur radicale insuffisance. Elles ne peuvent nullement rendre compte des faits certains que nous livre un examen attentif de l'ensemble des réalités mentales. Ces dernières sont un objet d'expérience, aussi bien que les réalités corporelles. Si elles échappent à nos sens trop matériels, elles sont sous les prises immédiates de la réflexion intellectuelle, et ce que nous apprenons d'elles par cette voie est tout aussi certain que ce nous savons par l'expérience sensible. Ce n'est pas le lieu d'en donner ici la démonstration détaillée. (Cf. Art. Ame, Homme, Matérialisme, etc.) Il nous suffira de rappeler les conclusions de ces thèses fondamentales de la psychologie rationnelle et de montrer leur opposition avec le transformisme anthropologique intégral :

1° Il existe entre le psychisme de l'animal exclusivement sensitif et le psychisme supérieur de l'Homme intelligent, non pas simplement une différence de plus et de moins dans le même ordre, mais une différence d'essence et de nature. Ce qui veut dire que la perfection propre de l'intelligence ne se trouve pas à un degré inférieur et initial dans la sensibilité. L'Homme est le seul animal qui ait des idées abstraites et générales, qui saisisse formellement la relation de cause à effet, qui soit en état de juger, de raisonner, de se déterminer librement, de posséder un langage conceptuel, une morale et une religion. Qui ne voit cela avec la plus fulgurante évidence, est aveuglé par les préjugés, ou ne comprend pas la signification exacte de ces termes dans le langage philosophique technique.

Il est donc métaphysiquement impossible qu'il y ait un passage graduel par évolution spontanée du psychisme animal au psychisme humain. On constate sans doute que dans la série du développement des Vertébrés, il y a eu une ascension progressive dans le développement du système nerveux. L'apparition de l'organisme humain a pu être ainsi graduellement préparée. Mais on ne peut pas dire qu'il y ait eu, suivant l'expression employée par quelques auteurs « une marche vers l'intelligence ». Le cerveau humain, considéré physiologiquement, comme organe de la motricité et de la sensibilité, n'est pas la raison suffisante de tout le psychisme humain. Pour expliquer l'apparition de ce dernier, il faut, de toute nécessité, recourir, devant la déficience de toutes les causes secondes, à une intervention immédiate de la Cause première, de Dieu.

2°) Pour rendre compte métaphysiquement de l'ensemble du psychisme humain, tel qu'il se révèle à notre expérience intime, il faut admettre qu'il est l'activité d'un principe immatériel, d'une âme spirituelle et individuelle. L'origine de cette âme requiert donc une intervention créatrice de Dieu. Il en est ainsi pour toutes les âmes humaines qui chaque jour sont unies à de nouveaux organismes ; il en a été de même pour les premières en qui a été réalisée au début la perfection propre de l'humanité dans sa partie spirituelle. Il n'y a donc pas eu, comme le voudraient les évolutionnistes, des tâtonnements par lesquels l'obscur instinct de l'*Homo faber* se serait peu à peu mué en intelligence raisonnante chez l'*Homo sapiens*. Cette erreur, condamnée implicitement par la doctrine catholique, admettant la création de chaque âme humaine, est, au simple point de vue philosophique, en contradiction avec les données les plus certaines de la psychologie rationnelle. Il n'y a donc pas lieu de s'y arrêter comme à une hypothèse de travail plus ou moins plausible. Elle est, et restera par conséquent toujours, une contre-vérité. Toute conciliation est impossible entre le spiritualisme chrétien et le transformisme anthropologique intégral.

II. Origine de l'organisme humain.

A) *Opinion des biologistes contemporains.*

« Il n'est pas possible, déclare M. le Professeur Cuénot, d'accepter un transformisme généralisé... dont l'homme serait seul exclu, sa structure absolument conforme à celles des autres mammifères, ses organes rudimentaires ; son ontogénie, qui présente tant d'empreintes des étapes antérieures, sa paléontologie, tout démontre que le corps de l'homme est issu d'une longue série d'ancêtres animaux ». (*La Genèse des espèces animales*, p. 373).

L'immense majorité des biologistes contemporains, presque tous ceux, peut-on dire, que n'arrêtent pas des motifs d'ordre extrascientifique (gardons-nous de confondre extrascientifique et antiscientifique), souscrivent sans hésitation à cette affirmation tranchée.

Pour beaucoup d'entre eux, cette descendance de l'organisme humain est d'abord une suite logique de l'élimination de l'hypothèse créationniste, ainsi que nous l'avons expliqué en traitant du transformisme en général. Pour les monistes, la chose va de soi ; mais il en est de même pour certains philosophes théistes qui admettent les principes du transformisme généralisé dans toute leur étendue.

Le seul fait que l'homme est un mammifère primate suffit, indépendamment de toute considération plus spéciale, pour convaincre ces biologistes de la descendance animale de l'organisme humain. Telle est, nous l'avons déjà dit, l'opinion des savants catholiques qui réduisent l'intervention divine, au moment de la formation des premiers individus humains, à la création de l'âme spirituelle dans des organismes préalablement préparés par l'évolution animale.

Personne n'a exposé cette théorie plus clairement que le P. Teilhard de Chardin. Avant de la discuter avec quelques détails, nous ne pouvons rien faire de mieux que de reproduire des extraits, assez larges, empruntés aux divers articles qu'il a consacrés à cette question.

Quoi qu'il en soit, écrit-il, du lieu et du mode d'attache qu'on peut imaginer pour le type humain sur la branche des Primates, que l'homme s'appuie zoologiquement sur les Tarsidés éocènes (comme pense Wood Jones) ou sur les Anthropomorphes miocènes (comme veut Gregory), un fait essentiel ressort, en toutes hypothèses, de l'inspection générale des données paléontologiques les mieux assurées. L'unité de structure (et donc l'unité de processus dans la croissance) qui nous apparaît éclatante, du haut en bas de la série des Primates, nous oblige à admettre un lien matériel (et donc une histoire) reliant leur chaîne tout entière. Non, ce ne saurait être par pur hasard, ni par un artifice du Créateur, que, regardant l'homme dans son organisation présente, nous puissions

dire de lui comme d'un édifice où se reconnaissent les styles de différentes époques, ce membre pentadactyle date du Dévonien, ce type triangulaire de dents et peut-être ce développement du cerveau remonte au Crétacé, ce quatrième tubercule accessoire aux molaires supérieures a été introduit au commencement de l'Eocène, cette grande taille a été atteinte au Miocène, ce menton n'apparait qu'à la fin du Quaternaire. Quelque chose de contrôlable et de descriptible rejoint assurément les divers stades par lesquels la figure de notre corps a été graduellement réalisée. Nous ne comprenons pas encore très bien la nature de ce lien physique, mais son existence est d'ores et déjà démontrée, et les paléontologistes sauront bien un jour, lui donner un nom. (*Revue de Philosophie*. 1923, p. 171).

Et ailleurs, apres avoir rappelé comment l'homme ne fait suite exactement à rien de connu, le P. Teilhard montre comment il relaie admirablement les efforts antérieurs de la vie :

Comment ne pas admirer avec quel « naturel », morphologiquement et chronologiquement, cette tige dernière (la tige humaine) vient s'insérer dans le faisceau des Primates? Linéairement, c'est entendu, l'Homme ne fit suite à aucun Singe connu. Ni la petitesse de ses canines, ni la disposition serrée de ses dents antérieures, ni le bel arc de la mâchoire, ni la brièveté de sa symphyse mentonnière, ni la disposition marcheuse de ses pieds ne semblent être des caractères dont on puisse croire qu'ils dérivent de n'importe quel primate (vivant ou fossile) actuellement connu. Il y a manifestement discontinuité, rejet entre la lignée des Hommes et celles des grands Singes. Mais ce rejet local lui-même n'est-il pas, si on regarde l'ensemble du groupe primate (et plus généralement l'ensemble de tous les vivants), une concordance, c'est-à-dire une continuité de plus?... Les Primates se distribuent, au cours du temps, sur une série de lignes en apparence indépendantes, mais assujetties dans leur ensemble à se relayer l'une l'autre dans la direction d'une face plus courte et d'un plus grand cerveau. L'Homme apparaît, dans l'Histoire de la Vie, au moment précis où ce processus d'approximations successives arrive à son terme. Il surgit en plein milieu du cercle. On songe, en le voyant paraître, aux étamines qui se découvrent au cœur des pétales d'une fleur. Comment les étamines seraient-elles étrangères à la fleur?... Pour flatteuse qu'elle soit, notons-le bien, cette perspective n'est pas une illusion anthropocentrique. Du simple point de vue positiviste, il ne paraît pas niable, que les démarches de la Vie (qu'il s'agisse d'Insectes ou de Vertébrés) se soient toujours dirigées, en fait, vers la réalisation du système nerveux le plus riche et le plus différencié. La quantité et la qualité de conscience, pourrait-on dire, ont toujours été en croissant à travers les temps géologiques. Dans ces conditions, l'Homme en qui l'organisation des nerfs et donc les puissances psychologiques ont atteint un maximum incontesté, peut être considéré, en bonne science, comme un centre naturel de l'évolution des Primates. Mais s'il apparaît ainsi en achèvement naturel du travail des forces vivantes, c'est donc qu'il fait, en quelque manière, corps avec l'édifice entier de leurs productions. Et voilà bien où il faut en venir par un chemin ou par un autre. L'Homme, si à part qu'il soit, par certains côtés, des anthropomorphes qui lui ressemblent le plus, n'est pas zoologiquement séparable de l'histoire de leur groupe. Que si l'on doutait encore de cette liaison, il suffirait, pour ne pouvoir plus la nier, d'observer avec quelle perfection la structure en feuillets grossièrement concentriques, qui est celle de l'ordre entier des Primates, se poursuit en plus petit, mais identique à elle-même, à l'intérieur des Hominiens. L'humanité, regardée superficiellement, paraît former un bloc zoologiquement homogène. Analysée plus profondément à la lumière de la Paléontologie, elle se résout en fibres complexes qui semblent rayonner en divergeant d'un point situé très bas (*Ib.*, p. 164).

Nous n'avons pas à revenir ici sur ce que nous avons exposé plus haut touchant la valeur de l'argument général de continuité, excluant la possibilité ou du moins la vraisemblance scientifique d'une formation de toute pièce et instantanée, d'un organisme tel que l'organisme humain. On peut reconnaître cette valeur sans être amené pour autant à soutenir la thèse du transformisme généralisé, d'après laquelle l'organisme humain procéderait, tel quel et sans intervention spéciale de Dieu, d'une souche animale. On peut, en effet, entre la thèse créationniste et celle du transformisme généralisé proprement dit, en concevoir une autre qui admettrait que Dieu est intervenu à l'origine de l'humanité, non seulement pour la création de l'âme spirituelle, mais pour constituer dans sa réalité totale et humaine le type humain, l'infusion de l'âme spirituelle ayant été transformante dans le plein sens du mot, d'un organisme préexistant qui ne serait jamais arrivé, de lui-même et laissé aux seules lois de la nature, au type corporel caractéristique de l'humanité.

Nous verrons plus loin pourquoi cette théorie, qui maintient à l'origine de l'humanité une action de Dieu spéciale portant sur l'homme tout entier et excluant une genèse naturelle animale pour l'organisme humain, nous paraît scientifiquement acceptable. Nous devons au préalable examiner les arguments positifs sur lesquels s'appuient les partisans du transformisme étendu à l'origine de l'organisme humain.

B) *Preuves scientifiques du transformisme anthropologique. — Exposé et critique.*

a) **Preuves tirées de l'anatomie et de la physiologie comparées.** — S'il suffisait de montrer que l'Homme est un Primate pour que sa descendance naturelle d'une souche animale soit par le fait même établie, il est bien évident que la démonstration serait aisée. Mais nous avons déjà vu, en traitant du transformisme en général, que l'existence d'homologies structurales entre deux organismes ne prouve pas nécessairement leur parenté physique. L'Homme peut avoir un membre pentadactyle et ne pas descendre par voie de filiation naturelle des Vertébrés dévoniens, qui ont manifesté les premiers cette disposition organique.

Wiedersheim s'est appliqué avec beaucoup de soin à rechercher tous les organes rudimentaires qui, à son sens, prouvent la descendance animale de l'Homme. Il n'en compte pas moins d'une centaine. Mais il ne semble pas qu'il ait montré qu'un seul de ces organes ait un caractère sûrement régressif, ce qui serait pourtant indispensable pour que sa thèse fût prouvée. Nous en dirons autant des faits empruntés à la tératologie, sur lesquels insiste avec complaisance cet anatomiste. Leur interprétation par le retour d'états ancestraux ne s'impose pas et il est facile de les expliquer par des arrêts ou des anomalies dans le développement fœtal, qui peuvent avoir des causes tout autres que l'atavisme.

On a fait un certain bruit, il y a quelques années, autour de la parenté sanguine démontrée par Friedenreich entre le sang humain et celui des grands Singes anthropomorphes. Il s'agit là uniquement de similitudes physiologiques, qui suivent tout naturellement l'incontestable similitude anatomique qui fait de tous les Primates un groupe naturel.

b) **Preuves tirées de la paléontologie et de la préhistoire humaine.** — A lire certains ouvrages de vulgarisation, on pourrait croire que les découvertes du dernier demi-siècle ont apporté des preuves paléontologiques décisives en faveur de la descendance animale de l'espèce humaine. Si l'on y regarde d'un peu plus près, on est forcé d'avouer que cette preuve et encore très loin d'avoir été fournie. Voici l'état exact de la question :

1° Les partisans du transformisme anthropologique reconnaissent eux-mêmes que l'on ne désigne actuellement avec certitude aucun des intermédiaires fossiles qui devraient, dans l'hypothèse de la descendance, rattacher le type humain à une souche animale. Le P. Teilhard a soin de le rappeler :

L'homme, aussi loin que nous sachions distinguer ses traits, ne prolonge exactement, par sa forme, rien de ce que nous connaissons d'antérieur à lui... En vérité, au premier instant de son apparition, la branche humaine est déjà, dans des traits essentiels, pleinement individualisée (*Revue de Philosophie*, 1923, p. 164).

Traitant du développement des formes anthropoïdes, le même savant écrit :

Des insectivores, nous avons dû *sauter* aux lémuriens et aux tarsiers, des tarsiers aux petits singes primitifs, des singes oligocènes aux Anthropomorphes miocènes ; des Anthropomorphes aux Hommes paléolithiques, des Hommes paléolithiques à l'Homme moderne (*Ib.*, p. 168).

On cherche sans doute à suppléer à ce déficit d'intermédiaires connus par des chaînons hypothétiques tous disparus.

Comme nous pourrions le deviner à priori et comme l'histoire de l'apparition de l'homme quaternaire nous en apporte une preuve topique (deux débris de squelette pour des milliers d'outils), la paléontologie ne saisit l'apparition des formes vivantes que lorsque celles-ci ont atteint un certain maximum de diffusion, c'est-à-dire se sont déjà fixées dans un type spécialisé. Tant qu'une espèce est encore en voie d'individualisation (de bourgeonnement sur une autre espèce), c'est-à-dire tant qu'elle n'est représentée que par des individus peu nombreux et à caractères faiblement accusés, cette espèce n'a presque aucune chance d'être connue à l'état fossile. Toutes les parties tendres des arbres généalogiques, tous les points d'attache notamment, sont ainsi automatiquement détruits, et il tend à ne plus rester, pour représenter les lignes de la vie, qu'une suite de rameaux suspendus en l'air à un axe invisible (*Ib.*, p. 171).

Sans méconnaître ce que ces explications peuvent avoir de vraisemblable, il n'en reste pas moins certain que les chaînons reliant l'homme aux Anthropomorphes sont pour le moment inconnus.

Malgré le haut intérêt que présentent les restes du grand Gibbon désigné sous le nom de *Pithecanthropus erectus*, on ne saurait faire de cet animal un ascendant de l'homme. Les transformistes eux-mêmes le considèrent plutôt actuellement comme situé sur un rameau latéral de la souche qui porterait les Hominiens.

Sa calotte cranienne, qui est intermédiaire comme dimensions entre celle de l'Homme et celle des plus grands Singes anthropoïdes connus, ne peut pas servir à prouver que ce Gibbon soit un ancêtre de l'homme, mais elle montre qu'il y a eu des animaux aujourd'hui éteints et qui, par certains organes importants, se rapprochaient plus de l'homme qu'aucun Anthropomorphe actuel.

2) L'examen des plus anciens fossiles humains connus ne démontre pas davantage d'une manière rigoureuse la descendance animale de l'homme. Nous n'avons pas à reprendre ici une étude qui a été faite ailleurs par un technicien qualifié (voir Art. Homme). A part quelques précisions nouvelles sur les anciennes races humaines, la science en est à peu près au même point. Sans pouvoir préciser le moins du monde, même d'une manière approximative, la date d'apparition du type humain, on a chance de ne rien exagérer en la rapportant bien au delà de cent mille ans. On a, pour le faire, un criterium assez sérieux. Depuis l'origine de l'Homme, on constate dans certaines régions la réalisation de phénomènes géologiques modifiant quelque peu le relief du sol, notamment l'accentuation du creusement des vallées. Or, dix mille années peuvent s'écouler sans apporter à ce relief aucun changement appréciable. On en conclut d'une manière légitime que les durées géologiques sont à une autre échelle que celles de l'histoire et sans proportions avec elles.

Or, cette humanité primitive nous apparaît déjà, dès qu'elle se manifeste à nous, différenciée en races, certains biologistes vont jusqu'à dire en espèces, ou sous-espèces multiples. De plus, fait très remarquable, nous trouvons dans des couches très anciennes, plus anciennes que celles qui nous ont livré les restes de races humaines aujourd'hui éteintes (tels les restes néanderthaliens), des fossiles absolument semblables à certains types humains actuels.

Il convient d'insister à ce sujet sur le très haut intérêt présenté par les restes fossiles humains découverts vers le milieu du XIXe siècle à la Denise, près du Puy-en-Velay. On pouvait, jusqu'à ces toutes dernières années, en contester la signification et les classer, avec Marcelin Boule, dans le bric-à-brac de la préhistoire. Cette attitude dédaigneuse n'est plus permise depuis les intéressantes vérifications de MM. Déperet et Mayet. Ces savants ont définitivement établi que ces ossements fossilisés dans des couches finement stratifiées, sont postérieurs aux grands écoulements basaltiques qui forment les plateaux de la chaîne du Velay, mais certainement antérieurs aux basaltes récents et à la pouzzolane qui obstrue encore le cratère visible de la Denise. Il est donc probable que ces fossiles, dont on peut voir encore la gangue caractéristique, provenant vraisemblablement de couches lacustres, sûrement antérieure aux dernières éruptions du Velay, sont les plus anciens restes humains livrés par le sol de France.

Or, ils appartiennent à une race qui ne diffère en aucun point essentiel de certaines races humaines actuelles. Il est donc absolument inexact d'affirmer que plus un fossile humain est ancien, plus il se rapproche d'un type pithécoïde.

Il reste vrai que certaines races humaines disparues ont eu des caractères qui, tout en demeurant humains, se rapprochent plus que ceux des types actuels, des dispositions réalisées chez les anthropomorphes. Encore ne faut-il pas, comme on l'a fait trop souvent d'une manière fâcheusement tendancieuse, exagérer ces similitudes.

On connaît la description si soigneuse qu'a donnée le Prof. Boule du type de Néanderthal, d'après l'Homme de la Chapelle-aux-Saints.

Le crâne de forme allongée est très surbaissé ; les arcades orbitaires sont énormes, le front est fuyant, la région occipitale très saillante est déprimée : la face longue, se projette en avant, les orbites sont énormes, le nez, séparé du front par une profonde dépression, est court et large ; le maxillaire supérieur forme, dans le prolongement des os malaires, une sorte de museau ; la mandibule est robuste, épaisse, le menton rudimentaire. » (Boule, *les Hommes fossiles*, p. 193). « Les fémurs ont des diaphyses massives, des extrémités volumineuses, ils sont fortement arqués. Ils ressemblent ainsi aux fémurs des gorilles et des chimpanzés, tandis que les hommes modernes ont des fémurs à peu près droits comme ceux des orangs et des gibbons. » (*Ibid.*, p. 217). Le membre inférieur de l'homme de Néanderthal n'était donc pas tout à fait semblable à celui de l'homme moderne. Il en différait beaucoup moins par la présence de caractères nouveaux que par la réunion de traits morphologiques déjà connus, mais disséminés dans des populations actuelles qui mènent encore une vie sauvage.

Sans méconnaître l'intérêt de ces constatations, il faut se garder de le majorer et surtout de donner

dans l'interprétation des faits le coup de pouce favorable à l'hypothèse de la descendance. D'après M. le prof. Vialleton l'attitude incomplètement dressée, que M. Boule attribue à ce squelette, constituerait une faute anatomique. En effet l'illion développé sur le modèle de celui des Hommes actuels indique un membre absolument vertical et « la rétroversion du plateau tibial ne peut être invoquée pour plier le membre, puisqu'elle existe au même degré chez des hommes actuels à station parfaitement verticale. » (Vialleton, *op. cit.*, p. 643.) En donnant au squelette une forme penchée en avant, M. Boule aurait donc imité Huxley, qui représentait « dans une même figure la série des squelettes de l'homme et des anthropomorphes tous debout ou presque et ne différant entre eux que par leur taille, les dimensions de leur crâne et une légère inclinaison de la colonne vertébrale. Ce dessin, qui dissimule l'opposition existante entre les anthropomorphes et l'homme, ajoute M. Vialleton, a beaucoup servi à faire pénétrer dans les esprits des incompétents l'idée de continuité parfaite entre ces deux groupes : c'est un des exemples les plus frappants de la schématisation employée à l'appui des idées transformistes. » (*ibid.*, p. 640).

Plus simienne encore que celle de Néanderthal, au moins par la forme de sa mâchoire inférieure, la race de l'homme chelléen de Mauer est présentée par les transformistes comme un type d'hominien extrêmement primitif, plus voisin de l'animalité que nous ne le sommes. A supposer que la nature véritablement humaine de ces restes fossiles soit définitivement admise, nous n'aurions là qu'une accentuation, dans un sens simien si l'on veut, de certains caractères existant encore chez des races humaines actuelles. Les nègres contemporains ont certainement des caractères plus simiens que les blancs : prognathisme de la face, réduction du front, saillie des arcades sourcilières, forme épatée des narines, etc. Personne pourtant ne s'avisera de soutenir que leur existence *démontre* la descendance simienne de l'homme. Pourquoi les mêmes caractères, un peu plus accentués chez d'autres races disparues, qui ne sont peut-être pas les plus anciennes races humaines, prouveraient-ils d'une manière rigoureuse la parenté, sinon la descendance, de l'Homme par rapport au singe ?

Nous ne dirons rien des fossiles baptisés *Eoanthropos Dawsoni*. Nous laisserons les spécialistes décider s'il s'agit là d'une être composite, formé par l'association d'un crâne humain et d'une mâchoire de gibbon, ou d'une race spéciale. Elle serait, dans cette dernière hypothèse, extrêmement ancienne et les caractères de la calotte crânienne, beaucoup plus semblables à ceux des races actuelles qu'à ceux des Néanderthaliens, nous prouveraient une fois de plus la très haute antiquité d'une prérogative physique du type humain le plus parfait. L'association d'un tel crâne avec une mâchoire ressemblant à celle des gibbons paraît si peu vraisemblable aux anatomistes qu'ils refusent de voir dans l'*Eoanthropos* un être ayant jamais existé. Si l'hypothèse excluant le dualisme d'origine de ces restes fossiles venait à s'imposer, les remarques faites au sujet de *l'Homo primigenius* de Mauer nous sembleraient conserver encore toute leur valeur.

Ni la paléoanthropologie, ni la paléozoologie n'ont encore prouvé d'une manière un peu satisfaisante la filiation naturelle reliant d'une manière continue l'Homme à une souche animale.

C) *Le transformisme anthropologique restreint et le dogme.*

Nous avons défini plus haut la théorie qu'il s'agit maintenant d'apprécier du point de vue théologique. C'est, répétons-le, la doctrine qui, admettant la création immédiate de l'âme spirituelle par Dieu, soutient que l'organisme humain est le produit de l'évolution *naturelle* et *spontanée* d'une souche animale, sans que l'Auteur de la nature soit intervenu d'une manière spéciale pour le modifier. Les savants qui admettent cette doctrine pensent que les lois ordinaires, qui ont présidé à la genèse des espèces, ont joué pour l'homme absolument comme pour les autres êtres vivants.

Quelle est, à l'égard de cette théorie, l'attitude des théologiens catholiques ?

On peut, semble-t-il, distinguer trois opinions différentes :

Un premier groupe d'auteurs écarte cette théorie en lui donnant une note absolue, dont la plus bénigne est celle d'erreur théologique.

A l'extrême opposé, un second groupe estime que la doctrine catholique laisse une liberté entière d'appliquer à l'origine de l'organisme humain l'hypothèse transformiste.

Entre ces deux positions extrêmes, un grand nombre de théologiens contemporains en adoptent une moyenne, qui peut se définir de la manière suivante : l'accord du transformisme anthropologique restreint avec certains points de la doctrine catholique, notamment avec le monogénisme impliqué par le dogme du péché originel, paraissant, sinon absolument impossible, du moins très invraisemblable, les arguments scientifiques sur lesquels repose cette théorie n'ayant pas une valeur démonstrative rigoureuse, on se croirait téméraire si on l'enseignait comme démontrée ou même comme positivement probable. Mais, tant que l'autorité infaillible n'a pas écarté d'une manière implicite et définitive l'hypothèse du transformisme anthropologique restreint, on s'abstient de lui donner une note théologique absolue.

Après avoir exposé les motifs sur lesquels s'appuient ces diverses opinions, nous dirons pourquoi la troisième nous semble actuellement la mieux fondée.

Si l'on consulte les théologiens de la seconde moitié du XIX[e] siècle, on les trouve en grand nombre assez sévères pour le transformisme anthropologique restreint. D'après le cardinal Mazzella, par exemple, cette théorie est contraire à la foi catholique. Telle était aussi l'opinion des évêques réunis au Concile provincial de Cologne en 1860. Les termes du texte qu'ils ont adopté ont été soigneusement choisis et le sens de leur déclaration est parfaitement clair. *Primi parentes a Deo immediate conditi sunt. Itaque Scripturae sacrae fideique plane adversantem declaramus eorum sententiam qui asserere non verentur spontanea naturae imperfectioris in perfectiorem continuo ultimoque humanam hanc immutatione hominem, si corpus spectes, prodiisse.* (Tit. IV, c. XIV, *Coll. Lacensis*, t. V, p. 292). On le voit, c'est exactement le transformisme anthropologique restreint, tel que nous l'avons défini, qui est déclaré en opposition manifeste avec la Sainte Ecriture et avec la foi.

Le P. Leroy, O. P., qui, sans admettre lui-même cette théorie, avait émis l'opinion qu'elle pouvait être proposée à titre d'hypothèse, fut invité par Rome à se rétracter. C'est ce qu'il fit en désavouant

publiquement son livre, *L'évolution restreinte aux espèces organiques* (1887). L'autorité compétente avait jugé insoutenable l'hypothèse d'une descendance animale de l'organisme humain, comme incompatible tant avec les textes de la Sainte-Ecriture qu'avec les principes d'une saine philosophie (Lettre du 26 février 1895, cf. *Civiltà cat.*, série XIV, p. 49, 1899). Le R. P. Zahn et Mgr Bonomelli durent pareillement se rétracter, pour avoir admis la même opinion que le P. Leroy.

On connaît enfin la réponse de la Commission Biblique en date du 30 juin 1909, qui interdit de s'écarter du sens littéral de la Genèse pour ce qui concerne la création particulière de l'Homme et la formation de la première femme « ex primo homine ».

Il n'est pas douteux qu'une enquête dans la patristique permettrait de recueillir un nombre impressionnant de textes favorables à cette interprétation littérale. D'autre part, tous les théologiens savent que l'argument de tradition doit être en ces matières manié avec discrétion, que l'opinion des Pères ne fait autorité que dans la mesure où elle exprime la foi de l'Eglise, et enfin qu'une doctrine qui était à une époque donnée complètement en dehors des visées des écrivains ecclésiastiques, ne doit pas toujours être considérée comme condamnée par des formules qui lui sont matériellement opposées.

Des considérations de ce genre inclinent aujourd'hui certains catholiques à reprendre à leur compte la thèse du transformisme anthropologique. Ils insistent sur les inconvénients qu'il y aurait à solidariser nos croyances avec des opinions scientifiquement insoutenables et font observer que depuis une cinquantaine d'années les idées se sont singulièrement élargies pour ce qui concerne l'exégèse. Admettre la non-universalité géographique du déluge, par exemple, a été jadis considéré comme une hardiesse téméraire, personne ne le prétend plus aujourd'hui. N'en sera-t-il pas de même, après un laps de temps plus ou moins long, pour les hypothèses transformistes? La dignité de la théologie gagnera-t-elle quelque chose en se montrant hostile à d'inoffensives théories scientifiques? N'y a-t-il pas même quelque scandale à craindre si l'on pouvait dire que l'orthodoxie a dû peu à peu reculer et abandonner des positions devenues intenables? Ne vaut-il pas mieux admettre la thèse que Mgr d'Hulst exprimait en ces termes au Congrès catholique de 1891 : « L'Orthodoxie rigoureuse n'impose d'autres limites aux hypothèses transformistes que le dogme de la création immédiate de chaque âme humaine par Dieu : hors de là, s'il y a des témérités dans ces hypothèses, c'est par des arguments scientifiques qu'il faut les combattre » (*Comptes rendus*, section d'anthropologie, p. 219).

Il est d'ailleurs permis de penser que l'éminent prélat, soucieux avant tout de ne point entraver la libre recherche scientifique, n'avait pas vu toutes les conséquences qu'entraîne peut-être logiquement un laisser-passer aussi formel.

La plus grave de ces conséquences, disons-le nettement, nous paraît être l'admission du polygénisme pour l'origine de l'espèce humaine. Si l'on prétend rester dans les limites de la vraisemblance scientifique, en appliquant à l'origine de l'organisme humain les lois générales de l'évolution, il faut, de toute nécessité, admettre que la genèse de ce type particulier s'est effectuée comme celle des autres espèces animales, c'est-à-dire qu'elle a abouti, à une époque donnée, à un certain nombre d'individus des deux sexes, présentant les caractères corporels distinctifs de l'espèce nouvelle; dans le cas qui nous occupe, il est inadmissible que, sans une intervention spéciale de Dieu, l'évolution d'une souche animale ait produit uniquement deux individus, l'un mâle, l'autre femelle, destinés à devenir les corps du premier homme et de la première femme par infusion de l'âme spirituelle. Les transformistes sont ainsi logiquement conduits à admettre une sorte d'efflorescence de l'humanité au sommet de l'arbre généalogique qui la porte, les divers pétales qui la constituent ayant tous leur origine propre sur la tige commune.

Dira-t-on, pour sauvegarder le monogénisme, que parmi ces types corporellement humains, Dieu aurait fait choix d'un seul couple auquel il aurait donné, avec l'âme spirituelle, un psychisme supérieur, et que, de ce couple unique, descendrait toute l'humanité intelligente ? Il faudrait alors expliquer par quel miracle, seuls les descendants de ce couple privilégié auraient survécu, tandis qu'auraient disparu tous les produits des autres organismes, de type corporel humain, restés, au point vue psychique, au niveau de l'animalité. La préhistoire nous apprend que, depuis sa première apparition, le type humain donne toujours des preuves de son intelligence.

Voyant les difficultés insurmontables que présente, au point de vue scientifique, un transformisme anthropologique monogéniste, quelques esprits seraient peut-être tentés de chercher un accommodement de la doctrine catholique avec le polygénisme, en donnant du péché originel une interprétation différente de celle qui est communément enseignée dans l'Eglise.

Toute tentative dans ce sens est d'avance, disons-le nettement, vouée à un échec certain.

Si l'on veut garder à ce dogme, fondamental dans le Christianisme, sa signification essentielle, il faut maintenir que l'humanité tout entière descend d'un couple unique, qui, par son péché personnel, a perdu la grâce sanctifiante dont il avait été gratifié. Le péché originel n'atteint l'ensemble de l'humanité que parce que cette dernière est la descendance de l'unique couple prévaricateur.

Ce sont donc en définitive, nous n'avons aucune raison de le dissimuler, des motifs d'ordre théologique qui nous font rejeter l'hypothèse du transformisme anthropologique restreint.

En l'absence d'une définition dogmatique sur la matière, il faut en effet reconnaître d'abord que l'interprétation la plus obvie des actes du magistère ordinaire de l'Eglise relatifs à cette théorie ne lui est pas favorable ; de plus, nous ne voyons pas comment le polygénisme de l'espèce humaine, incompatible avec le dogme du péché originel, ne serait pas une conséquence logique de l'application des lois générales de l'évolution à la genèse de l'organisme humain.

Nous nous en tiendrons donc à l'opinion la plus commune, d'après laquelle Dieu est intervenu d'une manière spéciale pour la constitution du corps du premier homme et de la première femme. Que l'on ne nous demande pas de préciser le « comment » de cette intervention. La statue d'argile, d'abord modelée suivant le type humain, puis animée par un souffle du Créateur, ne rencontre sans doute aujourd'hui pas de partisans. Saint Augustin recommandait déjà aux chrétiens de son temps, précisément à propos de cette interprétation trop grossièrement littérale d'un texte où les expressions symboliques abondent, de se garder d'admettre des choses ridicules pour les incroyants.

Si quelqu'un trouvait plus satisfaisant pour l'esprit scientifique de penser que le Créateur, pour constituer le corps du premier homme, a utilisé une matière déjà organisée, qu'il a plus ou moins profondément transformé cet organisme, par l'infusion même d'une âme spirituelle, nous ne voyons pas ce qu'on pourrait lui objecter du point de vue théologique. L'Eglise ne s'est jamais prononcée, ni directement, ni indirectement, sur l'état de la matière qui, d'après le texte génésiaque lui-même, a servi à constituer le corps humain. Cette théorie, on le voit, est toute différente du transformisme qui admet que les lois générales de l'évolution, sans intervention spéciale de Dieu, rendent compte de l'apparition de l'organisme humain.

Ce que nous avons dit des arguments scientifiques apportés en faveur de la descendance animale du corps de l'homme, nous semble suffire pour montrer que la science critique nous laisse sur ce point une liberté entière. Des affirmations tranchantes en sens contraire expriment sans doute des convictions très sincères ; elles ne peuvent tenir lieu d'une démonstration rigoureuse qui, à l'heure actuelle, nous semble encore faire défaut. Il n'y a donc pas contradiction entre les données certaines de la science et la doctrine traditionnelle, qui admet que Dieu est intervenu non seulement pour créer les premières âmes humaines, mais aussi pour constituer dans leur nature spécifique les premiers organismes humains.

Conclusions générales.

1. Un ensemble d'indices convergents tendent à faire considérer l'hypothèse transformiste comme la seule satisfaisante pour expliquer d'une manière scientifique l'origine des espèces végétales et animales.

2. Aucun argument ne démontre la parenté physique des êtres vivants appartenant à des règnes ou à des embranchements ou à des classes différentes. Le transformisme universel est une simple vue de l'esprit, ne reposant sur aucune preuve.

3. La plupart des arbres généalogiques imaginés pour retracer l'histoire de la vie sont entièrement fantaisistes. Les rares séries phylétiques mieux établies présentent de nombreuses lacunes.

4. La génération spontanée de la vie aux dépens de la matière inorganique étant strictement impossible, la philosophie naturelle requiert à l'origine de la vie une intervention spéciale du Créateur.

5. Les théories mécanistes et antifinalistes sont dans l'impossibilité de rendre compte de l'évolution vitale. Le darwinisme, le néodarwinisme, le néolamarckisme matérialiste sont des doctrines scientifiquement insuffisantes. Seule une théorie finaliste et vitaliste est en accord avec l'ensemble des faits biologiques.

6. L'homme n'est pas le produit de l'évolution. Son psychisme, d'ordre essentiellement supérieur à celui de la brute, requiert, à l'origine de chaque âme humaine, un acte créateur de Dieu. Aucun argument scientifique apodictique ne peut être opposé à la thèse traditionnelle chez les catholiques, d'après laquelle le Créateur est intervenu d'une manière spéciale pour la constitution corporelle du premier couple humain.

Bibliographie

Agassiz, 1869, *De l'Espèce et de la Classification en Zoologie ;* Bergson, 1907, *L'Evolution créatrice;* Blaringhem, 1911, *Les transformations brusques des êtres vivants ;* Boule, 1921, *Les Hommes fossiles;* Collin et Dalbiez, 1927, *Le Transformisme ;* Cuénot, 1921, *La genèse des espèces animales;* 1926, *L'adaptation*; 1928, *La mort différenciatrice* (Archives de Philosophie(; Darwin, 1859, *L'origine des espèces*; 1871, *L'origine de l'homme;* Delage, 1904, *La structure du protoplasme et l'Hérédité* ; Delage et Goldsmith, 1909, *Les Théories de l'Evolution*; Dépéret, 1907, *Les Transformations du monde animal;* Fleischmann, 1901, *Die Descendenztheorie*; 1903, *Die Darwinsche Theorie ;* Gaudry, 1883-1895, *Les enchaînements du Monde animal dans les temps géologiques* ; 1896, *Essai de Paléontologie philosophique*; Giard, 1888, *L'Evolution des êtres organisés ;* 1904, *Controverses transformistes ;* Goury, 1927, *Origine et évolution de l'Homme ;* Grasset, 1918, *Le dogme transformiste et la philosophie ;* Von Hartmann, 1877, *Philosophie de l'Inconscient;* Haeckel, 1868, *Histoire de la création des êtres organisés ;* 1877, *Anthropogénie ;* Huxley, 1863, *De la place de l'Homme dans la Nature ;* Le Dantec, 1903, *Traité de biologie ;* 1907, *Eléments de philosophie biologique ;* Leroy, O. P., 1887, *L'évolution des espèces organiques;* E. Le Roy, 1926, *L'exigence idéaliste et le fait de l'Evolution ;* Lotzy, 1906, *Vorlesungen ueber Descendenztheorie ;* Rabaud, 1911, *Le Transformisme et l'expérience ;* de Sinéty, 1910, *Un demi-siècle de darwinisme* (*Revue des quest. scientif.*); 1910, *Le Monisme psycho-biologique* (ib.); 1911, *Les preuves et les limites du transformisme* (*Etudes*); 1928, *La vie de la Biosphère* (*Archives de Philosophie*); Teilhard de Chardin, 1921, *Les Hommes fossiles* (*Etudes*, t. CLXVI); 1921, *Comment se pose aujourd'hui la question du transformisme ?* (*Etudes, t.* CLXVII); 1923, *La Paléontologie et l'apparition de l'Homme* (*Revue de Philosophie, t.* XXX); 1925, *Le paradoxe du transformisme* (*Revue des Quest. Scient.*, t. LXXXVII) 1925, *L'Histoire naturelle du monde* (Scientia) Vialleton, 1908, *Un problème de l'évolution;* 1924, *Membres et ceintures de Vertébrés tétrapodes. Critique morphologique du transformisme ;* 1928, *Types d'organisation et types formels* (*Archives de Philosophie*); de Vries, 1908, *Espèces et Variétés ;* Wasmann, S. J., 1904, *Die Moderne Biologie und die Entwicklungsthéorie ;* 1905, *Der Kampf um den Entwicklungsgedanken ;* Weismann, 1909, *Die Selektiontheorie;* Wigand, 1874, *Der Darwinismus.*

R. de Sinéty.

TRINITÉ (LA SAINTE). — Dans le mystère de la Sainte Trinité l'apologiste doit étudier surtout : I. Sa *révélation*; II. Sa *tradition*; III. Son *explication théologique*.

I. Révélation du mystère de la Trinité. — La révélation progressive du mystère de la Trinité a été ainsi décrite par saint Grégoire de Nazianze :

« L'Ancien Testament a clairement manifesté le Père, obscurément le Fils. Le Nouveau a révélé le Fils et a fait entendre la divinité de l'Esprit. Aujourd'hui l'Esprit vit parmi nous, et se fait plus clairement connaître. Car il eût été périlleux, alors que la divinité du Père n'était point reconnue, de prêcher ouvertement le Fils, et, tant que la divinité du Fils n'était pas admise, d'imposer, si j'ose dire, comme en surcharge, le Saint-Esprit; on eût pu craindre que, comme des gens chargés de trop d'aliments, ou comme ceux qui fixent sur le soleil des yeux encore débiles, les fidèles ne perdissent cela même qu'ils étaient capables de porter; il fallait, au contraire que, par des additions partielles, et, comme dit David, par des ascen-

sions, de gloire en gloire, la splendeur de la Trinité rayonnât progressivement [1] ».

Ce texte du grand docteur nous fait exactement saisir le plan providentiel dans la révélation du mystère : c'était le Fils de Dieu qui devait introduire les hommes dans le secret de la vie divine ; à cette révélation décisive l'Ancien Testament devait préparer progressivement le peuple élu. C'est ainsi en effet que se révèle à nous, à travers les livres saints, la lumière céleste, « rayonnant progressivement, de gloire en gloire ».

1) Avant de retracer ce progrès, il peut être utile de jeter un regard sur le monde païen. Les traditionalistes, Châteaubriand, Lamennais, Bonnetty, ont cru retrouver dans les mythologies les plus diverses les vestiges d'une révélation de la Trinité. Gladstone en reconnaît la trace dans le trident de Poseidon, ou encore dans la triade Zeus-Poséidon-Héré ; V. Duruy, dans Zeus-Poseidon-Hadès. Aujourd'hui encore certains missionnaires aiment à signaler des rapprochements semblables. Ces analogies sont plus spécieuses que profondes ; et, comme le rappelait récemment (*Recherches de Science religieuse*, 1927, p. 475, n. 35) le P. Pinard de La Boullaye, il est imprudent d'accorder aux païens la connaissance d'une révélation que les Pères n'ont pas reconnue chez les Juifs.

Les critiques radicaux qui essaient aujourd'hui d'expliquer l'origine du christianisme par l'influence des religions païennes, ne manquent pas de rechercher, eux aussi, des analogies dans les religions de l'Egypte, de la Grèce ou de l'Orient ; les plus avisés d'entre eux renoncent toutefois à presser ces comparaisons fragiles, mais dans les groupes ternaires de dieux ou de héros, ils dénoncent des créations spontanées de l'âme humaine, suivant un rythme instinctif. Ainsi H. Usener, *Dreiheit*, dans *Rheinisches Museum für Philologie*, Neue Folge, LVIII (1903, p. 1-47, 161-208, 321-362). Il conclut (p. 36-37) : « Le dogme chrétien de la Trinité de Dieu Père, Fils et Saint-Esprit, n'a pas été révélé, mais il est né, il s'est produit sous l'action du même instinct, que nous avons vu à l'œuvre dans les religions anciennes. » Cette hypothèse futile n'essaie même pas d'expliquer l'élément capital du problème, c'est-à-dire le caractère propre de la Trinité chrétienne, et ses relations avec la foi juive d'où elle est née.

Sur toute cette question, cf. nos *Origines du Dogme de la Trinité* [6], p. 17 sq. On peut voir un exposé et une critique des thèses comparatistes dans C. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T.* [2], p. 125-128, et Harnack, *Entstehung der Kirchenverfassung* (Leipzig, 1910), p. 187-198.

2) Dans l'Ancien Testament, Dieu a préparé son peuple à la révélation chrétienne, tout d'abord en maintenant la pureté de sa foi, et ensuite en l'éclairant progressivement de lumières nouvelles.

Depuis le retour de l'exil et surtout depuis la réaction machabéenne, les Juifs ont, en face du polythéisme et de l'idolâtrie, une horreur qui ne transige plus, mais qui repousse et qui condamne. Non seulement les livres inspirés, mais tous les livres juifs de cette époque affirment la même foi rigoureusement monothéiste et la même horreur des idoles, et les faits confirment le témoignage des livres : sur la grande porte du temple, Hérode avait fait placer une aigle d'or, le peuple l'abattit; Pilate provoqua une révolte pour avoir fait entrer à Jérusalem ses troupes portant les images des empereurs; pour éviter un pareil soulèvement, Vitellius, se rendant d'Antioche à Pétra, céda aux instances des Juifs et fit un long circuit plutôt que de traverser la Palestine. Quand Caligula voulut faire mettre sa statue dans le temple de Jérusalem, l'émotion populaire fut telle que Petronius, le gouverneur de Syrie, recula (sur tous ces faits, cf. *Origines*, p. 104).

Et tout cela est confirmé par le témoignage de l'Évangile. Notre-Seigneur corrige sur d'autres points l'enseignement communément donné au peuple juif; mais sur la foi au Dieu unique, il n'a pas de réforme à introduire : si on lui demande quel est le premier de tous les commandements, il répond comme répondent les docteurs : « Ecoute, Israël, le Seigneur notre Dieu est un Seigneur unique » (*Marc*, XII, 29).

Ce monothéisme si ferme était pour la révélation de la Trinité une condition indispensable et il sera toujours pour la foi orthodoxe en la Trinité la sauvegarde la plus efficace.

Mais, en même temps que Dieu protège ainsi la foi de son peuple, il commence à l'enrichir ; il lui fait pressentir, dans l'unité de la nature divine, une pluralité de personnes. Certains textes, éclairés de la lumière de l'Évangile, feront apparaître aux yeux des Pères les premiers linéaments de cette doctrine que les Juifs n'entendaient pas encore et que le Christ enseignera : *Gen.*, I, 26; III, 22 ; XI, 7 ; *Is.*, VI, 8. Cf. *Origines*, p. 552-558.

Une préparation plus efficace apparaît dans la doctrine de la Sagesse (cf. *Origines*, p. 122-131). Les textes les plus importants se lisent au livre des *Proverbes* (VIII, 22 sqq.), de l'*Ecclésiastique* (XXIV, 3 sqq.) et de la *Sagesse de Salomon* (VII-IX). Ces textes avaient déjà été remarqués par les Juifs, antérieurement à la révélation chrétienne, ils y avaient reconnu la préexistence de la Sagesse, qu'ils identifiaient souvent avec la Loi; saint Paul reprendra le texte des *Proverbes* pour l'appliquer au Fils de Dieu, « le premier-né de toute la création » (*Col.*, I, 15); les Apologistes s'en serviront comme d'une arme de choix pour prouver soit aux Gentils, soit aux Juifs la préexistence du Verbe et son rôle dans l'œuvre de la création. Dans l'*Ecclésiastique*, et surtout dans la *Sagesse*, cette doctrine se précise : « La Sagesse est le souffle de la puissance de Dieu, une pure émanation de la gloire du Tout-Puissant ; aussi rien de souillé ne peut tomber sur elle. Elle est la splendeur de la lumière éternelle, le miroir sans tache de l'activité de Dieu et l'image de sa bonté » (*Sap.*, VII, 25-26). Plusieurs de ces expressions ont été reprises dans l'épître aux Hébreux, et plus tard, au cours de la controverse arienne, les Pères y ont insisté fréquemment.

D'autres doctrines bibliques, celle de la Parole, du Messie, et aussi celle de l'Esprit de Dieu préparaient les âmes à la révélation chrétienne. Les Juifs ne discernaient pas encore le terme où convergeaient tous ces traits ; mais les chrétiens, qu'éclaire la lumière de l'Evangile, peuvent, en se retournant vers le passé, y distinguer le dessein de Dieu frayant les voies à son Fils.

3) Dans l'Evangile lui-même, la révélation divine nous apparaît prudente, patiente, évitant de blesser des yeux trop faibles par une clarté trop vive. Dans le discours après la Cène Notre-Seigneur dira encore à ses apôtres: « J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez les porter présentement ; quand il sera venu, l'Esprit de vérité, il vous introduira en toute vérité » (*Jean*, XVI, 12-13); et un peu plus haut, dans ce même discours : « Voici si longtemps que je suis avec vous, et tu ne me connais pas encore, Philippe ? Qui m'a vu, a vu le Père » (*Ibid.*, XIV, 9). Ces paroles, adressées par le Seigneur, au dernier jour de sa vie mortelle, à ses confidents les plus intimes, nous disent

1. *Orat. theol.* V, 26 (*P. G.*, XXXVI, 161); cf. *ibid.*, 25 (160).

assez qu'à cette heure la révélation chrétienne n'était pas consommée; il y fallait la Pentecôte, et tout le développement de la prédication apostolique. Toutefois, c'est dans l'enseignement et l'apparition du Fils de Dieu que le mystère divin nous apparaît d'abord.

On peut dans l'ensemble de la vie du Christ distinguer quelques manifestations plus lumineuses; et tout d'abord l'annonce faite à Marie par l'ange, au jour de la conception virginale : « L'Esprit-Saint viendra sur toi, et la Vertu du Très-Haut te couvrira de son ombre; c'est pourquoi le fruit saint qui naîtra de toi sera appelé le Fils de Dieu. » (*Luc*, I, 35). Cf. A. Durand, *L'enfance de Jésus-Christ* (Paris, 1908), p. 156; A. Médebielle, art. *Annonciation*, *Suppl. au Dict. de la Bible*, col. 291-294; *Origines du dogme de la Trinité*[6], p. 302, 331-335.

Trente ans plus tard, Jésus est baptisé dans le Jourdain; comme il sortait de l'eau après le baptême et qu'il était en prière, le ciel s'ouvrit et le Saint-Esprit descendit sous la forme d'une colombe, en même temps qu'une voix se fit entendre: « Tu es mon Fils unique; en toi je me suis complu » (*Marc*, I, 11. Les mots υἱὸς ἀγαπητός, selon l'usage hellénique de l'époque et l'ancienne interprétation patristique, signifient « fils unique » plutôt que « fils bien-aimé ». Cf. *Origines*, p. 268, n. 1 et 324, n. 8). Cette scène est une des plus solennelles de tout l'Évangile; elle couronne tout le ministère du Précurseur : Dieu lui donnait la révélation décisive qu'il lui avait promise (*Jean*, I, 32-34). En même temps Dieu conférait à Jésus, au début de son œuvre d'évangélisation, une garantie solennelle. Nous reconnaissons ainsi dans cette scène la première manifestation solennelle de la Sainte Trinité; le baptême chrétien devait être consacré par elle (*Matt.*, XXVIII, 19); le baptême du Christ en est déjà la révélation; sans doute, cette révélation ne sera comprise que plus tard par les chrétiens que le Christ aura instruits et que le Saint-Esprit aura éclairés intérieurement; ils se reporteront alors vers ce premier jour de la vie publique du Seigneur, et ils aimeront à y reconnaître la première manifestation du Dieu Père, Fils et Saint-Esprit.

Ce n'est que peu à peu que les apôtres sont, par le Père, conduits au Fils et introduits dans les secrets divins. Après la pêche miraculeuse (*Luc*, V, 4-11), Pierre se jette aux genoux de Jésus en s'écriant : « Retire-toi de moi, Seigneur, parce que je suis un homme pécheur ». Un peu plus tard, les apôtres sont dans leur barque et repassent le lac; soudain Jésus apparaît, marchant sur les eaux. Pierre s'écrie : « Seigneur, si c'est toi, dis-moi de venir à toi sur les eaux »; Jésus lui dit : « Viens! » Pierre s'avance, mais, pris de peur, il commence à enfoncer; Jésus le relève et monte avec lui dans la barque; les apôtres se prosternent alors devant Jésus, en disant: « Tu es vraiment le Fils de Dieu ». (*Matth.*, XIV, 22-33).

Vers la même date, Jésus, enseignant dans la synagogue de Capharnaüm, se présente comme le pain de vie descendu du ciel. Beaucoup de disciples se scandalisent et s'éloignent; le Christ, se tournant vers ceux qui restent, leur dit : « Voulez-vous partir, vous aussi ? » Et Pierre lui répond au nom de tous: « Seigneur, à qui irions-nous ? Tu as les paroles de vie éternelle; et nous croyons et nous sommes sûrs que tu es le Saint de Dieu. » (*Jean*, VI, 67-69).

Peu après, à Césarée de Philippe, la confession plus solennelle encore que Pierre fait au nom de tous, marque un nouveau progrès de la foi des apôtres, et Jésus, par sa réponse, en consacre l'origine divine :

Qui dit-on qu'est le Fils de l'homme ? Et les disciples répondent : Les uns disent que c'est Jean-Baptiste, d'autres Élie, d'autres Jérémie, ou un des prophètes. Et Jésus leur dit : Et vous, qui dites-vous que je suis ? Simon-Pierre lui répondit : Tu es le Christ, Fils du Dieu vivant. Et Jésus reprit : Tu es heureux, Simon, fils de Jean ; car ce n'est pas la chair et le sang qui te l'a révélé, mais mon Père, qui est au ciel. (*Matth.*, XVI, 13-17). Cf sur ce texte, Lagrange, *Saint Matthieu*, p. 319 sqq.; *Origines*, p. 315 sq.

Six jours plus tard, cette révélation du Père céleste était confirmée par la glorieuse théophanie de la Transfiguration :

Et six jours après, Jésus prend Pierre et Jacques et Jean son frère, et les emmène sur une haute montagne à l'écart. Et en leur présence il fut transfiguré, et sa face resplendit comme le soleil, et ses vêtements devinrent blancs comme la lumière. Et voici que Moïse et Élie leur apparurent, s'entretenant avec lui. Alors Pierre prit la parole et dit à Jésus : Seigneur, il est bon que nous soyons ici; si tu veux, je ferai ici trois tentes, une pour toi, une Moïse et une pour Élie. Pendant qu'il parlait encore, voici qu'une nuée lumineuse les recouvrit, et voici que de la nuée une voix se fit entendre, qui dit : Celui-ci est mon Fils unique, en qui je me suis complu; écoutez-le. Les disciples, ayant entendu cela, se jetèrent la face contre terre, et eurent une grande frayeur. Et Jésus s'approcha d'eux, les toucha et leur dit: Levez-vous et n'ayez pas peur ! Et quand ils levèrent les yeux, ils ne virent personne, sinon Jésus seul. (*Matt.*, XVII, 1-8).

Ces textes marquent pour nous quelques étapes de la manifestation progressive du Fils de Dieu; pour en saisir toute la portée, il faudrait relire intégralement l'Évangile. On trouvera cette étude ici même dans l'article magistral du P. de Grandmaison, sur *Jésus-Christ*. Nous nous contenterons de rappeler ici quelques traits de cette démonstration évangélique.

Vis-à-vis de la foule des disciples plus encore que vis-à-vis du petit groupe des apôtres, l'enseignement de Jésus est prudent, lentement progressif; mais dès ses premiers discours il ébranle les âmes, et peu à peu il les attire vers le mystère divin qu'il doit leur révéler. Dès le début, il s'impose par l'autorité souveraine de sa parole (*Matth.*, VII, 28-29); il revendique, en face des pharisiens scandalisés, le pouvoir de remettre les péchés (*Marc*, II, 1-12); il se présente comme maître du Sabbat (*Ibid.*, II, 23-28), comme plus grand que le temple (*Matth.*, XII, 5-6). Il exerce sur les âmes un pouvoir souverain; il réclame tout pour lui, sachant que tout lui est dû et qu'il peut tout rendre (*Ibid.*, X, 37-39); dès maintenant, l'amour qu'on lui porte efface les fautes (*Luc.*, VII, 36-50); au dernier jour, c'est sur l'attitude des hommes envers lui que tous seront jugés (*Matth.*, VII, 22-23; XXVI, 35-46), et jugés par lui (*Ibid.*) : « il viendra dans la gloire de son Père, avec ses anges, et alors il rendra à chacun selon ses œuvres » (*Ibid.*, XVI, 27; cf. XXIV, 30-31). Ce rôle de juge souverain, commandant aux anges, sauvant ou condamnant les hommes, était communément attribué par les Juifs non au Messie, mais à Dieu même (*Origines*, p. 283 sqq.); Jésus le revendique.

Cette transcendance est affirmée avec une énergie particulière pendant la dernière semaine de la vie de Jésus. Le temps n'est plus de la préparation réservée et patiente, l'heure est venue des avertissements suprêmes. On les relève particulièrement dans la parabole des vignerons (*Marc*, XII, 1-9) : ce qui y est enseigné, ce n'est pas seulement la mort du Christ et le châtiment des Juifs, c'est l'histoire du peuple de Dieu représenté sous l'image traditionnelle de la vigne; les prophètes, envoyés d'abord par Dieu, ne sont que des serviteurs; le Messie, que Dieu, envoie

enfin, est son Fils unique : c'est l'enseignement qui sera repris dans le prologue de l'épître aux Hébreux.

Un peu plus tard, c'est la question sur le Messie fils de David : « David lui-même l'appelle Seigneur; comment donc est-il son fils ? » (*Marc*, xii, 35-37); c'est la description prophétique du jugement universel, « quand le Fils de l'homme viendra dans sa gloire avec tous les anges », et décidera du sort de tous les hommes (*Matth.*, xxv, 31-46). C'est enfin le témoignage suprême que Jésus se rend à lui-même devant le grand-prêtre :

Le grand-prêtre, se levant, lui dit : Tu ne réponds rien ? qu'est-ce que ces gens témoignent contre toi ? Mais Jésus se taisait. Le grand-prêtre lui dit : Je t'adjure, au nom du Dieu vivant, de nous dire si tu es le Christ, le Fils de Dieu. Jésus lui dit : Tu l'as dit. En outre, je vous le dis, vous verrez désormais le Fils de l'homme assis à la droite de la Puissance et venant sur les nuées du ciel. Alors le grand-prêtre déchira ses vêtements en disant : Il a blasphémé ! Qu'avons-nous encore besoin de témoins ? Vous venez d'entendre le blasphème. Que vous en semble ? Et ils répondirent : Il est digne de mort (*Matt.*, xxvi, 62-66).

Tout cet ensemble de textes est décisif, il nous force à reconnaître en Jésus non pas seulement un prophète, un Messie, mais le Fils du Dieu vivant. Pour mieux entendre cette filiation, il faut considérer surtout certaines paroles du Seigneur, où se révèle la relation unique qui le rattache à son Père.

Entre les hommes et le Père céleste, Jésus est le médiateur indispensable, le seul qui connaisse le Père, le seul qui puisse le révéler; et ce qu'il y a de plus remarquable encore, c'est que les relations qui unissent le Père et le Fils sont décrites sous l'aspect d'une réciprocité parfaite, impliquant une communauté de nature :

Je te loue, Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux intelligents, et de ce que tu les as révélées aux enfants : Oui, Père (je te loue) de ce que telle a été ta volonté. Tout m'a été confié par mon Père, et personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père ; personne non plus ne connaît le Père, si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut le révéler (*Matth.*, xi, 25-27 ; *Luc*, x, 21-22). Sur ce texte, cf. *Origines*, p. 307 sqq., et note D, p. 591-598.

De ce texte on rapprochera beaucoup d'autres paroles du Seigneur, recueillies soit par les synoptiques, soit par saint Jean. Jésus y apparaît comme l'unique médiateur entre son Père et les hommes, vivant par le Père et communiquant la vie aux hommes (*Jean*, vi, 57) ; « de même que toi, Père, es en moi et moi en toi, qu'ainsi eux soient un en nous » (*ibid.*, xvii, 21).

Et cette médiation n'apparaît jamais comme le ministère d'un agent subordonné, à mi-hauteur entre Dieu et les hommes, ainsi que Philon concevait le rôle et la nature du Logos ; c'est l'action de celui qui, étant vraiment Dieu et vraiment homme, unit en sa personne les deux natures et répand sur l'humanité les richesses infinies qu'il tient de son Père et qu'il reçoit en plénitude.

De là le double aspect sous lequel nous apparaît dans l'Evangile la personne du Christ : vis-à-vis du Père, une attitude de dépendance, d'adoration, de prière, de soumission totale à sa volonté : autant qu'il le peut, il s'efface pour orienter vers le Père le dévouement, l'amour, la prière de ses disciples : « Pourquoi m'appelles-tu bon ? Nul n'est bon, si ce n'est Dieu seul » (*Marc*, x, 17-19) : «... quant à être assis à ma droite et à ma gauche, ce n'est pas à moi de vous le donner ; ces places appartiennent à ceux à qui mon Père les a réservées » (*Matth.*, xx, 22-23) ; « ce jour (du jugement), nul ne le sait, ni les anges du ciel, ni le Fils, si ce n'est le Père » (*Marc*, xiii, 32) : de même qu'il réserve au Père la disposition des places du royaume, ainsi il lui réserve la communication des secrets divins (Cf. *Origines*, p. 310-312 et note C). Ce sont ces sentiments que révèle encore cette parole de désir et d'humilité que Jésus, impatient d'aller à son Père, adressait à ses disciples : « Si vous m'aimiez, vous vous réjouiriez de ce que je vais vers mon Père, parce que mon Père est plus grand que moi » (*Jean*, xiv, 28).

Et d'autre part, le Fils possède tout ce qu'a le Père : même puissance (*Jean*, v, 17 sqq. ; x, 28-30), même action vivifiante (*ibid.*, v, 21-26 ; vi, 57) ; même science (xvi, 30) ; même nature (x, 30) ; d'un mot il peut dire à ses disciples : « Tout ce qu'a mon Père, est à moi » (xvi, 15), et à son Père : « Tout ce qui est à moi est à toi, et tout ce qui est à toi est à moi » (xvii, 10).

Et il faut remarquer enfin, d'après l'enseignement de Jésus, que ces biens infinis qu'il possède, il les reçoit du Père. Tout ce que le Fils a et tout ce qu'il fait, lui a été donné par le Père. Ainsi le Père lui a donné les œuvres qu'il fait (*Jean*, v, 36) ; il lui a donné d'avoir la vie en lui (v, 26), il lui a donné pouvoir sur toute chair (xvii, 2), en un mot, comme Jésus aime à le répéter, il lui a tout donné, il lui a tout remis entre les mains (iii, 35 ; xiii, 3). Et l'on ne concevra pas cette donation comme une sorte d'investiture universelle conférée dans le principe au Fils par le Père, et l'établissant alors dans une souveraineté indépendante; c'est une communication constante par laquelle le Père, qui est dans le Fils, agit en lui : « Je suis dans le Père, et le Père est en moi » (xvii, 21) ; « les paroles que je vous dis, je ne les dis pas de moi-même ; et le Père, qui est en moi, fait ses œuvres ; croyez-moi : je suis dans le Père, et le Père est en moi, sinon croyez-en du moins mes œuvres » (xiv, 10-11).

Aussi quiconque connaît vraiment le Fils, voit en lui le Père (xiv, 9-10), et cette connaissance, c'est la vie éternelle (xvii, 3).

La révélation du Fils de Dieu remplit tout l'Evangile, la révélation du Saint-Esprit est non pas moins certaine, mais moins lumineuse. Par son incarnation, le Fils nous est apparu en personne, le Saint-Esprit ne s'est révélé que par ses dons ; nous ne connaissons point sa personne par une manifestation directe et immédiate, mais seulement par ce que les apôtres et le Christ lui-même nous enseignent.

L'action de l'Esprit Saint nous apparaît d'abord dans la conception virginale du Fils de Dieu (*Luc*, i, 35), et dans la profusion de grâces qui l'accompagne. Les prophètes (*Isaïe*, xi, 1-2 ; xlii, 1 sqq. ; lxi, 1 ; xxxii, 15 ; xliv, 1 ssq. ; *Ezéchiel*, xi, 19 ; xxxvi, 26 ; xxxvii, 12 ; *Joël*, iii, 1-2 [Vulg., ii, 28-29] ; *Zacharie*, xii, 10), avaient prédit, à l'avènement du Messie, une abondante effusion des dons de l'Esprit, soit sur le Christ lui-même, soit sur son peuple. L'aurore de ce grand jour apparaît dès la conception du Christ, l'Esprit se répandant sur Jean-Baptiste (*Luc*, i, 15), sur Elisabeth (i, 41), sur Zacharie (i, 67), sur Siméon (ii, 25-27).

Au baptême de Jésus, l'Esprit apparaît sous la forme d'une colombe, en même temps que le Père rend témoignage à son Fils ; c'est, nous l'avons remarqué, une révélation de la Trinité, que le baptême chrétien attestera par la formule imposée par le Seigneur.

Au cours du ministère public, bien des traits manifestent l'action de l'Esprit-Saint sur le Christ (*Marc*, i, 12 ; *Luc*, iv, 14 ; x, 21). Deux paroles de Jésus nous font connaître quelque chose de sa nature et de son rôle dans l'Eglise :

Tout péché et tout blasphème sera remis aux hommes, mais le blasphème contre l'Esprit ne leur sera pas remis. Les paroles dites contre le Fils de l'homme seront pardonnées ; les paroles dites contre l'Esprit-Saint ne seront pas pardonnées, ni dans ce monde ni dans l'autre. (*Matth.*, XII, 31-32).

Dans les discussions théologiques du IVe siècle, quand il faudra défendre contre les Macédoniens la divinité du Saint-Esprit, on trouvera dans ce texte un argument décisif.

Ailleurs Jésus, avertissant ses disciples des persécutions qui les attendent, leur prédit en même temps le secours divin qui leur est réservé : « Ne vous souciez pas à l'avance de ce qui vous sera inspiré sur l'heure ; car ce n'est pas vous qui parlerez alors, c'est l'Esprit-Saint » (*Marc*, XIII, 11) ; et saint Luc, rapportant ces paroles, insiste plus encore sur l'assistance personnelle du Saint-Esprit: « Il vous enseignera ce qu'il vous faudra dire. » (*Luc*, XII, 12). L'expression est déjà toute semblable à celles du discours après la Cène, telles que les rapporte saint Jean.

C'est dans ce discours que nous relevons les enseignements les plus explicites au sujet du Saint-Esprit, de son rôle et de sa personne.

XIV, 15-19. Si vous m'aimez, vous garderez mes commandements, et moi je prierai le Père, et il vous donnera un autre Paraclet afin qu'il soit avec vous toujours, l'Esprit de vérité que le monde ne peut recevoir, parce qu'il ne le voit ni le connaît, mais vous, vous le connaîtrez parce qu'il demeurera en vous et qu'il sera en vous. Je ne vous laisserai pas orphelins, je viendrai vers vous ; encore un peu de temps, et le monde ne me verra plus ; mais vous, vous me verrez, parce que je vis et que vous vivrez...

XIV, 25-26. Je vous ai dit ces choses pendant que je demeurais avec vous; mais le Paraclet, l'Esprit-Saint que le Père enverra en mon nom, c'est lui qui vous apprendra tout, et vous rappellera tout ce que je vous ai dit.

XV, 26. Quand sera venu le Paraclet, que je vous enverrai de la part du Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père, celui-là rendra témoignage de moi.

XVI, 7-15. Je vous dis la vérité: il vous est utile que je m'en aille; car, si je ne m'en vais pas, le Paraclet ne viendra pas vers vous ; mais si je m'en vais, je vous l'enverrai, et quand il sera venu, il convaincra le monde à propos de péché, de justice et de jugement: de péché, parce qu'ils ne croient pas en moi ; de justice, parce que je vais au Père et que vous ne me verrez plus ; de jugement, parce que le prince de ce monde est jugé. J'ai encore beaucoup à vous dire, mais vous ne pouvez le porter maintenant. Quand il sera venu, lui, l'Esprit de vérité, il vous fera pénétrer dans toute la vérité ; car il ne parlera pas de lui-même, mais il vous dira tout ce qu'il aura entendu, et il vous annoncera les choses à venir. Il me glorifiera, car il prendra du mien et vous l'annoncera. Tout ce qu'a le Père est à moi ; c'est pourquoi je vous ai dit qu'il prendra du mien et vous l'annoncera.

Il est manifeste que l'Esprit-Saint promis par Jésus n'est pas seulement un don, une force ; c'est une personne vivante comme il l'est lui-même, une personne divine dont la présence remplacera avantageusement pour les disciples la présence visible de Jésus : « Il vous est utile que je m'en aille. » Il est aussi évident que l'Esprit n'est ni le Père ni le Fils : à la prière du Fils, le Père enverra un autre Paraclet (XIV, 16) ; envoyé par le Père au nom du Fils, ce Paraclet rappellera aux apôtres tout ce que le Fils leur a dit (26) ; il procède du Père, il sera envoyé par le Fils de la part du Père, il rendra témoignage du Fils (XV, 26) ; quand le Fils sera parti, il l'enverra (XVI, 7); l'Esprit glorifiera le Fils, car il prendra du sien et l'annoncera (14).

D'autre part, l'unité des personnes divines est si étroite que la présence du Saint-Esprit dans les disciples sera en même temps la présence du Fils (XVI, 18-19), et pareillement la présence du Père (XIV, 23).

L'enseignement du Seigneur nous introduit encore un peu plus avant dans le mystère divin en nous représentant les relations de l'Esprit et du Fils semblables, en beaucoup de traits, à celles du Fils et du Père : de même que le Fils est le témoin du Père, l'Esprit est le témoin du Fils (XV, 26) ; il glorifie le Fils, de même que le Fils glorifie le Père (XVII, 4). Le Fils ne dit rien de lui-même, mais seulement ce que le Père veut qu'il dise (XII, 49; VII, 16) ; ainsi l'Esprit « ne parlera pas de lui-même, mais dira tout ce qu'il aura entendu; ... il prendra du mien, ajoute Jésus, et vous l'annoncera » (XVI, 13. 14). Enfin, de même que le Fils est envoyé par le Père, l'Esprit est envoyé par le Fils (XV, 26 ; XVI, 7).

Ce parallélisme est très étroit; et quand, dans ses lettres à Sérapion, saint Athanase entreprendra de défendre et de développer la doctrine traditionnelle du Saint-Esprit, il ne choisira pas d'autre point de départ.

Au reste, cette analogie n'est pas telle qu'elle ne comporte des différences essentielles : la filiation caractérise les relations du Fils et du Père ; elle n'apparaît jamais dans la théologie de l'Esprit. Le Père est l'unique principe du Fils ; il n'en est pas ainsi du Fils vis-à-vis de l'Esprit : le Fils envoie l'Esprit, mais « de la part du Père » παρὰ τοῦ Πατρός (XV, 26) ; il dit : « l'Esprit prendra du mien », mais il ajoute : « tout ce qu'a le Père est à moi, et c'est pourquoi je disais qu'il prendra du mien » (XVI, 14-15). Ainsi, même dans ses relations avec l'Esprit, le Fils est dépendant du Père ; c'est de lui qu'il reçoit tout ce qu'il donne à l'Esprit. Le Père est ici, comme partout, le principe premier et souverainement indépendant. « De lui procède l'Esprit » (XV, 26); c'est lui qui le donne à la prière du Fils (XIV, 16), qui l'envoie au nom du Fils (XIV, 26).

Toute cette doctrine se résume bien dans la vision symbolique de l'Apocalypse : « un fleuve d'eau vive, brillant comme le cristal, procédant du trône de Dieu et de l'agneau » (XXII, 1); telle est, pour saint Jean, la nature et l'origine de l'Esprit : il procède d'une source unique, qui est le trône de Dieu et de l'agneau ; mais d'ailleurs ni le prophète de l'Apocalypse ni l'évangéliste n'oubliera que ce trône n'appartient pas à titre identique au Père et au Fils : l'un possède la divinité comme en étant le principe unique, l'autre comme la recevant de lui en plénitude.

La doctrine ainsi enseignée peu à peu par le Seigneur au cours de sa vie mortelle, est confirmée et éclairée par lui pendant sa vie glorieuse, particulièrement lors de la grande apparition en Galilée :

Les onze disciples se rendirent en Galilée, sur la montagne que Jésus leur avait marquée, et le voyant ils l'adorèrent, mais quelques-uns doutèrent. Et Jésus s'approchant leur dit . « Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur terre. Allez donc, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit; et voici que je suis avec vous jusqu'à la consommation du monde ».
Matt., XXVIII. 16-20.

Avant de parler de la formule trinitaire, il importe de remarquer ce qui concerne proprement le Christ. Les premières paroles de ce texte rappellent la sentence étudiée plus haut : « Tout m'a été confié par mon Père » ; mais là il s'agissait plutôt de secrets confiés, de doctrine transmise (πάντα παρεδόθη); ici c'est la puissance totale (πᾶσα ἐξουσία) qui

est remise au Fils; dans *Mt.*, xi, 27, il se représentait comme l'unique révélateur du Père; maintenant, comme le souverain universel qui envoie partout ses apôtres. Il les suivra d'ailleurs, il sera partout et toujours avec eux : cette expression était familière aux apôtres et avait pour eux un sens bien déterminé : c'était la promesse même que Iahvé avait faite à Moïse et aux prophètes; le parallélisme était significatif, et révélait aux apôtres leur rôle et leur Maître.

Quant à la formule baptismale ici énoncée, elle est, de tous les textes trinitaires du Nouveau Testament, le plus explicite; il n'en est pas non plus qui ait joué, dans les controverses ultérieures, un rôle aussi décisif; au ɪvᵉ siècle surtout, les Pères s'en servent comme d'une arme de prédilection; saint Hɪʟᴀɪʀᴇ, par exemple, commence ainsi sa démonstration : « Sufficiebat credentibus Dei sermo, qui in aures nostras Evangelistae testimonio cum ipsa veritatis suae virtute transfusus est, cum dicit Dominus : Euntes docete... Quid enim in eo de sacramento salutis humanae non continetur?... Plena sunt omnia ut a pleno, et a perfecto perfecta[1] ».

Les révélations faites par Notre-Seigneur à ses apôtres et consignées dans l'Évangile ont été, au cours du siècle apostolique, éclairées et enrichies par des révélations nouvelles; on peut les recueillir au livre des *Actes*, dans l'*Apocalypse* et les épîtres de saint Jean, et surtout dans les épîtres de saint Paul. Pour l'étude de ces développements, qu'il nous est impossible de retracer ici, nous nous permettons de renvoyer à notre livre sur les *Origines du Dogme de la Trinité*[6], l. III, ch. 2-5, p. 342-473.

II. La tradition du mystère de la Trinité.

Quand on passe de l'étude des écrivains inspirés du Nouveau Testament à celle des Pères Apostoliques, on sent dès l'abord l'immense distance qui sépare les uns des autres. Les premiers, inspirés par l'Esprit-Saint, parlent en son nom et imposent son autorité; les autres, quelque vénérables qu'ils soient, ne sont cependant que des hommes sujets à erreur et à faiblesse. Eux-mêmes sentent leur infirmité et reconnaissent volontiers tout ce qui les sépare de leurs devanciers, de leurs maîtres. Saint Clément les propose aux Corinthiens comme leurs modèles: « Ayons devant les yeux, leur dit-il, les excellents apôtres »; et saint Ignace, écrivant aux Romains, leur dit de même: « Je ne vous donne pas des ordres, comme faisaient Pierre et Paul; eux étaient des apôtres; moi je ne suis qu'un condammé. » C'est ce même sentiment de l'autorité incomparable des apôtres qui inspire dès lors tant de pieuses fraudes : les Juifs, naguère, mettaient leurs compositions théologiques sous le nom et sous le patronage des anciens patriarches et prophètes, Hénoch, Moïse, Isaïe, Esdras; ainsi maintenant des écrivains chrétiens abritent sous l'autorité des apôtres leurs rêves d'avenir ou leurs thèses théologiques.

Cette estime si haute de l'éminente dignité des apôtres, ce sentiment si vif de leur propre infériorité n'étaient point une illusion des chrétiens de l'âge apostolique. La théologie catholique a définitivement consacré ce jugement et l'histoire, à son tour, ne peut qu'en reconnaître la valeur. Désormais, dans la longue suite des écrivains ecclésiastiques, nous n'en trouverons plus qui puisse imposer son sentiment personnel avec une autorité irréfragable, parce que nul d'entre eux ne peut lui donner la garantie d'une certitude infaillible.

1. *De Trinit.*, II, 1 (*P. L.*, X, 50). Pour l'authenticité intégrale de ce texte, v. *Origines*, note E, p. 599-610.

Cependant la parole de Notre-Seigneur à ses apôtres reste toujours vraie : il est avec son Église jusqu'à la consommation des siècles; mais cette infaillibilité, qu'il continue de lui assurer, ne réside plus, comme au temps des apôtres, dans les chefs ou les fondateurs des Églises particulières; elle n'appartient plus qu'à l'Église universelle et à ceux qui la représentent authentiquement, son chef suprême et l'ensemble de ses docteurs.

De ce fait, l'historien du dogme doit tirer les conséquences. Son intérêt doit se porter, avant tout, sur l'Église universelle pour recueillir son enseignement, s'il est explicitement formulé, ou, dans le cas contraire, dégager, s'il se peut, sa croyance; auprès de ce témoignage tous les autres sont secondaires.

1° *La croyance de l'Église au dogme de la Trinité.*

La croyance de l'Église au dogme de la Trinité nous est attestée d'abord par sa liturgie, surtout par les rites du baptême et de l'eucharistie.

Nous avons signalé ci-dessus l'importance décisive du précepte du Seigneur : « Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et de l'Esprit-Saint. » (*Matth.*, xxvɪɪɪ, 19). Il nous reste à en constater l'influence. Elle apparait dans les plus anciens documents liturgiques que nous possédions.

On lit dans la *Didachè* (ch. vɪɪ):

> En ce qui concerne le baptême, baptisez ainsi : après avoir enseigné tout ce qui précède, baptisez au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, dans l'eau vive. Si tu n'as pas d'eau vive, baptise dans une autre eau; si tu ne peux le faire dans l'eau froide, baptise dans l'eau chaude; si tu n'as ni de l'une ni de l'autre, verse sur la tête trois fois de l'eau au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit.

La description du baptême donnée cinquante ans plus tard par saint Jᴜsᴛɪɴ est moins détaillée que celle-ci, mais elle la confirme :

> Ceux qui doivent être baptisés « sont conduits par nous au lieu où est l'eau, et là, de la même manière que nous avons été régénérés nous-mêmes, ils sont régénérés à leur tour. Au nom de Dieu le Père et le maître de toutes choses, et de notre Sauveur Jésus-Christ, et du Saint-Esprit, ils sont alors lavés dans l'eau ». (*I Apol.*, ʟxɪ, 3).

Trente ans plus tard, saint Iʀᴇ́ɴᴇ́ᴇ expose et explique de même le rite du baptême :

> Voici ce que nous assure la foi, telle que les presbytres, disciples des apôtres, nous l'ont transmise. Tout d'abord, elle nous oblige à nous rappeler que nous avons reçu le baptême pour la rémission des péchés, au nom de Dieu le Père, et au nom de Jésus-Christ, le Fils de Dieu, qui s'est incarné, est mort et est ressuscité, et dans l'Esprit-Saint de Dieu...
>
> Quand nous sommes régénérés par le baptême qui nous est donné au nom de ces trois personnes, nous sommes enrichis dans cette seconde naissance des biens qui sont en Dieu le Père par le moyen de son Fils, avec le Saint-Esprit. Car ceux qui sont baptisés, reçoivent l'Esprit de Dieu, qui les donne au Verbe, c'est-à-dire au Fils; et le Fils les prend et les offre à son Père, et le Père leur communique l'incorruptibilité. Ainsi donc sans l'Esprit, on ne peut voir le Verbe de Dieu; et sans le Fils, nul ne peut arriver au Père; puisque la connaissance du Père, c'est le Fils, et la connaissance du Fils de Dieu s'obtient par le moyen de l'Esprit-Saint; mais c'est le Fils qui, par office, distribue l'Esprit, selon le bon plaisir du Père, à ceux que le Père veut et comme le Père veut[1].

1. *Démonstration de la prédiction apostolique* (trad. Barthoulot) c. ɪɪɪ et vɪɪ, Cf. *Haer.*, III, xvɪɪ, 1 : « Iterum potestatem regenerationis in Deum dans discipulis, dicebat eis : Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. »

Toute cette théologie de la Trinité, si lumineuse et si ferme, n'est que le commentaire de la formule du baptême et l'interprétation de la liturgie baptismale. Les textes que nous avons recueillis jusqu'ici nous font connaître l'usage liturgique de la Syrie, de Rome, de l'Asie mineure, de la Gaule; vers la fin du IIe siècle, Tertullien apporte le témoignage de l'Afrique[1]; au cours du siècle suivant, ORIGÈNE y joint celui de l'Égypte : non seulement il atteste l'usage liturgique dans des textes nombreux[2], mais il en tire un argument pour établir la divinité du Saint-Esprit et conclut « tantae esse auctoritatis substantiam Spiritus Sancti, ut salutaris baptismus non aliter nisi excellentissimae omnium Trinitatis auctoritate, id est Patris et Filii et Spiritus Sancti cognominatione compleatur et ingenito Deo Patri et unigenito eius Filio nomen quoque Spiritus Sancti copuletur[3] ».

Le rite lui-même souligne la formule trinitaire qu'il accompagne : on a pu remarquer plus haut, dans le texte de la *Didachè*, la triple infusion qui est prescrite; la même répétition était de rigueur dans le baptême par immersion, et TERTULLIEN en tire un argument pour prouver, contre Praxéas, la distinction des trois personnes divines[4]. La signification théologique de cette triple immersion était encore soulignée par les interrogations et les réponses qui l'accompagnaient.

Tout cet ensemble liturgique, de formules et de rites, a donc une signification très ferme et que tout chrétien perçoit : dès le seuil de la vie chrétienne, le néophyte se trouve en face des trois personnes divines; c'est à elles qu'il se consacre et c'est elles qu'il prend comme témoins des engagements qu'il contracte, comme garants des grâces qu'il espère : « Angelus baptismi arbiter superventuro Spiritui Sancto vias dirigit ablutione delictorum, quam fides impetrat obsignata in Patre et Filio et Spiritu Sancto. Nam si in tribus testibus stabit omne verbum, quanto magis, dum habemus per benedictionem eosdem arbitros fidei quos et sponsores salutis, sufficit ad fiduciam spei nostrae etiam numerus nominum divinorum[5]? »

Aussi, à l'époque des grandes controverses sur le dogme de la Trinité, la formule et le rite du baptême devinrent-ils, pour les tenants de la cause catholique, un argument de prédilection. Si les Ariens ont raison, si le Fils et le Saint-Esprit ne sont que des créatures, nous sommes donc consacrés par le baptême à la fois au Créateur et à deux créatures, nous engageons donc notre foi, nous adressons notre prière par la même formule à Dieu et à deux êtres créés par lui[6].

1. *De bapt.*, XIII; *adv. Prax.*, XXVI (cf. infra); *de praescr.*, XX.
2. *In Ioan.*, VI, XXXIII, 166 (éd. Preuschen, p. 142); *ibid.*, fr. 36 (p. 512), I. 20-24; *in Isai*, hom. IV, I; *in Rom.*, t. V, 8; *in Exod.*, hom. VIII, 4; *in Gen.*, hom. VIII; *in Num.*, hom. XII; etc.
3. *De principiis*, I, III, 2.
4. (Christus affirmat) Patris Filium confessurum confessores, et negaturum negatores suos apud Patrem... et post resurrectionem spondens missurum se discipulis promissionem Patris, et novissime mandans ut tinguerent in Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, non in unum. Nam nec semel, sed ter, ad singula nomina in personas singulas tinguimur (*Adversus Praxeam*, XXVI). Cf. TERT., *de cor. mil.*, 3; *can.* 1 *Hipp.* 46 (éd. Achelis, p. 97); *Pistis Sophia*, c. 122 (éd. Schmidt, p. 202). Parmi les nombreux textes du IVe siècle où ce rite est mentionné, on remarquera en particulier saint BASILE, *De Spiritu Sancto* XXVII, 66 (*P. G.*, XXXII, 188), où le saint docteur donne cet usage comme un exemple de tradition apostolique.
5. TERTULL., *de bapt.*, VI.
6. ATHAN., *Orat. cont. Ar.*, II, 41 (*P. G.*, XXVI, 233);

A l'époque où nous sommes, les controverses sont plus rares sur le dogme de la Trinité; déjà cependant, cette argumentation apparaît : nous l'avons relevée ci-dessus dans les textes d'Origène et de Tertullien, où les rites du baptême servent à prouver soit la divinité du Saint-Esprit, soit la distinction des personnes divines.

Ce qui donne à cet argument une force particulière, c'est que cette liturgie baptismale n'est point née d'une préoccupation polémique; elle domine toutes les controverses dogmatiques parce qu'elle leur est antérieure à toutes. Lorsque les gnostiques se séparent de la grande Église, ils emportent avec eux cette tradition qu'ils y ont puisée; leur Trinité, sans doute, est déformée par leurs spéculations mythologiques; mais on la reconnaît encore dans les formules qu'ils emploient, dans celle-ci, par exemple, dont les Marcosiens usaient vers l'an 160 et qui nous a été conservée par saint Irénée : ils baptisent, nous dit-il, « au nom du Père inconnu de l'univers, de la Vérité, mère de tous les êtres, et de Celui qui est descendu en Jésus[1] ». A l'autre extrémité des groupes hérétiques, se trouvent les monarchiens qui méconnaissent la distinction réelle des personnes divines; leur hérésie récente ne leur a pas fait oublier l'antique tradition de l'Église et eux aussi baptisent au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit et par une triple immersion[2].

Parmi les rites du baptême, il en est surtout dont l'influence en matière de foi a été décisive : c'est la récitation du symbole. Le *Symbole des apôtres* a été étudié dans ce *Dictionnaire* par M. VACANDARD, nous n'avons pas à en écrire de nouveau l'histoire; nous tenons seulement à en signaler la portée dogmatique. Elle est excellement marquée par saint IRÉNÉE, dans sa *Démonstration de la vérité apostolique*.

Dès le début du livre, Irénée en appelle à cette « règle de foi inaltérable »; voici comment il l'énonce :

Voici l'enseignement méthodique de notre foi, la base de l'édifice et le fondement de notre salut : Dieu le Père, incréé, inengendré, invisible, Dieu unique, créateur de tout : c'est le premier article de notre foi. Quant au second article, le voici : c'est le Verbe de Dieu, le Fils de Dieu, Jésus-Christ Notre-Seigneur, qui est apparu aux prophètes en la forme décrite dans leurs oracles et selon l'économie spéciale du Père, (le Verbe) par lequel tout a été fait et qui, dans la plénitude des temps, pour récapituler et contenir toutes choses, s'est fait homme, né des hommes, s'est rendu visible et palpable, afin de détruire la mort et de montrer la vie, et de rétablir l'union entre Dieu et l'homme. Quant au troisième article, c'est le Saint-Esprit qui a parlé par les prophètes, a enseigné à nos pères les choses divines et a conduit les justes dans la voie de la justice; c'est lui qui, dans la plénitude des temps, a été répandu d'une manière nouvelle sur l'humanité, tandis que Dieu renouvelait l'homme sur toute la terre[3].

GREG. NAZ., *Or.* XXXVII, 18 (*P. G.*, XXXVI, 304); GREG. NYSS., *Orat. catech.*, XXXIX (éd. Srawley, p. 156); cf. *Origines du dogme de la Trinité*, p. 480, où sont cités d'autres textes de la même époque.

1. *Adversus haereses*, I, 21, 3 : Οἱ δὲ ἄγουσιν ἐφ' ὕδωρ, καὶ βαπτίζοντες οὕτως ἐπιλέγουσιν. Εἰς ὄνομα ἀγνώστου Πατρὸς τῶν ὅλων, εἰς ἀλήθειαν μητέρα πάντων εἰς τὸν κατελθόντα εἰς Ἰησοῦν, εἰς ἕνωσιν καὶ ἀπολύτρωσιν καὶ κοινωνίαν τῶν δυνάμεων. Dans les trois premiers articles de cette formule on reconnaît les trois personnes divines, plus ou moins défigurées par le gnosticisme : le Père (« le Père inconnu de l'univers »), le Fils (« la Vérité, mère de tous les êtres »), le Saint-Esprit « (Celui qui est descendu en Jésus »). Dans les trois derniers on peut reconnaître l'Église, la rémission des péchés, la communion des saints.
2. C'est ce qui ressort de l'argumentation de Tertullien, *adv. Prax.*, XXVI.
3. *Démonstration* (trad. Barthoulot), c. VI; cf. *ibid.*, III.

Cet énoncé n'est évidemment pas la transcription littérale du symbole; il en est plutôt un bref commentaire; mais il en souligne fortement la division tripartite : le premier article, c'est Dieu le Père; le second article, c'est le Verbe de Dieu; le troisième article, c est le Saint-Esprit.

On voit aussi très clairement comment ce symbole n'est que le développement de la formule baptismale; un peu plus haut, dans ce même traité, saint Irénée énonce ainsi plus brièvement la règle de foi :

Voici ce que nous assure la foi, telle que les presbytres, disciples des apôtres, nous l'ont transmise. Tout d'abord, elle nous oblige à nous rappeler que nous avons reçu le baptême pour la rémission des péchés, au nom de Dieu le Père, et au nom de Jésus Christ, le Fils de Dieu, qui s'est incarné, est mort et est ressuscité, et dans l'Esprit Saint de Dieu[1].

En terminant son traité, le saint docteur revient à cette règle de foi : « Telle est, mon cher ami, la prédication de la vérité, et c'est la règle de notre salut; c'est aussi la voie qui mène à la vie. Les prophètes l'ont annoncée, le Christ l'a établie, les apôtres l'ont transmise, partout l'Église l'offre à ses enfants » (c. XCVIII). Il rappelle ensuite brièvement les hérésies qui s'attaquent à chacun des trois articles de cette foi, à Dieu le Père, au Fils de Dieu, au Saint-Esprit ; et il conclut enfin son livre :

Par conséquent l'erreur s'est étrangement écartée de la vérité sur les trois articles principaux de notre baptême. En effet, ou bien ils méprisent le Pere, ou bien ils ne reçoivent pas le Fils, en parlant contre l'économie de son incarnation, ou ils n'admettent pas l'Esprit-Saint, c'est-à-dire qu'ils méprisent la prophétie. Il faut nous défier de tous ces incrédules et fuir leur société, si vraiment nous voulons être agréables à Dieu et par lui arriver au salut (c. C.).

Ce commentaire de saint Irénée souligne excellemment la foi en la Trinité, telle qu'elle est enseignée dans le symbole: non seulement il met en relief les trois articles qui le composent, mais en même temps il en manifeste le double aspect: ils sont à la fois l'objet de notre foi et le fondement de notre salut. Cette remarque s'applique, en particulier, à ce qui est dit du Saint-Esprit: il est présenté évidemment comme une personne, non seulement par le parallélisme qui le rapproche du Père et du Fils, mais aussi par le rôle qui lui est attribué: il parle par les prophètes, il enseigne les fidèles, il les conduit dans les voies de la justice; mais en même temps, il est un don, une grâce: « Il a été répandu sur l'humanité, quand Dieu renouvelait l'homme sur toute la terre. » Ce double aspect de la théologie du Saint-Esprit était manifeste déjà dans le Nouveau Testament[2]; la tradition chrétienne le présentera sans cesse, sans que, d'ailleurs, tous les écrivains ecclésiastiques aient la sûreté et la précision de doctrine des auteurs inspirés : plus d'un laissera dans l'ombre le caractère personnel du Saint-Esprit et ne le représentera que comme le don ou la grâce de Dieu.

Quelques historiens ont cru reconnaître dans le symbole cette conception « économique » de la Trinité; ils tirent leur principal argument de la rédaction du troisième article: le croyant y confesse « le Saint-Esprit, la sainte Église, la rémission des péchés, la résurrection de la chair »; ce sont là, pensent-ils, quatre biens auxquels le chrétien participe; il ne les affirme que comme tels, dans leur relation avec lui, sans préjuger ce qu'ils peuvent être en eux-mêmes[1]. Cette interprétation méconnaît la portée réelle du texte : on a vu, en effet, que le symbole se divise en trois articles, visant respectivement le Père, le Fils et le Saint-Esprit; on a reconnu pareillement qu'il ne fait que développer la formule par laquelle le néophyte est baptisé au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Comment, sans faire violence au parallélisme évident de ces trois termes, reconnaître une personne dans le Père et dans le Fils, et ne voir dans le Saint-Esprit qu'un don? Comment méconnaître que, dans la formule du baptême, le Saint-Esprit est vraiment une personne ? ou comment reconnaître ce caractère personnel dans la formule du baptême et le nier dans le symbole, qui n'en est que le développement? Ces arguments sont décisifs, mais il faut y ajouter encore l'interprétation primitive du symbole: le Saint-Esprit y apparaît avant tout comme la personne divine qui, au même titre que le Père et le Fils, est garant des grâces du baptême et objet de la foi. Sans doute, il est aussi le don de Dieu, et le chrétien le reconnaît pour tel; mais cette profession n'est qu'un écho de la foi apostolique ; et si saint Paul et saint Jean ont vu dans le Saint-Esprit à la fois une personne divine et un don de Dieu, pourquoi les chrétiens auraient-ils brisé l'unité de cette foi, et ne pourraient-ils en confesser un article sans nier l'autre? On connaît le serment par lequel saint Clément, dans sa lettre aux Corinthiens (LVIII, 2), prend à témoin le Dieu des chrétiens : « Vive Dieu et vive le Seigneur Jésus-Christ et l'Esprit-Saint, la foi et l'espoir des élus. » Ces derniers mots résument et confirment tout ce que nous venons de dire: Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, et tout ensemble la foi et l'espoir du chrétien; ce mystère de la Trinité n'est pas seulement le mystère de la vie divine, naturellement inaccessible à toute créature; il est aussi, pour les élus, le mystère de leur salut, il retentit dans toute leur vie, et c'est ainsi qu'ils le professent dans leur symbole.

De l'analyse que nous venons d'esquisser ressort, nous l'espérons, l'importance capitale du symbole baptismal dans l'histoire des dogmes et, en particulier, dans l'histoire du dogme de la Trinité; au point de vue de l'influence exercée, nul document ne lui est comparable, si l'on excepte les livres inspirés. On reconnaît universellement le rôle décisif joué par le symbole de Nicée; il marque une date et divise toute l'histoire du dogme en deux périodes: anténicéenne et postnicéenne; on oublie parfois que le symbole de Nicée n'est lui-même qu'un symbole baptismal[2]; il contient sans doute plus de précisions théologiques que le symbole romain, mais il lui est substantiellement identique; et, s'il a pu s'imposer à la foi de toute l'Église, il le doit non seulement à l'autorité des trois cent dix-huit Pères, mais surtout à l'enseignement apostolique, dont chaque fidèle reconnaissait en lui l'expression traditionnelle.

Ainsi, à l'époque de la grande crise arienne, l'Eglise trouve dans ce symbole, en même temps que

1. *Dém.*, III. Cf. VII : Après avoir rapporté le symbole, comme on l'a lu ci-dessus, saint Irénée poursuit : « Aussi, quand nous sommes régénérés par le baptême qui nous est donné au nom de ces trois personnes, nous sommes enrichis dans cette seconde naissance des biens qui sont en Dieu le Père, par le moyen de son Fils, avec le Saint-Esprit »

2. Cf. *Les Origines du dogme de la Trinité*, p. 375, 434, 539.

1. KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol*, II, p. 475 sqq.

2. On admet en général, sur la foi d'Eusèbe, que le symbole de Nicée s'appuie sur le symbole baptismal de Césarée ; cf. HORT, *Two Dissertations*, I, p. 54-72. Contre cette origine, LIETZMANN (*Zeitschr. f. N. T. W.*, 1925, p. 193-202) a fait valoir des arguments considérables, et avant tout la comparaison des deux symboles (p. 195). Il admet cependant (p. 198), et ce point est certain, que le symbole de Nicée a été rédigé en partant d'un symbole baptismal auquel les Pères du Concile ont ajouté quelques précisions en vue de combattre efficacement l'hérésie arienne. Cf. HARNACK, *ibid.*, p. 203.

dans la formule baptismale, son arme la plus efficace : unité de Dieu et distinction réelle des trois personnes; Père, Fils et Saint-Esprit, objets toutes les trois d'une même foi, d'un même culte, n'était-ce pas tout le dogme de la Trinité qu'on trouvait là ? La définition de la consubstantialité ne fera qu'assurer, préciser ces données premières, elle n'aura pas à les transformer.

Pendant les trois siècles qui précèdent Nicée, nul concile général n'est réuni, nulle formule de foi n'est promulguée, et cependant, dès l'ère apostolique, les hérésies ont pullulé ; l'Église leur oppose une règle de foi et cette règle, c'est avant tout ce symbole. Il est vrai, alors comme toujours, l'organe de sa tradition est d'abord le magistère vivant ; la formule n'est que l'expression qui le traduit, que l'instrument dont il se sert; mais, alors, il n'eut nulle expression plus authentique, nul instrument plus efficace que ce symbole. Chaque chrétien y reconnaît la foi de son baptême, son trésor personnel le plus précieux, et, en même temps, il y vénère la foi des apôtres, le dépôt commun de toute l'Église ; qu'il passe d'Ephèse à Rome, de Smyrne à Lyon, de Césarée à Carthage, il se sent partout dans la même armée, où tous ont prêté le même serment et répètent le même mot de passe ; où, comme le dit saint Irénée, il contemple partout la même lumière de foi, de même qu'il est éclairé partout par le même soleil de Dieu. On peut affirmer sans crainte que si des docteurs nés et élevés dans le paganisme ont su, parmi tant d'écoles rivales, maintenir substantiellement l'intégrité de la révélation chrétienne par rapport à des objets aussi mystérieux que le dogme de la Trinité, ils l'ont dû surtout à l'influence protectrice du symbole baptismal.

L'historien du dogme doit tirer de ces faits les conséquences qu'ils comportent: quand il recherche la source des doctrines qu'il rencontre, il ne doit pas perdre de vue cette foi du baptême qui est familière et sacrée à tout chrétien. On est trop porté souvent à ne faire état que des sources littéraires, à oublier cette tradition orale, « transmise sans papier ni encre, mais gravée par le Saint-Esprit dans les cœurs »; il n'est pourtant pas permis de la méconnaître, en cette question surtout, alors que des textes si nombreux en attestent l'influence, en déterminent la portée, la direction, les termes mêmes. Ainsi, quand nous rencontrons chez saint Justin, par exemple, la doctrine du Verbe de Dieu, son Fils, incarné pour nous, nous n'allons pas d'abord en chercher la source dans la philosophie platonicienne, nous souvenant que tout ceci se retrouve dans ce symbole baptismal que Justin avait juré au baptême, qu'il enseignait comme catéchiste dans sa petite école de Rome, qu'il devait comme martyr sceller de son sang.

A côté de ces sources traditionnelles, on a souvent à en reconnaître d'autres qui se sont mêlées à elles et en ont troublé la pureté ; mais il est relativement facile de les distinguer et, à travers toutes les confusions doctrinales, tous les remous, de marquer le grand courant chrétien qui, venant du Christ et des apôtres et entraînant toute l'Église, devait porter la révélation chrétienne jusqu'à nous [1].

2° *Littérature patristique anténicéenne.*

Dans les documents liturgiques que nous venons de parcourir, nous avons entendu la voix de l'Église, c'est elle aussi que nous écoutons quand nous prêtons l'oreille aux anciens Pères et écrivains ecclésiastiques. Toutefois nous ne sommes pas assurés que l'écho qui nous parvient ainsi soit toujours fidèle.

L'histoire de la théologie de la Trinité avant le concile de Nicée contient bien des pages obscures et a provoqué bien des controverses, tous les théologiens le savent. Ils n'en sont pas d'ailleurs très surpris : les obscurités, les inexactitudes, les erreurs même se comprennent aisément dans les premiers essais d'interprétation rationnelle d'un dogme aussi sublime; à ces difficultés, inhérentes au mystère, s'ajoutent les défauts personnels de plusieurs de ces premiers théologiens. Quelques-uns d'entre eux, esprits inquiets et turbulents, sont tombés dans le schisme : saint Hippolyte a noblement racheté sa défection par son martyre; mais, quand il écrivit ses *Philosophumena*, il était hors de l'Église et, sur ce point précis de la théologie trinitaire, il s'opposait violemment à l'enseignement des évêques de Rome, saint Zéphyrin et saint Calliste. Tatien et Novatien sont sortis de l'Église bien peu de temps après avoir écrit leur exposé théologique; Tertullien était montaniste quand il composa l'*Adversus Praxeam*. Malgré ces défections, on peut reconnaître chez ces divers auteurs nombre de traits bien conservés de l'authentique foi chrétienne; mais du moins on ne peut ériger ces hommes en docteurs de l'Église ni même en témoins irréfragables de sa foi. Sur le groupe des Alexandrins d'autres suspicions pèsent ; sur Clément, esprit brillant mais confus, en qui l'Église s'est toujours refusée à reconnaître un de ses docteurs : Benoît XIV s'en est assez clairement expliqué dans sa lettre au roi de Portugal; sur Origène, chrétien si grand par son dévouement à l'Eglise, par sa confession glorieuse, par son érudition immense, par la hardiesse de ses vues, mais maître aventureux dont la doctrine et l'école ont été frappées par bien des anathèmes; saint Denys enfin, que saint Athanase révère justement comme une des gloires de l'église d'Alexandrie, mais dont le pape saint Denys dut blâmer et corriger la théologie trinitaire.

Ces faits incontestables rassurent le théologien quand, en lisant ces vieux textes, il se heurte à des confusions qu'il doit dissiper ou même à des erreurs qu'il doit reprendre; s'il garde sa vénération à ceux de ces hommes qui furent des saints admirables, s'il lit leurs livres avec un pieux respect, il conserve toute la liberté de son jugement vis-à-vis d'une doctrine où l'Église ne reconnaît point le témoignage assuré de sa foi.

Cette foi nous apparaît chez les Pères apostoliques d'abord, puis chez les apologistes, chez saint Irénée, chez les théologiens du IIIe siècle. Chez tous ces écrivains ce que nous devons rechercher avant tout, c'est le témoignage qu'ils rendent à la foi de l'Église ; tous ne sont pas des témoins également autorisés : parmi les Pères apostoliques, les deux grands évêques, Clément et Ignace, dominent tous les autres: la plupart des écrits apostoliques sont anonymes (*la Doctrine des apôtres*), ou pseudonymes (*Barnabé*, la 2a *Clementis*), ou sont l'œuvre d'un inconnu (Hermas). Seules les lettres de saint Clément et de saint Ignace se présentent à nous couvertes de la signature d'un nom illustre et fermement datées. Autant que leur origine, leur contenu doctrinal les met hors de pair. C'est donc sur elles surtout que l'on doit insister [1].

On trouve là un point de départ très ferme, dans

1. L'esquisse qu'on vient de lire ne fait que résumer l'étude plus complète, exposée au tome II de l'*Histoire du Dogme de la Trinité*, p. 13-173; et cette interprétation de la liturgie baptismale est complétée là (p. 174-247) par l'étude des autres monuments liturgiques : prières, hymnes, homélies, doxologies.

1. Cf. *Histoire du dogme de la Trinité*, II (le Deuxième siècle), p. 249-331 ; et L. Choppin, *La Trinité chez les Pères apostoliques* (Lille, 1925), p. 52-71 et 80-100.

une foi encore indépendante de toute spéculation savante. Clément, Ignace, et de même les autres écrivains apostoliques, ne s'adressent qu'à leurs frères dans la foi ; ils n'ont pas encore le souci de se faire accepter ni même de se faire entendre des philosophes païens ou juifs; sans se préoccuper des controverses ou des spéculations d'école, ils cherchent à édifier, à instruire, à exhorter.

De ce fait, ces écrits présentent à l'historien de la théologie, et surtout de la théologie trinitaire, un intérêt capital. Depuis la Renaissance et la Réforme, on a bien des fois agité la question de l'orthodoxie des Pères anténicéens : la discussion, entamée déjà par les Centuriateurs de Magdebourg et par Baronius, ne s'est pas apaisée depuis : Petau, Bull, Bossuet, Le Clerc, Baltus, et combien d'autres, jusqu'à Duchesne et après lui, ont échangé des dissertations érudites ou des discours éloquents, et le procès, si souvent plaidé, reste ouvert. La question le plus vivement débattue, celle qui domine toutes les autres, est l'attitude des écrivains incriminés vis-à-vis de l'hellénisme et, plus particulièrement, de la philosophie grecque : les titres mêmes des dissertations marquent assez clairement le point en litige : à une thèse du pasteur Souverain *Du platonisme dévoilé*, le jésuite Baltus répondra par sa *Défense des saints Pères accusés de platonisme ;* un peu plus tard, un protestant, Christian Samuel Rhost, répliquera dans une thèse de Wittenberg (1733) : *Disputatio philosophica de Platonismo theologiae veterum Ecclesiae doctorum nominatim Justini martyris et Clementis Alexandrini corruptore*. Ce ne sont là que quelques spécimens d'une littérature très copieuse.

La multiplicité de ces plaidoyers et de ces réquisitoires suffit à montrer que le cas est complexe et mérite d'être étudié. On ne doit pas manquer de le faire. Mais on ne doit pas se laisser absorber par la discussion de ce problème : tous les écrivains anténicéens ne sont pas suspects de « platonisme », et il y a d'autres témoins de la tradition que ceux dont les noms retentissent le plus souvent dans cette controverse séculaire : saint Justin, Tatien, Athénagore, Clément, Origène. Il y a la voix collective de l'Église ; nous nous sommes efforcé de l'entendre. Il y a aussi les Pères apostoliques; nous devons recueillir leurs témoignages. Les anciens historiens du dogme ne les ont pas ignorés [1] ; il faut bien reconnaître toutefois que, dans la controverse sur les « anténicéens », ces premiers de tous les « anténicéens » ont été beaucoup plus rarement cités que les apologistes ou les Alexandrins. On n'en sera pas surpris si l'on se rappelle que plusieurs de ces textes ont été récemment découverts, que les autres ont été, jusqu'à ces dernières années, mal édités et, par suite, mal connus. Chacun sait que la *Didachè* a été éditée pour la première fois en 1883. Des deux manuscrits grecs principaux qui contiennent la lettre de Barnabé, l'un est le *Sinaïticus*, découvert en 1859, l'autre le manuscrit de Jérusalem qui contient la *Didachè* et qui a été publié, nous venons de le rappeler, en 1883. C'est ce même manuscrit qui nous a rendu les derniers chapitres de la lettre de saint Clément et qui a dissipé tous les doutes au sujet du texte capital qu'on lit au chapitre LVIII, 2 : « Aussi vrai que Dieu vit, et que vit le Seigneur Jésus-Christ et le Saint-Esprit, la foi et l'espoir des élus... » Quant à saint Ignace d'Antioche, on sait que sa correspondance nous est parvenue sous une

1. Petau les avait laissés de côté dans les chapitres de son *De Trinitate* consacrés aux anténicéens ; il les a ultérieurement étudiés dans sa préface, ch. II, n. 6 sqq.

triple forme, longue, brève et moyenne, et que cet état confus de sa tradition manuscrite a pendant longtemps troublé le jugement des critiques ; il n'y a guère qu'une quarantaine d'années que, depuis les travaux de Lightfoot surtout, toute incertitude a été dissipée et l'authenticité de la forme moyenne unanimement reconnue. C'est là, pour l'histoire de la théologie anténicénne, un événement d'une portée considérable. Fr. Loofs écrivait récemment : « Il y eut une période des nouvelles recherches bibliques, théologiques, historiques, où l'on semblait rétrograde si l'on ne prétendait pas interpréter d'après Philon et la philosophie dérivée de lui, toutes les mentions du Logos qu'on pouvait rencontrer dans les textes christologiques de l'ancienne littérature chrétienne. Cela a changé depuis que l'authenticité des lettres d'Ignace a été définitivement établie [1]. »

Sans doute, l'étude des Pères apostoliques présente, elle aussi, des difficultés et fait surgir des controverses. Mais ce sont des difficultés tout autres que celles que nous rencontrons dans les œuvres des apologistes ou des Alexandrins. Certains historiens, par exemple, croiront reconnaître chez saint Ignace une doctrine modaliste ou, du moins, une des sources du modalisme postérieur ; il faut dissiper cette confusion. Il reste que nul ne pourra prétendre trouver chez lui le subordinatianisme dont on accuse Justin ou Origène ; et cela n'est pas sans intérêt : s'il est encore des écrivains qui veuillent expliquer la formation de la foi nicéenne par une apothéose progressive du Fils de Dieu, cette hypothèse se brise au contact des plus anciens textes chrétiens, des livres du Nouveau Testament d'abord, mais aussi des écrits apostoliques.

En abordant l'étude des apologistes, on entre dans un champ labouré par des siècles de controverse. On nous dispensera de raconter cette longue histoire ; il y faudrait un volume entier, et peut-être que le profit ne vaudrait pas la peine. Souvent ces discussions ont été provoquées et entretenues par des préoccupations étrangères à l'histoire : Jurieu, par exemple, a attaqué l'orthodoxie des écrivains anténicéens pour prouver, contre Bossuet, que les variations de l'Église protestante n'étaient pas une présomption d'erreur ; au contraire l'anglican Bull a entrepris, vers la même date, de montrer qu'on ne peut parler d'un progrès de la théologie chrétienne, mais que dès l'origine la construction dogmatique a eu son plein achèvement ; cette thèse fut saluée avec joie par Bossuet, qui n'en avait pas deviné l'inspiration, mais elle fut suivie de près par un autre ouvrage sur lequel on ne pouvait prendre le change : *Des corruptions de l'Église de Rome* [2].

1. *Paulus von Samosata*, p. 312. L'ère des découvertes n'est pas close : K. Bihlmeyer écrivait en 1925, dans la préface de sa nouvelle édition des Pères apostoliques, qu'il devait attendre, pour éditer le *Pasteur* d'Hermas, la publication de vingt-cinq feuilles de papyrus récemment découvertes et appartenant à la collection de l'Université de Michigan : on y trouve, dans une écriture du quatrième siècle, le quart du texte du *Pasteur* : *Sim.* II, 8 — IX, 5, 2. Campbell Bonner a décrit ce papyrus et a noté ses principales variantes dans *The Harvard Theological Review*, XVIII (1925), p. 115-128.

2. P. Godet, dans son article *Bull* du *Dictionnaire de Théologie*, col. 1243, a cité ce passage de Richard Simon sur les intentions du théologien anglican : « Quand on oppose aux catholiques que le concile de Latran, sous le pape Innocent III, n'a pas eu des preuves suffisantes pour établir ce dogme (de la transsubstantiation), les catholiques répondent que la consubstantialité du Verbe, qui a été définie dans le concile de Nicée, n'a pas des preuves plus claires dans l'antiquité, que cependant les protestants, qui font cette objection, reconnaissent pour orthodoxe la foi du concile de Nicée. Bullus, qui avait senti la force de ce raison-

A coup sûr d'autres travaux sont indépendants de ces préoccupations polémiques, et gardent aujourd'hui toute leur valeur, avant tout le *De Trinitate* de Petau. Mais ici on rencontre d'autres difficultés : les anténicéens ont été étudiés à deux reprises, d'abord, au livre Ier, chapitres III, IV et V, puis dans la préface, dont la composition est postérieure, mais dont la publication fut simultanée. Il suffit d'un coup d'œil jeté sur ces deux études pour voir que leur orientation n'est pas la même : le premier livre est fort sévère aux anténicéens ; la préface leur est beaucoup plus favorable. Dans les controverses qui suivirent, Jurieu ne cessa de faire état du premier livre, Bossuet de lui opposer la préface [1] ; et sans doute la préface était le dernier écrit et représentait la pensée définitive de l'auteur ; mais, d'autre part, on devait convenir que Petau avait maintenu dans sa publication le texte primitif de son premier livre, tout en l'éclairant et en le corrigeant par sa préface.

Mais chez Jurieu lui-même ne trouvait-on pas des corrections semblables ? Ce qu'il avait écrit en 1689 dans sa *Sixième Lettre pastorale* était corrigé par lui l'année suivante dans son *Tableau du Socinianisme* [2].

Plus près de nous, n'avons-nous pas vu un historien dont la compétence et la sincérité sont également indiscutables, Tixeront, modifier profondément, dans la septième édition de sa *Théologie anténicéenne*, les jugements qu'il avait auparavant portés sur la doctrine trinitaire des écrivains du deuxième et du troisième siècles ?

Si je rappelle ici ces rétractations, ce n'est certes pas pour en faire grief à leurs auteurs. Pour ne parler ici que de Petau et de Tixeront, ils ont eu le courage de reviser un premier jugement trop sévère ; leur œuvre y a gagné. Mais le souvenir de ces devanciers doit nous être présent pour nous avertir des difficultés de la tâche. Si les livres que nous devons étudier étaient d'une interprétation aisée, ils n'auraient pas soulevé tant de controverses ni rendu opportunes ces rétractations.

Les obscurités de ces écrits viennent parfois de la témérité de leurs auteurs, hérétiques ou à demi engagés dans l'hérésie. C'est ainsi, par exemple, que se présente à nous Tatien : son *Discours aux Grecs*, s'il n'est pas postérieur à sa défection, la fait du moins pressentir. Nous n'entreprendrons pas de le ramener malgré lui à l'Église qu'il va abandonner.

Les autres apologistes du second siècle se présentent à nous sous un jour tout différent : saint Justin, chef du didascalée de Rome et martyr ; saint Théophile, évêque d'Antioche ; Athénagore, personnellement inconnu, mais dont rien ne nous permet de suspecter l'attachement à l'Église. Les œuvres de ces trois écrivains manifestent en effet une foi sincère ; on peut dire d'eux trois ce que Petau écrivait d'Athénagore : leurs déclarations suffisent à faire connaître le dogme de la Trinité et à renverser également l'hérésie d'Arius et celle de Sabellius. Chez eux comme chez tous les autres anténicéens qui appartiennent à l'Église, on voit affirmer et l'unité de Dieu et la trinité des personnes et la véritable génération du Fils, qui n'est pas une créature du Père, mais qui est né de sa propre subtance. Ce dogme capital est le fondement de la foi de Nicée ; les docteurs anténicéens le confessent unanimement.

Il faut reconnaître cependant chez eux plus d'une ambiguïté et, sur les points secondaires, des erreurs [1]. Nous n'en serons pas surpris si nous nous rappelons que ces écrivains sont les premiers qui aient essayé de donner de la génération du Verbe un exposé théologique et, ce qui est plus important encore, qu'ils ont composé cet essai dans des ouvrages apologétiques destinés à des païens ou à des juifs. Dans le souci de gagner leurs lecteurs à la foi chrétienne, ils la leur proposent sous le jour où elle risque le moins de les surprendre ; ils l'encadrent dans des conceptions helléniques ou judaïques qui lui sont étrangères et parfois opposées ; ils saisissent tout ce qu'ils peuvent trouver chez ces gens de pressentiments, de désirs, de besoins religieux, et sans doute c'est une méthode légitime, et qui peut être féconde, mais qui a aussi ses dangers. Quand on part, comme le fait saint Justin en un passage, du verbe séminal des stoïciens pour conduire ses lecteurs jusqu'au Verbe de Dieu, il faut traverser un abîme ; saint Justin y parvient en effet, mais c'est en perdant de vue son point de départ. La distance n'est pas moindre entre le dogme chrétien de la génération du Verbe et la conception psychologique, familière aux stoïciens, du λόγος ἐνδιάθετος et du λόγος προφορικός. Saint Théophile essaie cependant d'éclairer l'un par l'autre : essai malheureux, et qui sera bientôt définitivement abandonné.

Si les apologistes tentent ces rapprochements, c'est qu'ils n'entendent donner du dogme qu'une ébauche lointaine, que la catéchèse ultérieure précisera. On remarque chez eux tous, sauf Justin, l'absence du Christ, de son incarnation, de sa mort sur la croix. Ce n'est pas certes que ces dogmes leur aient été indifférents ; mais c'est qu'ils les regardaient comme n'appartenant pas à la préparation chrétienne ; les néophytes en seraient instruits plus tard, et aussi de l'Église, de ses sacrements, de sa liturgie. L'apologiste ne prétend pas former des chrétiens, mais préparer les âmes à la foi, la leur faire désirer ; il n'est pas nécessaire pour cela de leur en donner une connaissance précise, il suffit de leur en faire saisir la grandeur et l'attrait. Ces visées des apologistes doivent être constamment présentes à notre esprit lorsque nous lisons leurs œuvres ; nous ne serons pas déconcertés par les lacunes de leur théologie, ni même par la forme souvent vague et flottante qu'ils donneront à leur exposé doctrinal [2].

On peut donner à ces remarques plus de certitude en comparant entre elles différentes œuvres d'un même écrivain, par exemple l'*Apologie* de saint Jus-

nement, jugea que, pour y répondre, il était absolument nécessaire de réfuter le Père Petau, et c'est à quoi n'ont pas pris garde la plupart des catholiques qui, ne connaissant point le dessein de Bullus, donnent à cet auteur des louanges excessives. » (*Mémoires* de Niceron (Paris, 1737), XXXVII, p. 156).

1. JURIEU, importuné de l'argumentation, répond : « Que nous importe après tout ce qu'a dit le Père Petau dans sa préface ? » et BOSSUET réplique : « Mais c'est le comble de l'injustice ; car c'est de même que s'il disait : Que nous importe, quand il s'agit de condamner un auteur, de lire ses derniers écrits, et de voir à quoi à la fin il s'est tenu ? » (*Sixième avertissement*, n. 102).

2. BOSSUET en fit la remarque dans son *Sixième avertissement*, n. 69, en comparant la *Pastorale*, p. 43, avec le *Tableau*, p. 130.

1. C'est le jugement que, dans sa préface, I, 12, PETAU porte de ces trois apologistes : « communem rectamque fidem, et ut saepius dico, substantiam ipsam dogmatis tenentes, in consectariis quibusdam nonnihil ab regula deflectunt. »

2. M. J. ROBINSON, étudiant, dans son édition de la *Démonstration* de saint Irénée (introduction, p. 57), la théologie de THÉOPHILE, explique les incertitudes d'expression qu'on trouve chez cet apologiste par le souci qu'il avait de ne pas révéler trop explicitement à un païen les mystères les plus sacrés du christianisme : « He writes so clearly when he chooses, that we are almost forced to conclude that he is withholding the fuller doctrine with intentional reserve from one who persists in his heathen beliefs. »

tin et son *Dialogue* avec Tryphon : dans ce second ouvrage l'enseignement doctrinal est plus explicite. Le progrès de la pensée serait plus sensible encore si nous pouvions comparer entre elles non pas, comme ici, deux œuvres apologétiques, destinées l'une aux païens, l'autre aux juifs, mais deux livres entièrement divers, l'un propédeutique, l'autre théologique, tels que seraient par exemple, l'*Apologie* de saint Justin et son traité contre Marcion[1].

Ce dernier ouvrage est perdu ; mais nous possédons un autre livre de controverse dont l'importance est souveraine : *la Réfutation de la fausse gnose* par saint Irénée. C'est là que nous découvrirons dans sa plénitude, dans sa fermeté, dans sa précision l'enseignement de l'Église ; et celui qui nous transmet cet enseignement, c'est le témoin le plus autorisé que nous puissions souhaiter; il nous atteste les traditions les plus vénérables : la tradition d'Asie, où son maître saint Polycarpe, évêque et prophète, lui a transmis l'enseignement de saint Jean et de saint Ignace ; la tradition de Rome, car c'est là qu'il a recueilli la doctrine de saint Justin, qu'il a saisi cette chaîne vive de la succession apostolique qui, d'évêque en évêque, lui permet de remonter d'Eleuthère jusqu'aux glorieux apôtres Pierre et Paul, c'est là aussi très probablement qu'il a préparé son grand ouvrage de controverse, qu'il a démasqué la fausse gnose, qu'il s'est armé, pour la combattre, du symbole romain. Et il nous atteste aussi les traditions de sa jeune et déjà glorieuse église de Lyon, et c'est une fierté pour nous de recueillir ce témoignage de l'évêque missionnaire et martyr.

Son grand traité de controverse est complété par la *Démonstration de la Prédication apostolique*, simple catéchèse exposant à un chrétien les articles et les preuves de sa foi.

Ainsi nous avons le bonheur de recevoir, de ce grand homme, autorisé entre tous, l'enseignement de la doctrine chrétienne, tel que l'Église, à la fin du second siècle, le transmettait à ses enfants et le défendait contre ses ennemis. Nous ne trouvons pas là les spéculations ambitieuses d'un philosophe, mais, en face du mystère chrétien, les larges aperçus et la ferme adhésion d'un docteur, les profondes intuitions d'un contemplatif, le respect et l'amour d'un saint.

Nous ne pouvons espérer témoignage plus précieux que celui-là[2].

Au IIIe siècle, la théologie de la Trinité est représentée surtout par deux groupes d'écrivains : les Occidentaux, Hippolyte, Tertullien, Novatien, et les Alexandrins, Clément, Origène, saint Denys d'Alexandrie. Ni les uns ni les autres ne sont des témoins entièrement sûrs de la tradition ecclésiastique. Tertullien était déjà montaniste quand il écrivit l'*Adversus Praxeam* (après 213) ; Hippolyte, quand il composa les *Philosophumena* (après 222), était schismatique et accusé par l'évêque de Rome de dithéisme; Novatien était peut-être encore dans l'Église quand il fit paraître son *De Trinitate*, mais son schisme suivit de près cette publication, s'il ne la précéda pas. Ces trois hommes étaient trop attachés à la foi de leur baptême pour que leur témoignage soit pour nous sans intérêt; mais leur esprit était trop aventureux pour que ce témoignage s'impose à notre adhésion. Leur théologie, si on la compare à celle de la plupart des apologistes apparaît plus ferme et plus mûre : ce progrès s'explique en partie par le caractère de leurs œuvres écrites, non pour des païens qui ignorent tout de la foi chrétienne, mais pour des fidèles qui en sont déjà instruits et qui aspirent à la mieux connaître; il est dû surtout à l'influence de saint Irénée; Hippolyte et Tertullien l'ont subie ; on regrette qu'ils ne lui aient pas été plus entièrement dociles; ils auraient mieux conçu et mieux exprimé la génération éternelle du Verbe et son unité avec le Père.

Sur ces trois théologiens on consultera A. D'ALÈS, *La Théologie de Tertullien* (Paris, 1905); *la Théologie de saint Hippolyte* (1906) ; *Novatien* (1925).

La théologie des Alexandrins, plus encore que celle des apologistes, porte la trace des systèmes philosophiques auxquels ils ont adhéré. La spéculation hellénique est, pour Clément et pour les maîtres qui l'ont suivi, une lumière providentielle qui jadis a guidé les Grecs vers le Christ et qui, maintenant encore, éclaire, aux yeux du croyant, les mystères de la foi chrétienne. On n'est donc pas surpris que, lorsqu'il parle de Dieu, du Verbe, de la Trinité, il s'inspire souvent des spéculations platoniciennes, stoïciennes ou philoniennes, et cherche à interpréter d'après elles les données de la foi chrétienne. Son effort d'ailleurs ne tend pas seulement, comme celui des apologistes, à rapprocher l'hellénisme et le christianisme par un concordisme artificiel, mais bien à les pénétrer intimement l'un par l'autre, pour atteindre la source profonde d'où l'un et l'autre dérivent, c'est-à-dire la Vérité première. De là vient que, si la théologie de Clément est plus profondément hellénique que celle des apologistes, elle est aussi plus profondément chrétienne ; l'influence du Nouveau Testament, surtout des écrits johanniques, y est plus marquée, et le rôle du Christ incarné y est beaucoup plus considérable. Cet essai puissant et sincère de philosophie chrétienne a-t-il été entièrement heureux? On n'oserait le dire ; l'Église a toujours gardé vis-à-vis de Clément et de sa doctrine une réserve très marquée, se refusant à canoniser l'auteur pour ne point consacrer l'œuvre. La théologie trinitaire du maître d'Alexandrie suffirait à justifier cette attitude : on y trouve, comme dans toute l'œuvre de Clément, des intuitions profondes et riches de vérité religieuse, mais, dans les développements prolixes où elles sont engagées, on rencontre souvent des idées inexactes ou fausses, lambeaux de théories hétérogènes qui ont séduit l'auteur, et dont un symbolisme étrange exagère encore le relief.

En des points importants, la théologie des Alexandrins marque un progrès : la théorie de la génération temporelle, qu'on rencontre chez plusieurs apologistes, leur est étrangère ; Clément, et Origène aussi, affirment souvent et énergiquement l'éternité du Verbe. Dans leur exégèse des théophanies, saint Justin et saint Théophile représentaient l'immensité comme un attribut propre au Père, et c'est de là qu'ils partaient pour attribuer au Fils les apparitions de l'Ancien Testament ; Clément, comme saint Irénée, défend l'immensité du Fils et la décrit dans les mêmes termes par lesquels saint Justin décrivait l'immensité du Père (*Strom.*, VII, 2, 5, 5 ; cf. Justin, *Dial.*, CXXVII). Ailleurs encore il insiste avec force sur l'égalité du Père et du Fils et sur leur unité ; il suffira de rappeler ici la prière qui termine le *Pédagogue* (Cf. *Histoire du Dogme de la Trinité*, II, p. 237).

Mais, à côté de ces affirmations si nettement chré-

1. Cf. sur la théologie de saint Justin et des Apologistes, A.L FEDER, S. J., *Justins des Martyrers Lehre von Jesus Christus, dem Messias und dem menschgewordenen Sohne Gottes* (Freiburg, 1906) : — G. BARDY, art. *S. Justin*, dans le *Dict. de Théol.* — *Histoire du Dogme de la Trinité*, II (Deuxième siècle), pp. 405-484.

2. Cf. Sur la théologie de S. Irénée, VERNET, art. *Irénée* dans le *Dict. de Théol.* ; *Histoire du dogme de la Trinité*, II (Deuxième siècle), p. 517-617.

tiennes, on relève chez Clément la trace des spéculations platoniciennes ; la tradition philonienne identifiait le logos avec l'idéal et l'intelligible et représentait le Dieu souverain comme transcendant par rapport à lui ; on reconnaît chez Clément et surtout chez Origène l'influence de ces théories : le Fils peut être atteint par une démonstration scientifique, Dieu lui est transcendant (*Strom.*, IV, 25, 155); pour atteindre Dieu, on doit d'abord se plonger dans la grandeur du Christ, puis avancer dans l'abîme et parvenir ainsi à la connaissance du Tout-Puissant (*Strom.*, IV. 11, 71, 3); le Verbe n'est pas l'unité suprême, il est à la fois un et multiple (*Strom.*,IV, 25, 155, 2).

Cette conception hiérarchique des personnes divines est beaucoup plus accusée chez Origène. Le grand Alexandrin était, sans doute, sincèrement attaché à la foi de l'Eglise, et il l'a assez prouvé en souffrant pour elle ; sur le dogme de la Trinité on peut recueillir chez lui des attestations très explicites de sa foi ; il est sûr que pour lui, la Trinité est un monde divin, transcendant à tout le reste; elle est seule absolument immatérielle, immuable dans le bien, objet d'adoration et de culte ; sur le Fils en particulier, Origène professe clairement qu'il est distinct du Père, qu'il n'est pas une créature, qu'il est engendré du Père et que sa génération est éternelle, qu'il est intimement uni au Père, puisqu'il est la perfection même du Père. Mais, d'autre part, les trois personnes sont décrites comme constituant une hiérarchie, le Père étant au sommet, le Fils et le Saint-Esprit intermédiaires entre lui et les créatures : *in Joann.*, XIII, 25, 151-153 (*P.G.*, XIV, 441); *in Matth.*,XV, 10 (*P.G.*, XIII, 1280-1281). D'où cette conclusion que le Fils n'est qu'un degré pour monter à Dieu, et un degré provisoire que les parfaits dépasseront un jour : *in Joann.*, XIX, 6, 305 (*P.G.*, XIV, 536); XX, 7, 47 (*P. G.*,XIV, 588); XXXII, 29, 359 (*P.G.*, XIV, 821); XIII, 3, 18-19 (*P.G.*, XIV, 404). Du point de vue de la puissance, même conception hiérarchique établissant des degrés inégaux entre les personnes divines et leurs sphères d'action : *Periarchon*, I, III, 5 (*P.G.*, XI, 150); cf. *Cels.*, VIII, 15; *in Joann.*, II, 10, 75 (*P.G.*, XIV, 64). Cette hiérarchie apparaît à Origène symbolisée dans le culte que les deux séraphins d'Isaïe rendent au Dieu suprême : *Periarchon*, I, III, 4, et *in Isaiam, hom.* I, 2 (*P. G.*, XIII, 221); « Quae sunt ista duo Seraphim? Dominus meus Jesus et Spiritus Sanctus».

De même Origène, comme Clément et plus que Clément, conçoit Dieu le Père comme l'Unité suprême, tandis que le Fils est un et multiple; *in Joann.*, I, 19, 112 (*P.G.*, XIV, 56), I, 20, 119 (*ibid.*, 57); II, 18, 126 (*ib.*, 145); VI, 6, 38 (*ib.* 209); *Cels.*, VI, 64; *Periarchon*, I, 2, 2; etc. Cf. *Revue d'Histoire ecclésiastique*, XX (1924), p. 17 sq.

Cette conception théologique retentit immédiatement sur le culte : celui-là seul a droit au culte suprême, qui est en effet le Dieu souverain. Cette conclusion a été très nettement formulée par Origène dans son *Traité de la prière*, xv-xvi. Nous avons cité et commenté ces textes dans la *Revue d'Histoire ecclésiastique*, XX (1924), p. 19-33.

On constate donc chez Origène deux tendances contraires; l'apologiste doit les distinguer, il doit aussi en reconnaître la source. J. Denis, *Philosophie d'Origène* (Paris, 1884), p. 111, écrit : « La pensée d'Origène se meut dans deux directions opposées. Lorsqu'il ne suit que la logique et les idées où sa fervente piété l'inclinait, il va à l'égalité des personnes divines. Lorsqu'il s'en tient à la tradition qu'il interprète à l'aide de Philon, ou qu'il défend soit contre le parti de Noet ou de Sabellius, soit contre celui de Théodote et d'Artémon, soit enfin contre certains gnostiques qui tendaient à subordonner le Père au Fils, il recule devant les conséquences de sa piété et de la logique et se jette à l'extrémité opposée. » Ce dualisme est incontestable, mais son interprétation est fausse. A l'inverse de ce que notait Denis, il faut reconnaître dans les textes consubstantialistes l'influence de la tradition, dans le subordinatianisme les forces contraires: ce qui le prouve, ce sont les textes eux-mêmes et ensuite l'histoire antérieure et postérieure : *a*) les livres qui accentuent le plus le subordinatianisme sont les livres savants : *in Joann.*, *Periarchon*.... ; au contraire, ceux qui s'adressent au peuple chrétien, les homélies, gardent le contact avec la foi commune. De plus, et surtout, les thèses les plus nettement subordinatiennes sont manifestement en réaction contre la tradition chrétienne; ceci est particulièrement apparent dans la doctrine sur la prière : ni la pratique du peuple chrétien ni celle d'Origène homéliste, n'est conforme à la théorie défendue dans le livre sur la prière et rappelée en quelques endroits du traité contre Celse; si nous voulons lui trouver un appui traditionnel, nous le reconnaîtrons non dans la doctrine chrétienne, mais dans la spéculation de Philon sur le Verbe grand-prêtre. Même remarque sur la conception du Verbe intermédiaire à mi-chemin entre Dieu et les créatures : Origène comme jadis Philon, se représente le Verbe comme l'idée suprême, l'exemplaire, la vérité, et Dieu comme la bonté qui est par delà l'idée: ce n'est pas la doctrine chrétienne qui conduit là, c'est la philosophie platonicienne et philonienne. *b*) l'histoire antérieure du dogme confirme ces données : le subordinatianisme y apparaît surtout dans les spéculations philosophiques des apologistes ou de Clément, et non chez ceux qui expriment directement la foi chrétienne comme Ignace ou Irénée. *c*) même conclusion à tirer de ce qui suit: l'origénisme eut une grande influence parmi les philosophes et les lettrés, il ne pénétra jamais la masse des croyants; il ne trouvait pas chez eux la préparation et la culture hellénique qui seules lui donnaient prise sur les âmes.

Saint Denys d'Alexandrie avait été élève d'Origène; en 231 il remplaça Héraclas à la tête du didascalée d'Alexandrie; en 247 il lui succéda comme évêque d'Alexandrie. Il fut un grand défenseur de l'Eglise dans une période très troublée : émeute sanglante d'Alexandrie sous Philippe l'Arabe, persécution de Dèce, puis de Valérien; et, à l'intérieur même de l'Église, schisme de Novatien, controverse sur le baptême des hérétiques et le millénarisme; dans toutes ces crises son rôle fut celui d'un pasteur fidèle et vigilant. Vers 260, il eut à intervenir dans une controverse où il fut moins heureux. Dans la Pentapole de Libye, certains évêques tenaient la doctrine de Sabellius; Denys leur écrivit pour les ramener de leur erreur; mais, dans sa préoccupation de distinguer le Fils du Père, il en vint à compromettre la consubstantialité des personnes divines. Saint Basile, qui avait en main toutes les pièces du procès, en jugeait ainsi (*Ep.*, I, 9. *P. G.*, XXXII, 268-269) : « Tu désires les livres de Denys; ils sont parvenus jusqu'à nous, et en grand nombre; mais nous n'avons pas ces volumes entre les mains, c'est pourquoi nous ne te les avons pas envoyés. Quant à notre sentiment, le voici : nous n'admirons pas tout dans cet homme; il y a des choses que nous réprouvons absolument. Car l'impiété qui se répand aujourd'hui, je veux dire celle des Anoméens, on peut dire à peu de chose près, autant que nous le savons, qu'il est le premier à l'avoir semée parmi les hommes. La cause en a été, je crois, non la perversion de son esprit, mais son grand désir de s'opposer à Sabellius. Je le compare volontiers à un

arboriculteur, qui voulant redresser un jeune arbre tordu, fait un effort exagéré dans l'autre sens et infléchit la branche en sens inverse. C'est à peu près ce que nous voyons arrivé à cet homme. Il s'opposait de toutes ses forces à l'impiété du Libyen, et il ne s'aperçut pas qu'il se laissait emporter par excès de zèle dans le mal contraire. Il lui devait suffire de montrer que le Père et le Fils ne sont pas personnellement identiques; il eût ainsi vaincu le blasphème; mais lui, pour triompher clairement et surabondamment, n'établit pas seulement la distinction des hypostases, mais la différence de l'essence, et la sujétion de la puissance et la diversité de la gloire. Ainsi il lui est arrivé de changer un mal pour un mal, et de ne pas atteindre à la rectitude de la doctrine. De là vient qu'il se contredit dans ses écrits, tantôt supprimant le consubstantiel à cause de celui qui en abuse pour confondre les hypostases, tantôt l'admettant dans l'apologie qu'il envoya à son homonyme. En outre au sujet du Saint-Esprit aussi il a des paroles tout à fait inconvenantes, l'expulsant de la divinité adorable, et le mettant à un degré quelconque de la nature qui a été créée par Dieu et qui le sert. Voilà donc ce qu'était cet homme. »

Des fidèles d'Alexandrie déférèrent à Rome la lettre de leur évêque. L'évêque de Rome, saint Denys, jugea l'affaire assez grave pour motiver la réunion d'un concile; les évêques convoqués furent d'un sentiment unanime que le pape signifia aux intéressés. Pour ménager son collègue d'Alexandrie, il rédigea deux lettres: l'une lui était adressée, et l'invitait à s'expliquer; elle ne nous a pas été conservée; Denys d'Alexandrie y répondit par un livre intitulé *Réfutation et Apologie*, dont saint Athanase nous a conservé quelques fragments. Dans une deuxième lettre, Denys de Rome s'adressait à l'église d'Alexandrie; il ne nommait pas l'évêque d'Alexandrie, mais il condamnait sa doctrine, et atteignait en même temps que lui tous ceux qui, à Alexandrie, tenaient les thèses incriminées. Dans l'histoire du dogme anténicéen, ce document a une importance capitale; il faut y insister quelque peu. D'après l'analyse donnée par saint Athanase, le fragment qui nous a été conservé était précédé d'une première partie, où Denys de Rome condamnait le sabellianisme. Il poursuivait ainsi:

« Ensuite je dois m'adresser à ceux qui divisent, qui séparent, qui suppriment le dogme le plus vénérable de l'Église de Dieu, la monarchie, en trois puissances ou hypostases séparées et en trois divinités. Car j'ai appris que, parmi ceux qui chez vous sont catéchistes et maîtres de la doctrine divine, il en est qui introduisent cette opinion; qui sont, pour ainsi dire, diamétralement opposés à la pensée de Sabellius. Son blasphème à lui, c'est de dire que le Fils est le Père, et réciproquement; mais eux prêchent en quelque façon trois dieux, divisant la sainte unité en trois hypostases étrangères entre elles, entièrement séparées. Car il est nécessaire que le Verbe divin soit uni au Dieu de l'univers; et il faut que l'Esprit-Saint ait en Dieu son séjour et son habitation. Et il faut de toute façon que la sainte Trinité soit récapitulée et ramenée à un seul comme à son sommet, je veux dire le Dieu tout-puissant de l'univers; car couper et diviser la monarchie en trois principes, c'est l'enseignement de Marcion l'insensé, c'est une doctrine diabolique, et non de ceux qui sont vraiment disciples du Christ et qui se complaisent dans les enseignements du Sauveur. Car ceux-là connaissent bien la Trinité prêchée par l'Écriture divine, mais (ils savent que) ni l'Ancien Testament ni le Nouveau ne prêchent trois dieux. Il faut reprendre pareillement ceux qui enseignent que le Fils est une œuvre, que le Seigneur a été produit, comme s'il était l'une des choses produites, alors que les oracles divins lui attribuent la génération qui lui est propre et qui lui convient, et non pas une création ou production. C'est donc un blasphème, non pas quelconque, mais énorme, de dire que le Seigneur est en quelque façon l'œuvre des mains; car s'il est devenu Fils, il y eut un temps où il n'était pas; or il était toujours, puisqu'il est dans le Père, comme lui-même le dit, et puisque le Christ est Logos et Sagesse et Puissance — car les divines Écritures, vous le savez, disent que le Christ est cela — et cela, ce sont les puissances de Dieu; si donc le Fils a été produit, il y eut un temps où cela n'était pas; il y eut donc un moment où Dieu était sans ces (puissances): c'est le comble de l'absurdité. Et pourquoi discuter plus longuement de tout cela avec vous, avec des hommes portés par l'Esprit de Dieu et qui voient clairement à quelles absurdités on est entraîné si l'on dit que le Fils est une œuvre? Je crois que ceux-là n'y ont pas réfléchi, qui ont enseigné cette opinion; et c'est pourquoi ils se sont entièrement trompés, en interprétant à contre-sens la parole divine et prophétique: Le Seigneur m'a créée, principe de ses voies. Car le mot « m'a créée » a, vous le savez, plus d'un sens; et ici il faut entendre « m'a créée » au sens de « m'a préposée » aux ouvrages produits par lui, et produits par le moyen de son Fils lui-même. Et ici il ne faut pas entendre « m'a créée » au sens de « m'a faite »; car il y a une différence entre faire et créer: « Est-ce que lui-même n'est pas ton Père, qui t'a possédé, qui t'a fait, qui t'a créé? » dit au Deutéronome Moïse dans son grand cantique. On pourrait leur dire: O hommes téméraires, il est une créature, le premier-né de toute création, celui qui a été engendré du sein (de Dieu) avant l'aurore, celui qui a dit comme étant la Sagesse: Avant toutes les collines il m'engendre? Et bien souvent, dans les divins oracles, on trouvera que le Fils est dit engendré, mais non produit. Et ces textes convainquent clairement de mensonge ceux qui, au sujet de la génération du Seigneur, osent dire que cette divine et ineffable génération est une production.

« Il ne faut donc pas partager en trois divinités l'admirable et divine unité, ni abaisser par (l'idée de) production la dignité et la grandeur excellente du Seigneur, mais croire en Dieu le Père tout-puissant et au Christ Jésus son Fils et au Saint-Esprit, et (croire que) le Verbe est uni au Dieu de l'univers. Car il dit: « Moi et mon Père nous sommes une seule chose »; et: « Je suis dans le Père et le Père est en moi ». C'est ainsi qu'on assure la trinité divine, en même temps que la sainte prédication de la monarchie ».

Ce document est d'une importance capitale dans l'histoire du dogme anténicéen: déclaration de la foi chrétienne, formulée par le pape, et souscrite unanimement par les évêques du concile de Rome. Ici, comme dans les autres documents romains, ce qu'il faut chercher avant tout, c'est l'expression authentique de la foi: point de spéculations théologiques, point de subtilités dialectiques, peu d'érudition scripturaire: mais la déclaration catégorique de la foi professée par l'Eglise. Harnack (*Dogmengeschichte*, I, 772), le constate non sans mauvaise humeur: « Si l'on compare cette lettre de Denys à celle de Léon Ier à Flavien et à celle d'Agathon à l'empereur, on est étonné de reconnaître, entre ces trois documents romains, une si étroite parenté. Leur forme est entièrement identique. Sans se soucier des preuves, les trois papes ont eu uniquement

en vue les conséquences — ou ce qu'ils prenaient pour les conséquences — des doctrines correctes. Partant de là, ils condamnent les doctrines de droite et de gauche, et établissent simplement une doctrine moyenne, qui ne consiste qu'en mots, car elle est contradictoire. Ils la prouvent par le recours au symbole antique, sans même se mettre en peine de le pousser plus avant: un Dieu — mais Père, Fils, et Saint-Esprit; une personne — mais divinité parfaite et humanité parfaite; une personne — mais deux énergies;» et en note, au sujet de la conclusion: « On le voit, Denys met simplement en face l'une de l'autre « la sainte prédication de la monarchie » et « la divine trinité »: *stat pro ratione voluntas* ». La critique serait juste, si le pape était un théologien qui construit, et non pas un témoin qui conserve. Denys de Rome avait une haute valeur personnelle: Denys d'Alexandrie en rendait témoignage dans la lettre qu'il lui écrivait alors qu'il n'était encore que prêtre (*H.E.*, VII, 8); Basile aussi en fait un grand éloge, louant particulièrement la rectitude de sa foi (*Ep.* II, 70. *P. G.*, XXXII, 436). Mais ici ce n'est ni l'érudit ni le théologien qui parle, c'est le pape[1].

On a remarqué que l'argumentation de Denys ne tient pas compte des subtiles distinctions alexandrines sur le double état du Logos: « L'évêque de Rome ne s'est point soucié des spéculations alexandrines, il a laissé de côté leurs thèses compliquées, et s'en est tenu simplement au résultat, tel qu'il le saisissait: trois hypostases séparées »[2]. Il faut ajouter, pour comprendre la portée de cette intervention, que l'évêque d'Alexandrie n'était pas seul visé: Denys parle de ceux qui, à Alexandrie, « sont catéchistes et maîtres de la doctrine divine »: manifestement il a en vue l'école catéchétique et sa tradition origéniste. Sans doute cette école était discutée à Alexandrie même: la dénonciation portée contre l'évêque le prouve assez, et Denys de Rome a soin, parmi les catéchistes, de marquer que quelques-uns seulement tiennent les thèses incriminées. Mais, encore une fois, l'évêque n'est pas seul, et c'est sans doute ce qui explique la procédure: la réunion du synode romain, et cette lettre publique et si grave.

Dans cette déclaration deux points sont mis en lumière: l'unité divine et l'éternité du Fils. L'affirmation de l'unité divine a toujours été la grande préoccupation des papes, dès le temps de Victor, de Zéphyrin, de Calliste; pour sauvegarder cette unité, Denys a recours à la « récapitulation »: « Il est nécessaire qu'au Dieu de toutes choses soit uni le Verbe divin. Il faut qu'en Dieu revienne habiter et vivre le Saint-Esprit. Enfin il est de toute nécessité que la divine Trinité soit récapitulée et ramassée en un seul, comme en un faîte, c'est-à-dire dans le Dieu de toutes choses, le Tout-Puissant ». Dans ce mouvement de la vie divine, qui s'épanche du Père et qui reflue en lui, on saisit les relations qui unissent les trois personnes, et qu'on expliquera plus tard par la περιχώρησις ou circumincession. Cf. Th. DE RÉGNON, *Études de Théologie positive*, I, p. 405.

Quant au Fils, Denys s'attache à défendre sa génération et son éternité; il développe particulièrement l'argument tiré des relations du Fils et du Père: le Fils est la perfection du Père, et par conséquent éternel comme lui. Cet argument sera toujours cher aux Pères, et surtout aux Pères grecs. Cf. RÉGNON, III, p. 497 sqq.

1. Cf. HAGEMANN, *Die römische Kirche in den ersten drei Jahrhunderten* (Freiburg. 1864), p. 432-445.
2. FELTOE, *Dionysius of Alexandria* (Cambridge, 1904), p. 169 et n. 1; cf. HARNACK, *Dogmengeschichte* [4], I, p. 771; DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, I, p. 488.

La lettre de Denys d'Alexandrie, malgré ses imprudences ou ses maladresses, était bien loin, à coup sûr, de l'enseignement d'Arius; mais la lettre de Denys de Rome a déjà l'accent de Nicée: même souci de l'unité divine, même décision souveraine et catégorique dans la définition de la foi. Cette barrière infranchissable, contre laquelle soixante ans plus tard l'hérésie se brisera, c'est elle qui arrête dès lors une théologie aventureuse.

Il est inutile de poursuivre plus loin cette histoire; ce que nous en avons dit suffit à nous faire constater la perpétuité de la foi de l'Église, la source profonde où les Pères de Nicée ont puisé. Cette foi nous est attestée par les plus grands anténicéens, particulièrement par les grands théologiens et martyrs d'Antioche et de Lyon, Ignace et Irénée; un témoignage plus décisif encore est celui de l'Église entière, que nous recueillons dans sa liturgie et ses symboles; enfin cette doctrine est consacrée par l'enseignement des évêques de Rome, depuis Clément jusqu'à Denys, en passant par Victor, Zéphyrin et Calliste.

On ne peut nier que, dans la théologie anténicéenne, surtout chez les apologistes et les Alexandrins, on ne trouve bien des traces de subordinatianisme; mais il faut reconnaître que cette doctrine est fort éloignée des théories d'Arius; elle s'y oppose en particulier par ce trait essentiel que les anténicéens, considérés dans leur ensemble, professent que le Fils de Dieu n'est pas une créature, mais qu'il est sorti de la substance même du Père: c'est la contradiction du principe fondamental de de l'arianisme.

Aussi, quand l'arianisme éclata, il dut, pour se faire accepter du peuple chrétien, se dissimuler sous des locutions équivoques; trente ans après Nicée, saint HILAIRE s'en plaindra encore: « Hujus quidem usque adhuc impietatis fraude perficitur, ut jam sub antichristi sacerdotibus Christi populus non occidat, dum hoc putant illi fidei esse, quod vocis est. Audiunt Deum Christum; putant esse quod dicitur. Audiunt ante tempora; putant idipsum ante tempora esse, quod semper est. Sanctiores aures plebis, quam corda sunt sacerdotum » (*C. Auxent.*, VI. *P. L.*, X, 613). Pendant les trente premières années de la controverse, les hérétiques cherchèrent à se couvrir de l'Écriture, surtout de la dialectique, jamais de la tradition; plus tard ils cherchèrent à Alexandrie des devanciers, et voulurent s'autoriser d'Origène et de Denys; ils n'invoquent pas d'autre autorité. Saint ATHANASE pourra leur dire: « Voyez, nous pouvons vous démontrer que notre doctrine a été transmise identique de Pères en Pères; mais vous, nouveaux Juifs et disciples de Caïphe, chez quels Pères pouvez-vous trouver les formules que vous répétez? » (*De decret. Nic. syn.*, XXVII, *P. G.*, XXV, 465). Et saint Hilaire: « Post quadringentos fere annos, postquam Dei unigenitus Filius humano generi pereunti subvenire dignatus est, quasi ante non apostoli, post eorum martyria et excessus fuerint Christiani, novella nunc et teterrima lues, non corrupti aeris, sed exsecrandorum blasphemorum, Ariana effusa est. Ita illi, qui ante crediderunt, inanem spem immortalitatis habuerunt. Nuper didicimus commenta haec fuisse inventa... » (*C. Constant.*, V. *P. L.*, X, 560. Cf. *id.*, *De Trinit.*, XIX-XXI. X, 171-173).

Aussi, au concile de Nicée, deux évêques seulement osèrent se solidariser avec Arius; et plus tard, malgré toutes les habiletés des rhéteurs, toutes les intrigues des courtisans, toutes les persécutions des empereurs, la conscience chrétienne se révolta contre cette hérésie mortelle, et cette révolte fut irrésistible. Cf. A. d'ALÈS, *Le Dogme de Nicée*

(Paris, 1926), particulièrement ch. II (p. 39 66), *les origines de l'hérésie arienne*, et ch. IV (p. 87-117), *le Concile de Nicée*.

Sur cette question des Anténicéens on peut consulter Petau, I, c. 3-6 et praef, c. 26. — Bull, *Defensio fidei Nicaenae* (Oxford, 1685). — Bossuet, *Avertissements aux protestants;* VI[e] avertissement contre M. Jurieu. — Baltus, *Défense des Saints Pères accusés de platonisme* (Paris, 1711). — Dorner, *Lehre von der Person Christi*, I (Stuttgart, 1845), p. 130-777, surtout p. 414-496. — Freppel, *Cours d'Eloquence Sacrée*. — Th. Zahn, *Marcellus von Ancyra* (Gotha. 1867), p. 216-fin : *die Vorgänger des Marcellus*. — Franzelin, *De Deo Trino*, 2, p. 145-206. — L. Duchesne, *Origines chrétiennes* (cours autographié), surtout p. 204 sqq.; *Les témoins anténicéens du Dogme de la Trinité, Revue des Sciences ecclés.*, VI (1882), p. 488 sqq; et, contre Duchesne, Rambouillet, *ib.*, p. 21 sqq., 97 sqq. VII, (1883), p. 15 sqq., 333 sqq., 481 sqq. — Newman, surtout *Causes of the Rise and Successes of Arianism* (1872). recueilli dans les *Tracts theological and ecclesiastical*, p. 137-300; cf. *Development of Christian Doctrine* (éd. 1894), p. 133-148; *The Arians of the Fourth century*, (éd. 1901), ch. II, p. 133-236. — J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, II. *Le deuxième siècle* (Paris, 1928).

III. Explication théologique.

Dans le symbole, dit de saint Athanase, la foi catholique est ainsi énoncée :

« Fides catholica haec est : ut unum Deum in Trinitate, et Trinitatem in unitate veneremur; neque confundentes personas, neque substantiam separantes.

« Alia est enim persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti : sed Patris et Filii et Spiritus Sancti una est divinitas, aequalis gloria, coaeterna majestas. Qualis Pater, talis Filius, talis Spiritus sanctus...

« Ita Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus. Et tamen non tres Dii, sed unus est Deus. Ita Dominus Pater, Dominus Filius, Dominus Spiritus Sanctus. Et tamen non tres Domini, sed unus est Dominus.

« Quia, sicut singillatim unamquamque personam Deum ac Dominum confitori christiana veritate compellimur, ita tres Deos aut Dominos dicere catholica religione prohibemur. »

Nous devons croire en un seul Dieu, et en même temps confesser qu'il y a en Dieu trois personnes réellement distinctes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Si l'on demande comment nous pouvons croire à trois personnes divines sans croire à trois dieux, nous ne prétendons pas sans doute donner une réponse qui fasse comprendre le mystère; il dépasse non seulement notre intelligence et celle de ceux qui nous interrogent, mais il dépasse toute intelligence créée : ce sont là les « profondeurs de Dieu », que seul l'Esprit de Dieu peut sonder; et sans doute nul homme, s'il a quelque sentiment de ce qu'est Dieu et de ce qu'il est lui-même, ne sera surpris de rencontrer ici le mystère; ce serait tout au contraire la marque la plus assurée d'une doctrine purement humaine et indigne de Dieu, que la prétention d'éclairer jusqu'au fond la vie divine et de la rendre transparente à des yeux humains. Du moins a-t-on le droit de demander que notre foi ne se contredise pas elle-même.

Ramenée à ces exigences très légitimes, la question ici posée a toujours préoccupé les docteurs catholiques, et ils n'ont pas manqué d'y répondre; saint Augustin écrivant sur ce point à un correspondant arien, le comte Pascentius, expose ainsi sa croyance et la nôtre :

« Notre foi consiste à croire et à confesser que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont un seul Dieu; et cependant nous disons que celui qui est le Fils n'est pas le Père; que celui qui est le Père n'est pas le Fils; que celui qui est le Saint-Esprit n'est pas le Père et le Fils. Car par ces noms est signifiée la relation par laquelle ils se rapportent les uns aux autres, non la substance par laquelle ils sont une seule chose. Car quand on dit père, on signifie seulement le père d'un fils; et de même le nom de fils marque seulement la relation à un père; et l'esprit, en tant qu'il exprime une relation est seulement l'esprit de celui qui souffle (spirans), de même que celui qui souffle est ainsi appelé de l'esprit qu'il produit » (*Epist.;* CCXXXVIII, 2, 4. *P. L.*, XXXIII, 10, 43).

Ce texte marque nettement la distinction capitale qui éclaire toute cette théologie : elle sera ainsi formulée dans le décret pour les Jacobites : « Hae tres personae sunt unus Deus, et non tres dii : quia trium est una substantia, una essentia, una natura, una divinitas, una immensitas, una aeternitas, omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio »; et, dans la profession de foi du XI[e] concile de Tolède : « In hoc solum numerum insinuant, quod ad invicem sunt; et in hoc numero carent, quod ad se sunt. »

Cette distinction, de la nature qui est unique, et des relations, qui se distinguent parce qu'elles s'opposent entre elles, a été surtout mise en lumière par saint Augustin; mais l'apologiste doit remarquer que cette profonde analyse du saint docteur s'appuie sur des données dogmatiques contenues dans l'Évangile et dans l'ancienne tradition patristique.

Son fondement, ce sont d'abord ces noms de Père et de Fils par lesquels le Christ lui-même nous a révélé son Père et s'est révélé lui-même; ce sont ces déclarations expresses : « Mon Père et moi nous sommes une seule chose » (*Joan.*, x, 30); « tout ce qui est à moi est à vous, et tout ce qui est à vous est à moi » (*ib.* XVII, 10); « quiconque m'a vu, a vu le Père » (XIV, 7); « le Fils ne peut rien faire de lui-même, mais seulement ce qu'il voit faire au Père; car ce que le Père fait, le Fils le fait semblablement » (*ib.*, v, 19); « je ne peux rien faire de moi-même » (v, 30), etc. Plus que ces paroles, la vie du Christ nous révèle cette unité et cette relation mystérieuses. C'est, de la part du Père, un épanchement total, la remise entre les mains du Fils de tout ce qu'il a et de tout ce qu'il est : sa puissance, son domaine souverain, son action dans le monde, sa vie même, il lui livre tout. Et le Fils, qui tient tout cela entre ces mains, le tient comme venant de son Père : plus nous pénétrons dans sa vie, plus nous la sentons orientée vers un autre; il ne se possède pas lui-même, mais sans cesse il reçoit dans sa plénitude la vie, la grâce, la lumière, qui, du Père, se répand en lui; s'il ne dit rien et ne fait rien de lui-même, s'il n'a rien qu'il ne tienne du Père, c'est qu'entre le Fils et le Père tout est commun, l'action, la vie, l'être, c'est que le Fils est dans le Père et que le Père est dans le Fils. Cf. *Origines du Dogme de la Trinité*, p. 520-529; *le Dieu vivant*, p. 38-44.

Cette doctrine évangélique s'est profondémnt gravée dans l'ancienne tradition de l'Église, bien avant Augustin. Nous la reconnaissons dans la thèse, si chère aux Pères grecs, surtout aux Alexandrins, que le Fils est la perfection même du Père (cf. Th. de Régnon, *Etudes de Théologie positive sur la sainte Trinité*, III, p. 467-566); ils en concluent très justement que les deux personnes sont si essentiellement relatives l'une à l'autre que l'une ne peut se concevoir sans l'autre : Athan., *Or.* I, 20 (*P. G.*, XXVI, 53); Greg. Nyss., *ct. Eunom.*, 8 (*P. G.*, XLV, 788); Greg. Naz., *Or.*, XXIX, 17 (*P. G.*, XXXVI, 92); Cyr. Alex., *Thes.* (*P. G.*, LXXV, 40); etc. De là encore cette thèse qu'ils énoncent avec beaucoup de force et de précision que, dans la Trinité, il n'y a

pas d'autre distinction que celle que créent les relations d'origine : Greg. Nyss., *Quod non sint tres dii* (*P. G.*, XLV, 133 *b*); cf. Régnon, I. p. 77; Basile, *Ep.*, xxxviii, 4 (*P. G.*, 32, 329-332). C'est cet enseignement que recueillera saint Jean Damascène, *De fide orthod.*, I, 10 (*P. G.*, XCIV, 837). Même tradition dans l'Eglise latine : Hilar., *De Trinit.*, VII, 31-32 (*P. L*, X, 226-227) : « *Non habet igitur fides apostolica duos deos, quia nec duos patres habet, nec duos filios. Confitendo Patrem, confessa Filium est; credens in Filium, credidit et in Patrem; quia et nomen Patris habet in se Filii nomen. Non enim nisi per Filium Pater est; et significatio Filii demonstratio Patris est; quia non nisi ex Patre sit Filius. In unius itaque confessione non unus est; dum et Patrem consummat Filius, et Filii ex Patre nativitas est... Non sunt naturarum significationes in naturae unius proprietate; nec duos deos Dei ex Deo veritas perficit, nec singularem Deum Dei patitur nativitas, nec non unum sunt qui invicem sunt. Invicem autem sunt, cum unus ex uno est.* »

Saint Augustin s'est efforcé d'éclairer toute cette question en insistant davantage sur l'étude philosophique de la relation; il l'a fait surtout dans le *De Trinitate*, V, 3,4, V, 8, 9 (*P. L.*, XLII, 913-917); cf. *Epist.*, ccxxxviii, 2, 14 (*P. L.*, XXXIII, 10, 43); *De Civitate Dei*, XI, 10, 1. (*P. L.*, XLI, 325); *in Joann.*, xxxix, 4 (*P. L.*, XXXV, 168, I. 3); *De Trinit.*, VIII, proem., 1 (*P. L.*, XLII, 946-947). Saint Thomas a creusé encore plus profondément ce difficile problème : *Summa* Ia, q. 28; *in Sent;* I, dist. 26; *Quaest. disput. de potent.*, quaest. vii, viii, ix; *Comp. theol.*, 52-54. Sa doctrine a été puissamment exposée par le Cardinal Billot, *De Deo*, p. 337-338. On peut la résumer ainsi :

La relation, telle que nous pouvons l'étudier ici-bas, se distingue des autres accidents; la quantité, la qualité, et en un mot tous les autres accidents, déterminent la substance qu'ils affectent ; la relation, au contraire, ne modifie pas le sujet mais le rapporte à un autre terme ; il suit de là que, si on la considère formellement en tant que relation, elle ne constitue pas une réalité absolue.

Ces remarques aident à résoudre deux des difficultés les plus pressantes que soulève le dogme de la Trinité :

a) Le Père n'est pas le Fils, le Fils n'est pas le Père, et cependant il ne manque de ce chef aucune perfection ni à l'un ni à l'autre. Saint Thomas l'explique ainsi (*De potentia*, ii, 5) : « Non sequitur quod, quamvis paternitatem Filius non habet quam Pater habet, aliquid habeat Pater quod non habet Filius, nam ipsa relatio secundum rationem sui generis, in quantum est relatio, non habet quod sit aliquid, sed solum quod sit ad aliquid. Quod sit aliquid secundum rem habet ex illa parte qua in est, vel ut idem secundum rem, ut in divinis, vel ut habens causam in subjecto, sicut in creaturis. Unde, cum id quod est absolutum communiter sit in Patre et in Filio, non distinguuntur secundum aliquid tantum ; unde non potest dici quod aliquid habeat Pater quod non habet Filius, sed quod aliquid secundum unum respectum convenit Patri, et secundum alium aliquid Filio. » Cf. Ia q. 42, 4, ad 3um.

b) La paternité et la filiation sont deux relations réellement identiques à la substance divine, et cependant réellement distinctes l'une de l'autre. Cette position semble contredire un principe analytique : « quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se ». Saint Thomas répond (Ia, 28, 3, ad 1um) : « Secundum Philosophum, argumentum illud tenet, quod quaecumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem, in his quae sunt idem re et ratione, sicut unica et indumentum ; non autem in his quae differunt ratione. Unde ibidem dicit quod, licet actio sit idem motui, similiter et passio ; non tamen sequitur quod actio et passio sint idem : quia in actione importatur respectus ut a quo est motus in mobili ; in passione vero, ut qui est ab alio. Et similiter, licet paternitas sit idem secundum rem cum essentia divina, et similiter filiatio, tamen haec duo in suis propriis rationibus important oppositos respectus. Unde distinguntur ab invicem ». Cf. Ia, q. 39 a. 1, *in Sent.*, I q., 34, art. 1 ; *de potent.* ii, 6. On voit que, pour rendre compte de la distinction réelle des relations divines, on met en jeu trois considérations : les relations se distinguent de la substance, non sans doute par une distinction réelle, mais par une distinction de raison ; elles sont non des réalités absolues, mais des relations; elles s'opposent entre elles. Si l'une de ces trois conditions fait défaut, la distinction réelle disparaît; de là vient que la spiration active ne se distingue pas de la paternité (ni de la filiation), parce qu'elle ne s'y oppose pas.

Ces réponses ne prétendent pas dissiper toute obscurité ; nul ne s'en étonnera s'il veut bien considérer deux choses : le mystère divin nous dépasse infiniment ; d'autre part, l'analyse métaphysique d'où nous partons est particulièrement difficile, parce que la relation, qui en est l'objet, est, de toutes les réalités, la plus fuyante, la plus débile, et partant la plus malaisée à saisir. Ces considérations suffisent toutefois à montrer que les données dogmatiques n'impliquent pas de contradiction.

La théologie ne se contente pas de résoudre les objections qu'on lui oppose, elle s'efforce d'éclairer le mystère; l'Écriture l'y provoque par les analogies qu'elle lui suggère.

Le Fils de Dieu nous a été révélé, dans l'Ancien Testament, comme la Sagesse du Père; dans le Nouveau Testament, comme son Verbe. Les anciens Pères se sont attachés avec prédilection à ces termes scripturaires et se sont efforcés d'en scruter le sens. Cf. Th. de Regnon, *Etudes*, III, 38, 1-466; saint Augustin a recueilli les fruits de ces études et les a décuplés. On lira surtout *De Trinitate*, l. IX, X, XIV, XV ; *De Civitate Dei*, XI, 26 ; *Epist.*, clxix, 2. Cf. Portalié, art. *Augustin*, dans le *Dict. de Théol.*, col. 2351 ; Th. Gangauf, *Des hl. Augustin speculative Lehre von Gott dem Dreieinigen* (*Augsburg*, 1865), p. 209-295 ; M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus* (Münster, 1927), p. 195-420.

Au sujet du Verbe de Dieu, on peut ainsi exposer les analogies recueillies par saint Augustin : nous pouvons distinguer dans notre connaissance un double verbe : l'un est notre pensée intérieure, l'autre notre pensée exprimée ; attachons-nous au premier, il nous fera entrevoir quelque image du mystère divin : « Quiconque peut saisir en soi le verbe mental, non seulement avant qu'il soit proféré par la parole, mais même avant qu'il éveille en nous l'image des sons, ... peut entrevoir là, comme dans un miroir, quelque ressemblance de ce Verbe divin, duquel il a été dit : Au commencement était le Verbe » (*De Trin.*, XV, 10, 19). Quand cette parole intérieure est proférée, elle nous présente une image du Verbe incarné qui, en se faisant chair, s'est rendu sensible (*ib.*, 20) ; de plus, ce verbe mental est pour nous le principe de nos œuvres : «... hominis opera nulla sunt, quae non prius dicantur in corde »; ainsi est-il dit du Verbe de Dieu : « Omnia per ipsum facta sunt » (*ib.*). Enfin ce verbe mental, que notre esprit conçoit, est comme enfanté par lui, et demeure en lui, et est de même nature que l'es-

prit dont il est le fruit (*ib.*, 12-16) ; en tout cela nous reconnaissons des images que le Créateur a gravées en nous, et qui le représentent.

La théologie de l'Esprit-Saint est plus obscure que celle du Verbe (*Ib.*, XV, 17, 27, sq.). Nous apprenons toutefois que l'Esprit-Saint est amour ; or, en nous, l'amour unit le verbe et l'esprit (IX, 8, 13), ainsi en est-il en Dieu; il est comme le lien de la Trinité, procédant du Père et du Fils, unissant le Père au Fils (XV, 27). Pourquoi ne peut-on pas dire que l'Esprit-Saint est un Fils? qu'est-ce qui distingue sa procession de la génération du Verbe ? Saint Augustin s'efforce de scruter encore ce mystère : « Attolle oculos in ipsam lucem, et eos in eam fige, si potes. Sic enim videbis, quid distet nativitas Verbi Dei a processione Doni Dei » ; mais il confesse que ses efforts sont vains : « Sed ad hoc dilucide perspicueque cernendum non potes ibi aciem figere ; scio, non potes. Verum dico, mihi dico, quid non possim scio ... Quae igitur causa est, cur acie fixa ipsam (lucem) videre non possis, nisi utique infirmitas ? Et quid tibi eam fecit, nisi iniquitas ? Quis ergo sanat omnes languores tuos, nisi qui propitius fit omnibus iniquitatibus tuis ? Librum itaque istum jam tandem aliquando precatione melius quam disputatione concludam » (XV, 27, 50). Et c'est en effet par une prière que s'achève le livre, par la plus humble et la plus touchante des prières (traduite à la fin de notre livre, *Le Dieu vivant*, p. 176 sq.)

Portée déjà si haut par l'effort du grand Docteur, la théologie catholique a poursuivi son ascension vers Dieu ; elle a continué à scruter cette analogie du verbe mental et de l'amour. On lira particulièrement saint Thomas : sur la génération du Verbe : Iª, 27, 2 ; Iª, 34 ; *in Sent.*, I, d. 27, q. 2; *Q. disput. de Verit.*, IV ; *de Pot.*, q. II ; q. VIII, I ; *Quodl.*, IV, 6 ; *C. Gent.*, IV, 11-14 ; *Opusc. de natura verbi intellectus*. Sur la procession du Saint-Esprit : Iª, q, 27, 2 ; q. 36 ; q. 37 ; *Sent.*, I, d. 10 ; *c. Gent.* IV, 19.

Esquissons seulement quelques-uns des traits si fermement gravés par le saint Docteur, et d'abord la consubstantialité du Verbe de Dieu avec son Père : L'intellect divin est un acte pur ; donc la substance de l'intelligence divine est son acte même d'intellection; d'autre part, l'être du verbe mental est sa conception par l'esprit ; donc il n'y a qu'un seul et même être du Verbe divin et de l'intelligence divine, et par conséquent, de Dieu lui-même, puisque Dieu est son intelligence. D'ailleurs, l'être de Dieu c'est son essence ou sa nature ; donc le Verbe de Dieu est l'être divin, et son essence, et le vrai Dieu lui-même (*C.Gent.*, IV, 11).

De même la filiation. Saint Augustin avait déjà enseigné : « Eo Filius quo Verbum, et eo Verbum quo Filius » (*De Trin.*, VII, 12, 3). Saint Thomas l'explique ainsi : « Processio Verbi in divinis habet rationem generationis ; procedit enim per modum intelligibilis actionis, quae est operatio vitae, et a principio conjuncto, et secundum rationem similitudinis, quia conceptio intellectus est similitudo rei intellectae, et in eadem natura existens, quia in Deo idem est intelligere et esse. » (Iª, q. 27, 2).

Cette analyse de la filiation divine fait apparaître ce qui distingue la procession du Saint-Esprit de la génération du Verbe : la conception du verbe mental implique formellement une similitude entre la chose conçue et l'intelligence; l'amour n'implique pas formellement cette similitude, mais l'inclination de la volonté vers son objet ; il suit de là que, dans les processions divines, on trouve dans la conception du Verbe ce caractère de similitude qui nous permet d'y reconnaître une filiation ; on ne le distingue pas dans la procession du Saint-Esprit (Iª, q. 27, 3). Ainsi se trouve résolue la question que saint Augustin laissait sans réponse.

Remarquons encore que l'acte d'amour suppose l'acte d'intelligence, et ainsi s'éclaire pour nous l'ordre des processions divines (*De Potent.*, X, 2); enfin cette analyse fait apparaître la procession du Saint-Esprit comme procédant non seulement du Père, mais aussi du Fils : « *Nam amor procedit a verbo, eo quod nihil amare possumus, nisi verbo cordis illud concipiamus* » (*C. Gent.*, IV, 24).

Et ces deux processions, selon l'intelligence et selon la volonté, sont les seules que l'on puisse concevoir en Dieu ; ainsi le cycle de la vie divine est fermé; «*postquam vero circulus conclusus est, nihil ultra addi potest; et ideo non potest sequi tertia processio in natura divina, sed sequitur ulterius processio in exteriorem naturam* » (*De Potent.*, IX, 9).

Ces analogies ne sont pas des démonstrations ; la vie divine est et demeure un mystère transcendant à toute intelligence créée. Mais Dieu lui-même nous a suggéré ces analogies par l'Écriture, par la tradition de l'Église ; il est légitime et bienfaisant de nous aider de ces secours pour guider notre foi vers ce mystère où nous tendons.

En terminant cette esquisse théologique, nous devons insister sur la fécondité religieuse de notre foi en ce mystère. La révélation de cette vie divine est déjà pour nous une faveur singulière, faisant de nous non plus des serviteurs, mais des amis et des enfants ; Notre-Seigneur cependant ne s'est pas contenté de nous initier à ce secret ; il nous invite à entrer dans cette société intime du Père, du Fils et de l'Esprit : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui et nous ferons en lui notre demeure » (*Joan.*, XIV, 23). Ainsi, tandis que Dieu apparaît à la raison naturelle si solitaire et si lointain, la foi découvre en lui des échanges infinis d'amour et introduit le chrétien dans cette vie; dès ici-bas la grâce l'y convie : « Que la grâce du Seigneur Jésus-Christ et l'amour de Dieu et la communion du Saint-Esprit soient avec vous tous » (II *Cor.*, XIII, 13) ; et au ciel ce sera la participation éternelle à cette vie divine.

De cette foi en la Trinité les chrétiens recueillent encore un autre fruit : « Qu'ils soient un comme nous sommes un », demandait le Christ à son Père (*Joan.*, XVII, 22). C'est là sans doute un idéal qui nous dépassera toujours infiniment, mais qui toujours aussi doit nous attirer plus près du but : c'est ainsi que Jésus disait à ses disciples : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait ». Dans les deux cas, ce qu'il propose à notre imitation, c'est un but infiniment distant, mais aussi infiniment enviable : nous ne serons jamais parfaits comme Dieu l'est, mais nous y devrons toujours tendre ; de même, notre union mutuelle ne sera jamais qu'une concorde morale, lointaine image de l'unité de la nature divine ; mais c'est vers cette unité qu'elle tendra comme vers le terme idéal que le Christ assigne à ses efforts.

Ainsi la Trinité divine n'est pas seulement l'objet de notre foi, elle est le modèle idéal de notre vie ; elle est aussi la béatidude où tend notre espoir. Les plus intimes amis de Dieu goûtent dès ici-bas les prémices de bonheur, et la contemplation de la Sainte Trinité est pour eux l'inauguration d'une vie nouvelle. La plupart des chrétiens ne peuvent qu'admirer de loin ces rares faveurs ; mais leur baptême leur donne le droit, le devoir d'espérer un bien incomparablement plus précieux encore : la vision face à face, pour l'éternité, du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

Et tout cela se résume dans ce mot du plus ancien des Pères apostoliques, de saint Clément de Rome : « Dieu le Père, le Seigneur Jésus-Christ, le Saint-Esprit, c'est la foi et l'espoir des élus » (*Clem.*, LVIII, 2).

Jules Lebreton.

TYRANNICIDE. — Le tyrannicide, comme le mot l'indique, est le meurtre d'un tyran. Avant d'exposer la doctrine des théologiens catholiques, et spécialement des théologiens de la Compagnie de Jésus, plus particulièrement mis en cause, sur cette délicate matière, il importe de définir nettement ce que ces auteurs entendent par un tyran.

Ils ont toujours distingué entre le *tyran d'usurpation* (*tyrannus tituli, usurpationis*), et le *tyran de gouvernement* (*tyrannus regiminis*). Le premier est l'injuste agresseur d'un pouvoir légitime (envahisseur du territoire national, conspirateur cherchant à renverser un gouvernement bien établi). Le second est un souverain légitime qui abuse de son autorité pour opprimer ses sujets, et surtout — cas si fréquent au seizième siècle, — pour les entraîner à sa suite dans l'apostasie. Les solutions données par les auteurs sont très différentes dans les deux cas (cf. Suarez : *Defensio fidei*, l. VI, c. IV, n° 7; *De Virtutibus, Disp.* XIII *de Bello*, 8.*Opp.*, t. XII, p. 759 ; t. XXIV, p. 677, Paris, 1858 sq.).

I. Cas du tyran d'usurpation. — Saint Thomas, expliquant comment le pouvoir peut ne pas venir de Dieu, se pose le cas où le mode d'acquisition de ce pouvoir a été défectueux « propter defectum in ipso modo acquirendi, quia scilicet per violentiam, vel per simoniam, vel aliquo illicito modo acquirit (praelatus). » Dans ces conditions, dit-il, « le droit de gouverner n'existe pas ; car celui qui s'empare du pouvoir par violence n'est pas vrai seigneur ni vrai maître ; c'est pourquoi les sujets peuvent, quand ils en ont les moyens, repousser sa domination. » Secundus defectus impedit jus praelationis; qui enim per violentiam dominium surripit, non efficitur vere praelatus vel dominus; et ideo, cum facultas adest, potest aliquis tale dominium repellere. Et commentant l'éloge fait par Cicéron des meurtriers de César : « Tullius parle du cas où un homme s'empare du pouvoir par violence, contre la volonté des sujets, ou en contraignant leur adhésion ; alors, quand on ne peut recourir à un supérieur qui ferait justice de l'injuste envahisseur, celui qui, pour délivrer sa patrie, tue le tyran, mérite louange et récompense ». Tullius loquitur in casu illo quando aliquis dominium sibi per violentiam surripit, nolentibus subditis, vel etiam ad consensum coactis; et quando non est recursus ad superiorem, per quem judicium de invasore possit fieri ; tunc enim qui ad liberationem patriae tyrannum occidit, laudatur, et praemium accipit (*In II*^m *Sentent;* Dist. 44; q. 2; art. 2 in corp. et ad 5^m).

Suarez (*Defensio fidei* et *De Bello*, passages cités plus haut) défend la même doctrine. Il la prouve ainsi : « Contre le tyran d'usurpation, la république entière, et chacun de ses membres, a droit d'agir; chacun peut donc se délivrer soi-même et délivrer l'Etat, d'une semblable tyrannie. C'est que le criminel en question est un injuste agresseur, qu'il fait une guerre inique contre la république et chacun de ses membres; tous ont donc contre lui le droit de défense ». Tyrannus ille agressor est, et inique bellum movet contra rempublicam et singula membra; unde omnibus competit jus defensionis (*Opp.*, t. XII, p. 759).

La même doctrine est admise par les auteurs modernes qui ont traité la question (cf. Cathrein, *Moralphilosophie*, t. II, p. 661 sq.; Zigliara, *Philos. mor.*, p. 213).

Il est à remarquer, du reste, que, d'après les mêmes auteurs, si un usurpateur est arrivé à la possession du pouvoir, et si le prince légitime n'a aucune chance de récupérer son autorité par une attaque dirigée contre l'intrus, le bien public peut commander, à lui-même et à ses partisans, de s'abstenir de cette attaque, dont l'unique résultat serait un accroissemsnt de troubles et de dommages pour la société (Cathrein, *l.c.* p. 661).

II. Cas du tyran de gouvernement. — C'est celui dont il est généralement question quand on parle de tyrannicide. A ce sujet, les auteurs examinent deux cas. L'ensemble du peuple, ou ses représentants, peuvent-ils, dans certaines circonstances graves, et partant rares, décréter la déchéance, ou même la mort, du tyran, et donner commission à tel ou tel sujet, à telle ou telle classe de sujets, de faire exécuter la sentence ? — Un particulier peut-il, de son autorité privée, sans mandat donné par la communauté, ni sentence portée par elle, mettre à mort un souverain légitime dont la tyrannie lui paraît évidente ?

A la première question, la plupart des théologiens catholiques, ceux de la Compagnie de Jésus ni plus ni moins que les autres, répondent affirmativement. A la seconde question, la réponse négative est presque unanime. Quelques théologiens du Moyen âge, et surtout du seizième siècle, et parmi eux un jésuite, Mariana, font exception. Quelques textes caractéristiques sont à produire ici :

1) *Droit de la communauté en face du tyran de gouvernement.* — Saint Thomas s'exprime en ces termes : « Lorsque la tyrannie est devenue intolérable, on ne peut cependant permettre à des particuliers de s'arroger le droit d'attenter à la vie de leurs chefs, même oppresseurs ; le péril serait trop grand, et pour la multitude elle-même, et pour ses chefs...... Contre la cruauté du tyran, ce n'est pas l'initiative présomptueuse des particuliers, c'est l'autorité publique qui doit agir ». Si sit intolerabilis excessus tyrannidis... esset... hoc multitudini periculosum, et ejus rectoribus, si privata praesumptione aliqui attentarent praesidentium necem, etiam tyrannorum..... videtur autem magis contra tyrannorum saevitiam non privata praesumptione aliquorum, sed auctoritate publica, procedendum (*De rege et regno* 16, Opusc. XVI, *Opp.*, t. XXVII, p. 343, Paris, 1875).

En entrant dans le détail, le Docteur angélique distingue trois hypothèses. Ou bien le prince prévaricateur tient médiatement ou immédiatement son pouvoir de son peuple ; dans ce cas, « le roi institué par le peuple peut justement être détruit par lui, ou son pouvoir réfréné, s'il abuse en tyran de son autorité royale ». Si ad jus multitudinis alicujus pertineat sibi providere de rege, non injuste ab eadem rex institutus potest destrui, vel refrenari ejus potestas, si potestate regia tyrannice abutatur (*ibid.*, p. 343). Rappelons-nous que, pour saint Thomas comme pour ses contemporains, le souverain reçoit son pouvoir « de Dieu par le peuple » (cf. l'article Droit divin des rois, col. 1188). Ou bien, il existe un suzerain qui a autorité sur le monarque oppresseur, à lui alors d'intervenir. Ou bien il n'y a pas de secours humain qu'on puisse invoquer contre le tyran ; dans ce cas, « à Dieu seul, le roi des rois, il faut avoir recours, pour qu'il change le cœur du mauvais prince, ou l'enlève de cette terre, s'il est incorrigible. » (*Ibid.*, p. 344).

Suarez enseigne de même « qu'aucun particulier, ni même aucun pouvoir imparfait, n'a le droit de déclarer la guerre au tyran de gouvernement; ce serait, à proprement parler, une sédition... Mais l'ensemble des citoyens peut s'insurger les armes à la main contre ce misérable; alors il n'y a pas de sédition; car, dans ce cas, le peuple est supérieur au prince; c'est de lui que le prince tient son pouvoir et le peuple lui a confié ce pouvoir pour le gouvernement politique, non pour la tyrannie ». Certa veritas est, contra hujusmodi tyrannum (quoad regimen), nullam privatam personam, aut potestatem imperfectam, posse juste movere bellum aggressivum; atque illud esset proprie seditio... At vero tota respublica posset bello insurgere contra ejusmodi tyrannum, neque tunc excitaretur propria seditio.... Ratio est, quia tunc tota respublica superior est rege; nam cum ipsa dederit illi potestatem, a conditione dedisse censetur, ut politice, non tyrannice regeret. *De Bello*, disp. XIII; sect. 8, n°2, t. XII, p. 759).

Suarez, du reste, remarque ailleurs que la déposition d'un prince n'entraîne pas nécessairement le droit de prendre les armes contre lui; ce droit ne peut résulter que d'une seconde sentence, motivée par la résistance du prince déposé; enfin ceux-là seuls peuvent l'exercer qui en ont reçu de la communauté mandat général particulier. (*Defensio*, VI, IV, 18, t. XXIV, p. 681).

On le voit; les fameux principes de la *Déclaration des droits de l'homme*, qui font de la « résistance à l'oppression » un des « droits naturels et imprescriptibles de l'homme », et de l'« insurrection » contre le tyran « le plus sacré des devoirs », sont trop généraux et par là-même faux et dangereux; mais appliqués seulement aux circonstances graves que les maîtres cités plus haut avaient en vue, ils auraient pu être admis par eux. — Voir ci-dessus, art. Révolution, col. 1022.

La doctrine de ces maîtres est-elle encore défendable aujourd'hui, après la promulgation du *Syllabus*, dont la 63e proposition condamnée est celle-ci: « Il est permis de refuser l'obéissance aux princes légitimes, et même de se révolter contre eux ». Legitimis principibus oboedientiam detrectare, immo et rebellare licet, *D. B.*, 1763 (16, II). Certains le nient; d'autres se montrent moins sévères (cf. Cathrein, *Moralphilosophie* t. II, p. 664 sq., Fribourg, 1899). Cette discussion est étrangère à l'explication des doctrines, trop souvent mal comprises, des anciens théologiens sur le tyrannicide. Cf. d'ailleurs, ci-dessus, l'article Insurrection.

Il est encore à noter que ces théologiens, presque unanimement, reconnaissaient au Pape, comme conséquence de ses pouvoirs spirituels, un pouvoir indirect dans les matières temporelles. Lorsque la mauvaise administration d'un prince lèse gravement les intérêts de l'Eglise, et l'empêche d'accomplir sa mission, le Pape peut, d'après eux, si tout autre remède est inefficace, déposer ce prince, délier ses sujets de leur serment de fidélité, et charger ces sujets euxmêmes, ou un autre souverain, de l'exécution de la sentence. (Cf. l'art. Pouvoir pontifical, col. 105 sqq.). Ces décisions pontificales, assez fréquentes au Moyen-Age, avaient pour suite nécessaire, lorsque le prince déposé refusait de s'y conformer, une guerre légitime de son peuple contre lui, avec toutes les conséquences qu'entraîne l'état de guerre. Bellarmin, dans sa controverse avec le roi Jacques d'Angleterre, le mit au défi de citer un seul meurtre de souverain commandé par un Pape; mais il ajouta: « Je parle d'un meurtre commis par des assassins, non de la mort d'un prince sur le champ de bataille, au cours d'une guerre légitimement suscitée par un Pape». Bellarminum non esse locutum de caede quae in praelio accidere potuisset, sed de parricidio quod per proditores ac sicarios patraretur. (*Responsio ad Apol.*, *Opera*, t. XII, p. 232. Paris, 1876).

2) *Droit des particuliers en face du tyran de gouvernement.* — Quelques docteurs catholiques ont admis que les particuliers ont le droit, lorsque la tyrannie d'un souverain leur semble évidente, d'attenter à sa vie. Cette doctrine dangereuse, et qui, au seizième siècle particulièrement, inspira plusieurs attentats, n'est le fait que d'un tout petit nombre, et l'Eglise l'a, plus d'une fois, réprouvée.

Le premier auteur chez lequel, semble-t-il, on la trouve clairement exprimée, est Jean de Salisbury, au douzième siècle. Dans son *Polycraticus*, l. III, c. 15 sqq., il enseigne, dans les termes les plus généraux, qu'il est non seulement licite, mais juste et équitable, de tuer un tyran..., qu'il est honorable de tuer un tyran, quand on ne peut s'en défaire autrement..., que la Sainte Ecriture présente comme licite et glorieux le meurtre des tyrans publics ». Tyrannum occidere, non modo licitum est, sed aequum et justum... Semper tyranno licuit adulari; licuit eum decipere; et honestum fuit occidere, si tamen aliter coerceri non poterat... Auctoritate divinae pagellae licitum et gloriosum est publicos tyrannos occidere. *P.L.*, CIC; 512, sq., 788, 793. Et pour lui, le tyran est « celui qui abuse du pouvoir concédé par Dieu à l'homme »; est enim tyrannis a Deo concessae homini potestatis abusus (*ibid.*, 786). Jean de Salisbury apporte cependant à sa doctrine plusieurs restrictions; d'abord, le meurtre du tyran n'est autorisé que lorsqu'il n'existe aucun autre moyen de faire cesser la tyrannie; il est interdit à ceux que des liens spéciaux (serment, charges de cour) attachent au tyran; il ne peut s'opérer par empoisonnement (*ibid.*, 788, 793, 796).

Trois siècles plus tard, le fameux théologien normand Jean Petit est plus brutal encore. Le 8 mars 1408, voulant justifier l'assassinat de Louis d'Orléans, commandé par Jean sans Peur, il soutint publiquement cette proposition: « Il est licite à un sujet de tuer, ou de faire tuer, un vassal félon à son prince, ou un perfide tyran ». Gerson, qui, d'ailleurs, admettait le droit du peuple à la révolte dans les cas de nécessité, réfuta aussitôt cette doctrine. Elle fut condamnée en 1414 par l'évêque de Paris et l'inquisiteur. Enfin, à la quinzième session du Concile de Constance, la proposition suivante fut déclarée, « erronée dans la foi et la discipline, hérétique, scandaleuse, ouvrant la voie à fraudes, déceptions, mensonges, trahisons et parjures »: « Tout tyran peut être tué licitement, et méritoirement, par qui que ce soit de ses vassaux et sujets, même par secrètes embûches, en dépit des serments ou engagements qui lieraient le sujet au tyran, sans attendre de sentence, ou recevoir commission d'un juge. » Quilibet tyrannus potest et debet licite et meritorie occidi, per quemcumque vasallum suum vel subditum, etiam per clanculares insidias, et subtiles blanditias, et adulationes, non obstante quocumque praestito juramento, seu confoederatione factis cum eo, non exspectata sententia vel mandato judicis cujuscumque. *D. B.* n° 690. Cf. Hefele (*Histoire des conciles*, trad. Delarc), t. X, p. 480 sqq., Paris, 1874).

Tant de propositions étaient frappées à la fois par la sentence du concile, qu'on pouvait se demander si chacune d'elles, prise séparément, était inadmissible. Aussi le décret de Constance ne suffit pas, au siècle suivant, à arrêter les pires excès de certains théologiens de la Ligue. On peut prendre comme type l'ouvrage de Boucher, *De justa Henrici III*

abdicatione, où le tyrannicide est exalté sans aucune restriction, et le coup de poignard de Jacques Clément qualifié d'« acte merveilleux »; plus tard le même auteur écrivit une apologie de l'attentat de Jean Châtel contre Henri IV. (Les textes se trouvent au tome VI, ou supplément, des *Mémoires de Condé*, La Haye, 1743. Cf. L. Weill, *Les théories sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de religion*, p. 231 sq. Paris, 1892.— Labitte, *De la démocratie chez les prédicateurs de la Ligue*, p. 90, 202, 295. Paris, 1841).

Le livre du jésuite espagnol Jean Mariana, paru à Tolède à la fin de 1598, étant l'objet d'attaques particulières, doit être analysé ici. Le *De Rege et Regis institutione* fut écrit pour l'instruction de l'infant d'Espagne qui devait régner sous le nom de Philippe III; ce roi en accepta la dédicace. L'édition princeps est celle de Tolède, en 1599; c'est à elle que se référeront les citations qui vont suivre; les éditions subséquentes offrent des modifications dont quelques-unes ont de l'intérêt (cf. Labitte, *De jure politico quid senserit Mariana*, p. 34 sq. Paris, 1841).

Après quelques pages vraiment belles sur l'origine du pouvoir, les droits et les devoirs de la royauté, Mariana expose les différences qui existent entre un roi et un « tyran », et distingue le tyran d'usurpation du tyran de gouvernement. Il se pose ensuite cette question : « Est-il permis de se défaire d'un tyran ? » Pour le tyran d'usurpation, il donne les mêmes solutions que les scolastiques cités plus haut (p. 75 sqq.). Pour le tyran de gouvernement, il faut, dit-il, autant que possible, supporter ses « vices et passions », par crainte de plus grands maux. Mais si la tyrannie devient intolérable; « si le prince perd la patrie, appelle l'ennemi sur le sol national, pille les ressources de l'Etat et celles des particuliers, méprise les lois et la religion elle-même », que faire? Les représentants de l'Etat devront d'abord se réunir. Ils admonesteront le prince, et au cas où leurs monitions resteraient inutiles, le déclareront déchu de son trône et ennemi public; la guerre s'ensuivra nécessairement ; et dans cette guerre, « si l'Etat ne peut autrement sauvegarder ses intérêts, il aura le droit de faire périr le prince, déclaré ennemi public ; même pouvoir est alors donné à n'importe quel particulier qui, négligeant son propre salut, et sachant à quoi il s'expose, se dévouera au salut de sa patrie ».

Si publici conventus facultas detur... monendus in primis princeps erit, atque ad sanitatem revocandus; si medicinam respuat, neque spes ulla sanitatis relinquatur, sententia pronuntiata licebit reipublicae ejus imperium detrectare primum, et, quoniam bellum necessario concitabitur, ejus defendendi consilia explicare... et, si res feret, neque aliter se respublica tueri possit, principem, publicum hostem declaratum, ferro perimere. Eademque facultas esto cuicumque privato, qui, spe impunitatis abjecta, neglecta salute, in conatum juvandi rempublicam ingredi voluerit. (P. 75 sq.)

Déjà Mariana va plus loin que la plupart des théologiens de son Ordre et de son époque, Suarez et Bellarmin par exemple, qui n'admettent le meurtre du prince, même déposé et déclaré ennemi public, que selon les lois de la guerre, ou en vertu d'un mandat donné par les représentants du peuple. Mais voici qui est plus grave encore L'auteur du *De Rege* se pose le cas où, par suite de la tyrannie du prince, les représentants du peuple ne pourraient se réunir pour le juger. Alors, si cette tyrannie est évidente, si l'opinion publique est unanime à ce sujet, « je ne voudrais pas condamner l'homme qui, répondant aux vœux publics, tenterait de tuer le tyran »; qui votis publicis favens eum perimere tentarit, haudquaquam inique eum fecisse existimabo (p. 77). Du reste, pour éviter l'illusion, facile en pareille matière, Mariana exige que la tyrannie soit évidente et reconnue de tous, et qu'avant d'agir celui qui se propose d'attenter à la vie du tyran prenne le conseil d'hommes de science et d'expérience. Neque est periculum ut multi eo exemplo in principum vitam saeviant quasi tyranni sint; neque enim id in cujusquam privati arbitrio ponimus, non in multorum, nisi publica vox populi adsit, viri eruditi et graves in consilium adhibeantur (ibid.). Comme Jean de Salisbury, Mariana tient que l'usage du poison n'est pas licite contre le tyran, « car il est trop cruel de forcer un homme à se donner la mort lui-même » ; crudele existimamus eo adigere hominem ut sibi ipsi manus afferat (p. 84).

Cette doctrine, Mariana la présente comme fort discutée à son époque; il essaie d'échapper à la condamnation portée par le Concile de Constance, en faisant remarquer que les papes ne l'ont pas confirmée et qu'elle vise des erreurs non enseignées par lui (p. 69, 70, 80).

Il examine l'acte de Jacques Clément mettant à mort Henri III, et l'apprécie ainsi: « insigne force d'âme, fait mémorable... le moine qui tua le roi acquit une grande réputation; le meurtre fut vengé par le meurtre ; les mânes du duc de Guise perfidement mis à mort apaisés par le sang royal... La plupart ont vu en Jacques Clément une gloire éternelle de la France ; mais on ne s'accorde pas sur son acte ; beaucoup le louent et le jugent digne de l'immortalité ; d'autres, qui jouissent d'une grande réputation de prudence et d'érudition, le blâment. » — Insignem animi confidentiam, facinus memorabile... Caeso rege, ingens sibi nomen fecit ; caede caedes expiata ; ac manibus Guisii ducis perfide perempti regis sanguine est parentatum (p. 68); aeternum Galliae decus, ut plerisque visum est... de facto monachi non una opinio fuit ; multis laudantibus atque immortalitate dignum judicantibus, vituperant alii, prudentiae et eruditionis laude praestantes (p. 69, 70). Bien que l'auteur du *De Rege* ne donne pas ici son idée personnelle, il semble qu'il se range au nombre des admirateurs de Clément. Mariana juge Henri III comme on le jugeait alors autour de lui, en Espagne ; en réalité le malheureux prince était bien loin de réaliser ce type de tyran contre lequel seul le fougueux théologien permettait le tyrannicide.

Le *De Rege* parut avec l'approbation, non du général de l'ordre, Claude Acquaviva, mais d'un visiteur, Etienne Hajeda; des « hommes doctes et graves de la Compagnie » avaient, après examen, donné leur « Nihil obstat ». Cette approbation du visiteur n'enlevait pas au livre de Mariana son caractère privé; elle ne prouvait même pas qu'Hajeda et les réviseurs admettaient les thèses du *De Rege*, mais seulement que ces thèses ne leur paraissaient pas contraires à l'orthodoxie. Visiteurs et réviseurs, du reste, se montrèrent trop faciles, et manquèrent à leurs règles en permettant l'impression. En effet, le 41e décret de la cinquième Congrégation générale (1593-1594) était ainsi formulé : « Nemo in rebus alicujus momenti novas inducat quaestiones, nec opinionem ullam, quae idonei ullius auctoris sit, iis qui praesunt inconsultis ». (*Institutum Soc. Jesu*, t. II, p. 273. Florentiae, 1893). Or, c'était bien le cas pour plusieurs des propositions contenues dans le livre de Mariana. Après l'apparition de l'ouvrage, le général Acquaviva se plaignit avec raison que ce décret eût été méconnu. (Juvencius, *Historia Societatis Jesu*, p. v, l. XII, n° 87). Cf. E. Michael S. J., *Die Jésui-*

ten und der Tyrannenmord, dans *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 1892, p. 556 sqq.

Aussitôt que les Jésuites français eurent connaissance du livre, le P. Louis Richeôme, provincial de Guyenne, le dénonça au général. Celui-ci blâma la publication, et ordonna que l'ouvrage fût corrigé ; une partie de l'éloge de Jacques Clément fut ainsi retranchée (Labitte, *De jure politico*, p. 34).

Les protestants d'Allemagne se hâtèrent de réimprimer le *De Rege*, et de le répandre. Après l'assassinat de Henri IV, le malencontreux ouvrage fut brûlé à Paris, par ordre du Parlement, le 8 juin 1610. Pour réparer le scandale, le T. R. P. Acquaviva, général de la Compagnie, lança le 8 juillet 1610, un décret fameux, par lequel il défendait à tous ses subordonnés « au nom de la sainte obéissance, sous peine d'exil, d'incapacité à tous les emplois, et d'autres châtiments, de jamais dire, soit publiquement, soit en secret, comme professeurs, ou comme conseillers, ou dans un écrit quelconque, qu'un particulier, quel qu'il puisse être, et sous n'importe quel prétexte de tyrannie, ait jamais le droit d'attenter à la vie d'un roi ou d'un prince ». Il agissait ainsi « afin que tout le monde sache bien quelle est la doctrine de la Compagnie sur ce point, et de peur que l'erreur d'un seul n'attire le soupçon sur tous, bien que tous les hommes de bon sens sachent qu'il est injuste de rendre toute une Société responsable de l'erreur d'un de ses membres ». La même année, le P. Coton fit paraître sa *Lettre déclaratoire de la doctrine des Pères Jésuites conforme au Concile de Constance*, où il montre, par des textes empruntés aux plus célèbres docteurs de l'Ordre, qu'aucun d'eux n'enseigna les thèses de Mariana, et que plusieurs les réfutèrent par avance, en réfutant Jean Petit. Il concluait avec raison qu'on ne peut pas plus attribuer à la Compagnie l'erreur du seul Mariana qu'à la Sorbonne l'erreur de Jean Petit (cf. Prat, *La Compagnie de Jésus au temps du P. Coton*, t. III, p. 246 sq., 271 sq., 569. Lyon, 1876).

On le voit, le tyrannicide au sens strict, c'est-à-dire le meurtre d'un souverain, accompli par un simple particulier, sans mandat de la communauté, n'a été défendu que par bien peu de théologiens, et parmi eux par un seul jésuite. Cette erreur a été expressément réfutée par la plupart des docteurs catholiques.

Il ne serait que juste d'exposer, en regard de leurs assertions, celles de tant de théologiens protestants qui, au cours des xvie et xviie siècles, ont enseigné la légitimité du tyrannicide, sans aucune des restrictions que Mariana lui-même apportait à cette thèse périlleuse; ils ont applaudi aux meurtres d'un François de Guise, d'un Henri III, d'un Henri IV, d'un Charles Ier, avec tout autrement d'enthousiasme que l'auteur du *De Rege* à l'acte de Jacques Clément. On trouvera leurs principaux textes réunis par Janssen dans *l'Allemagne et la Réforme*, t. V, p. 584 sq. Paris, 1899.

Bibliographie. — Aux auteurs signalés dans le corps de l'article, ajouter : A. Brou, S. J., *Les jésuites de la légende*, t. I, p. 101 sq., Paris, 1906; B. Duhr, S. J., *Jesuitenfabeln*, p. 659 sqq., Fribourg, 1899; Cardinal Hergenröther, *Katholische Kirche und Christliches Staat*, p. 472 sqq., Fribourg, 1872.

La thèse de M. A. Douarche, *De tyrannicidio apud scriptores XVI saeculi*, Paris, 1888, ne doit être consultée qu'avec précaution. On y trouvera un certain nombre de textes intéressants, mais l'auteur manque absolument de sang-froid, ne distingue pas suffisamment les opinions des différents théologiens, et semble, en plus d'un cas, avoir mal compris leur vocabulaire spécial (cf. P. J. Burnichon, recension dans *Les Etudes*, t. XLVI, p. 393 sqq.).

Joseph de La Servière.



VANINI (Jules-César), dit *Lucilio*. — Né vers le mois de février 1586 à Taurizano, dans le royaume de Naples, entra jeune comme novice dans un couvent de Naples, étudia à l'Université de cette ville, puis à celle de Padoue, où il s'engoua des écrits de Pomponace et de Cardan, voyagea en Allemagne et dans les Pays-Bas, puis devint précepteur à Paris. A la suite d'un meurtre qu'il aurait perpétré en cas de légitime défense, il se retira à Venise dans un couvent de Carmes; ses relations avec des diplomates anglais le décidèrent à partir pour l'Angleterre, où il passa à l'anglicanisme, malgré son caractère sacerdotal. Etant devenu suspect de catholicisme par suite de ses accointances avec Moravi, chapelain de l'ambassade de Venise, il fut jeté en prison, puis conduit par la Seine jusqu'à Rouen, d'où il se rendit à Bayonne, puis à Gênes. Il y vécut paisiblement et écrivit son *Amphitheatrum aeternae Providentiae divinomagicum* ; pour le faire imprimer, il se hasarda à venir à Lyon, puis à Paris. Vanini, qui avait repris la soutane, y exerça les fonctions de prédicateur et devint commensal d'Arthur d'Epinay Saint-Luc, neveu de Bassompierre et abbé commendataire de Redon. Compromis par la publication du *De admirandis naturae arcanis*, il se réfugia à l'abbaye de Redon, puis à Bayonne, et enfin à Toulouse. Il y fut très vraisemblablement accueilli et patronné d'abord par le professeur espagnol Sanchez (cf. Cazac, *Le philosophe Francisco Sanchez le sceptique, Boletin de la Real Academia de la Historia*, juillet-septembre 1908, pp. 85 et ss.), sous le nom supposé de Pompeio Usiglio, et devint familier du comte de Caraman, gouverneur de Foix. Arrêté par suite de dénonciations, il fut relâché faute de preuves, puis emprisonné de nouveau et condamné par arrêt du Parlement à avoir la langue coupée et à être étranglé, pour athéisme, blasphèmes et autres crimes; le cadavre fut brûlé (9 février 1619). Huit mois après, avis fut donné au premier président Le Masuyer que l'Usiglio ou Lucilio, comme on disait à Toulouse, n'était autre que Vanini.

Il n'est pas exact de dire que Vanini fut condamné à titre de philosophe libre-penseur; mais beaucoup d'autres titres le signalèrent à la sévérité des juges de Toulouse : moine défroqué; mauvais prêtre, homme de mœurs détestables, apostat, passant d'une religion à l'autre sans croire à aucune, selon l'intérêt du moment. Il avait de l'esprit et de l'érudition, s'amusait volontiers aux questions curieuses de la physique et des sciences naturelles, s'occupait d'astrologie et faisait des horoscopes. Après avoir vécu, au point de vue religieux, dans une feinte perpétuelle jusqu'à son dernier jour, se confessant et communiant régulièrement dans sa prison, après, avoir prouvé à ses juges, le matin même de sa mort l'existence de Dieu dans un brillant discours, il jeta le masque lorsqu'il fut condamné, et mourut en athée et en blasphémateur impénitent. La sentence du

Parlement de Toulouse était sévère, mais conforme aux lois de l'époque.

Bibliographie : Baudouin, ancien archiviste en chef de la Haute-Garonne, *Histoire critique de Jules-César Vanini* (*Revue philosophique*, 1879, nos 7, 8, 9 et 10 ; réimprimé dans la *Revue des Pyrénées*, 1903, tiré à part in-8°, 128 p., Toulouse, Privat, 1903; l'auteur est très favorable à V., d'ailleurs, le livre est bien documenté et impartial dans l'exposé des faits); — César Cantu, *Les hérétiques d'Italie*, t. III, p. 583-590 ; — Cazac, *Le philosophe Francisco Sanchez le sceptique* (outre le passage cité dans le texte, cf. p. 109 et s. du *Boletin*); — Dubédat, *Histoire du Parlement de Toulouse*, t. II, chap. III ; — Garasse, *Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps*, Paris, 1624 ; — Barthélemy de Gramond, *Historia Galliae ab excessu Henrici IV*, lib. XVIII ; — Rosset, *Histoires tragiques*, édit. d'août 1619 (achetée et détruite par Arthur d'Epinay Saint-Luc, qui voulait dissimuler ses rapports avec Vanini ; il y en a un exemplaire à la bibliothèque de Chartres).

Jules Souben, O. S. B.

VOCATION. — Un travail complet et détaillé devrait comprendre l'examen de la vocation aux différents points de vue suivants : *doctrinal, canonique, ascétique, psychologique, apologétique et historique.* Le problème est des plus vastes, au surplus, souvent délicat, et n'a pas encore été jusqu'ici, que nous sachions, présenté au public, dans cette intégralité pleinement compréhensive. Notre plan, pour des raisons de meilleure adaptation à l'esprit général du Dictionnaire, n'adoptera pas ces titres. On s'est efforcé cependant de toucher tous les points importants; pour les questions discutées, l'on a cherché, non à fournir une solution absolument adéquate, mais celle qui, après un exposé impartial du débat, paraissait la plus solide.

Plan d'ensemble

I° *Nature de la vocation.* — La vocation au sens large; la vocation au sens précis.
II° *Le vœu de virginité dans le monde.* — Beauté, possibilité, fécondité de cette vocation.
III° *La vocation sacerdotale.* — Manifestation à une âme, — que Dieu la veut — dans l'état clérical.
IV° *Vocation religieuse.* — Sa vraie nature. Les objections : c'est se diminuer; c'est se rendre inutile.
V° *Vocation religieuse et vocation sacerdotale comparées.* — La question pratique ; objections et mises au point. La question théorique ; perfection et état de perfection.
VI° *Comment naît une vocation.* — Rôle de Dieu ; de l'appelé ; des parents et éducateurs.
VII° *Vocation générale et vocation spéciale.* — Portée et étendue de la parole de Notre-Seigneur : « Si tu veux ! »
VIII° *Sublimité de la vocation.* — Virginale ; sacerdotale ; religieuse.
IX° *Comment suivre sa vocation ?* Deux cas : ou bien la question d'avenir est encore pendante ; ou bien on l'a résolue déjà par la négative ou l'affirmative.
X° *Perte de la vocation* ; *vocations transitoires* ; *renvois.*
XI° *La crise des vocations.* — Les craintes ; les espérances.
XII° *Vocation et persécution.*
Bibliographie.

I. Nature de la vocation. — Vocation veut dire : *appel.* Distinguons :

1° *La vocation au sens large.* — Eternellement Dieu pense à chacune de ses créatures et lui assigne une place dans sa création. A chacun de nous, Dieu destine un état de vie, et ménage les grâces propres à cet état. *Unusquisque proprium donum habet ex Deo* (I *Cor.*, VII, 7). *Que chacun donc*, dit encore saint Paul, *marche selon que le Seigneur lui a départi et selon que Dieu l'a appelé.* De même, observe saint Thomas, (Ia, q. 6, a. 4), que la bonté parfaite qui réside en Dieu d'une manière simple et absolue se répand, avec des formes multiples et diverses, sur les êtres de la création; de même la plénitude de la grâce, réunie dans le Christ comme dans le chef, rejaillit sur ses membres avec une admirable variété, afin que le corps de l'Eglise soit parfait. L'Apôtre exprime ainsi cette vérité : *Il a donné à son Eglise des Apôtres, des Prophètes, des Evangélistes, des Pasteurs et des Docteurs, pour que tous travaillent à la consommation des saints* (*Eph.*, IV, 2). Saint Paul complète ailleurs sa pensée : *Comme dans un seul corps, il y a plusieurs membres qui n'ont pas les mêmes fonctions, tous ainsi nous formons dans le Christ un seul et même corps* (*Rom.*, XII, 4). *Si tout le corps était œil, où serait l'ouïe ? Et s'il était tout ouïe, où serait l'odorat ?* (I, *Cor.*, XII, 17). Ce que Boudon, archidiacre d'Evreux, commentait ainsi : « Il y en a qui sont comme les mains : ce sont ceux qui sont appliqués à l'action ; il y a ceux qui sont comme les épaules, qui portent le fardeau des croix; d'autres comme la bouche, occupés à publier les grandeurs de Dieu ou à chanter ses louanges ; d'autres comme le cerveau, qui demeure caché dans la tête, par leur vie retirée et solitaire; enfin, il y en a qui, comme le cœur, sont tout appliqués à l'amour divin. » (*Œuvres de* M. Boudon, édit. Migne, I, col. 1227). Il est d'utilité capitale pour tout homme de savoir où Dieu le veut, « la chose la plus importante de toute la vie est le choix du métier. » (Pascal, *Pensées*, éd. Havet, a. III § 4). Que pour chaque état, il y a une vocation de Dieu : bonnes pages de Mgr Dupanloup (*Education*, t. I, l. IV, ch. IV et V, p. 272).

2° *La vocation au sens précis.* — C'est la réponse de l'homme à la vocation divine, autrement dit le don de soi à Dieu, soit par le *vœu de chasteté dans le monde*, soit par le *sacerdoce*, soit par la *vie religieuse* ; et, d'une façon plus précise encore, le don de soi à Dieu sous les dernières formes. Nous parlerons surtout de celles-là : sacerdoce séculier, vie religieuse. Ces deux états ne s'excluent pas (la plupart des religieux, dans nombre d'instituts, sont prêtres); de soi, ils ne s'incluent pas et sont, en eux-mêmes, très différents.

a) Sacerdoce séculier dit : choix par l'autorité, en vue (immédiatement) du soin spirituel des âmes (*pro hominibus constituitur. Heb.*, V, 1); il est, *primario et per se*, un organisme *social* : aider tel contingent du troupeau à pratiquer le christianisme. Vie religieuse dit : désir personnel, en vue (immédiatement du moins) de la sanctification du sujet lui-même; elle a, *primario et per se*, un but *individuel* : pratiquer pour son compte le christianisme aussi parfaitement que possible.

b) Le sacerdoce séculier ne réclame pas essentiellement la pratique des *conseils*. La vie religieuse consiste essentiellement dans la pratique de la pauvreté, chasteté, obéissance. Elle peut exister en dehors du sacerdoce.

Pour plus de clarté, nous traiterons d'abord séparément de la vocation sacerdotale et de la vocation religieuse; puis des points communs entre l'une et l'autre. Un mot, avant cela, de la vocation à la virginité dans le monde.

II. Le vœu de virginité dans le monde. — Bien des âmes, pour des raisons soit de préférences personnelles, soit de santé, soit de charges de famille, ne peuvent ou ne veulent pas s'adonner à la vie religieuse. Il leur est loisible de se consacrer à Dieu par le vœu de virginité, auquel on joint souvent le vœu de chasteté. Vœu de virginité signifie engagement de ne pas contracter mariage; vœu de chasteté, engagement d'éviter, par esprit de « religion », ce qui déjà se trouve défendu par les vi^e et ixe commandements.

1° *Beauté de cette vocation.* — *a*) Notre Seigneur en a fait l'éloge : « Il y a des eunuques qui le sont de naissance, dès le sein de leur mère ; il y a aussi des eunuques qui le sont devenus par la main des hommes ; il y en a qui se sont faits eunuques eux-mêmes à cause du royaume des cieux. Que celui qui peut comprendre, comprenne ! » (*Matt.*, xix, 12). *b*) Saint Paul a célébré lui aussi la supériorité de la virginité sur le mariage : « Je voudrais que vous fussiez sans préoccupation. Celui qui n'est pas marié a souci des choses du Seigneur; celui qui est marié cherche à plaire à sa femme, et il est partagé » (I *Cor.*, vii, 32-34). Et encore : « Je voudrais que tous fussent comme moi », c'est-à-dire non mariés » (I *Cor.*, vii, 7). *c*) Les encouragements de l'Eglise. Eloges nombreux de la chasteté. Texte formel du Concile de Trente : la continence vaut mieux que le mariage (Sess. xxiv, *De matrim.*, c. 10) : « Est anathème celui qui soutient que l'état conjugal doit être préféré à l'état de virginité ou de célibat, et qu'il n'est pas meilleur et plus saint de demeurer dans la virginité et le célibat que de contracter mariage. »

2° *Possibilité de cette vocation.* — *a*) Possible *physiquement*, contrairement à ce qu'affirme certaine science matérialiste, à la remorque de jugements superficiels ou intéressés, de Luther par exemple : « Il est aussi peu possible d'accomplir le vœu de chasteté que de se dépouiller de son sexe... Comme il ne dépend pas de moi que je ne sois pas homme, il ne dépend pas de moi que je sois sans femme. » Les affirmations des hygiénistes et médecins sérieux sont unanimes (voir P. Bureau, *L'Indiscipline des mœurs*, 3e partie, ch. vi, *La chasteté dans le célibat*, p. 293 à 304, série de témoignages). Il ne faut pas confondre une aptitude avec un besoin (voir article Chasteté, par le Dr Goy, et surtout Sacerdoce chrétien, II, *Célibat*, par le R. P. Auffroy).

L'œuvre de chair est une nécessité de l'espèce, non une nécessité pour chaque individu. « Dieu veut sans doute que l'humanité se perpétue par la génération. A cette fin, il a donné à l'homme le pouvoir de produire la vie; pour que ce pouvoir ne demeure pas stérile, il a mis au fond de l'être humain un *instinct spécial*. Cet appel de la nature suffit pour que l'humanité se porte, dans son ensemble, à exécuter le plan divin ; mais Dieu n'impose à personne en particulier une *obligation en conscience* de suivre cet instinct. » (Castillon, *Trois problèmes moraux*, p. 42). *b*) Possible *moralement*, non sans doute aux âmes vulgaires et qui ne s'appuient pas sur Dieu, mais sans aucun doute à celles qui possèdent une vraie générosité, et comptent sur Dieu (prière, dévotion à la Sainte Vierge, Eucharistie) pour les aider: « Ma grâce te suffit. » (II *Cor.*, xii, 9) « Je puis tout en celui qui me fortifie. » (*Phil.*, iv, 13.)

3° *Fécondité.* — Plusieurs ont pensé attaquer efficacement la virginité en l'accusant d'être une pratique antisociale : égoïsme monstrueux qui va, disent-ils, à ruiner le genre humain. En fait, *a*) certains dévouements ne sont possibles que moyennant l'état de virginité dans le monde. « Il n'est pas nécessaire que chacun procure le bien de l'espèce humaine sous forme de la génération. On peut travailler au bien de l'humanité de bien d'autres manières, souvent supérieures, et qui exigent, comme condition préalable, plus ou moins nécessaire, le célibat. » (Castillon, *ibid.*, p. 42.) Si déjà Michel-Ange pouvait dire, quand on lui proposait de se marier : « La peinture est une jalouse qui ne souffre point de rivale », à plus forte raison peuvent parler ainsi ceux qui aspirent aux soins des malades, à l'éducation des enfants, etc... Et qui dira qu'il a là un détriment pour la race? « S'il fallait dresser une statue au saint de la paternité, c'est à saint Vincent de Paul qu'on l'offrirait, pour avoir recueilli, sauvé et donné, à lui seul, plus d'enfants à la France, que des centaines de pères.» (Henri Lavedan). *b*) Si, physiquement, la vocation de virginité ne contribue pas à perpétuer l'espèce humaine, moralement rien n'aide plus à maintenir le mariage dans sa sainteté originelle. Et cela pour plusieurs raisons : « Le vœu de célibat volontaire, dit le psychologue suisse Foerster, loin de dégrader le mariage, est, au contraire, le meilleur soutien de la sainteté du lien conjugal, puisqu'il donne une représentation concrète à la liberté de l'homme en face des poussées de la nature. Il agit aussi comme une conscience à l'égard des caprices passagers et des assauts du tempérament sensuel. Le célibat est encore une protection du mariage en ce sens que son existence empêche les personnes mariées de se considérer dans leurs relations réciproques comme les simples esclaves de forces naturelles obscures, et il les conduit à prendre ouvertement position contre la nature comme des êtres libres capables de commander. » (Cité par P. Bureau dans un excellent chapitre : *Le célibat perpétuel*, pp. 321-338, de son livre *L'Indiscipline des mœurs*.)

III. La vocation sacerdotale. — Elle consiste dans la manifestation faite à une âme que Dieu la veut dans l'état clérical.

1° *Manifestation.* — Pour beaucoup d'auteurs, jusqu'à ces dernières années, la vocation sacerdotale comprenait un double élément : *intrinsèque*, aspiration du sujet, indications providentielles, avis du confesseur, du directeur, etc... ; *extrinsèque*, l'acceptation par l'autorité compétente. Ainsi, Branchereau : *De la vocation sacerdotale ;* Hurtaud, O. P. : *De la vocation au sacerdoce*, tous deux insistant beaucoup sur le premier de ces éléments. Pour d'autres (Chan. Lahitton : *La vocation sacerdotale*, 1909), il ne faut pas faire entrer dans les constitutifs essentiels de la vocation les dispositions intimes du sujet, mais uniquement l'appel canonique de l'évêque. Le reste, aspirations personnelles, indications de la Providence, etc..., constitue simplement l'idonéité, la « vocabilité ». La controverse, à l'époque, fit du bruit. Le Souverain Pontife chargea une commission spéciale de cardinaux d'examiner le problème et de conclure. La commission, dans une réunion plénière du 20 juin 1912, a rendu un jugement aux termes duquel le livre de M. le chanoine Lahitton ne doit nullement être réprouvé; il mérite, au contraire, des louanges. *Nihil plus in ordinando, ut rite vocetur ab Episcopo, requiri quam rectam intentionem simul cum idoneitate in iis gratiae et naturae dotibus reposita et per eam vitae probitatem ac doctrinae sufficientiam comprobata, quae spem fundatam faciant fore ut sacerdotii munera recte obire ejusdemque obligationes sancte servare queat* (Décision communiquée le 1er juillet 1912 ; *Acta*, 1912, p. 485. Voir les revues d'alors, par exemple : *Etudes*, t. CXXXII, 1912, pp. 764-780). Si, en théorie, la différence de position est notoire, dans la pratique il est

clair qu'il faut tenir compte des dispositions du sujet : dispositions *négatives* (absence d'empêchements), *positives* (indications providentielles, désirs du sacerdoce, constance, humilité, piété, avis des guides compétents de l'âme, etc...). Et le chef du diocèse qui admettrait aux ordres un sujet manquant des *requisita* nécessaires, commettrait une imprudence des plus dangereuses. Mais, spéculativement, autre chose est exiger ces dispositions à titre de préambule obligé, autre chose en faire un constituant essentiel. L'approbation des doctrines du chanoine Lahitton avait pour but de bien affirmer que nul ne peut, sous prétexte qu'il se sent appelé, qu'il « a la vocation », exiger le sacerdoce. Le chef du diocèse est seul juge, d'après les besoins de son troupeau. En refusant d'admettre aux ordres un séminariste, sans motif suffisant, l'évêque pécherait contre la charité, non contre la justice.

2° ...*Que Dieu la veut*. — De quelle volonté s'agit-il? permissive ou absolue, suasive ou impérative? Au moins *permissive* : la proposition d'entrer dans le sacerdoce est sous forme de liberté accordée, non pas de décision à exécuter obligatoirement. *Suasive:* Dieu, en règle générale, ne commande pas, mais seulement invite.

1re Question : Si c'est une *permission* donnée, l'est-elle à tous indistinctement, c'est-à-dire est-il loisible à quiconque n'a pas d'empêchements préalables, de demander le sacerdoce, ou faut-il remplir certaines conditions positives? — Réponse : *Théoriquement*, tous ceux qui n'ont pas d'empêchements peuvent s'offrir au sacerdoce (*sic* Piat, Vermeersch). *Pratiquement*, la seule absence d'empêchements ne suffit pas. Non en ce sens que ce serait, comme on l'a parfois affirmé (Guny, Marc, Branchereau), un sacrilège de vouloir assumer le sacerdoce sans s'y sentir appelé par une providence spéciale de Dieu; mais il y aurait témérité grave à décider pareil choix sans indications positives suffisantes. Qui sait ce qu'est et doit être un prêtre, n'a là-dessus aucun doute.

2e Question : Si c'est une *invitation* divine plus ou moins instante, y a-t-il faute grave à refuser d'entrer dans les Ordres (ou la vie religieuse), si l'on s'y voit appelé? — Réponse : Saint Alphonse de Liguori s'excuse : « Je laisse à ceux qui sont plus éclairés que moi le soin de prononcer sur ce point de manière absolue » (IV, n. 78). On sent ici la trace des thèses rigoristes (Habert, Concina, Massillon), d'après lesquelles ne pas suivre sa vocation serait, de soi, commettre une faute grave et en tout cas se mettre directement en risque de damnation. La sagesse du saint résiste à cette opinion trop commune de son temps. (Sur la position exacte de saint Alphonse, consulter Rauss, C. SS. R. : *La doctrine de saint Alphonse sur la vocation*, Vitte, 1926). En réalité, il n'y a pas obligation grave, *en soi*, d'accepter le sacerdoce, quand on s'y voit même clairement appelé. L'offre est de conseil et non de précepte : Or, *divina consilia per se non obligant ad culpam* (S. Alph., *loc. cit.*). *Haec est differentia inter consilium et praeceptum, quod praeceptum importat necessitatem, consilium in optione ponitur ejus cui datur* (saint Thomas, Ia IIae, q. 108, a. 4).

3°... *Dans l'état clérical*. — De soi, cet état n'exige pas les vœux de religion. Dans l'Eglise latine, il ne requiert, comme vœu, que celui de chasteté; en fait d'obéissance, il réclame seulement une promesse. Aucun engagement pour la pauvreté. Il semble bien qu'aux tout premiers débuts du christianisme, le sacerdoce séculier se soit doublé de la pratique des conseils (Dom Gréa; *L'Eglise et sa divine constitution*, p. 360). Peu à peu la différenciation se serait faite. Présentement, le prêtre n'est pas tenu, cela va de soi, aux obligations canoniques de la vie religieuse. Mais il lui faut, très particulièrement en France, une sainteté de tous points éminente :

a) Vu les conditions spécialement dures que lui ont faites, ou le malheur des temps (pays dévastés), ou la législation (suppression des traitements, logement instable), ou l'altération de la foi (d'où diminution des moyens de vivre, du casuel, etc...) — Voir H. Bordeaux; *La glorieuse misère des prêtres de France*. A ce propos, C. Yver : « On n'ignore plus aujourd'hui la pauvreté sublime à laquelle ils sont réduits et qui les ramène au dénuement apostolique du missionnaire. Beaucoup ne peuvent recevoir de l'évêché qu'une allocation annuelle souvent très inférieure à 1.000 francs. Quant au casuel, il faut à peine le compter pour des paroisses qui n'atteignent pas cinq cents habitants. Dame Pauvreté, souffrante et céleste, est allée s'asseoir sur la chaise de paille de tous nos petits presbytères de la plaine et de la montagne, de la Beauce à l'Auvergne, de l'Artois au Dauphiné. Les belles leçons qu'elle dictera à M. le Curé, devenu le premier pauvre de la paroisse ! » (*Echo de Paris*, 19 juin 1922). *Les Cahiers catholiques* (25 janvier 1922) insistent en précisant encore : « La vie matérielle du prêtre est actuellement si misérablement assurée ! le denier du culte, malgré ses progrès, donne 1.000 à 1.200 francs par an au curé. A cela s'ajoute un casuel de quelques centaines de francs dans les campagnes ; des intentions de messes, peu nombreuses et dont les honoraires sont modestes, achèvent de constituer un budget d'environ 2.000 à 2.500 frs. Avec cette somme dérisoire, le curé doit se loger (il n'y a plus de presbytère gratuit), se chauffer et se nourrir. Il est parfois obligé de s'adonner à des travaux accessoires. Il ne peut plus payer de domestique. Il fait lui-même sa cuisine et son ménage. A côté de la situation des ouvriers et des instituteurs, il est pauvre, le pauvre de Dieu... » (A. Bros, *Le recrutement du Clergé paroissial*).

b) Vu l'*hostilité* ou *l'incompréhension* dont il est entouré. — Relisons d'abord le bel éloge du prêtre, par le R. P. Janvier, à Notre-Dame, le jour de Pâques 1923 : « Il vit modestement, souvent dans la gêne, quelquefois dans le dénuement ; la haine des révolutions lui a enlevé les sympathies qui l'encourageaient, comme elle lui a enlevé son humble demeure, les quelques arbres qui, aux jours de l'été, lui ménageaient un peu d'ombre, les quelques fleurs qui charmaient ses regards. Il ne se plaint pas de son sort, il reste soumis à ses chefs hiérarchiques, il est reconnaissant de la moindre attention, du moindre service, il ne s'effraie pas de mourir à la tâche, jeune, épuisé, avant d'avoir connu aucune joie profane, avant même d'avoir goûté aux fruits de son action. Pauvre, pur, obéissant, dévoué, miséricordieux, magnanime, il s'élève à une perfection admirable, pourvu qu'il s'attache simplement aux devoirs de sa vocation et de son ministère. Nous l'avons continuellement rencontré, nous l'avons toujours admiré, nous l'aimons ; aujourd'hui, je dépose à ses pieds l'hommage de notre vénération. Cet homme, vous avez deviné son nom : c'est le prêtre. » — Malgré la réalité des faits, toute une littérature, en grande partie héritée des Encyclopédistes et de Michelet, *Du prêtre, de la femme, de la famille* (1845), se fait gloire de présenter le prêtre comme un personnage malfaisant, ridicule ou infâme. Cette littérature rend toujours actuels les conseils que donnait aux grands séminaristes de Chartres, en août 1897, Léon Ollé-Laprune (*La virilité sacerdotale : L'homme dans le prêtre;* dans *La Vita-*

lité chrétienne, 11e éd., pp. 142-158), ou René Bazin (*A un nouveau prêtre*) : « Ce qu'on demande aujourd'hui à un *curé* ou un *vicaire*, d'austérité de vie, de retenue, de zèle et de discipline, ressemble fort à ce que l'on attend d'un *religieux*... La facilité de mœurs n'a fait qu'accroître la sévérité publique, dès qu'il s'agit de juger un prêtre... Pensez-y toujours; persuadez-vous que, par la plus curieuse des sévérités, ce monde qui ne croit pas, tolère malaisément que vous lui ressembliez, même dans une foule de choses permises... Je pourrais résumer ainsi : Vous avez, par vocation même, le droit de vivre *séculièrement*; ils vous demandent de vivre *régulièrement*. » (*Pages religieuses*).

IV. Vocation religieuse.

1° *Sa vraie nature*. — Pour ceux qui entendent accomplir plus que les préceptes obligatoires pour tous, il existe un certain nombre de pratiques facultatives, de « conseils », pour tendre à la perfection. Parmi ces « conseils », il en existe trois que l'Eglise, après l'Evangile, authentifie spécialement (pauvreté, chasteté, obéissance) ; ils constituent l'essence de la vie religieuse. Se rapporter à la réponse du Christ au jeune homme : *Si vis perfectus esse, vade, vende, quae habes, et da pauperibus... et veni, sequere me*. (*Matt.*, xix, 21). D'après Suarez, dans ces mots : *Vade, vende quae habes*, Notre-Seigneur unit pauvreté et obéissance, suppose chasteté. Comment, en effet, suivre Jésus-Christ en toute indépendance, si l'on est marié ? Et comment accorder la pauvreté avec le soin d'une famille ? (Chasteté et obéissance sont d'ailleurs explicitement conseillées dans saint Matthieu, xix, 12; xvi, 24, et saint Paul, I *Cor.*, vii, 32). Si le jeune homme refusa, d'autres chrétiens se laissèrent tenter par les offres de perfection de Notre Seigneur. Dès les débuts, plusieurs se *retirent* du monde et les Thébaïdes se remplissent. Des *solitaires*, tout d'abord. Puis la plupart se *groupent* autour d'un chef et ils demandent à l'Eglise de les reconnaître. Désirant assurer à leur vie la *stabilité*, ils s'engagent par vœu à être, jusqu'à la mort, pauvres, chastes et obéissants. Par la suite, les Ordres, Instituts et Congrégations se multiplient, attestant ainsi la vitalité de l'Eglise. Les uns sont *contemplatifs* (appliqués principalement à la prière et à la pénitence) ; d'autres *actifs* (œuvres de zèle pour le service de Dieu et le prochain ; forme actuellement périmée ; — types : les anciens ordres militaires, hospitaliers, etc.); *mixtes* (destinés à la fois à la prière et à l'action apostolique ; — les instituts de fondation récente qui ne sont pas strictement contemplatifs) .

2° *Les objections*. — 1re obj.: C'est se diminuer qu'entrer dans la vie religieuse. Absurde thèse, assez courante chez certains poètes, romanciers, auteurs dramatiques. Pour Musset (*On ne badine pas avec l'amour*, acte ii, sc. 5), vivre sans l'amour et le mariage, ce n'est pas vivre. De Jules Lemaitre, dans une bluette de six quatrains, intitulée *Le Couvent*, cette 3e strophe :

> Le cloître et ses mélancolies,
> Ses rêves, ses parfums d'encens,
> Bercent les âmes *amollies*,
> Inquiètes de leurs quinze ans.

Anatole France, que l'on rencontre toujours là où il y a une idée fausse à exprimer, fait ainsi parler Virgile à un moine, dans un chapitre de l'*Ile des Pingouins*, intitulé : *La descente de Marbode aux enfers* : « Si j'ai contenu mes désirs, ce fut pour ma satisfaction et par bonne discipline : craindre le plaisir et fuir la volupté m'eût paru le plus abject outrage qu'on pût faire à la nature. L'on m'assure que durant leur vie certains, parmi les élus de ton Dieu, s'abstenaient de nourriture et fuyaient les femmes par amour de la privation et s'exposaient volontairement à d'inutiles souffrances. Je craindrais de rencontrer ces criminels, dont la frénésie me fait horreur. » Selon Henri Bernstein (*Israël*, Acte iii, sc. 3), vivre dans un cloître, ce n'est plus vivre. Gutbiel dit à son fils, qui parle d'entrer et de mourir en religion : « Avant de mourir, il s'agira d'y vivre (au cloître). Jour après jour, de vous éveiller à la vie monacale! Soir après soir, de vous blottir dans le cercueil ! De ne plus connaître qu'un horizon : les blancheurs d'une cellule ; qu'un sourire : le rictus de la tête de mort; qu'un ennemi à vaincre : le même lendemain, et puis le même et puis le même et encore le même ! ... Ce n'est pas vrai ! ... Vous n'êtes pas de cette pauvre pâte ! Vous êtes né pour bouger, pour lutter, pour monter, pour vous accroître ! Vous êtes né pour vivre !... » Dans *La rencontre*, de Pierre Berton (Acte ii, sc. 2), Serval, avocat, marié, fait une déclaration d'amour à une jeune veuve et se plaint de son insuccès : « Il y a des hommes qu'on aime et sans doute je ne suis pas de ceux-là. Il faut donc étouffer en moi cet impérieux besoin de tendresse ? Suivre la leçon du prêtre et du moine, en libérant l'esprit aux dépens de la chair ? N'être qu'un demi-homme ? Quelle chute ! Je me sens né pour vivre ma vie tout entière... »

Cette thèse de la prétendue diminution de la personnalité, par les vœux, a inspiré quelques législateurs (voir plus loin *Vocation* et *Persécution*), — Waldeck-Rousseau : « Quand, de la personnalité humaine, on retranche ce qui fait qu'on possède, ce qui fait qu'on raisonne (!), ce qui fait qu'on se survit, je demande ce qui reste de la personnalité ! » — C. Chautemps, discours de Tours, 5 octobre 1924 : « La *congrégation* a pour effet, et même pour but, d'anéantir la personnalité humaine ».

Prétendre que la vie religieuse diminue l'homme, c'est aller : a) *Contre la doctrine et l'exemple de Notre Seigneur*. Notre Seigneur a vécu pauvre, chaste, obéissant, et n'a pas été, pour autant, un être « diminué ». Il a fait l'éloge théorique et pratique de la virginité, du mépris des richesses, de la soumission à autrui, et a donné cela comme méthode de perfectionnement, comme idéal de grandeur morale.

b) *Contre l'enseignement formel de l'Église*. — Toutes les fois qu'on a nié théoriquement ou pratiquement la valeur morale et l'efficacité sanctificatrice soit de la vie religieuse, soit de ses éléments essentiels, l'Eglise a protesté et dénoncé l'erreur (p. ex., condamnation de Wicleff, des Américanistes, etc.). — La doctrine admirablement résumée dans deux lettres de Léon XIII (au card. Gibbons : *Testem benevolentiae*, 22 janvier 1899; — au card. Richard : *Au milieu des consolations*, 23 déc. 1900). — Lettre de Pie X au Supérieur général des Frères des Ecoles chrétiennes (*Cum prope diem*, 23 avril 1905), déclarant l'obligation du vœu fait à Dieu plus pressante que l'obligation même d'instruire la jeunesse.

c) *Contre la raison et le bon sens*. — C'est la débauche qui diminue l'homme, non la chasteté; la liberté sans aucun frein, non l'obéissance ; l'abus des richesses, non leur privation dans l'espoir des seuls vrais biens. « Rien n'est plus grand sur la terre que le sacrifice que fait un sexe délicat de jeunesse, souvent même d'une haute naissance, pour soulager dans les hôpitaux ce ramas de misères humaines dont la vue est humiliante pour notre orgueil et révoltante pour notre délicatesse. » (Voltaire). « Prends-moi n'importe qui, dans la rue, et mets-le dans une salle d'hôpital à voir une sœur faire ce qu'elles font toutes,

mettre ses mains à des plaies où il y a des vers.., il ôtera son chapeau, parce que devant de tels dévouements, on a beau faire l'homme fort et ne pas vouloir s'incliner, le cœur salue..., quand on en a un. » (DE GONCOURT.)

d) *Contre la vérité historique la plus évidente.* — Ce n'est pas se diminuer que de vouer sa vie à la recherche de la vérité, comme saint Thomas d'Aquin; — à la contemplation des perfections divines, comme sainte Thérèse ou saint Bernard; — à l'apostolat militant, comme François-Xavier ou Pierre Claver.

Lady Baker, encore protestante, veut aller voir des Dominicaines pour avoir la vraie prononciation du latin. Son appréhension est grande. Elle donne à son cocher une lettre : Vous allez m'attendre un quart d'heure. Si vous ne me voyez pas reparaître, vous irez vite chez mon frère lui remettre ce billet : « Je suis enfermée au couvent des Dominicaines et ne peux en sortir. Venez à mon secours. » Charmée par les religieuses, elle leur raconte tout. « D'où m'était venue, confesse-t-elle, la pensée que des Anglaises de distinction devenaient perdues d'honneur par cela seul qu'elles se consacraient au service de Dieu et des pauvres?... Il faut croire que les contes populaires, combinés avec de vieux préjugés, m'avaient enlevé tout bon sens. » (*Vers la maison de l mère*, 1912, p. 88-89).

En résumé, non seulement la vie religieuse ne diminue pas la valeur humaine, mais « les cloîtres sont des ateliers de beauté morale, et c'est dans la vie religieuse que la beauté humaine trouve généralement son épanouissement total » (Ch. BOUCAUD, *Esquisse de l'ordre universel*, 1925, p. 106; et il renvoie à l'enquête sur la Jeunesse : *Le Cloître*, *Revue hebdomadaire*, 14 janvier 1914).

2e obj. : — C'est se rendre *inutile* pour la *société*.

Rép. (qui complète ce qui a été dit plus haut, à propos des reproches adressés à la *virginité*, d'être antisociale. — Voir également Cardinal MERCIER : *La Vie intérieure*, pp. 185-186, sur la « mission sociale d'édification » des Instituts religieux; et LOUIS DE BONNIÈRES : *Des moines! A quoi bon?* (éd. Spes), notamment p. 114 : *Misanthropes ou serviteurs de l'humanité*).

a) S'il s'agit des enseignants, des hospitaliers ou des « évangélisants », qui, sérieusement, prétendra qu'ils sont inutiles? Au moment des expulsions de 1880, 53, 4 °/o des enfants de France fréquentaient les écoles tenues par religieux et religieuses. Actuellement, les Sœurs de Saint-Vincent de Paul hospitalisent plus de 50.000 orphelins, et les Petites-Sœurs des Pauvres environ 40.000 vieillards. Et que d'initiatives, à chaque instant, au gré des multiples besoins! Le Gouvernement reconnaît parfois quelques-uns de ces services, quand ils revêtent à ses yeux des titres exceptionnels : légion d'honneur, par exemple à sœur Saint-Prosper, de l'hôpital Boucicaut, pour 30 ans de service à l'assistance publique; à sœur Perpétue, de Saint-Lazare, pour 47 ans de soins dans les prisons. Pourquoi faut-il qu'à propos de ce dernier cas, l'ancien secrétaire d'Anatole France croie devoir écrire dans la *Dépêche de Toulouse* : « Je ne suis pas surpris qu'une femme se jette dans la dévotion. Certaines natures exaltées donnent à Jésus ce que le monde n'a pas su leur prendre. Je suis toutefois inquiet de voir certains dévots choisir des apostolats si peu évangéliques. Comment une religieuse, c'est-à-dire une fille qui renonce au monde pour ne penser qu'au ciel, élit-elle, comme vocation, la correction? la prison? Pour gagner le Paradis, elle se fait geôlière. Non seulement elle se mortifie, ce qui est son droit, mais elle mortifie les autres. Je ne puis m'empêcher de penser que si Marie-Magdala était prise dans une rafle, c'est à la Mère Perpétue qu'on confierait celle qui, dit-on, a édifié de son repentir les grottes provençales. »

b) Restent les contemplatifs. Il faut plus de foi pour en comprendre le rôle dans la société. Ce n'en est pas moins un rôle capital. Le monde oublie Dieu; les contemplatifs réparent cet oubli. Le monde pèche; les contemplatifs expient. N'est-ce point le plus indispensable des services publics? (Belles pages, dans HUYSMANS, *Sainte Lidwine*, p. ex. 101-111. Voir aussi : *La Vie contemplative, son rôle apostolique*, par un Chartreux). « Il y a dans la vie des peuples des heures funestes tellement pleines de prévarications, de révoltes, de blasphèmes, d'attentats contre les choses saintes, que Dieu, pour venger sa gloire outragée, appelle à lui les fléaux... Qui donc aura l'audace de prévenir leur redoutable choc? Voici venir, couverts de bures blanches ou sombres, ceux dont la vie se consume au pied des autels. Ils oseront parler à Dieu et lui dire : Pardonnez, Seigneur, pardonnez à votre peuple! Souvenez-vous de la multitude de vos miséricordes. — Qui êtes-vous? dit le Seigneur. Ne m'importunez pas; laissez passer ma justice. — Seigneur, Seigneur, vous ne reconnaissez donc plus vos enfants? Pendant qu'on blasphème votre nom, pendant qu'on vous oublie, nous vous louons, nous vous bénissons, nous vous adorons, nous vous rendons grâces en tout temps et à toute heure. Et ainsi s'explique que la terre, abreuvée de tant de forfaitures, puisse vivre à l'abri des catastrophes... On considère dans le monde les ordres priants comme des légions d'oisifs : en réalité, ils sont occupés au plus noble travail qui se puisse concevoir... On se demande à quoi ils servent; dans le fait, ils sont appliqués à la première et à la plus importante des œuvres de miséricorde : prier pour les malheureux qui ne veulent, ne savent ni ne peuvent prier. De l'avis de ceux qui sont habitués à mesurer l'élévation des états et la portée des actes, les ordres priants sont donc une des plus grandes utilités sociales. » (MONSABRÉ, *La Prière*, 6e édit.).

V. **Sacerdoce séculier et vœux religieux.** — La question peut se poser à deux points de vue, selon qu'on cherche à comparer (donc en quelque manière à opposer) les deux états de vie, et selon qu'on rêve de les combiner et de les unir.

1° *Mise en parallèle du sacerdoce séculier et de la vie religieuse.*

A) La question *pratique*. — Les prêtres manquent en grand nombre pour le ministère paroissial. Entre ces deux vocations, sacerdotale ou religieuse, que choisir? Pour décider en faveur du sacerdoce, ne peut-on invoquer ceci : 1) Après tout, Notre Seigneur n'a institué qu'un ordre : *l'Ordre sacerdotal*. Les instituts religieux ne sont venus que bien après et n'ont qu'un fondateur humain. Le Cardinal MANNING, peu sympathique, comme l'on sait, aux instituts religieux, s'est fait le défenseur de cette thèse : « On dira : Regardez les prêtres séculiers; où est leur perfection? — Je réponds : Regardez les prêtres réguliers; sont-ils parfaits? Il peut y avoir moins de vase dans un canal que dans le fleuve de Saint-Laurent; mais l'un est la création de Dieu, l'autre est l'œuvre de l'homme ». (Cité par THUREAU-DANGIN, *La renaissance catholique en Angleterre au XIXe siècle*, t. III, p. 300-301); 2) Qu'importe, en définitive, que tel institut s'éteigne faute de sujets? L'important est qu'il y ait des *prêtres*, assez de prêtres pour le ministère.

On peut répondre : 1) L'argument : Notre-Seigneur n'a fondé qu'un seul ordre : l'ordre ecclésiastique, ayant saint Pierre à sa tête, ne tient pas. Ne serait-on plus d'accord pour faire remonter à la conversation du Christ avec le jeune homme, le premier exposé de la voie des conseils : « Si tu veux être parfait, va, vends tes biens et donnes-en le prix aux pauvres, etc... » (*Matt.*, xix, 21) ? De même qu'il a en personne institué la *hiérarchie ecclésiastique*, Notre-Seigneur a lui-même posé *les fondements de la vie religieuse.* Il ne faut pas mutiler l'œuvre du Christ. Les deux fondations se soutiennent, se complètent, et dans une large mesure se confondent. Ce sont deux fondations du Christ.

2) Evidemment, il peut ne pas être d'un intérêt majeur pour l'Eglise que *tel* institut religieux vive ou s'étiole ou s'éteigne. Ici, l'objet en cause n'est point *tel* institut religieux, mais bien la *vie religieuse* dans son ensemble. On dit : « Pourvu qu'il y ait des prêtres pour le ministère paroissial, peu importe le reste. » Pardon ! cela importe : a) A la gloire de l'Eglise. Elle a toujours protesté contre ceux qui, théoriquement ou pratiquement s'attaquaient à la vie religieuse (voir, par ex., *Lettres de Léon XIII au cardinal Gibbons*, 22 janvier 1899, et *au cardinal Richard*, 23 déc. 1900, au sujet de l'*Américanisme*). Bien mieux, elle a toujours loué hautement et encouragé la vie religieuse, aussi bien sous sa forme *contemplative* que sous sa forme *active* ou *mixte*. Voir, par ex., les brefs d'institution des différents Ordres, ou encore ces lignes, dans la première encyclique de S. S. Pie XI sur *La Paix dans le Christ* : « Nous n'avons pas besoin de longs discours, Vénérables Frères, pour vous dire toute l'espérance que nous mettons dans le clergé régulier pour la réalisation de nos plans et de nos projets ; vous savez, en effet, quelle part importante prennent les religieux au rayonnement du règne du Christ dans nos pays et à son développement au dehors. Car, du fait que les membres des familles religieuses poursuivent, comme but propre, la pratique non seulement des préceptes, mais encore des conseils évangéliques, il s'ensuit que, soit qu'ils se livrent aux exercices de la vie spirituelle dans l'ombre propice du cloître, soit qu'ils s'avancent résolument dans l'arène, les exemples vivants de perfection chrétienne qu'ils offrent en se dévouant tout entiers au bien commun et en renonçant aux biens et aux commodités de la terre pour jouir plus abondamment des biens spirituels, excitent les fidèles, qui en sont les témoins constants, à porter plus haut leurs aspirations, et ils obtiennent ce résultat en se livrant avec le plus grand succès à toutes les œuvres de la bienfaisance chrétienne, pour la guérison des âmes et des corps. Et, en tout cela, comme en témoignent les documents historiques, ils ont déployé un tel zèle dans la prédication de l'Evangile, qu'ils sont allés, dans un élan de charité divine, jusqu'à verser leur sang pour le salut des âmes, obtenant par leur propre mort l'extension du règne du Christ dans l'unité de la foi et la fraternité chrétienne. » L'Eglise perdrait assurément un de ses plus chers joyaux, si la vie religieuse s'anémiait par absence de recrutement. Notons, que, si le ministère paroissial réclame des ouvriers, nombre d'instituts religieux manquent de sujets. Il n'y a pas pléthore ici, et là manque. Il y a manque *des deux côtés*.

b) La conservation de la vie religieuse importe à la fécondité même du ministère paroissial. Combien n'est-il pas juste de reconnaître l'appoint incomparable que fournissent au ministère paroissial les religieux : α) par un certain *idéal* qu'ils affirment. Si beaucoup de routine et d'humain peut, hélas ! se glisser dans l'état religieux, on reconnaîtra sans peine que, contre le « triomphe progressif du métier sur l'esprit de Jésus-Christ et le don de soi-même », que se reprochait si injustement le jeune abbé d'Hulst, vicaire à Saint-Ambroise (*Vie*, par Mgr Baudrillart, t. I, p. 169), le prêtre est souvent mieux défendu dans le cloître qu'au presbytère, où il vit beaucoup plus isolé, parfois plus exposé, aussi pauvre parfois et peut-être plus, en fait, que le religieux, mais disposant, à son gré, de ce qu'il a, n'ayant que des rapports lointains, s'il le veut, avec ses supérieurs, aux prises avec un certain nombre de devoirs plus matériels (comptes à tenir) ou plus facilement routiniers (conduites au cimetière, etc.);

β) par la *science*, qu'à égalité de talent les religieux sont souvent plus à même de faire progresser : période scolaire plus étendue, loisirs intellectuels plus abondants, bibliothèques communes, moindre dispersion de l'activité, etc... Le nombre de prêtres séculiers munis d'une science de premier ordre est fort considérable, comme des œuvres de haute valeur en témoignent tous les jours. Ce n'est toutefois, et forcément, — tant il y a de besoins ailleurs, — qu'un noyau dans l'ensemble. Il est certain que le vicaire de semaine, ou le directeur de patronage, ou le curé de paroisse auront, toute question de goûts mise à part, fort peu de temps à consacrer à l'étude. Saint Thomas d'Aquin aurait pu exceller dans le ministère paroissial. Personne pourtant ne contestera qu'il a davantage « servi », non seulement l'Eglise entière, mais même le ministère paroissial, en restant dans son couvent à écrire la *Somme*. Et que de travailleurs obscurs en *hagiographie*, en *théologie*, en *philosophie*, en *ascétisme*, rendent à l'Eglise, et en particulier à ses prêtres, d'immenses services, en consacrant une bonne partie de leur temps à ce labeur souvent très dur !

γ) par la *prière* qu'ils accumulent. Le reproche adressé à la vie religieuse en général, vise d'abord les contemplatifs. Prier et se mortifier quand il y a tant de raisons d'agir, c'est fou, presque coupable ! Nous disons : il y a bien des façons *d'agir* ; la prière et le sacrifice ne seraient-ils pas l' « action » la plus efficace ? Tel évêque de Chine réclame, avec des missionnaires, des Carmélites et quelques Trappistes. Pour convertir le monde païen, et aussi pour empêcher notre monde chrétien de devenir païen, il faut toutes les armes.

δ) par l'appoint de leur *zèle*. Si *tous* les religieux prient et s'immolent, *beaucoup*, en plus, viennent directement en aide au clergé paroissial : — *en contribuant à son recrutement*, p. ex. dans les collèges, ou par les œuvres ; — en *prêchant*, *confessant*, « *missionnant* », là où on les demande ; en acceptant, dans certains cas, la charge directe des paroisses. (Très fréquent en Angleterre, en Hollande, etc.) Là même où ils travaillent en *dehors* de la paroisse (tel patronage, tel collège, telle œuvre de retraites), est-ce que le bien visé n'est pas toujours le perfectionnement de la vie chrétienne, et donc en dernier ressort la sanctification plus grande de la *paroisse* ? Avec finesse, l'historien du saint apôtre de l'œuvre du Prado, à Lyon, le remarquait : « Dans une armée, il faut un peu de tout. L'infanterie, est, à la vérité, la masse principale, le centre de résistance, comme le clergé paroissial dans l'armée de l'Eglise. Mais que deviendrait l'infanterie sans l'appui des armes spéciales, et que deviendrait le clergé paroissial sans les Ordres religieux et les prêtres à la façon de l'abbé Chevrier, de Dom Bosco, de l'abbé d'Alzon, et de tant d'autres ? » (Villefranche, *Vie du P. Chevrier*, p. 145).

B) La question *théorique*. — Est-ce que l'état sacer-

dotal, par la sainteté qu'il réclame, n'a pas de quoi donner satisfaction, et largement, aux désirs de perfection les plus grands? Quelle fonction requiert une sainteté plus accomplie que celle de « consacrer » et de pratiquer le ministère des âmes?

Réponse. — Il est clair que le sacerdoce, on ne saurait trop y insister, requiert, de celui qui en est revêtu, une très haute *perfection* (*Concile de Trente*, Sess. XXII, de Reform., c. 1. — Léon XIII, Encycl. *Quod multum* (12 août 1886); *Depuis le jour* (8 sept. 1899); — Pie X, *Exhortatio ad clerum* (4 août 1908); — *Codex*, can. 124-127; — *Imitation de J.-C.*, liv. IV, ch. V; — S. Thomas, *Sum. theol.*, Suppl., q. 35, a. 1. — Mais *requérir une très haute perfection*, voire une sainteté intérieure plus grande que celle du religieux non-prêtre (Requiritur major sanctitas *interna* quam etiam religionis status. S. Thom., IIa IIae, q. 184, a. 6), n'exige pas que le sujet s'engage, au moins par profession formelle, à tendre à la perfection.

On dira : Sans doute le prêtre, en acceptant le sacerdoce, n'émet point la profession publique de tendre à la sainteté; mais est-ce que son état, s'il le comprend bien, ne l'oblige pas moralement, beaucoup plus qu'une profession explicite, à devenir parfait? Donc, ici et là, engagement de « tendre », et par conséquent la distinction signalée plus haut tombe.

Réponse : Rappelons le but premier du sacerdoce et celui de la vie religieuse. Le sacerdoce est une fonction ordonnée *primario* et *per se* au bien du prochain. La vie religieuse vise *primario* et *per se* la sanctification personnelle du sujet. Qu'est-ce que demande l'Eglise du candidat au sacerdoce? D'être apte à exercer les fonctions du culte; rigoureusement, c'est tout. Elle n'exige pas de lui qu'il renonce le plus possible aux biens de ce monde; non, simplement dans la mesure où cela nuirait à son ministère. Elle n'exige pas de lui qu'il s'engage par vœu, sous peine de faute, à obéir; non, elle ne le lie que par une promesse. Dans l'Eglise orientale, elle ne lui demande même pas de ne pas contracter mariage. C'est le bien des ouailles qui est en vue. Que le sujet ait les qualités voulues pour cela, l'Eglise, tout en désirant de son prêtre davantage, n'exige pas de lui davantage. Autrement dit, l'Eglise fixe un minimum que chacun, bien entendu, peut dépasser, qu'il est infiniment souhaitable qu'il dépasse, mais auquel, théoriquement, on peut se tenir sans manquer à ses obligations. — Dans la vie religieuse, l'objectif est différent. Les trois grands empêchements au don total de soi à Dieu étant l'attachement aux biens de ce monde, à la volonté propre, aux affections du cœur, l'Eglise réclamera du religieux qu'il s'engage officiellement à briser toute attache aux biens de ce monde : pauvreté, mise sous la sanction d'un vœu; à briser toute attache à sa volonté propre : obéissance, mise sous la sanction d'un vœu; à garder le célibat, ne fût-il pas prêtre. — De fait, quand un religieux demande ses dimissoires et quitte son couvent, est-ce pour chercher un état de plus grande perfection? A l'inverse, quand un prêtre séculier sollicite la vie religieuse, n'est-ce pas qu'il entend se vouer à un état de générosité plus entière?

2° *Tentatives de combinaisons du sacerdoce séculier et des vœux religieux.*

Les modalités de l'appel divin s'estompent largement dans l'appréciation commune, d'autant que la perfection de la vie sacerdotale ne va pas sans la pratique effective des conseils évangéliques, essentielle à la vie religieuse. D'autre part, nombre de prêtres du clergé hiérarchique, épris d'un haut idéal, souhaitent, sans quitter leur état, bénéficier, dans une mesure plus ou moins large, des avantages que peut offrir au religieux l'engagement formel de tendre à la perfection. Il est très symptomatique de voir que, sans parler des organisations facilitant la perfection individuelle, — et qui vont de l'association pure et simple (ligue de sainteté sacerdotale) à l'association incluant une discipline intérieure précise, d'ailleurs de types plus ou moins variés (prêtres de saint François de Sales, prêtres-adorateurs, prêtres de Jésus-Hostie, etc...), plusieurs rêvent, pour donner le couronnement suprême à leur perfection sacerdotale, d'y joindre l'émission des trois vœux, soit entre les mains d'un supérieur désigné (p. ex. prêtres du Sacré-Cœur, fondés par le P. de Clorivière), soit entre les mains de l'évêque du diocèse (Fraternité sacerdotale des Amis de Jésus, due à l'initiative du cardinal Mercier. Après avoir d'abord, par une extension imprévue du vocabulaire, appelé tous ses prêtres sans exception de vrais religieux (voir sa *Retraite sur la vie intérieure*, IVe entretien : *Oui ou non sommes-nous des religieux?*), l'éminent prélat décida de permettre les vœux de religion à certains ; ces vœux furent d'abord privés; il eut la joie, quelque temps avant sa mort, de voir le Saint-Siège attacher à ces engagements la reconnaissance officielle de l'Eglise.)

VI. Comment naît une vocation.

1° *La part de Dieu.* — Comment Dieu s'y prend-il pour faire comprendre à une âme qu'il l'appelle au sacerdoce ou à la vie religieuse? Saint Ignace distingue, dans ses *Exercices*, trois manières que Dieu utilise (ce qu'il appelle trois *temps*) :

a) *Première manière* : Illumination soudaine de la part de Dieu, et tellement *forte* que « regimber sous l'aiguillon » exige une grande violence. Procédé dont les vies des saints fourniraient plusieurs exemples (par exemple : saint Paul sur le chemin de Damas) et qui peut toujours évidemment se rencontrer, mais qui, évidemment aussi, reste très rare. Diverses résolutions, par leur soudaineté, illustrent cette considération. Un jeune lord anglais tombe en dansant, sur un parquet trop ciré. « Relevez-vous, sire Bœuf », lui dit la reine Elisabeth, en jouant sur le nom du personnage. Le jeune homme s'est relevé, mais sa décision est prise, il quittera le monde. A saint Jean Pérégrin, servite, la vocation naît au moment où il vient de souffleter son futur général, Philippe Beniti (Rohrbacher, VIII, 508). Un cas relativement proche de nous : le P. Pernet, fondateur des Petites-Sœurs de l'Assomption. Au catéchisme, son curé parle de la grandeur du sacerdoce : « Qui sait, mes enfants, si, parmi vous, il n'y en aura pas un qui sera prêtre ? » A ces paroles, Etienne sent au fond de son âme quelque chose d'extraordinaire et de si irrésistible qu'aussitôt il pense : « Ce sera moi ! » — « Je bondis sur mon banc, dit-il lui-même, je me sentais comme électrisé et soulevé malgré moi » Bien entendu, ce genre de vocations, comme d'ailleurs le suivant, demande un judicieux contrôle.

b) *Seconde manière* : Attraits plus ou moins vivaces et continus. En *fait*, ils existent dans beaucoup de cas. Saint François d'Assise, sainte Thérèse (H. Joly, pp. 12 à 16); plus près de nous, Dom Verkade, Charles de Foucauld, Ernest Psichari. D'une étude de son lycée, à Lyon, Paul Seigneret, plus tard martyr de la Commune, écrivait : « Depuis trois ans, je sens grandir en moi le désir d'être prêtre. Cette idée ne me quitte plus; j'ai beau vouloir la rejeter, elle me suit partout, dans mes prières, la nuit, à toute heure ». En *droit*, l'attrait n'est nullement nécessaire pour qu'il y ait vraie vocation. Autrement dit, une voca-

tion pourra être très sérieuse et n'être accompagnée d'aucun attrait (3e cas), voire être accompagnée de répugnances (Exemples : *Vie du P. Boutelant*, par le P. Suau, p. 52. *La comtesse de Saint-Martial*, devenue fille de la Charité : *En Haut* et *Vers les Sommets*). Au « discernement des esprits » de décider pour chaque cas la valeur de ces indices. S'il y a *répugnances*, sont-elles *objectivement* fondées, ou purement *subjectives* c'est-à-dire provenant de l'appréhension de ce qu'il faudra sacrifier ? Il n'importe. De soi, cela n'est nullement obstacle. Quelquefois, ce pourra être un déterminant, si par exemple on comprend que l'attrait du sensible sera, dans le monde, un péril mortel pour l'âme. S'il y a *attraits*, voir s'ils sont purement *sensibles*, et donc superficiels, ou au contraire *profonds*, à base de foi, de surnaturel; et dans ce cas, examiner: de quand datent-ils ? ont-ils subi des éclipses? ces éclipses succédaient-elles à des moments de ferveur ou de lâcheté? malgré des éclipses, y a-t-il eu une certaine continuité dans les attraits? dans les moments de plus grande ferveur, de quel côté semblait-on devoir décider?

c) Il est une *troisième manière* dont Dieu procède et que nous examinerons plus loin en étudiant la question : *Vocation générale* et *vocation spéciale*. D'un mot, cette troisième manière consiste, pour Dieu, à donner simplement à l'âme une raison droite et une intelligence lumineuse de ce qu'est le sacerdoce ou la vie religieuse. Il n'y a pas d'attraits à proprement parler, d'attirance plus ou moins sentie, mais simplement la vue par la foi éclairant la raison, que c'est là un état de vie possible dans l'espèce et tout à fait enviable (Suarez, *De Relig.*, *L.* V. c. VIII, n° 5, ed. Paris, 1859, T. XV, p. 332. — Lessius, *De statu vitae deligendo*, q. IV; trad. franç. par l'abbé Gaveau).

2° *Rôle de l'appelé.*

A. *Opinions fausses*. — Il est, dans un certain monde, une légende — propagée par le théâtre et le roman, — d'après laquelle la vocation naîtrait essentiellement:

a) D'une déconvenue, d'une tristesse d'âme, d'un chagrin d'amour, d'une certaine peur de la vie. Ainsi Chateaubriand : « Refuge pour infirmités de l'âme » ; — Napoléon Ier : « Asile aux grandes infortunes, aux âmes faibles, aux imaginations exaltées » ; — Emile Ollivier : « On comprend qu'après certains chocs, les âmes faibles jettent avec terreur, les âmes hautaines avec dédain, leur bouclier sur le champ de bataille, et aillent, les unes fuir, les autres mépriser les jours qui passent, dans l'attente des jours éternels. On comprend que d'autres, plus fragiles ou plus détachées, ennuyées des plaisirs avant de les avoir goûtés, effrayées par les premières clameurs de mêlée mondaine, ne s'y engagent même pas et ne recherchent d'autres combats que les épreuves silencieuses de la vie cachée. » — Le type du genre est *Primerose*, par de Flers et Caillavet. Au premier acte, la jeune fille voit un prétendant la refuser. Vite, au couvent ! A son oncle, le cardinal : « C'est gênant, je vous dis cela en robe de bal, les bras nus, avec des fleurs dans les cheveux, à côté de tout ce bruit, mais mon cœur est résolu ! » Que pareille vocation ne dure pas, rien d'étonnant. Au 3e acte, elle revient, chassée par les Expulsions. Le prétendant la revoit. Un instant elle hésite, puis tombe dans ses bras, à l'approbation d'ailleurs du cardinal ! — C'est, ni plus ni moins, la thèse enfantinement romantique de Musset : *A quoi rêvent les jeunes filles*, acte II : les deux héroïnes, ayant cru perdre leur prétendant, parlent de se faire religieuses ; — de Balzac dans *La duchesse de Langeais* : histoire d'amour avec vocation au Carmel, rentrée en ligne du prétendant d'autrefois, et reprise du chagrin d'amour chez l'ancienne délaissée. — E. Rostand n'a pas échappé à cette manie : dans *La princesse lointaine*, Mélissinde, informée que Geoffroy Rudel va mourir, commence par obéir aux suggestions malsaines du messager, puis, frappée de la mort de Geoffroy, se décide pour le Carmel. Combien d'autres déformations semblables ! Amaury, dans *Volupté*, de Sainte-Beuve, se fait prêtre après une vie de don Juan ; — un séminariste, dans *Sang basque*, de Lichtenberger, après avoir aimé une jeune fille, reçoit les Ordres et se tue de désespoir en apprenant que sa fiancée de jadis a versé dans la débauche ; — deux jeunes filles dans *Gnitte et Georges*, de P. Brise et C. Ferrand, sont entrées au couvent par chagrin d'amour : « Elles souffrent de la même douleur ; la même souffrance insurmontable les a conduites en ces murs de solitude sacrée et il leur semble que, depuis ce temps de prières incessantes, leur cœur est moins ulcéré ». — F. de Curel, dans *L'envers d'une sainte*, met en scène une jeune fille entrée au Sacré-Cœur, parce que, délaissée par un prétendant, elle a, un jour, en traversant une rivière, poussé du coude et renversé la femme qui l'avait supplantée. Acte II, sc. 5 : « Le bon Dieu ne m'a pas envoyé la grâce d'une vocation spontanée... Il a fallu de lourdes peines pour me conduire à lui » (chagrin d'amour, besoin d'oublier et d'expier). Acte III, sc. 1 : « Je suis allée murer ma jeunesse dans un cachot... » Acte III, sc. 5, après avoir étouffé dans ses doigts un oiseau : « La cruauté, c'est d'enfermer entre les barreaux une créature née pour voler à tire-d'aile ». Sortie du Sacré-Cœur après dix-neuf ans, et ne se sentant pas heureuse dans le monde, elle songe à redemander son admission ; son dernier mot ouvre une perspective sur le suicide : « Ah ! s'il n'y avait pas l'autre vie ! » — Et que dire de la littérature d'ordre inférieur !

Est-il exact que la vocation religieuse ne serait qu'un asile pour âmes fatiguées, mécontentes de leur lot dans le monde ; — que le cloître est uniquement « le refuge des cœurs navrés », genre *Ramuntcho*, de Loti ?

Rien de plus faux. « Ces sortes de vocation en retour ne sont, dans le *domaine des faits*, qu'une très infime exception. L'histoire commune est bien plus simple. Les jeunes filles qui se font religieuses n'ont presque jamais eu d'aventure de cœur. Elles obéissent à un attrait direct et puissant. On dirait qu'elles ont vécu, puisqu'elles ont le dédain souriant de la vie. Cependant, elles sont très jeunes : 18 ans, 20 ans, 22 ans. Rien n'a froissé leur gaieté épanouie... » (R. Bazin, *Questions littéraires et sociales*, p. 56). — A. Coquelet disant, à propos des cloîtres : « Il faut laisser des refuges ouverts aux grands repentirs et aux grandes douleurs », Louis Veuillot répond ironiquement : « Cette sottise a obtenu un cours prodigieux. Elle a parfaitement pris dans les demi-cervelles... S'il n'y avait pour peupler les monastères que les grands repentirs et les grandes douleurs, les monastères seraient vides. Ils n'auraient jamais été pleins. » Et encore : « Les grands crimes parviennent à fleurir dans le monde ou vont au bagne. Les grandes douleurs à grands cris finissent à la cuisine, ou à l'opéra, ou aux secondes noces. » (*Parfum de Rome* t. I, l. VII, n° 8). — Lire les pages magnifiques de *Montalembert*, (t. V des *Moines d'Occident*, p. 381). « Quel est donc cet amant invisible, mort sur un gibet il y a dix-huit siècles, et qui attire ainsi à lui la jeunesse, la beauté et l'amour ? qui apparaît aux âmes avec un éclat et un attrait auxquels elles ne peuvent

résister? qui fond tout à coup sur elles et en fait sa proie? qui prend toute vivante la chair de notre chair et s'abreuve du plus pur de notre sang ? Est-ce un homme? Non, c'est un Dieu. Voilà le grand secret, la clef de ce sublime et douloureux mystère. Un Dieu seul peut remporter de tels triomphes et mériter de tels abandons. Ce Jésus, dont la divinité est tous les jours insultée ou niée, la prouve tous les jours, en mille autres preuves, par ces miracles de désintéressement et de courage qui s'appellent des vocations. Des cœurs jeunes et innocents se donnent à lui pour le récompenser du don qu'il nous a fait de lui-même; et ce sacrifice, qui nous crucifie, n'est que la réponse de l'amour humain à l'amour d'un Dieu qui s'est fait crucifier pour nous. » (Sur la prise de voile de la fille de Montalembert, voir Falloux, *Augustin Cochin*, p. 188), — Lire la victorieuse réfutation de Viviani par le comte de Mun, 21 mars 1901, à propos de la loi sur les Associations: « Que M. Viviani me permette de le lui dire, il ignore ce qui se cache dans ces asiles... Il en cherche vainement le secret dans les aspirations inassouvies et dans les injustices d'une société imparfaitement organisée. Il n'en découvrira même qu'une bien faible part dans l'abdication volontaire des âmes découragées de la vie, qui demandent au cloître le silence et la paix... Non, ce n'est pas le découragement et la lassitude, ce n'est pas la déception du cœur ni l'effroi de la vie qui peuplent les couvents : c'est l'irrésistible et impérissable attrait du sacrifice et du dévouement; c'est le mystérieux besoin que la foi met aux âmes croyantes d'accomplir par ce don de soi-même la loi fondamentale du christianisme, etc. »

Notons que même des écrivains catholiques ne donnent pas toujours de la vocation une explication pleinement satisfaisante. Ce ne sont parfois que des nuances (par exemple, E. Baumann, *Le signe sur les mains* : promesse un peu inconsidérée, faite au camarade blessé, et qui, en elle-même, n'engage pas ; — Henry Ardel, *L'appel souverain* : vocation présentée sous un jour si douloureux que cela rebute). Au contraire, P. Lhande, *Mon petit prêtre*, étude saine et vraie; — L. Veuillot, *Le vol de l'âme*, découverte mutuelle que font ensemble deux fiancés de leur commun appel à une vie supérieure.

b) D'un goût sentimental plus ou moins prononcé pour la solitude, la pâleur des cierges, l'odeur de l'encens, etc... Ainsi : Lamartine, *Jocelyn*; Claude Silve, *La Cité des lampes* ; *Primerose*, déjà citée. La jeune fille parle ainsi du couvent : « La paix y est partout. Il y a une petite chapelle toute blanche, il y a un jardin, avec de grands glaïeuls pour l'autel. Il y a de longs couloirs frais. Les petites sœurs y glissent vite... vite... Quelquefois on entend leur rire sans entendre leur pas... Elles vont de leurs malades à leurs fleurs. Elles sont contentes. Mon oncle, je voudrais être contente aussi. Je l'ai mérité, je vous assure » (Acte I, sc. 13). C'est la théorie de la vie religieuse, asile du bon petit bonheur bourgeois, abri contre les vilains ennuis du monde. On désire entrer au couvent « pour y être bien ». R. Bazin répond à d'aussi ridicules insinuations : « On ne sacrifie pas, par un entraînement d'imagination, jeunesse, sa beauté, sa joie et sa vie ; on ne s'enferme pas dans un couvent avec le rebut de la rue; on ne vit pas quarante ans chaste, pauvre, sans autre volonté que celle d'obéir, parce qu'on a le goût du blanc, des fleurs artificielles et du silence, parce qu'on aime à respirer l'odeur d'un grain d'encens. Il y a autre chose. » (l. c., p. 58).

B. *Réponse vraie.*

a) La vocation religieuse naît d'une clairvoyance plus grande : α) à l'endroit des réalités présentes, p. ex. : courte durée de la vie, caducité des bonheurs terrestres et désir de bonheurs autres que ceux de la terre (*Vie de Sainte Thérèse*, par H. Joly, p. 13); — besoins immenses des classes populaires. (Savoureux exemples dans M. Talmeyr, *La nouvelle légende dorée*, ch. III, IX, XI), 1921. β) à l'endroit des réalités surnaturelles, p. ex. : misère effrayante des âmes; — relative inutilité de la Rédemption ; — possibilité par ailleurs d'intervenir pour rendre cette Rédemption plus efficace et, dès là, désir immense de collaborer à l'œuvre du Sauveur Jésus.

b) ou encore d'une générosité plus grande, inclinant à plus de pureté.

Obj.: La plupart entrent dans la vie religieuse *sans savoir ce qu'est le monde et le mariage*. S'ils savaient, ils n'entreraient point.

Rép. 1) Innocence n'est pas ignorance. Entrer dans la vie religieuse, ne signifie point ignorer la vie qu'on laisse. 2) Ne pas connaître certains détails peut-être de la fonction conjugale, équivaut-il à ne rien connaître de la vie d'un foyer? Celui ou celle qui entrent au cloître savent très bien qu'ils renoncent à une vie comme celle de leurs parents, aux joies familiales, etc. ; — au moins cela. 3) « Si le jeune homme ne connaît pas le monde (à supposer que cela soit vrai), il connaît Dieu ; ce qui suffit ». (Chocarne, *Vie du P. Lacordaire*.)

Plus de dévouement : « Il faut du dévouement, j'en suis » (Valentine Riant, *Vie*, par G. Longhaye, S. J., Paris, 1881). « C'est un triomphe pour la religion d'avoir amené une femme à la victoire de dégoûts tels qu'on en pérouve dans les hôpitaux, d'avoir amené l'affectuosité d'une créature distinguée à appartenir tout entière à d'abjects et sordides misérables qui souffrent... » (De Goncourt) ; plus de soif de ressembler à Notre-Seigneur : à Notre-Seigneur prêchant, expiant, s'offrant dans le silence eucharistique, etc.

Plus de désir d'étendre le Règne de Dieu, ou bien autour de soi, ou bien dans les missions lointaines: Just de Bretenières, enfant, creusant dans le jardin de la sous-préfecture à Châlon-sur-Saône, où son père habitait, et se penchant au bord du trou : « J'entends les Chinois qui m'appellent ! »

Jolis cas de vocations à étudier: Dom Verkade, *Le tourment de Dieu ;* — Martindale, *Trois jeunes saints*, saint Stanislas, saint Jean Berchmans, saint Louis de Gonzague : très pénétrante et originale comparaison entre ces trois vocations à la fois si semblables et si différentes. Vocations où le renoncement et l'amour de Dieu confinent à l'héroïsme : mères de famille se séparant de leurs enfants pour se donner à Dieu: sainte Jeanne de Chantal, Marie de l'Incarnation (Marie Guyard), la comtesse d'Hoogworst.

3° *Rôle des parents et des éducateurs.*

a) *Découvrir*, *préserver*, *soutenir* la vocation de l'enfant.

— Savoir *reconnaître* les germes; il en existe plus qu'on ne croit : « J'ai l'expérience des jeunes gens, disait Dom Bosco ; un tiers d'entre eux porte en germe la vocation. » — Excellentes indications sur ces points et les suivants, dans abbé Claude Bouvier, *l'Education sacerdotale* (Lecoffre), 1re partie, pp. 1-75. Sur le devoir pour les prêtres, notamment les curés de paroisse, de chercher et cultiver les vocations, *Code*, can. 1353 et 1357, 2. Mot exact de Mgr Bougaud : « Un prêtre qui prépare des enfants pour les petits séminaires est dix fois prêtre »; — et du cardinal Bourret : « Un prêtre qui n'a pas le souci d'assurer, pour sa part et dans la mesure où il peut, la perpétuité du sacerdoce, n'est pas un bon prêtre ».

Préserver. Il existe une croyance absolument erronée d'après laquelle beaucoup de chrétiens se représentent la vocation comme une voix impérieuse qui sera fatalement entendue et obéie en temps utile. Qu'importent les contradictions, les résistances, les obstacles ? On dit de celui qui les essuie que, si c'est bien sa vocation, cela ne fera que l'affermir. Puis, quoi qu'il arrive, on se rassure en pensant que « c'était écrit ». Rien n'est plus faux, note Mgr Dadolle (*Le prêtre*, Vitte, Lyon), que cette opinion néfaste, très répandue dans le monde et parmi les catholiques eux-mêmes. D'excellents chrétiens, qui savent parfaitement que Dieu les a chargés d'assister leurs enfants dans l'œuvre capitale de leur formation morale et religieuse, de les éclairer de leur expérience et de leur maturité, considéreront comme un devoir de discrétion de ne jamais leur parler de vocation ecclésiastique. Le séminaire et le couvent sont regardés pratiquement comme des lieux redoutables où il ne faut entrer que vaincu par une grâce d'en haut, entraîné irrésistiblement par un appel de Dieu, lequel a dû tomber directement sur l'âme élue, sans passer par aucun canal humain. Le postulat caché de cette façon de voir, c'est *qu'on ne se trompe toujours pas en restant dans le monde*, tandis qu'on se tromperait effroyablement si l'on allait au séminaire ou au couvent, sans une indication expresse et, en quelque sorte, miraculeuse de la Providence. Le premier abus de cette fausse idée de la vocation, ajoute Mgr Dadolle, consiste à se comporter vis-à-vis d'elle d'une manière simplement indifférente, à laisser faire. Laisser faire, pense-t-on, ce n'est pas entraver. « Si vraiment Dieu veut être entendu, qu'il parle. » On oublie que Dieu n'est entendu que si l'on n'étouffe pas sa voix, que pour parler à l'âme, il demandera souvent à emprunter notre langage humain ; que c'est un devoir d'éclairer les enfants sur les grandeurs et la beauté du sacerdoce et de la vie religieuse. « Dans une famille chrétienne, écrit René Bazin (*Les hommes de demain*, p. 25), il faut qu'un jeune homme entende parler du sacerdoce, qu'il sache quelle est la grandeur de cette vocation, quel besoin le monde a toujours eu, quel besoin toujours pressant il a d'avoir des saints. Vous avez tous remarqué la disproportion entre les prêtres sortis des familles de la campagne ou des familles ouvrières et le nombre de ceux qui sortent des familles bourgeoises. Il eût suffi peut-être qu'il devinât, près de lui, l'acceptation secrète de sa vocation, pour qu'un jeune homme se donnât au salut des âmes. Il n'a rien senti et s'est tu ; peut-être même a-t-il été habilement détourné, peut-être s'est-on moqué. J'ai la conviction, appuyée par le souvenir de beaucoup d'existences manquées et malheureuses, qu'il y a de par le monde beaucoup d'hommes qui avaient la vocation sacerdotale et qui ne l'ont pas suivie. »

Soutenir. C'est un grand art de mettre les germes surnaturels *en état de pouvoir éclore*. Donner à l'enfant et au jeune homme l'habitude de la victoire sur lui-même, l'instinct du sacrifice, le sens du dévouement, le goût de la pureté (Congrégations de la Sainte-Vierge), l'amour ardent de Notre-Seigneur, la soif des âmes. Faire naître dans l'enfant, dans le jeune homme, « l'angoisse du salut du monde », la recherche d'un idéal élevé ; le détourner du plaisir facile, de la vie sans luttes ou à demi-rendement ; lui donner l'horreur du mal et l'intelligence de l'inutilité apparente de la Rédemption du Sauveur, en même temps que de ses possibilités d'intervention dans l'histoire divine de l'humanité, à titre de sauveur avec Jésus-Christ. Ne jamais « pousser », ce qui serait grosse imprudence (satire piquante et d'ailleurs injuste de pareille conduite dans *l'Empreinte*, d'Estaunié) ; mais si l'on voit que l'espoir est sérieux, doucement encourager, énergiquement stimuler, en comprenant bien que, seul, l'Esprit-Saint est le maître des vocations. La Bienheureuse Marie de l'Incarnation (Mme Acarie) élevait si pieusement ses enfants, que plusieurs lui reprochaient de les destiner tous à la vie religieuse. Elle répondit : « Je les destine à accomplir la volonté de Dieu. Si j'étais reine, et que je n'eusse qu'un seul enfant, et qu'il fût appelé à l'état religieux, je ne l'empêcherais pas d'y entrer ; si j'étais pauvre, et que j'eusse douze enfants sans aucun moyen de les élever, je ne voudrais pas être la cause de l'entrée d'un seul en religion : une vocation religieuse ne peut venir que de Dieu. » De fait, les trois filles de Mme Acarie se firent carmélites ; ses trois fils, engagés dans la magistrature, le sacerdoce et le métier des armes, conservèrent toujours dans leurs cœurs les sentiments que leur sainte mère s'était efforcée de leur inspirer.

b) S'il ne faut jamais pousser indiscrètement quelqu'un dans une voie qui n'est pas la sienne, jamais non plus il ne faut *détourner* un enfant appelé par Dieu, ni s'opposer à son entrée dans le sacerdoce ou la vie religieuse (Pierre l'Ermite, *Comment j'ai tué mon enfant*. Bonne Presse). — « La vocation est-elle encore obscure ? Qu'on l'éclaire ! Si elle est faible, qu'on l'affermisse ! Si elle s'ignore, qu'on la révèle à elle-même ! Si l'on craint qu'elle ne soit en réalité qu'une impression fugitive, qu'on l'éprouve ! Mais, qu'on le sache bien, *éprouver n'est pas tuer* ; et ce serait vraiment un crime que de prendre un enfant sous prétexte de mieux connaître sa force de volonté, et de l'envoyer froidement là où il serait fatalement exposé à la perte de son innocence et de sa foi ! » (Mgr Lobbedey, év. d'Arras, Mandement remarquable sur *la vocation*, Carême 1913). Dans une pièce qui fit grand bruit, *Le Retour de Jérusalem*, Maurice Donnay met en scène une mère de famille, Mme Aubier, qui déclare avec sérénité : « Nous sommes de bons catholiques... » Un de ses fils lui répond cruellement : « Oui, quand ma sœur a voulu prendre le voile, papa a parlé d'aller égorger son confesseur. » — Et H. Lavedan conte l'histoire d'un jeune garçon que son père, un « bon catholique », a mis dans un établissement ecclésiastique. L'enfant veut être prêtre. Un jour de sortie, il s'en ouvre. Le père écoute, plaisante ; l'enfant insiste. Le père se fâche : « Jamais ! Entends-tu ? C'est encore tes... d'abbés qui t'ont f... ça en tête ! Jamais ! J'aimerais mieux te voir mort, oui, mort ! » Aux parents d'imiter plutôt le geste de Louis XV. Quand Madame Louise de France entre au Carmel, le 16 février 1770, l'archevêque Christophe de Beaumont prévient le roi. « Si c'est Dieu qui me demande ma fille, répondit Louis XV, je ne puis ni ne dois la lui refuser ». (L. Aubineau, *Les serviteurs de Dieu*, p. 231).

VII. Appel général et appel spécial.

On l'a vu plus haut, il y a trois grands modèles de vocation : La vocation par illumination impérieuse, qui est très rare, Dieu aimant plus que tout les « *volontaires* » ; La vocation d'attrait ; La vocation de raison. Saint Ignace décrit ainsi cette dernière : « Le troisième *temps* est tranquille. L'homme, considérant d'abord pourquoi il a été créé, c'est-à-dire pour louer Dieu Notre-Seigneur et sauver son âme, et touché du désir d'obtenir cette fin, choisit comme moyen un état ou genre de vie parmi ceux qu'autorise l'Eglise, pour mieux travailler au service de son Sauveur et au salut de son âme. J'appelle temps tranquille celui où l'âme n'est pas agitée de divers

esprits et fait usage de ses puissances naturelles, librement et tranquillement. »—Cette dernière forme de vocation pose la question suivante : L'invitation de Notre-Seigneur dans l'Evangile à suivre la voie des conseils, est-elle une invitation s'adressant à tous (à tous ceux qui le désirent), ou bien faut-il la restreindre à quelques privilégiés marqués d'avance?

Réponse. a) L'invitation de Notre-Seigneur dans l'Evangile à suivre la voie des conseils est une invitation de portée générale. Toute personne (ayant, bien entendu, l'aptitude physique, intellectuelle et morale, et par ailleurs se trouvant libre et d'intention pure) peut se croire visée par le dire de Notre-Seigneur (*Matt.*, xix, 4) : « Si tu veux être parfait, voilà ce qu'il y a à faire. » Par delà le jeune homme qu'il avait devant lui, Notre-Seigneur visait toutes les âmes de bonne volonté à travers les siècles : « S'il y a quelqu'un désirant être parfait, voilà mes offres ! » Aussi bien le texte ajoute peu après (*Matt.*, xix, 29) : « Quiconque aura quitté... » On ne peut trop insister sur le fait que l'appel divin en matière de vocation n'a nullement besoin d'être un appel notifié par attirances *spéciales*, une sorte de voix *impérieuse* et *doucement* mais *obligatoirement* intimée. Il suffit à chacun de connaître l'appel *général* prononcé par Notre-Seigneur lors de sa conversation avec le jeune homme de l'Evangile : « Si tu veux. » C'est-à-dire : « Il y a deux voies. Elles sont offertes à tous, donc à toi. Choisis! Tu n'as pas d'impossibilités *physiques* (santé, etc...); pas d'impossibilités *morales* (difficultés telles contre l'obéissance, par exemple, ou la chasteté, qu'il y aurait imprudence à les vouer). A la volonté seule, par conséquent, — aidée de la grâce sans doute, mais d'une grâce qu'il ne faut pas se figurer comme une poussée enthousiaste et quasi-nécessitante, — à prononcer le « *Je veux* » décisif. Pittoresque application, sous forme vivante, de la correspondance à cet appel général, dans le « *Si vis* », du P. Groussau (Apostolat de la Prière, Toulouse); utile à faire lire aux jeunes gens qui seraient trop portés à mettre le tout ou du moins l'essentiel de la vocation dans les *attraits*. Si l'on veut des cas vécus, lire, en tout premier lieu, le récit de la vocation de sainte Thérèse dans sa *Vie* par elle-même, ou dans son *Histoire d'après les Bollandistes*, Retaux, 1888, t. I, pp. 41-45. Loin de ressentir des attraits, elle « éprouve une répugnance invincible ». Son choix vient de la raison et de la foi. Comment la volonté divine se révèle-t-elle à Thérèse ? Par des grâces extraordinaires? par des attraits irrésistibles? par un appel divin clairement signifié? Rien de tout cela ; et si quelqu'un se prend à regretter que les fiançailles spirituelles d'une pareille sainte aient été célébrées d'une manière si simple, si commune, nous, pour notre part, nous bénissons le Seigneur d'avoir ainsi donné un modèle à suivre au lieu d'un prodige à admirer. — Voir également les deux « élections » de *Guillaume de Montferrand* (*Vie*, par l'abbé Rouzic), l'une après son collège et concluant à la vie militaire, l'autre durant la guerre et concluant à la vie au service de Notre-Seigneur; ou encore la description des états d'âme du P. Gratry, alors qu'il préparait Polytechnique : « Je pensais à consacrer ma vie entière à Dieu, à vaincre pour cela toutes les difficultés et à rompre tout lien qui voudrait m'arrêter... ; tout à coup, j'aperçus pour la première fois, je crois, que mon amour était un lien et un obstacle (amour de pur sentiment et d'ailleurs honnête). A cette vue, je fus consterné et sentis mon impuissance absolue à rompre cette chaîne vivante de mon cœur. Je ne le voulais pas. Quant à cela : non ! non ! — Mais voici qu'une espèce de souffle vivifiant m'entourait... et qu'une voix toute mystérieuse me disait avec un accent d'une insondable profondeur. « Ah ! si tu voulais ! » — Je ne peux pas vouloir, répondis-je avec beaucoup de douceur et de respect; vous voyez bien que c'est impossible. — Pourtant, si tu voulais ! reprenait la douce voix toujours caressante et vivifiante. Et je faisais la même réponse, en prenant à témoin le ciel entier que c'était impossible. — Tu n'es point obligé à cela, semblait me dire (la voix), mais cependant si tu voulais ! C'étaient toujours les mêmes mots, mais avec un sens grandissant... Et la merveilleuse conversation se poursuivait ainsi toujours, avec la même demande et la même réponse. D'abord, je ne voulais pas vouloir. Quelque temps après, je voulais bien vouloir, mais sans vouloir encore. Il y avait toujours impossibilité. Mais sous l'insistance croissante de la voix... j'en vins à dire : « je ne puis, mais je ne m'y oppose pas ; faites vous-même, prenez, coupez ». Et alors, comme si on m'avait mis dans la main un fer tranchant ou même si on m'avait poussé le bras et pressé la main, je coupai l'artère principale de mon cœur. Je crois encore sentir le froid de cette coupure. C'était fini, le lendemain de ce jour, j'entrai dans une église, le jour de l'Assomption, et je fis vœu de pratiquer les conseils évangéliques. » (*Souvenirs de ma jeunesse*, 6ᵉ éd., pp. 85-88). On voit d'après cela qu'il faut tenir en médiocre estime les expressions : « J'ai la vocation, je n'ai pas la vocation ». Elles tendraient à laisser entendre que, pour se décider au service particulier du Seigneur, il est besoin de se sentir comme entouré d'une sorte de chape tombant soudainement sur l'âme. Non. Là cependant où l'appel général se doublera d'un appel particulier, c'est-à-dire où l'âme, en plus des raisons valant pour tous, aura ses raisons personnelles, la vocation n'en sera que plus nette et plus marquée.

b) L'Eglise, à son tour, quand elle fixe les conditions requises pour devenir religieux ou prêtre, ne vise pas qu'une catégorie spéciale de chrétiens. Le texte vaut pour tous indistinctement : *Quilibet*. Tout chrétien instruit de sa religion sait qu'il peut, durant son stage sur la terre, ou bien s'enrôler dans le sacerdoce, ou bien avec ou sans le sacerdoce, embrasser la vie religieuse. L'Eglise, après Notre-Seigneur, invite ceux de ses enfants qui le désirent.

Vie sacerdotale, canon 968 : *Sacram ordinationem valide recipit solus vir baptizatus ; licite autem, qui ad normam sacrorum canonum, debitis qualitatibus, judicio proprii ordinarii, præditus sit, neque ulla detineatur irregularitate aliove impedimento.*

Vie religieuse, canon 538 : *In religionem admitti potest quilibet catholicus qui nullo legitimo detineatur impedimento rectaque intentione moveatur, et ad religionis onera ferenda sit idoneus.*

Singulière déformation de cette doctrine dans la fâcheuse pièce de F. de Curel, *La Viveuse et le moribond.*

VIII. Sublimité de la vocation.

1° *Virginale.* — Sublimité prouvée par : *a*) *les sacrifices qu'elle impose*, sacrifice de ce qu'il y a de plus doux sur terre, la paternité, la maternité, les joies de la famille et du foyer; *b*) *les exemples qu'elle reproduit.* Notre Seigneur a été vierge. Marie et Joseph également ; combien de saints ! L'Eglise latine réclame que ses prêtres soient vierges. On est en bonne compagnie.

2° *Sacerdotale.* — Sublimité prouvée par : *a*) *la préparation qu'elle exige.* « L'Eglise prend par les cheveux la jeunesse toute vive ; elle la purifie par la prière et la pénitence, l'élève par la méditation, l'assouplit par l'obéissance, la transfigure par l'humilité, et, le jour venu, elle la jette par terre dans ses basi-

liques, elle verse sur elle une parole et une goutte d'huile : la voilà chaste. » (LACORDAIRE, *Conférence sur la chasteté*, t. V, p. 44); *b*) *la grandeur des fonctions qu'elle confère* : pouvoir sur le corps *physique* du Christ (pouvoir de consécrateur) : *miraculum insolens, nec alias factum nec usquam faciendum, ne in caelis quidem* (LESSIUS); pouvoir de distributeur de l'Eucharistie (voir p. ex. *Vie du P. Lenoir*, par G. GUITTON); pouvoir sur le corps *mystique* (les âmes). Réserve faite évidemment des aptitudes, des appels, etc..., de tous les considérants subjectifs, — *en soi, objectivement*, combien l'apostolat sacerdotal l'emporte sur l'apostolat dans le monde. « Semeur de parole », le laïque peut l'être, parfois glorieusement et, ce qui vaut mieux, de façon singulièrement utile (p. ex. : Montalembert, Ozanam, etc...). Le prêtre pourra être moins doué. Mais c'est lui qui détient par état le pouvoir « d'enseigner toutes les nations », et de se faire écouter comme si le Christ lui-même parlait par sa bouche. « Quand saint Pol de Léon délivra l'île de Batz du dragon qui la désolait, ce ne fut ni par les armes, ni par la violence, mais par la vertu de son étole jetée sur les épaules domptées du monstre, tout à coup docile et soumis. Souvent, debout sur la grève de Roscoff, en face du rivage illustré par ce grand souvenir, j'ai admiré, légende ou tradition, cette belle image du dévouement sacerdotal et de la puissance du ministère sacré; et je me suis dit qu'ainsi les fils de saint Pol, et avec eux le clergé de France, si modeste et si grand, sauraient un jour, avec la force qui leur vient d'en haut, des mains des évêques, et, par eux, du successeur des Apôtres, désarmer et vaincre l'esprit révolutionnaire qui ravage notre pays. » *De Mun, Disc.*, t. VI, pp. 33-34). Canal de la grâce, d'une certaine manière le laïque peut l'être par son dévouement, sa charité, son abnégation, son esprit de sacrifice; mais qu'est-ce que ce pouvoir, comparé à celui du prêtre faisant entrer Dieu dans une âme par le *baptême*, ou rentrer Dieu par la *pénitence*; comparé au pouvoir du prêtre près des *mourants* ? Le laïque peut préparer à la grâce ; il ne peut la *conférer*. Le laïque peut disposer au pardon ; seul le prêtre peut donner l'*absolution*, etc.

« Mais vous prêtres, vous n'êtes pas à nous pour un seul moment.
« Votre prière n'est pas, comme la nôtre, cette fumée qui se dissipe à tous les vents.
« Vous n'êtes que prière vous-mêmes, vous êtes la jointure et le ciment,
« Vous ne faites qu'un avec Dieu, vous ne faites qu'un avec nous aussi,
« Vous commandez à Dieu, vous le faites et le tenez à votre merci,
« Nous vous tenons, vous le tenez, et tout se tient dans une seule Eglise.
« Vous êtes l'Ordre par Excellence en qui tout le corps s'organise,
« Tout ne fait qu'une obsécration, tout ne fait qu'un seul sacrifice,
« Quand vêtus d'or et de lin à l'autel, vous vous retournez vers vos frères,
« Prenant le peuple obscur avec vous et l'offrant entre vos bras ouverts. »

(Paul CLAUDEL, *L'Offrande du temps*).

« Il est un homme dans chaque paroisse qui n'a point de famille, mais qui est de la famille de tout le monde; qui prend l'homme au sein de sa mère et ne le laisse qu'à la tombe ; qui bénit ou consacre le berceau, le lit de mort et le cercueil ; un homme que les petits enfants s'accoutument à aimer et à vénérer...; aux pieds duquel les chrétiens vont répandre leurs aveux les plus intimes, leurs larmes les plus secrètes ; un homme qui est le consolateur, par état, de toutes les misères de l'âme et du corps ; qui voit le pauvre et le riche frapper tour à tour à sa porte : le riche pour y verser l'aumône secrète, et le pauvre pour la recevoir sans rougir ; un homme qui a le droit de tout dire, et dont la parole tombe de haut sur les intelligences et sur les cœurs, avec l'autorité d'une mission divine ! Cet homme, c'est le curé. » (LAMARTINE).

Excellente réponse, dans le livre mêlé de GONZAGUE TRUC, *Les Sacrements* (Alcan), pp. 102-110, à l'objection : « Il semble que le prêtre, par la qualité surnaturelle de son élection, par la sublimité de son office et par l'isolement où sa grandeur le tient, ne doive guère trouver de place au milieu des hommes, ni vivre comme eux, ni les connaître beaucoup. » — « Nous voyons le contraire. C'est que la culture, l'expérience, et la mystique ecclésiastique (la formation spirituelle) sont de première valeur. »

En conclusion, le mot de M. OLIER : « Dieu a fait deux prodiges, la Sainte Vierge et le prêtre »; et celui de GRATRY : « Si l'on savait, si l'on comprenait ce qu'est le sacerdoce, il y aurait trop de prêtres. Dieu, je crois, couvre d'un voile et tempère, par précaution, l'éclat et la beauté du sacerdoce catholique : trop d'imprudents viendraient se perdre et se brûler à cette lumière. Le prêtre est coopérateur de Dieu, il est apôtre du Christ, c'est-à-dire qu'il est une artère de ce cœur du monde, un rayon de cette gloire ardente, lumineuse, amoureuse, qui est le soleil de Dieu pour purifier et féconder la terre. » (*Philosophie du Credo*, p. 242).

3° *Religieuse.* — Sublimité prouvée par : a) *la grâce incomparable qu'elle suppose.* A l'origine, choix particulier et tout aimant de Dieu; au terme, consécration, c'est-à-dire, retrait de tout usage profane, pour être réservé à l'usage exclusif du Seigneur. D'après saint Liguori, saint Laurent Justinien, sainte Madeleine de Pazzi, la vocation religieuse est la plus grande grâce que le bon Dieu puisse faire à l'homme ici-bas, après le baptême. SUAREZ regarde la vocation comme épuisant en quelque sorte la libéralité divine : « C'est là le bienfait des bienfaits; Dieu retire du monde ceux qu'il aime d'une prédilection spéciale .» (*Vie de Suarez*, par le P. DE SCORRAILLE, t. II, p. 275.) b) *par les privilèges qu'elle apporte.* Ils sont ainsi résumés par saint BERNARD : *Homo vivit purius, cadit rarius, surgit velocius, incedit cautius, irroratur frequentius, quiescit securius, moritur confidentius, purgatur citius, praemiatur copiosius.* « L'homme vit plus purement, tombe plus rarement, se relève plus vite, marche avec plus de précautions, est plus souvent rafraîchi par les consolations célestes, se repose avec plus de sûreté, meurt avec plus de confiance, est plus tôt purifié de ses fautes et reçoit une récompense plus glorieuse. » c) *par les récompenses que Notre Seigneur lui promet et déjà lui assure :* Récompenses dès ici-bas, *nunc et in tempore hoc*, vie éminemment féconde, compagnonnage trié et saint, etc... Récompense pour plus tard ; *qui reliquerit*, etc..., *vitam aeternam possidebit* (*Luc.*, XVIII, 29).

IX. Comment suivre sa vocation?

Ou la question, théoriquement, est *déjà résolue*, ou elle est *encore pendante*.

1er CAS. — *La question d'avenir est encore pendante.*

1re hypothèse. — Jamais la pensée d'une vocation n'a effleuré l'esprit.

Réponse : Puisqu'elle se présente maintenant, en profiter pour réfléchir.

Aussi bien, la chose est d'importance.

Obj. : Mais penser à la vocation risque de la donner!

Rép. : 1) Penser à la vocation n'équivaut point à avoir la vocation. Le plan de Dieu sur chacun est ce qu'il est. Le fait que l'on cherche à le découvrir ne le modifie pas pour autant. 2) Mettons au pire. Eh! bien oui, Dieu appelle. Après étude, cela semble clair. La question se réduit alors à ceci : « Sera-t-on courageux ou lâche? »

2e *hypothèse.* — On y a pensé déjà, mais justement, par lâcheté, *on a toujours refusé d'examiner à fond le problème.*

Rép. : 1) Cette peur est-elle acceptable? Ne pas oser examiner en face un problème où se trouvent engagés à la fois tant d'intérêts majeurs : la gloire de Dieu, le bonheur intime ici-bas, peut-être indirectement le bonheur éternel!

Remarque : Noter que le refus de la vocation ne constitue pas, de soi, une *faute*, encore bien moins une faute *grave*, un péché mortel. Il s'agit d'une question libre « Veux-tu? » — donc d'un point de perfection. Ce qui est vrai, c'est que, *du fait des conséquences*, le refus d'une vocation bien prouvée va priver l'âme de grâces de choix, la situer dans un milieu pour lequel elle n'est pas faite et où par conséquent elle risque d'être plus exposée et donc plus facilement de défaillir. La grâce ne lui manquera jamais, mais elle est beaucoup moins assurée de ne pas manquer à la grâce (voir R. Plus, *Le Christ dans nos frères*, p. 169-214).

2) Cette peur est-elle digne de Dieu? Si Dieu appelle une âme, qu'est-ce à dire? Que de toute éternité, Dieu l'a discernée dans la masse, l'a choisie dans l'intention d'en faire une de ses privilégiées, dans l'intention de la « consacrer » à son service exclusif. Quel honneur! Et c'est cela qu'on refuserait d'examiner? Est-ce admissible, ou plutôt n'est-ce pas souverainement indélicat?

3e *hypothèse.* — On n'a pas repoussé à priori, on a même examiné; mais on *doute encore.*

Rép. : Il faut sortir du doute. Pour cela : 1) Bien voir ce qu'est *théoriquement* et *suivant les principes*, la vocation. 2) *Pratiquement*, se mettre, avant tout nouvel examen, dans la disposition de décider, non dans le sens des attraits de nature, mais dans le sens des désirs de Dieu, connus dans la prière et approuvés par le confesseur ou directeur. — Utilité, pour acquérir cette disposition, d'une retraite, dont le but est précisément d'aider à « ordonner sa vie, *ut ordinet vitam* » (*Exercices de saint Ignace*).

2e cas. — *La question « vocation » est résolue par la négative.*

1re *hypothèse.* — L'âme a reconnu que *la vie parfaite n'était pas pour elle.* Que faire? Garder une profonde admiration pour ceux qui, voulant se donner à Dieu, quittent tout. Les *aider* dans leurs œuvres par la prière et l'aumône. Comprendre que, pour n'être point appelé à *l'état de perfection*, l'on n'en est pas moins appelé à la *perfection*, comme tout chrétien. « Jésus n'a pas dit : Soyez bons! mais *Estote perfecti*, soyez parfaits! La loi de la sainteté s'impose à toute âme. » (Psichari, à un auditoire de jeunes gens. *Vie*, par Mme Goichon, p. 369).

2e *hypothèse.* — On a reconnu qu'aucun obstacle sérieux ne s'opposait dans l'espèce à la vie parfaite; *mais on n'en veut pas.* C'est l'attitude du jeune homme de l'Evangile. — Voir ce qui est dit plus haut sur le refus de la vocation; se représenter comment, au lit de mort, on appréciera cette décision; prier pour obtenir la grâce de vouloir.

3e cas. — *La question « vocation » est résolue par l'affirmative.*

Remercier Dieu de cette grâce incomparable, car s'il est vrai, dans l'abstrait, que l'appel est *pour tous*, le fait pour *tel* individu de se considérer comme visé par cet appel et d'y répondre par un don total est une faveur de choix; et dans ce sens est à comprendre la parole : « Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, mais moi qui vous ai choisis. — Voir au livre II de ses *Insinuations de la divine piété* (le seul des cinq livres qui soit d'elle intégralement), ch. xx, comment sainte Gertrude apprécie la grâce de sa vocation. (Ed. Lecoffre, t. I, p. 182-183).

Partir dès que possible. — Autant il est bon de ne rien brusquer quand il s'agit d'étudier sa voie, autant, celle-ci étant reconnue, il importe de mettre sans délai ses désirs à exécution — « Avant le Carême, disait Jeanne d'Arc, il faut que je sois devers le Dauphin » — et encore, à qui lui demandait quand elle voulait partir : « Plutôt aujourd'hui que demain et plutôt demain qu'après. » — S'inspirer du geste des Apôtres. Dès que Notre-Seigneur a dit : « *Veni; sequere*, viens, suis-moi... », « *statim*, aussitôt », ils laissent là familles et filets.

En attendant, si pour une raison urgente, il faut quelque peu différer, vivre par avance *comme si* l'on était déjà au port, et résister, avec douceur mais vaillance, à toute suggestion de temporiser au delà des délais sagement fixés. Bien des vocations se perdent pour avoir trop attendu.

X. Perte de la vocation; vocations transitoires; renvois.

1° *Perte de la vocation.* — Deux cas :

a) Renonciation à l'état choisi, *avant* qu'il ne soit *définitif* (c'est-à-dire avant le sacerdoce reçu ou les vœux émis). Cela peut s'expliquer, — soit, dans certains cas, par une *sage prudence* (il est reconnu, à l'essai, que le sujet ne se trouve pas apte. Etait-ce le cas pour Renan? Voir *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, ainsi que les *Lettres à sa sœur Henriette*, et, en plus romancé, *Patrice*, essai autobiographique paru dans la *R. D. M.*, 1912; magistral article de Mgr d'Hulst sur le cas Renan, *Correspondant.* — Etait-ce le cas pour Ferdinand Fabre, l'auteur de *L'abbé Tigrane* et de tant de romans où le prêtre est en jeu? Voir notamment une sorte d'autobiographie : *Ma vocation*).

— Soit par un *manque de courage et de persévérance.*

b) *Défection véritable*, c'est-à-dire départ une fois le sacerdoce reçu ou les vœux perpétuels émis. L'opinion générale des maîtres de la vie spirituelle est que, les vœux une fois émis, la renonciation aux obligations de la vie religieuse (pour la renonciation aux obligations du sacerdoce, c'est trop clair) est une *désertion*, c'est-à-dire qu'il faut en attribuer les causes à une défaillance coupable du sujet : manque de soumission aux supérieurs, d'assujettissement à la règle, de fidélité à l'oraison (Pour le P. Chaignon, la grande cause des défections se trouve là). Saint Thomas va jusqu'à dire que si quelqu'un est entré de bonne foi dans un Institut et a été reçu par les Supérieurs compétents, Dieu se doit, à supposer qu'objectivement ce ne fût point là la vraie place pour laquelle il était fait, de lui donner les grâces nécessaires et utiles pour y persévérer. Qu'il faille expliquer certains cas, moins par une désertion proprement dite, que par une *illusion*, c'est possible, et, dans certaines occurrences, probable (exemple curieux du P.

Barelle quittant sa vocation, croyant obéir à Notre Seigneur, et, au bout de huit jours, comprenant son erreur et demandant sa réadmission). — Tel directeur pourra rencontrer d'utiles lumières dans l'analyse de quelques épisodes spécialement douloureux, sur documents produits par les intéressés eux-mêmes ou des amis dans leur cas, et donc à n'accepter qu'avec discernement et contrôle. Avec l'hésitation qu'on devine, nous citerons le cas du P. Hyacinthe, les 3 vol. de l'ex-abbé Houtin : et plus récemment, *Du sacerdoce au mariage*, par A. Houtin et P-L. Couchoud ; — sur l'abbé Houtin : *Une vie de prêtre, mon expérience* ; — sur l'abbé Dabry : *Mon expérience religieuse* ; — sur Tyrrell : *Life of Tyrrell*, 2 vol. ; — sur l'abbé Loisy : *Choses passées* et *Quelques lettres sur des questions actuelles et des événements récents* (chez l'auteur, à Ceffonds) ; — pour le cas Marcel Hébert, voir *Un prêtre symboliste* par A. Houtin.

Certaines circonstances pénibles, incompréhensions ou duretés injustifiées de certains supérieurs, événements historiques particulièrement dommageables à la vocation (R. Bazin, *L'isolée*), peuvent fournir également, sinon une excuse, au moins une occasion et un prétexte. — Sur la situation du religieux qui abandonne son état, *Codex Juris Canonici*, can. 637-645. Noter que les vocations forcées, comme il s'en pouvait rencontrer autrefois (cadets plus moins ou contraints à entrer les ordres —Voir dans Degert, *Histoire des Séminaires français*, p. ex., t. II, 362, ou Sicard, *Les évêques avant la révolution, chap. II* ; —Objurgations nombreuses d'Olier, de saint Vincent de Paul, de Bourdaloue, de Massillon ; Lettre 350 de saint François de Sales, éd. d'Annecy, t. III, p. 209 ; — odieuses exagérations de Diderot : *La religieuse*) — n'existant plus, les risques de défections qu'on pourrait appeler motivées, et de prise en dégoût des obligations sacerdotales ou religieuses, se trouvent diminués d'autant.

2°) *Les vocations transitoires* (*Codex*, can. 632-636). —En vertu de la règle ci-dessus donnée, qu'une âme entrée loyalement dans un ordre ou une congrégation, possède en principe tout ce qu'il faut pour y persévérer, l'on doit, en thèse générale, se mettre en garde contre tout désir ou toute demande de changement d'un Institut dans un autre. Il y a là très facilement une illusion *sub specie boni*. C'est la porte ouverte, surtout chez les femmes, à l'instabilité perpétuelle. D'ordinaire, ceux qui désirent ces changements possèdent, dans l'Institut qu'ils rêvent de quitter, tout ce qu'ils espèrent trouver ailleurs. Et l'expérience semble prouver que ces transferts sont loin de donner à ceux qui les ont souhaités, ce qu'ils attendaient. Ils engendrent plus d'une déconvenue et plus d'un regret. Cependant il peut y avoir des cas, forcément très rares, où Dieu semble vouloir ou permettre, pour une âme, une vocation par étapes, par paliers successifs. Quelques exemples types : Ludolphe le Chartreux, entré d'abord dans l'ordre de Saint-Dominique et y persévérant pendant vingt-six ou trente ans ; saint Camille de Lellis, d'abord Frère Mineur, puis fondateur des Camilliens ; Mère Thérèse de Jésus, carmélite pendant quelque temps, puis fondatrice de l'Adoration Réparatrice (rue d'Ulm à Paris) ; Hélène Chapottin de Neuville, d'abord religieuse de Marie Réparatrice et qui créa par la suite les Franciscaines missionnaires de Marie ; Mère Marie du Saint Sacrement, de l'Adoration Réparatrice, qui, supérieure d'une maison de son Ordre à Lyon, le quitte pour fonder en Bretagne l'Institut de l'Action de Grâce ; Mère Thérèse de la Croix, fondatrice des Gardiennes-Adoratrices de l'Eucharistie, dites de Saint-Aignan, qui avait au préalable essayé le Carmel, sans d'ailleurs y prononcer ses vœux. — Comment voir, dans un cas donné, s'il y a illusion ou vraie disposition providentielle ? Examiner, d'après les règles du *discernement des esprits*, l'équilibre et le sérieux de la personne, son détachement et son esprit de prière, les avis, inclinations et autorisations des Supérieurs, les indications des circonstances. Il n'est pas négligeable de voir s'il s'agit de passer d'un institut moins austère à un autre plus austère ; dans les Constitutions de son Ordre, saint Ignace prévoit le cas où l'un de ses fils demanderait à entrer chez les Chartreux. (Curieux cas d'illusion d'un novice : *Vie du P. Balthazar Alvarez*, par le P. Louis Dupont, ch. xvi). Etre beaucoup plus sévère, s'il s'agissait d'un institut en tout ou à peu près semblable et comme austérité de vie et comme genre d'occupations. Modèle de sage direction donnée en ces matières par saint François de Sales à l'ardente mais instable abbesse de Maubuisson, la Mère Angélique (Voir *Etudes*, 20 nov. 1912, *La vocation d'Angélique Arnauld*).

3° *Les renvois*. — Le nouveau droit canon, en exigeant une prudence plus rigoureuse dans les admissions et en augmentant la difficulté des départs (le sujet-prêtre doit être accepté par un Ordinaire avant que l'on puisse accepter ses dimissoires), s'est efforcé de réduire au minimum les cas de défections et de renvois (can. 646-672).

XI. La crise des vocations.

1° *Les craintes*. — *a*) La *guerre* a creusé dans le clergé cathodique des vides immenses. Statistique (sans doute incomplète) des morts de l'Eglise de France pendant la campagne 1914-1918. Clergé séculier : 3.271. Clergé régulier : 48 Pères Blancs ; 52 Pères du Saint-Esprit ; 45 Pères des Missions-Etrangères ; 39 Capucins ; 167 Jésuites : 29 Dominicains, etc. (Voir le *Livre d'or du Clergé*, si glorieusement, mais si tristement éloquent.)

b) La *dépopulation* grandissante rend de moins en moins nombreux les enfants résolus à se consacrer à Dieu [1] ; l'égoïsme de beaucoup de familles et la laïcisation croissante de l'école n'aident pas non plus à préparer ces carrières de foi et de dévouement. Statistique des vivants actuels du clergé paroissial en France (voir *Dossiers* de l'*Action Populaire*, avril-mai 1922) : Dans les 90 départements français on comptait, en 1919, 36.258 paroisses ; 30.211 seulement sont pourvues d'un titulaire. Il manquait donc 6.047 curés. « Les vocations sacerdotales, écrit Mgr Chollet (diocèse de Cambrai) sont rares, beaucoup trop rares... Un dixième de nos églises manquent de pasteurs ; un quart des postes de vicaires sont inoccupés. Alors qu'il nous faudrait créer, nous devons supprimer... Il n'y a pas un prêtre par mille habitants... Il faut prévoir que, dans un avenir prochain, les 175 sexagénaires que compte un clergé de 700 prêtres, devront se rendre aux exigences de l'invalidité ou, hélas ! à l'appel de la mort. Et les vides se multiplieront... » (Ordonnance du 15 avril 1922, pour l'institution d'une journée sacerdotale annuelle. *Doc. Cath.*, 29 avril 1922, col. 1.059). Ce qui est vrai pour Cambrai, l'est beaucoup plus encore pour certains diocèses du Midi. Une enquête de Ch. Pichon, (*Echo de Paris*, 23 novembre 1922), porte : A Toulouse, Mgr Germain établit ainsi son bilan : 14 dis-

1. La brochure n° 6 des *Leçons de Vie* (éd. Spes) : *Religion* et *natalité*, par J. Dassonville, montre à l'évidence que les vocations sortent presque généralement de familles nombreuses. L'enquête menée dans 53 diocèses a donné 18.482 enfants pour 3.908 familles, soit, pour chacune, 4,75 en moyenne. Pour les vocations religieuses, après informations en milieux très variés, la moyenne trouvée pour chaque famille a été 6,6.

parus, 8 ordinations. A Valence, sur 100 paroisses sans pasteurs, Mgr Paget n'ordonne que 8 prêtres. A Carcassonne, la situation est pire : en vingt ans, le diocèse a perdu 168 prêtres et aujourd'hui (1922), sur 419 paroisses, 113 doivent rester sans curé ; l'évêque n'a pas même la ressource d'escompter l'avenir, puisqu'il n'a eu, cette année, à son grand séminaire, que 4 rentrées. « A l'époque de la loi de séparation, dit Mgr Luçon, le diocèse comptait encore 640 prêtres. Aujourd'hui, nous n'en avons plus que 527. De ces 527, il faut en retrancher 60 que la vieillesse, la maladie, les infirmités ont obligés à se retirer du ministère actif, et autant qui sont employés aux services de l'administration diocésaine. Il ne reste donc qu'environ 410 prêtres en activité de service disponibles pour le ministère paroissial. Or, le diocèse compte 729 églises. Le nombre des prêtres est dans une disproportion déplorable avec les besoins des populations. Un grand nombre de paroisses n'ont plus de titulaires ; elles n'ont la messe le dimanche, dans leurs églises, que deux fois, qu'une fois par mois. Par l'organe des maires, par l'intervention des notables du pays, par des pétitions collectives, elle nous demandent des pasteurs en termes suppliants, et nous n'en avons point à leur donner. » De 1914 à 1918, à Reims, 3 *ordinations* ! En 1927, le Séminaire d'Ajaccio qui, avant la guerre, comptait 120 séminaristes, en compte neuf.

c) Les besoins grandissants des paroisses, des œuvres et des missions. Pour la capitale et sa banlieue, les articles du P. Lhande, dans les *Etudes* (1926), ont signalé, en même temps que les héroïques efforts tentés, les manques terribles. Au Congrès diocésain de Paris, en mars 1925, un rapport douloureusement éloquent de M. l'abbé Flynn, curé de N.-D. de la Croix à Ménilmontant, signalait : « Pour une population de 4.400.000 âmes, la capitale et sa banlieue n'ont que 1.355 prêtres, soit 1 pour 3.330 habitants, alors qu'il en faudrait 1 pour 1.000 et qu'on en trouve à Londres 1 pour 500 catholiques. Trois paroisses dans Paris ont plus de 90.000 âmes ; sept autres, plus de 60.000 ; une dans la banlieue en a plus de 70.000 ; trois, plus de 35.000. Comment s'étonner, dans ces conditions, du nombre si peu élevé de pratiquants qu'on trouve dans certaines paroisses de faubourg, 8 à 9 p. 100 à peine. » (Malgré cela, 50 % des enfants font la communion solennelle). Il faut savoir que de 1802 à 1906, en 104 ans, le diocèse de Paris, dont la population s'est élevée de 800.000 à 3.800.000 habitants, n'a pu créer que 23 paroisses nouvelles. En 17 ans, de 1906 à 1923, Paris et sa banlieue se sont enrichis (sans compter les 13 chapelles concordataires érigées en paroisses), de 33 églises paroissiales (dont 12 en banlieue) et de 58 chapelles (dont 32 hors les murs). Il faut des prêtres pour ces 91 nouveaux foyers de vie catholique. Que de prêtres il faudrait encore pour les centres non encore défrichés. Le rapporteur du Congrès diocésain de 1923, Mgr Lapalme, relevait, à cette date, plus de 60 localités comptant de 1.000 à 5.000 habitants et qui se trouvaient sans église. Toutes proportions gardées, on trouverait ailleurs des besoins analogues. Les prêtres manquent : alors la foi baisse. La foi baissant, les prêtres risquent d'avoir de plus en plus de difficulté à se recruter.

Aux missions, les déficits s'accusent plus douloureux encore, peut-être. Sur un milliard et demi d'habitants que porte la terre, plus d'un milliard ignore la Révélation divine. Qu'y a-t-il pour pénétrer cette masse énorme : 17.000 prêtres environ, dont 5.000 indigènes ; 40 000 religieuses. Qu'est-ce que cela, en face du travail à fournir, de l'or et du prosélytisme protestant ? Il faudrait, au bas mot, 100.000 prêtres pour les missions. En *Afrique*, il n'y a, à l'heure présente, qu'un prêtre catholique pour 400 fidèles et 80.000 païens. En *Asie*, aux Indes, un prêtre pour 860 catholiques et 100.000 païens ; en *Chine*, un prêtre pour 800 catholiques et 180.000 païens ; au *Japon*, seulement un prêtre pour 880 catholiques et 220.000 païens. En *Océanie*, un prêtre pour 300 catholiques et 100.000 païens. C'est-à-dire qu'au rythme actuel, les pays des missions ne seront christianisés comme nos contrées que dans 25 siècles ! (Voir par exemple : brochures de la collection *Xaveriana*, 11, rue des Récollets, Louvain, série 1924, n° 5 : *Les grandes heures de l'apostolat* (Jacques Stevens) ; série 1925, n° 3 : *A nous de décider* (Albert Hublou) ; n° 8 : *Pour nos frères païens* ; etc...).

2° **Les espérances.** — En beaucoup de diocèses, une remontée sensible du *nombre* des vocations. Constatations également intéressantes sur le *sérieux* et la *qualité* des vocations. Une statistique du *Recrutement Sacerdotal* (septembre 1922) accusait, pour le Séminaire de la rue du Regard, à Paris : parmi les élèves parisiens, un sous-lieutenant, un lieutenant, un ingénieur principal de la marine, douze croix de guerre, un médaillé militaire, un titulaire de la légion d'honneur, un agrégé de l'Université, un docteur en droit ; parmi les élèves provinciaux, on remarque quatre sous-lieutenants, huit croix de guerre, deux médaillés militaires, un ingénieur des Arts et Manufactures, deux licenciés en droit, deux licenciés ès lettres. Au Grand Séminaire d'Issy, il y avait quatre élèves venus de l'Ecole Polytechnique, un de l'Ecole Normale supérieure, un de l'Ecole Navale, un de l'Ecole des Chartes, un de l'Ecole des Beaux-Arts, trois de Centrale, un des Mines, un de l'Ecole des Sciences politiques. L'Université avait fourni : un agrégé des Lettres, un admissible à l'agrégation des Lettres, deux diplômés d'Etudes supérieures, un archiviste paléographe, trois ingénieurs, un docteur en médecine, trois docteurs en droit, dix-sept licenciés ès lettres, ès sciences ou en droit. L'armée était représentée par un lieutenant-colonel, trois capitaines, un ingénieur des constructions navales, cinq lieutenants, un enseigne de vaisseau, vingt-trois sous-lieutenants ; un officier de la légion d'honneur, six chevaliers, six médaillés militaires, trente-cinq croix de guerre. Parmi les autres professions, on rencontrait un notaire, deux industriels, deux instituteurs libres, dix-neuf employés ou travailleurs manuels. Le Bulletin des Lycéens catholiques, vers la même époque, annonçait l'entrée au Séminaire, ou au noviciat, de trois de ses membres et l'ordination d'un quatrième. De 1920 à 1922, l'Association catholique de la Jeunesse française a fourni 523 vocations : année 1920, vocations sacerdotales 112 ; vocations religieuses 51 ; année 1921, vocations sacerdotales 144 ; vocations religieuses 53 ; année 1922, vocations sacerdotales 124 ; vocations religieuses 39. Chiffres symptomatiques et qui manifestent un incontestable mouvement. Après guerre, en vue de continuer l'apostolat saharien du P. de Foucauld, un avocat dijonnais et un contre-amiral s'inscrivaient pour l'apostolat des missions.

Dans l'*Annonce faite à Marie*, de Claudel, Anne Vercors, riche fermier de Combernon au temps de Jeanne d'Arc, annonce sa volonté de partir pour la Terre Sainte. « *La Mère* : Seigneur ! tu pars. C'est pour de bon ? Et où c'est que tu vas ? — *Anne Vercors*, montrant vaguement le Midi : Là-bas ! — *La Mère* : A Château ? — *Anne Vercors* : Plus loin que Château. — *La Mère* : A Bourges, chez l'autre roi ? — *Anne Vercors* : Chez le Roi des rois, à Jérusalem. »

Combien de jeunes gens, d'hommes faits, en pleine

connaissance de cause et pouvant disposer d'un avenir beau selon le monde, décident de s'en aller, eux aussi, vers le Roi des rois. JAURÈS, ce pauvre faux prophète, s'écriait à la Chambre française, le 24 janvier 1910 : « C'est une des grandes infirmités des hautes classes sociales catholiques dans la France du XIXe siècle, qu'elles aient tout voulu donner à l'Eglise, leur protection, leur estime, quelquefois même leur argent, jamais ou presque jamais leurs enfants. Et alors, que s'est-il passé ?... Dès que la fonction du sacerdoce n'a plus donné le morceau de pain officiel, le recrutement a été menacé, et vous payez là une des fautes d'égoïsme des classes dirigeantes catholiques ». Qu'il y ait eu quelque temps la difficulté que signale Jaurès, il est possible ; mais dans les familles catholiques, aussi bien de rang social élevé que de situation très humble, la foi et l'esprit de sacrifice ont bien vite mis les choses au point. Malgré la guerre, et les causes signalées plus haut, l'avenir peut être envisagé sans terreur. Plus d'une raisonne comme ce vieux jardinier dont parle BAZIN et qui répondait à son fils sollicitant de pouvoir entrer au Séminaire : « Si tu m'avais demandé la permission il y a quelques années, quand la vie du prêtre n'était pas sans bien-être, je t'aurais dit d'attendre, de réfléchir, mais à présent que pour vivre de cette vie-là, il n'y a plus que des sacrifices à faire, je te dis oui du premier coup. » (*Douce France*, p. 29).

Que faire donc? Intensifier la croyance et la pratique religieuse; apprendre aux enfants et aux parents la générosité; prier pour que les vocations éclosent abondantes : « Les ouvriers manquent, a dit Notre-Seigneur, eh ! bien, priez ! priez pour que le Maître de la moisson envoie du monde ! » ; faire comprendre enfin aux catholiques, que, de toutes les œuvres, celle des vocations est la plus vitale. Quand fut fondé par le P. DELBREL le *Recrutement Sacerdotal*, en 1901, le cardinal MATHIEU lui écrivit : « Les catholiques dispersent souvent leur charité au hasard, faute de comprendre la *hiérarchie des œuvres*, et l'absolue nécessité de favoriser, avant toutes les autres, celles qui intéressent l'existence même de la religion dans notre pays .» Bel exemple de cette servante qui, ne pouvant donner à l'œuvre du clergé une aumône plus considérable, s'était offerte pour laver gratis, chaque semaine, en plus de son travail déjà lourd, le linge d'un élève du grand Séminaire.

XII. **Vocation et persécution.**—Voir P. RIMBAULT, *Histoire politique des Congrégations françaises* (1791-1914). Pour les lois de 1901, voir Discours d'ALBERT DE MUN, *Combats d'hier et d'aujourdhui*, t. I. *Défense des Congrégations et écoles libres* (1902-1905). Sur la situation actuelle, *La France et les religieux* ; *Pour un régime légal nouveau*, conférences prononcées à Paris, janvier-mars 1925, par Mgr BAUDRILLART, MM. DUFOURCQ, MESTRE, TOUSSAINT, GOYAU, BORDEAUX, PÉRICARD, et le Cardinal CHAROST (1926).

1) A priori, l'on peut prévoir que, les vocations étant l'œuvre principale dans l'Eglise, les ennemis de l'Eglise feront l'impossible pour les tarir et les combattre : « S'ils ont traité comme ils l'ont fait le bois vert, disait Notre-Seigneur en parlant de sa propre personne, ne vous étonnez pas, vous le bois sec, d'être traités comme vous le serez. » C'est prévu. La persécution fait partie de la dot que le Christ a octroyée à son Eglise.

2) En fait, à quelles incompréhensions, à quelles persécutions, ne se trouve pas voué le recrutement du sacerdoce et de la vie religieuse. On a cité comme plaisant le mot de CLEMENCEAU, après la campagne : « J'ai eu une grande méfiance pour le clergé, je lui reprochais d'entraver la liberté de notre pensée, de nous persécuter (!), et, au début, lorsque j'allais aux tranchées, je demandais aux poilus en désignant l'aumônier: « Est-ce qu'il ne vous embête pas celui-là ? — Nous embêter ? Mais tout au contraire, c'est un brave, un chic type, il nous donne l'exemple, se dévoue sans cesse et nous l'aimons bien. » Telle était la réponse uniforme. Et j'ai vu des régiments qui me demandaient de décorer leurs aumôniers pour des faits de bravoure magnifique. Ces prêtres, je les faisais venir, je les décorais et je les embrassais de tout mon cœur. » (*Libre Parole*, 23 septembre 1919). Ce mot, s'il donne une idée splendide de nos prêtres durant la campagne, donne une piètre idée de la perspicacité, en matière religieuse, d'un homme d'Etat à qui il faut une guerre et 77 ans pour découvrir, enfin ! *ce que c'est qu'un curé*.

Si des hommes, capables pourtant de réfléchir par eux-mêmes, peuvent errer de la sorte, que faut-il attendre de ceux qui, incapables de penser par eux-mêmes, se mettent à la remorque du *Quotidien*, de l'*Humanité* ou de l'*Œuvre* !

Mgr DE SÉGUR n'avait pas tort d'écrire : « Notre soutane est le point de mire de tous les démons révolutionnaires; la soutane blanche par-dessus tout ; la soutane rouge et la soutane violette en second lieu ; enfin, et sur une plus vaste échelle, parce que c'est plus facile, l'humble soutane noire. » (*Souvenirs et récits d'un frère*, t. II, p. 184). Et l'abbé HUVELIN, le prêtre qui fut l'agent de la conversion du P. de Foucauld, donne la vraie raison de ces stupides haines : « Il y a des hommes qui crient contre la soutane comme Bernardin de Saint-Pierre criait contre les cloches. On n'aime pas d'entendre les cloches quand on a oublié. Elles résonnent comme un glas funèbre, elles rappellent la première communion, le temps où l'on assistait aux offices divins... La soutane rappelle cela aussi et, dans la haine qu'elle rencontre, il peut y avoir ignorance, il y a aussi la préoccupation violente d'échapper à un reproche. On croit avoir oublié, on veut
« à force d'attentats perdre tous les remords »,
comme disait Mathan. C'est cela » (*Quelques Directeurs d'âme au XVIIe siècle*, p. 81). Au sac de la résidence des Jésuites à Marseille, en 71, on arrête le Supérieur, le P. Calage: « Si tu savais comme je te hais! » — « Si vous saviez, moi, comme je vous aime ! »
— « Je ne veux pas de ton amour, mais de ton sang! »
— « Pourquoi me haïr, vous ne me connaissez pas ? »
— « Mais je connais le Dieu que tu prêches, et je le hais ».

De là, pour le fanatisme et l'incompréhension, à organiser la lutte officielle contre le sacerdoce, et la destruction officielle de la vie religieuse, il n'y a pas loin. Comme il est difficile d'attaquer directement le sacerdoce séculier, on prend un détour; ainsi en 1926, le président Calles, du Mexique, exilant tout ministre du culte qui n'était pas de nationalité mexicaine. Staline édicte un décret semblable, au nom des Soviets, au début de 1927. En France, le congrès de la Libre Pensée, réuni à Clermont, en 1922, demande l'interdiction pour le prêtre du port de la soutane.

Beaucoup plus classique et répandue, la persécution contre la vocation religieuse. Sous couleur que les vœux sont chose immorale, illicite, ou dangereuse pour la sûreté de l'Etat, on a décidé de traquer, aux époques que l'on sait, Carmélites et Dominicains, Jésuites et Chartreux, d'expulser les Sœurs de l'Hôtel-Dieu, les Frères et tous les religieux enseignants de leurs écoles, quelques titres médicaux ou universitaires, quelque haute moralité et

parfois sainteté qu'ils ou elles puissent avoir. Ce sera une honte dont notre pays souffrira longtemps, qu'il se soit trouvé des gouvernants pour sanctionner pareille infamie. C'en sera une autre d'avoir osé déclarer intangible une législation odieuse et déshonorante non seulement pour les Français qu'elle atteignait, mais pour la France tout entière, dont les autres nations se moquaient. C'en sera une autre, que, malgré les douleurs et les dévouements de la guerre, on ait tant tardé à rendre enfin justice à tous ceux qui, pour avoir embrassé la vie religieuse, sont encore, de nombreuses années après l'armistice, traités en hors la loi.

Quel mal ce sectarisme fait au pays qui en est infesté, il est superflu d'y insister. La France notamment, qu'a-t-elle gagné au dedans ? Il serait cruel de le marquer. Qu'a-t-elle gagné au dehors ? Ceci : de voir diminuer son influence civilisatrice. Donnons un exemple, pour la Chine. On pourra, *servatis servandis*, généraliser. En 1865, les missionnaires catholiques non français, sont au nombre de 40 en Chine; les français sont 164. En 1895, les étrangers sont 206; les français plus du double. En 1907, 650 étrangers environ pour 730 français. Du fait de la guerre et de la pénurie de monde, la Chine n'avait plus, en 1925, que 640 missionnaires français ; 863 étrangers. Notons cet autre chiffre : les 863 missionnaires étrangers n'ont pas un million de chrétiens à diriger; nos 640 missionnaires en ont 1.400.000, c'est-à-dire que, s'ils ne continuent pas de se recruter et de s'augmenter, ils devront passer à d'autres plusieurs de leurs terrains d'apostolat. Au nom seul de l'expansion française à l'étranger, le gouvernement devrait favoriser les vocations aux missions. Pour cela, garder ou accueillir noviciats, procures, maisons où se forment les apôtres, et anéantir enfin ces néfastes lois d'exception qui tuent notre prestige et une bonne part de notre influence.

Bibliographie. — Outre les ouvrages cités dans le corps de l'article, on pourra consulter :

1°. — *Vocation Sacerdotale:*

A l'usage des directeurs : Olier : *Traité des Saints Ordres.* —Tronson : *OEuvres complètes*, éd. Migne, t. I. — Gibbons : *L'Ambassadeur du Christ* ; — Cardinal Mercier : *La Vie intérieure* (Beauchesne); — Gasparri : *Tractatus canonicus de sacra ordinatione*; — Guibert : *La culture des vocations* (Perrin) ; — Nombreux articles, passim, dans *le Recrutement Sacerdotal.*

A l'usage des jeunes gens : les ouvrages du chanoine Millot : *Serai-je prêtre ?* (Téqui) ; — *Jésus-Christ veut des prêtres* (Ibid.) ; — du P. Delbrel : *Ai-je la vocation?* (de Gigord) ; — *Suivez-moi* (recueil d'histoires de vocations sacerdotales, Bonne Presse); — Rouzic : *Prêtre* (Lethielleux) ; — Rousseau : *Comment connaître ma vocation ?* (Beauchesne) ; — Abbé Cocart : *Enfant, que feras-tu plus tard ?* (Téqui) ; — Abbé Francis Mugnier : *Petit manuel théologique et pratique de la vocation* (Blot).

Parmi les biographies : Gratry : *Henri Perreyve* (surtout le ch. ii), à compléter par Perreyve : *Méditations sur les Saints Ordres* ; — Illelmo Gemelli : *Du socialisme au sacerdoce*; — Jean-Baptiste Aubry (très curieux cas de vocation aux missions étrangères).

2°. — *Vocation Religieuse.*

A l'usage des directeurs : Saint Thomas : Opuscules *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* ; — *De perfectione vitae spiritualis* ; — *Contra retrahentes homines a religionis ingressu* (éd. Vivès, t. XXIX, opusc. i, ii, iii). — *Contra Gentes*, III, c. cxxx, et sq. — IIa IIae q. 184, 186, 189 ; — Suarez : *De virtute et statu religionis*; — Le Gaudier : *De perfectione vitae spiritualis* (2e éd. Paris, 1856) ; Gautrelet-Choupin : *De l'état religieux;* — Vermeersch : *De religiosis* ; — Creusen : *Religieux et religieuses d'après le droit ecclésiastique* (Beauchesne).

A l'usage des jeunes gens : L. d'Orsonnens, s. j. : *Notes pratiques sur le choix d'un état de vie* (Montréal) ; — *La Vocation religieuse*, plan n° 41 des *Plans et documents* de l'*Action Populaire*; — P. de Laage : *Sacerdoce et vie religieuse* (un peu ancien, mais excellent); etc...

Parmi les biographies : *E. Psichari* ; — *Aug. Bodin* (*Apostolat* de la *Prière*) ; — Abbé Rouzic : *P. Poyet* (Lethielleux).

Raoul Plus.

VŒUX. — Nous n'avons à traiter ici que très sobrement du vœu au point de vue théologique ou ascétique, historique, canonique; quelques rappels et références suffiront (*Première partie*). — On insistera sur les attaques contre les vœux (*Deuxième partie*) ; c'est le point de vue apologétique.

Première Partie.

I. Nature du vœu. — Promesse librement faite à Dieu de poser un acte ou une série d'actes de vertu, sous peine de péché (mortel ou véniel selon la portée de l'engagement), en cas de non-accomplissement. On peut s'obliger à des actes déjà commandés : l'obligation du vœu s'ajoute alors à celle du précepte; double mérite dans l'observation, double faute en cas de transgression. — Le Code (c. 1307, § 1) définit le vœu : « *promissio deliberata ac libera Deo facta de bono possibili et meliore* ». Il ajoute : *ex virtute religionis impleri debet*; la transgression d'un vœu proprement dit est un sacrilège. — D'après la définition donnée, il est clair qu'une promesse ou un vœu d'une chose mauvaise ou moins bonne, n'oblige pas. Cas fort curieux d'Elisabeth Galitsyne, apprenant vers 13 ou 14 ans que sa mère s'est convertie au catholicisme, et, pour se prémunir contre ce danger par un antidote, s'engageant par un serment écrit à ne jamais changer de religion. Durant quatre ans, soir et matin, elle le formule avec ponctualité. L'annonce de la conversion de sa cousine, Sophie Rostopchine (plus tard mariée au comte de Ségur), la remue; son vœu la retient, jusqu'au jour où elle se convainc qu'il n'a aucune force : « Si j'avais juré de tuer quelqu'un, c'eût été un premier péché, le deuxième eût été de commettre l'assassinat. J'ai fait le premier péché, je ne commettrai pas le second. » Elle se convertit, et peu après (27 déc. 1826) entre chez les religieuses du Sacré-Cœur. (*L'Union des Eglises*, 10 janv.-fév. 1926, pp. 28-31).

II. Différentes catégories. — *Public*, « si nomine Ecclesiae a legitimo Superiore ecclesiastico acceptetur » ; si non, *privé*. *Solennel* », si ab Ecclesia uti tale fuerit agnitum »; si non, *simple*. *Personnel*, « quo actio voventis promittitur » ; *réel*, « quo promittitur res aliqua. » (c. 1308). — Question qui divise les théoriciens : Quelle est la différence essentielle entre les vœux solennels et les vœux simples?

Vœux { privés (toujours simples)
publics { simples (temporaires ou perpétuels)
solennels (toujours perpétuels).

Le code se contente d'une réponse tellement sommaire (c. 1308, § 2) que certains commentateurs continuent à chercher plus loin. La réponse la plus vraisemblable semble être celle du P. Vermeersch et de quelques autres : solennité juridique (comme celle par exemple d'un contrat solennel de donation en droit français): les vœux solennels, soumis à des formalités plus spéciales, seraient pris plus spécialement sous la protection de l'Eglise (donc, aussi, généralement plus difficiles à rompre). — Les vœux solennels ont généralement un effet que n'ont pas les vœux simples (c. 579), mais, comme ce principe comporte des exceptions, il n'est pas essentiel ni de droit divin, mais de droit ecclésiastique. (Sur cette question, Vermeersch : *De religiosis*. II (1902), pp. 11 et 18; Creusen : *Religieux et religieuses* (1924), p. 182 (3 lignes); *Epitome juris canonici*, II, p. 639, 2). La solennité des vœux est de droit purement ecclésiastique. Dans un texte souvent cité, Boniface VIII le disait déjà très clairement : *ex sola constitutione Ecclesiae est inventa*. D'après le Code, le pape peut dispenser même des vœux solennels, en donnant un indult de sécularisation (c. 638 et 640, § 2), Certains auteurs, par désir d'absolue fidélité à saint Thomas, s'arrêtent à une conception différente (*Revue Thomiste*, juin 1923 à nov. 1924 sous le titre : *A propos des vœux solennels de religion : S. Thomas et le Code*).

III. **Règles pratiques.** — Il est hautement conseillé de ne pas émettre de vœu sans avis d'un guide sage. Pour les questions de cessation ou suspension des vœux par l'autorité légitime, voir canonistes et moralistes. Voici les numéros du Code : cessation « ab intrinseco » (c. 1311); « irritation » (c. 1312); dispense (c. 1313); commutation (c. 1314); commutation (équivalente) de tous les autres vœux en les vœux de religion (c. 1315). — Intéressante question du rôle de l'Eglise dans la résiliation des vœux. Quand il s'agit des vœux de religion, aucune difficulté : il n'y a pas seulement contrat entre Dieu et l'âme, mais un tiers est en question, l'Institut auquel on est soumis; on comprend que l'Eglise intervienne. Quand le vœu est uniquement entre Dieu et l'âme, d'où vient à l'Eglise la raison et le droit d'intervenir? — (Voir pertinente réponse de Mgr d'Hulst dans la note 25 à sa IVe conférence du carême 1893, à partir de la p. 252 en bas jusqu'à 261).

IV. **Les vœux de religion.** — Parmi les différentes sortes de vœux, il en est trois (vœux de pauvreté, de chasteté, d'obéissance) dont l'Eglise a consacré et codifié l'usage en les donnant comme constitutifs de la vie religieuse (c. 487-672. — Voir Saint Thomas, IIa IIae, q. 24 ; a. 9 ; q. 183, a. 1-4 ; q. 184-186; Suarez, *de Religione*, Lib. VII, t. XV, ed. Paris, 1859). Par le vœu de *pauvreté*, on renonce aux biens extérieurs possédés ou à acquérir ; si le vœu est solennel, on renonce au droit de propriété lui-même (tout acte de propriété dans ce cas serait invalide, c. 579); si le vœu est simple, on renonce, non au droit, mais à l'usage, dans la mesure tracée par les supérieurs. Le vœu de chasteté impose la vie virginale. Le vœu d'obéissance oblige le religieux à accepter les ordres des supérieurs légitimes en tout ce qui a trait aux observances de l'Institut où il est entré; pour qu'il y ait faute, il faut qu'il y ait ordre formel ; pour que le précepte soit valable au for externe, il doit être intimé par écrit ou devant deux témoins (c. 24). — Bref résumé dans Tanquerey : *Précis de Théologie ascétique et mystique*, nos 368-372. Etude plus longue dans Gautrelet-Choupin : *Nature et obligations de l'état religieux*, 1923, pp. 111-135; J.-P. Mothon : *Traité sur l'état religieux ;* 1923; Cotel-Jombart : *Le catéchisme des vœux* et *Les principes de la vie religieuse ou l'explication du catéchisme des vœux*. L'excellence de ces vœux (Brouillard : *Revue des Communautés religieuses*, 1926, pp. 54 et 80 ; Valuy : *Les vertus religieuses*, 19e éd., revue par Vulliez-Sermet) ressort de la triple considération suivante : *a*) c'est l'usage le plus splendide que la créature libre puisse faire de sa liberté : la liberté n'est pas le pouvoir de faire le mal, mais d'atteindre, sous la direction de la raison et de la vérité, la fin qu'on se propose; or, s'obliger à tendre à la perfection est le moyen le plus efficace d'accomplir sa destinée ; *b*) c'est l'hommage le plus parfait que la créature raisonnable puisse rendre à Dieu : par la consécration religieuse, on se retire de tout usage profane pour se réserver à l'usage exclusif du Seigneur ; *c*) c'est la donation la plus entière que nous puissions faire à Dieu, l'holocauste le plus plénier. « Si la seule pratique de la pauvreté, de la chasteté virginale et de l'obéissance avant la profession religieuse et au milieu du monde, ou bien dans le noviciat d'un ordre régulier, suppose que chaque jour un grand nombre d'actes de vertu sont offerts à Dieu, il est néanmoins certain que, sans les vœux, ces actes ne sauraient avoir le mérite et l'efficacité de l'holocauste. Outre que la vertu de religion ne les anime pas de son souffle, ils laissent à l'homme ce qu'il a de plus cher et de plus personnel, son être, ses puissances, sa liberté, et conséquemment la possibilité de se retourner vers les biens terrestres, de goûter les plaisirs sensibles et de se gouverner à sa guise. La victime n'est pas encore frappée au cœur. La flamme ne l'a pas entièrement consumée. » (Didiot : *L'état religieux*, 2e éd., p. 130-131). Saint Thomas dit à ce sujet, commentant le mot de saint Anselme : « Donner un arbre avec les fruits, c'est assurément plus que de donner uniquement les fruits. » *Ille qui vovet aliquid et facit, plus se Deo subjicit quam ille qui solum facit : subjicit enim se Deo non solum quantum ad actum sed etiam quantum ad potestatem... sicut plus daret homini qui daret ei arborem cum fructibus quam qui daret ei fructus tantum, ut ait Anselmus* (I *De similitud.*, C. LXXXIV). — *Summa theol.*, IIa IIae, q. 88, a. 6. — Les auteurs appellent la profession religieuse un second baptême, non parce qu'elle est, comme le baptême, un sacrement, mais parce qu'elle suppose et inclut un acte de la charité la plus parfaite.

V. **Vœu du parfait, de victime, d'abandon, etc...** — Hors de la vie religieuse ou dans la vie religieuse, des âmes aspirent au don le plus plénier d'elles-mêmes selon leur état; d'où ces différentes sortes de vœux. — Voir : R. Plus, *L'Idée Réparatrice*, dernier chapitre (Beauchesne); *Le Christ dans nos frères*, dern. chap.; *La Folie de la Croix*, dern. partie (Apostolat de la Prière, Toulouse).

Vœu du parfait. — On peut le comprendre de deux manières : ou bien comme l'engagement général de ne rien refuser à Dieu de ce que l'on voit clairement lui être agréable (pour le religieux, cela inclura *le vœu des règles*) ; ou bien comme l'engagement plus spécialisé de toujours choisir, en face de deux actions bonnes mais dont l'une plaît davantage à Dieu, celle qui plaît davantage à Dieu. Sur le vœu de perfection, ou, comme l'on dit, *du plus parfait*, nature, conditions, obligations, excellentes pages du P. De Smet : *Notre vie surnaturelle* (3e éd., Dewit, Bruxelles, 1920, t. II, 106-111). Il donne la vraie note : ni sévérité excessive dans l'interdiction, ni imprudence dans l'autorisation. Voir également et dans le même sens, Saudreau : *Degrés de la vie spirituelle*, t. II

nn. 153-156 (pp. 275-278). L'Église, tout en marquant la difficulté de ce genre de promesses, loue certains de ses enfants de les avoir faites, p. ex. saint *André Avellin, sainte Thérèse* : « Sur les conseils de N.-S., elle fit le vœu si difficile de faire toujours ce qu'elle croirait le plus parfait. » — Quelques modèles plus particulièrement expressifs : vœu du plus parfait émis par le *P. de la Colombière* durant sa retraite de trente jours, avant d'entrer dans le ministère, son cycle d'études terminé; « vœu de perfection », de sainte *Marguerite-Marie* (31 oct. 1686; texte intégral dans les *Etudes et documents* du P. Watrigant, *Collection de la Bibliothèque des Exercices*, ou *C.B.E.*, n° 67, pp. 30-33; ou *Vie par les contemporaines*, éd. de Paray 1875, t. I, pp. 276 à 280); — plus récemment, outre les PP. *Sengler, Lyonnard* (voir notice biographique servant d'introduction à *L'Apostolat de la Souffrance*, dern. éd., pp. xxiii), *Ginhac* (voir sa Vie, par le P. Calvet), Calot, (biographie à l'Apostolat de la Prière, 9, rue Montplaisir, Toulouse), — la carmélite *Marie-Aimée de Jésus* qui répondit à la *Vie de Jésus* de Renan par une Histoire de Notre-Seigneur et dont les notes spirituelles (2 vol. préfacés par Mgr Chollet) portent (T. I, 332) : « Au lieu de dire : Je fais vœu de pratiquer ce que je croirai être d'une plus grande perfection, c'est la formule de sainte Thérèse, je préférai celle-ci : Je fais vœu de faire ce que je croirai le plus agréable à N.-S. J'ai expérimenté que la certitude, moins que cela, l'espoir de faire plaisir à mon Bien-Aimé, a beaucoup plus d'empire sur la volonté que la connaissance du plus parfait, si elle se présente seule à l'esprit, ou même avec l'obligation du vœu ». Dans les notes de *Consummata* (Marie-Antoinette de Geuser; voir sa *Vie* et le volume : *Jusqu'aux sommets de l'Union divine*, pp. 79-80. Apostolat de la Prière, Toulouse), très bel exemple, et où la prudence parfaite se mêle à une entière générosité.

Vœu de victime ou d'hostie. — Pour plusieurs, il n'est rien autre chose que le vœu du parfait, avec cette caractéristique particulière qu'il est émis dans une pensée d'expiation, de réparation, d'amende honorable (holocauste à l'amour miséricordieux, de *sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, par exemple et offrandes de *Xavérine de Maistre, Thérèse Couderc, Marie-Lucie Vrau, Sœur Marie-Saint-Anselme, Emilie d'Oultremont*, etc., voir *Folie de la Croix*, loc. cit.) Dans sa teneur rigoureuse, il serait plutôt l'engagement de solliciter de Dieu qu'il envoie, en dehors même, s'il le désire, des dispositions ordinaires de sa Providence, un contingent supplémentaire de souffrances du corps, de l'âme, de l'esprit ou du cœur, voire une mort prématurée (*Théodore Wibaux, le P. Lintelo, le P. Auffroy, le P. Doyle*). — Parlant de cette dernière forme, l'abbé Sauvé dit avec grande sagesse dans une préface à la Vie de *la Mère Marie-Véronique du Cœur de Jésus*, fondatrice des Sœurs Victimes du Cœur de Jésus, par le R. P. Prévot, S. C. J. (Casterman, 1907) : « Quant au vœu de désirer les souffrances... on se montrera extrêmement sévère. On trouverait difficilement ce vœu dans la vie des Saints. Aux âmes généreuses qui s'égarent dans ces raffinements, aux âmes moins généreuses qui les recherchent par enthousiasme, par engoûment, nous dirons : Comme vous feriez mieux de vous nourrir d'abord de doctrine... étudiée non plus seulement dans ses subtilités troublantes et énervantes, mais dans toutes ses richesses et dans toute son ampleur. » (*Introduction générale sur l'idée, l'état, le vœu de victime*, pp. xvii). — Giloteaux : *Les âmes hosties, les âmes victimes*, Téqui, pp. 195-202; Max Schmid, S. J. : *Les Ames victimes*, Ap. de la Prière, Toulouse.

Vœu d'abandon. — Plus accessible et peut-être non moins parfait, l'engagement de se remettre pleinement à Dieu et pour le passé et pour l'avenir ; de ne consentir jamais volontairement à une préoccupation inutile relativement aux fautes ou négligences commises, aux épreuves de la vie quotidienne, aux perspectives de plus tard. Intéressants exemples dans les vies de *Dom Pie de Hemptinne, Sophie de Claye, Elisabeth Leseur*, etc... — Une forme de ces engagements d'abandon est ce que l'on appelle d'une expression un peu haute en couleur, « le vœu héroïque » ; il consiste dans la remise entière et désintéressée entre les mains de Dieu de tous les mérites satisfactoires que l'on pourrait gagner, et cela pour qu'il en soit disposé en faveur des âmes du Purgatoire.

VI. Les vœux dans l'Histoire. — *a*) *Chez les Juifs* (voir les *Dictionnaires de la Bible*), l'A. T. témoigne que ce genre de promesses était en honneur et que Dieu les agréait. Jacob, pour obtenir aide et protection dans son voyage, fait un vœu au Seigneur (*Gen.*, xxviii, 20), et Dieu le lui rappelle avec complaisance au moment où il l'exauce (*Gen.*, xxxi, 13). Anne, l'épouse affligée d'Elcana, demande au Très-Haut la naissance de Samuel, en le vouant d'avance au Seigneur (I *Reg.*, i, 11) ; Moyse et l'Ecclésiaste en parlent (*Deut.*, xxiii, 21-23; *Eccles*, v., 3). Les *Psaumes* les conseillent. Les *Nombres* font allusion aux Nazaréens : *Vir aut mulier, cum fecerint votum ut sanctificentur et se voluerint Deo consecrare* (*Num.*, vi). Leur nom signifiait *séparés*, ceux qui sont purs et comme la fleur de la nation. Ils s'abstenaient de breuvages enivrants, gardaient une tenue sévère; leur vœu n'avait le plus souvent qu'une durée temporaire et avait une valeur plus légale qu'intérieure. Saint Paul ne dédaignera pas de se réunir à eux plusieurs fois (*Act.*, xviii, 18 ; xxi, 26) et même de leur emprunter coutumes et rites.

b) Pour *le monde classique ancien*, voir *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, de Daremberg et Saglio, art. *Votum*.

c) Pour *les autres religions*, voir art. *Vows*, dans *Encyclopædia of Religion and Ethics*.

d) Quant à l'histoire des vœux *dans le monde chrétien*, elle n'est pas des plus faciles. Au début du Christianisme, des vœux en général il n'y a rien à dire; ils ne sont pas une innovation de la religion nouvelle. Mgr d'Hulst note fort bien que le vœu n'est qu'une forme, très parfaite d'ailleurs, du sacrifice, et que le sacrifice est un besoin et un geste normal de l'humanité devant son Dieu (*Conf. de N.-D.* : *Carême de 1893*, ive conférence, *le respect du nom divin*, 3e point). Quant aux vœux de religion, en attendant que nous soit donnée une histoire bien faite de la profession monastique, voici quelques indications. Saint Paul, écrivant à Timothée, condamne les veuves qui violent la foi donnée au Seigneur par le vœu de virginité (I *Tim.*, v, 11). Le vœu de chasteté a existé avant le monachisme, chez les ascètes et les vierges du iiie siècle. On trouverait facilement des indications chez saint Cyprien (v. g. *Ep.*, iv, éd. Hartel) et chez Origène (v. g. *P. G.*, XII, 761). Certains même veulent qu'il en soit question chez Tertullien et Clément d'Alexandrie (cf. Martinez : *L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles*, Paris, 1913). L'histoire des deux autres vœux est moins nette dans ses débuts. Mais ils sont implicitement compris dans la profession religieuse, qui existe depuis les origines du monachisme (débuts du ive siècle). Cf. Rothenhaüser, *die Anfänge der Klösterlichen Profession*, dans la revue *Benediktinische Monatschrift*, 1922). — Vraie dans son ensem-

ble, cette affirmation a peut-être besoin d'être atténuée, à cause du prologue de l'*Histoire Lausiaque*, de Pallade, qui semble défavorable aux vœux. — Sur les avis des Pères relativement aux vœux, on trouverait nombre de textes et références dans le *De voti natura, obligatione, honestate*, du Dr Kirchberg, prêtre de Paderborn (Münster, Aschendorff, in-8°, 212 pages). Voir par ex. l'audace de saint Augustin à recommander le vœu, s'appuyant notamment sur le texte : *Vovete et reddite Domino Deo vestro* (*Ps.*, LXXV, 13). — Les formules de profession du IXe siècle, en Occident du moins, ne mentionnent explicitement que l'obéissance et les conciles du même temps parlent, au singulier, du *votum monasticum*. Cela tient à ce que tous les moines ou à peu près procédaient de saint Benoît et qu'encore aujourd'hui, dans la profession bénédictine, il n'est pas question de pauvreté et de chasteté, mais seulement d'***obéissance***, de ***stabilité*** et de ***conversion des mœurs*** (quelques détails dans Montalembert : *Moines d'Occident*). Les Chartreux ont repris la formule bénédictine. Et même chez tout un groupe de monastères, l'obéissance n'était pas explicitement contenue dans la formule de profession qui ne mentionnait que la stabilité et la conversion des mœurs. Dans la profession des Dominicains, l'obéissance seule est mentionnée, mais chez les ermites de saint Augustin, qui remontent à la même époque, les trois vœux de pauvreté, chasteté, obéissance, sont explicites.

Plus tard, il faut mentionner les tentatives essayées, sans succès par saint François de Sales, victorieusement par saint Vincent de Paul, pour, dans les instituts qu'ils voulaient fonder, substituer aux vœux solennels (emportant alors, d'après les lois de l'Eglise et les constitutions du royaume, l'entière clôture), des vœux exempts de cette clause rigoureuse. François de Sales dut rédiger un traité pour légitimer ses projets ; le manuscrit est perdu, mais l'*Histoire inédite de la fondation d'Annecy*, p. 20, en donne le contenu. Le saint (lettre du 10 juillet 1616) voulut avoir l'avis de Bellarmin, qui lui répondit (25 déc. 1616) : « Avant Boniface VIII, il y avait des religieuses [qui] n'étaient pas tellement enfermées dans leurs monastères qu'elles ne sortissent dehors quand il était nécessaire. Et votre Rme Seigneurie n'ignore point que les vœux simples n'obligent pas moins et n'ont pas de moindre mérite devant Dieu que les vœux solennels, puisque la solennité, aussi bien que la clôture, a commencé depuis le décret ecclésiastique de ce même pape » Malgré cette réponse, devant la difficulté que fit valoir avec insistance l'archevêque de Lyon, Mgr de Marquemont (Archives d'Annecy : *Mémoires de Denys de Marquemont, archevêque de Lyon, sur les inconvénients de laisser la Visitation en forme de simple congrégation*), quant aux risques d'alors au cas de vœux non solennels (notamment l'absence de protection du pouvoir civil et la crainte que « les vœux simples ne soient pas des liens assez forts pour arrêter le penchant naturel vers le changement »), le saint préféra renoncer à son idée de religieuses appliquées au soin des pauvres (Archives d'Annecy : *Réponse de l'évêque de Genève à un mémoire à lui présenté par Denys de Marquemont sur les changements à faire à la Congrégation de la Visitation*). Il modifia son plan malgré les instances, au début, de sainte Chantal (Sur toute cette question, voir, p. ex. Bougaud : *Sainte Chantal*. 8e éd., Poussielgue, 1874, t. I, chap. XVI, pp. 562-580). — Vincent de Paul, qui devait reprendre l'idée primitive de François de Sales, tint bon dans ses projets et ne voulut exiger des Filles de la Charité que des vœux d'un an (Bougaud: *S. Vincent de Paul*, 2e éd., Poussielgue, 1891, t. I, liv. III, ch. III, pp. 342-347).

Actuellement la difficulté à laquelle se heurta François de Sales n'existe plus. La formule désirée par le saint et sanctionnée par Bellarmin, a trouvé maintes applications. Nombre d'instituts ont les vœux simples (voir dans Génicot-Salsmans, *lib. cit.*, II, n° 85, le régime actuel des vœux solennels).

IIe Partie

Points de vue Apologétiques

Réponses aux objections des américanistes, des protestants, des rationalistes et laïcistes modernes.

I. Théories américanistes (ou s'en approchant). — Le vœu, a-t on dit, est une gêne pour la pratique de la vertu. Il enlève cette belle spontanéité de l'âme qui lui permet de poser les actes qu'elle aime, au gré des poussées du Saint-Esprit (*ama et fac quod vis*), et non en vertu d'une sorte de servitude obligée, résultant d'un engagement pris et qui s'impose même quand « le cœur n'y est pas ». Et l'on tend à conclure qu'une association sans engagements fixes l'emporte sur un Institut qui en exige, que les vœux temporaires sont à préférer aux vœux solennels.

Réfutation. — *a*) Notons bien d'abord qu'il ne s'agit nullement de rabaisser ou de critiquer les associations et groupements qui n'ont pas cru devoir adopter les vœux, ou bien la perpétuité des vœux. Leurs fondateurs ont été souvent de grands amis de Dieu, et si les âmes se sentent plus à l'aise pour combattre sous cette armure simplifiée, si l'Esprit de Dieu les y pousse et si l'Eglise approuve, on ne peut qu'applaudir. Intéressantes initiatives, par exemple, de vie commune en vue du ministère paroissial, soit dans la Somme (*Un essai de vie commune en pays dévasté* : théorie, pratique, objections, — chez les missionnaires de Ham), soit dans le diocèse d'Aix (*Documentation catholique*, 7 oct. 1922, col. 539-553) — et judicieuses remarques du P. Cavallera à leur sujet (*Revue d'Ascétique et de Mystique*, avril 1923, pp. 212-215). Formule également à connaître, celle de l'abbé Chaumont (Voir sa *Vie* par Laveille), et celle de Madame Carré de Malberg. D'ailleurs, texte formel de Léon XIII dans sa lettre *Testem benevolentiae*, 22 janv. 1899, au card. Gibbons, sur l'Américanisme : « Si quelques-uns préfèrent se réunir sans se lier par aucun vœu, qu'ils le fassent ; ce ne sera pas une institution nouvelle dans l'Eglise ni à improuver. Prendre garde cependant de ne pas vanter ce régime comme préférable à celui des ordres religieux. » Ce qui est en question serait donc uniquement la prétention d'ériger la pratique des organisations et associations sans vœux comme la meilleure qui soit et de déclarer périmée l'institution monastique. (Voir au long les textes dans l'article *Américanisme* du *D.T.C.*). Le chan. Didiot (*loc. cit.*, p. 188) dit fort bien : « Les principes fondamentaux que sainte Thérèse a fixés et enseignés pour l'état régulier proprement dit doivent s'appliquer à toutes les compagnies religieuses dans la mesure où elles se rapprochent du type absolu de la vie monastique; toutes ensemble elles y trouveront la lumière et la force qui leur conviennent, en sauvegardant leurs propriétés distinctives, la doctrine de saint Thomas les réunira dans un même et parfait amour de leur but commun, dans une même et solide pratique des vertus essentielles à leur condition. L'unité de l'être, dans la variété des formes, n'est-elle pas l'origine de la force et de la beauté? »

b) Autre observation : il faut se garder, quand on compare vie avec vœux et vie sans vœux, de

mettre en parallèle un religieux de seconde zone et un séculier enivré d'amour pur. La question, comme le fait bien remarquer BELANGER (*Etudes*, t. LXXVII, p. 751 : *De la valeur du vœu en général et des vœux de religion en particulier*), n'est pas de savoir si l'homme agissant par un motif de charité, mais sans les vœux, l'emporte sur un religieux mû par la crainte ou même par la vertu de religion. On cherche si, faisant tous deux une œuvre identique *avec un égal amour*, leurs mérites sont égaux ou inégaux. La doctrine générale de l'Eglise est formelle (voir *D. T. C.*, art : *Américanisme*, § IV). Saint THOMAS est là-dessus péremptoire ; voir parmi ses opuscules théologiques, ceux qui sont intitulés : *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* ; — *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu* ; et surtout ; *De perfectione vitae spiritualis*, notamment ch. XI-XIII. Au chapitre XII, après avoir rappelé les attaques de Vigilantius et de Jovinianus contre la virginité, saint Thomas continue : *His autem antiquis insidiis diabolus non contentus, temporibus nostris quosdam dicitur incitasse, votum obedientiae ac alia vota communiter impugnantes,, dicendo laudabilius esse bona opera virtutum facere sine voto vel obedientia, quasi ad haec facienda homo per votum et obedientiam constringatur.* Après avoir réfuté l'objection que le vœu diminuerait la liberté et par suite le mérite des bonnes œuvres, il conclut : *Patet igitur hujusmodi positionem repugnare ei quod communiter Ecclesia tenet et sentit; unde et tanquam haeretica reprobanda est.* Dans la Somme (IIa IIae, q. 88, art. 6) : *Respondeo dicendum quod triplici ratione facere idem opus cum voto est melius et magis meritorium quam facere sine voto.* A signaler également saint BONAVENTURE : *Quaestiones disputatae : De perfectione evangelica*, surtout Quaest. IV, art. 2 : *Utrum sit consonum evangelicae perfectioni quod unus se obstringat voto ad obediendum alteri* (Éd. Quaracchi, t. V, pp. 183-189). « Toute œuvre bonne a une valeur propre. A cette valeur intrinsèque s'ajoute, quand cette œuvre est *vouée*, une valeur supplémentaire, surérogatoire. Le vœu, en effet, promesse faite à Dieu, est un acte de religion ; et cette vertu, la plus parfaite des vertus morales, communique à l'œuvre qu'elle inspire sa propre excellence... Si, à la place d'un acte transitoire et isolé, nous imaginons, comme dans la vie religieuse, des promesses qui saisissent dans son ensemble toute une existence et l'élèvent, pour ainsi dire, à la hauteur d'un culte perpétuel rendu à la divine Majesté, qui ne voit la valeur que prend cette existence ? » (J. BESSON : *Les vœux de religion et la communauté libre*, pp. 83-84 ; excellent article des *Etudes*, t. LXXVII, pp. 81-92). SUAREZ traite le cas des communautés libres, *De religione*, l. I, c. XII, n. 11-13 (éd. Vivès), t. XV, p. 59-60. Il affirme avec tous les scolastiques la supériorité de valeur et de mérite d'une action *vouée* (*De voto*, l. I, cap. XVII, 3, 10. Ib, t. XIV, 820-824). Tout ce qui peut à la rigueur s'accorder est ce que concède Mgr d'HULST dans sa note 23, IVe *Conférence*, 1893, pp. 248-249, en se ralliant d'ailleurs à l'opinion commune : en hypothèse, dit-il, et dans tel cas particulier, le vœu pourrait n'être qu'un aveu de débilité : « c'est la béquille du boiteux, elle l'aide à marcher droit, mais en même temps témoigne de son infirmité » ; sans le vœu, il ne s'exécuterait pas. « Celui qui serait assez fort pour fournir sans vœu une longue suite d'œuvres parfaites, dépenserait probablement plus de générosité et d'amour que celui qui aurait cherché dans un engagement de conscience une sorte de nécessité de persévérer ». Mais immédiatement Mgr d'Hulst ajoute : « On peut douter qu'un pareil cas se rencontre. » De fait, on ne voit pas, dans une vie, curieuse entre toutes sur le point présent, comment les multiples vœux du P. *William Doyle* (*Vie*, par O'RAHILLY, Lethielleux, 1927) étaient pour lui cause d'un moindre amour et d'une moindre générosité.

c) Si le vœu affaiblissait l'amour, pourquoi l'Eglise latine le réclamerait-elle de ses prêtres, en leur demandant l'engagement perpétuel du célibat. Et puis, — argument dont il faut user avec discrétion mais qui a son prix — la proportion des saints authentiqués par l'Eglise est beaucoup plus grande parmi ceux qui ont fait des vœux. Sur 109 saints et bienheureux morts aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles (avant du moins les canonisations récentes), 85 appartiennent à l'état religieux; 9 à divers tiers-ordres ; 15 étaient séculiers ; encore parmi ces derniers rencontre-t-on S. François de Sales, S. Vincent de Paul, le Bienheureux Grignion de Montfort, fondateurs de congrégations à vœux, et, les deux derniers au moins, probablement liés eux-mêmes comme leurs disciples. Quant à la perpétuité, S. Pierre Claver, par exemple, est-il moins saint pour avoir sanctionné son héroïsme par un engagement irrévocable: « Pierre, esclave des nègres pour toujours ! » ?

d) Si le vœu introduit dans une sorte d'immobilité, c'est une immobilité calquée en quelque manière sur l'immutabilité de Dieu. C'est le privilège de Dieu que ses actes, ou plutôt son acte unique, ne participe point du changement. Pour échapper, *pro modulo*, à la servitude du successif, la volonté cherche à s'immobiliser dans le bien, à se garantir contre la terrible inconstance, à se priver de la possibilité de n'être pas vertueuse. Et quand fatigue, ennui, distractions, inviteront au relâchement, que l'attention aux devoirs sera détendue, le vœu viendra stimuler et inspirer ces actions sans grande vie peut-être, et leur donner, par le bénéfice de l'engagement de jadis, un vrai mérite qui ne sera pas négligeable. Rien là d'ailleurs qui invite à l'inertie ; mais un enseignement qui rassure contre les envahissements de la routine et le refroidissement des premières ferveurs.

e) Si le vœu introduit dans nos vies de la nécessité, ce n'est point une nécessité qui alourdit, mais une nécessité qui dégage ; ce n'est point une nécessité qui diminue notre élan vital, mais qui l'exalte en nous acculant au parfait, en nous obligeant à monter. « Bienheureuse nécessité, s'écrie saint AUGUSTIN, qui nous force à être meilleurs. *Felix est necessitas quae in meliora compellit* » (*Ep.*, CXXVII, *ad Armentariam et Paulinam*, n. 8). Excellentes explications dans saint THOMAS : *Contr. Gent.*, III, 138, et aussi IIa IIae, q. 186, a. 6, ad Im : *Ad perfectionem vitae Dominus pertinere dixit quod aliquis eum sequatur non qualitercumque sed ut ulterius retro non abiret. Unde et ipse dicit* (*Luc.*, IX, 62) : « *Nemo mittens manum suam ad aratrum, et respiciens retro, aptus est regno Dei* ».. *Haec autem immobilitas sequelae Christi firmatur per votum. Et ideo votum requiritur ad perfectionem religionis.* Sur l'excellence de cette fixation dans le bien, par le moyen du vœu, saint Thomas dit encore : De même que le péché d'obstination est le plus coupable de tous, de même l'action qui émane de la volonté stabilisée dans la résolution du bien, est le comble de la perfection : *Per votum, immobiliter voluntas firmatur in bonum. Facere autem aliquid ex voluntate firmata in bonum, pertinet ad perfectionem virtutis. Sicut etiam peccare mente obstinata aggravat peccatum et dicitur peccatum in Spiritum Sanctum* (q. 88, a. 6). Si l'on insiste : « Une volonté ferme n'a pas besoin de vœu », l'on peut répondre d'abord que le vœu n'a

pas pour premier objet d'affermir la volonté, mais de prouver plus d'amour ; là où on se donne possibilité de revenir en arrière, il n'y a pas perfection de la charité. Et puis, n'est-il pas bon de se garantir soi-même contre les tentations, toujours possibles, d'instabilité. Les plus énergiques peuvent connaître de durs assauts. — Mais, reprend-on encore, et tous ceux qui, contraints, ayant perdu le feu sacré, en sont réduits à subir, comme un carcan, l'état où ils se sont imprudemment engagés ! — Nous répondons : Pour ceux qui vraiment, et de l'aveu de leurs supérieurs, ne peuvent plus « tenir », le Saint-Siège se réserve d'intervenir par de sages dispenses et l'octroi, dans les cas prévus et selon les dispositions du droit, de relèves ou de « dimissoires ».

II. **Les thèses protestantes.** — Les objections de Wiclef et de Luther ne seront pas à proprement parler une innovation, puisque déjà au xiii[e] siècle, Guillaume de St-Amour faisait le procès des vœux et de l'état religieux dans son *De periculis novissimorum temporum* (édité à Constance, 1632), contre les mendiants de l'Université de Paris. Les traités, cités plus haut, de S. Thomas, avaient pour but de le réfuter, lui surtout (Voir les *Regulae* de Matthias de Janow et le volume de Max Bierbaum : *Bettelorden und Weltgeistlichkeit an der Universität, Paris*, (1920), où l'on trouvera l'histoire de la querelle).

Le principal argument de Wiclef (1324-1387) contre les mendiants était qu'il était indigne, sous le prétexte de pauvreté, de réunir tant d'argent pour tant de constructions et de dépenses contraires à l'Evangile (*Speculum Ecclesiae militantis*, cap. 19) : les « frères » abandonnent la liberté du Christ, leur nombre est trop grand, leurs maisons trop riches, leurs pratiques inutiles (cap. 25). Il définissait le moine mendiant : *pseudo-frater degens in seculo est diabolus incarnatus cum adinventis suis signis sensibilibus, desponsatus ad seminandum discordias in militante ecclesia, ex summa cautela Satanae machinatus.*) *Descriptio fratris*, dans les *Polemical Works*, ed. Buddensig, Londres, 1883, t. II, p. 408). Un très grand nombre de ses œuvres polémiques sont dirigées contre les moines : *De religionibus vanis monachorum ; De perfectione statuum; De religione privata* ; le chap. iv du *De quatuor sectis novellis* porte : « Quarta autem secta (celles des frères) fundatur... super isto mendacio blasphemo quod Christus taliter mendicavit; et cum istud mendacium sit quasi vita eorum, superaddunt aliud blasphemum mendacium quod religio et vita eorum sit perfectior quam religio apostolorum... »

De Wiclef à Luther (1483-1546) il n'y a pas loin : les vœux monastiques sont, pour ce dernier, contraires à la parole de Dieu, contraires à la foi, contraires à la liberté évangélique, contraires aux commandements de Dieu, contraires à la charité, contraires à la raison. Voici la marche des idées de Luther relativement aux vœux (pour un exposé copieux, voir : Denifle, O. P., *Luther und Lutherthum*, Mainz 1904, traduit par le chanoine Paquier : *Luther et Luthéranisme*, 4 vol., surtout le 1[er]; ou le *Luther* du P. Hartmann Grisar, S. J.). — Dans les *Dictata in Psalterium*, l'un de ses premiers travaux, il fait, en 1513 (il a 30 ans), l'éloge de l'obéissance. L'année suivante : « Sans l'obéissance, tout est souillé ». Sur la pauvreté : « Je n'aurais pas pris un liard sans l'assentiment de mon prieur. » Vers 1415, il recommande la vie religieuse. Dans son *Commentaire de l'Epître aux Romains* (1516) : « Il est permis de se lier par vœu ». En 1518, dans *Les dix commandements* : « C'est un sacrilège, chez les prêtres et les religieux, de violer le célibat. » C'est vers 1519 qu'il commence à s'élever contre « cette institution ecclésiastique du célibat », mais cependant approuve formellement le vœu de chasteté et préfère la virginité au mariage. En 1520 il n'ose pas encore condamner les vœux de religion et la chasteté, bien qu'il ait fait alors les pas décisifs. Ce n'est qu'en 1521 (il a 38 ans) qu'il écrit de la Wartbourg, 1[er] nov. : « Il y a une puissante conjuration entre Philippe (Mélanchthon, alors âgé de 24 ans) et moi, pour supplanter et annihiler les vœux de religion. » Son *De votis monasticis judicium* est de cette époque (fin 1521). Pour condamner plus facilement les vœux, il invente contre eux mille sophismes : — il imagine que ceux qui émettent des vœux le font par crainte : « Il n'y en a pas une sur mille, parmi les sœurs, qui porte l'habit et exécute leur service divin sans le faire par crainte ». (Avril 1523, dans son livre : *Preuve que les vierges peuvent quitter leur monastère sans désobéir à Dieu*); — les conseils évangéliques sont des conseils : en faire, par des vœux, des préceptes, c'est altérer l'Evangile; — et surtout : l'impossible n'oblige pas, or la chasteté (car c'est elle surtout qu'il attaque) est impossible, il est donc immoral de l'exiger et de la laisser vouer. « Le vœu de chasteté est nul, écrit-il en 1525; c'est comme si tu voulais faire vœu de ne plus vouloir être homme ou femme. » Déjà dans un *Sermon sur la vie conjugale* : « De même qu'il n'est pas en mon pouvoir de n'être pas un homme, de même il n'est pas en mon pouvoir de rester sans femme. Et vice versa ». Encore : « Il n'est pas de vœu, pas de loi humaine qui puisse l'emporter sur la vive et naturelle inclination qui nous entraîne vers la femme. Que celui qui veut vivre seul se fasse rayer de la liste des hommes et nous prouve qu'il est un ange ou un pur esprit; car, de faire ainsi, Dieu ne l'accordera jamais à un homme revêtu de chair et d'os. » « Quiconque ne contracte point mariage, ne peut manquer de tomber dans le désordre. » Argula de Grumbach, disciple zélée de Luther, écrit de son côté en 1523 : « Prononcer le vœu de chasteté, c'est comme si l'on faisait le vœu de toucher le ciel du doigt, ou bien de voler, cela n'est pas au pouvoir de l'homme. » — Une dernière objection, reprise par nombre de manuels protestants, voire par Harnack (*Das Mönchtum*, Giessen, 1901, p. 6 : pour les catholiques, « le moine est le vrai et très parfait chrétien », et le monachisme est la vraie vie chrétienne), est ainsi formulée par Luther (1521) : « Un autre principe de leur perfidie (des moines) est la distinction qu'ils font de la vie chrétienne en *état de perfection* et *état d'imperfection*. A la masse du peuple, ils donnent l'état d'imperfection et à eux-mêmes l'état de perfection. » Le réformateur oublie qu'il est demandé à chacun la charité ; à tous une mesure au moins suffisante ; à ceux qui sont épris d'un plus grand idéal, une mesure plus large. L'état religieux ne s'oppose pas à l'état commun ; il l'inclut en le dépassant, par l'addition des conseils, selon l'offre du Maître (*Math.*, xix, 21). L'Eglise, en élevant, après N.-S. lui-même, et après saint Paul, la virginité audessus du mariage, n'a nullement fait de ce dernier quelque chose d'à peine *toléré*, et mis son seul idéal dans la continence. (Sur toutes ces positions de Luther, voir L. Cristiani ; *Luther et le Luthéranisme*[3], la sixième étude, pp. 207-258.)

Le monde protestant actuel suit deux courants : certains gardent la pensée de Luther, mais beaucoup ne font aucune difficulté d'admettre les vœux privés. L'anglicanisme, au moins la *high-church* (ritualisme), n'est point du tout opposé même aux vœux de religion et il a ses congrégations religieu-

ses (*Doc. cath.* 1925, p. 1000-1001 et 1926, p. 552). On peut dire avec vérité qu'il y a aujourd'hui à peu près autant de religieux et de religieuses dans l'Eglise anglicane qu'au temps de la Réforme. R. Bazin, dans *Fils de l'Eglise*, a raconté sous le titre : *L'attrait de l'antique discipline*, le passage à la vie religieuse catholique, des moines anglais de Caldey et des moniales de West Malling (Reproduit dans la *Doc. cath.* du 28 mai 1927, col. 1379 à 1408).

Réfutation : *a*) par les *documents* : 1. Condamnation de Wiclef par les bulles « *Inter cunctas* » et « *In eminentis* », succédant au concile de Constance (1414-1418) sous Martin V. La session viii du concile (4 mai 1415) proscrit notamment les propositions suivantes, n° 21 : « Si aliquis ingreditur religionem privatam qualemcumque... redditur ineptior et inhabilior ad observationem mandatorum Dei » ; n° 22 : « Sancti, instituentes religiones privatas, sic instituendo peccaverunt » ; n° 23 : « Religiosi viventes in religionibus privatis non sunt de religione christiana » ; n° 31 : « Peccant fundantes claustra, et ingredientes sunt viri diabolici » ; n° 34 : « Omnes de ordine mendicantium sunt haeretici » ; n° 35 : « Ingredientes religionem aut aliquem ordinem eo ipso inhabiles sunt ad observanda divina praecepta, et per consequens ad perveniendum ad regnum caelorum, nisi apostataverint ab iisdem » ; n° 44 : « Augustinus, Benedictus et Bernardus damnati sunt, nisi poenituerint de hoc, quod habuerunt possessiones et instituerunt et intraverunt religiones : et sic, a Papa usque ad ultimum religiosum, omnes sunt haeretici » (*D. B.*, 601, 602, 603, 611, 614, 615, 624). — 2. Condamnation de Luther et de ses adeptes par le concile de Trente, sess. vii (3 mars 1547), *Can.* 9 *de sacr. baptismi* : « Si quis dixerit, ita revocandos esse homines ad baptismi suscepti memoriam, ut vota omnia, quae post baptismum fiunt, vi promissionis in baptismo ipso jam factae irrita esse intelligant, quasi per ea et fidei, quam professi sunt, detrahatur, et ipsi baptismo : A. S. » (*D.-B.*, 865) ; sess. xxiv (11 nov. 1563), *can.* 9 *de sacr. matrimonii* : « Si quis dixerit clericos in sacris ordinibus constitutos vel regulares castitatem solemniter professos posse matrimonium contrahere, contractumque validum esse non obstante... voto ;... posseque omnes contrahere matrimonium, qui non sentiunt se castitatis, etiamsi eam voverint, habere donum : A. S. » (*D. B.*, 979, 980). — 3. Condamnation par Innocent XI, le 19 nov. 1687, de la 3ᵉ proposition de Molinos : « Vota de aliquo faciendo sunt perfectionis impeditiva » (*D. B.*, 1223). — 4. Condamnation par Pie VI des thèses joséphistes et jansénistes du synode de Pistoie (dont les actes ont été publiés in extenso par Mgr Petit dans la continuation de Mansi, tome XXXVIII) : « Votum perpetuae stabilitatis nunquam tolerandum ; vota castitatis et obedientiae non admittentur instar communis et stabilis regulae. Si quis ea vota, aut omnia, aut aliqua facere voluerit, consilium et veniam ab episcopo postulabit, qui tamen nunquam permittet ut perpetua sint, nec anni fines excedent ; tantummodo facultas dabitur ea renovandi sub iisdem conditionibus ». (*D. B.*, 1589) ; « Vota perpetua usque ad annum 40 aut 45 non admittenda » (*D. B.*, 1592).

b) Les *raisons* invoquées plus haut pour justifier les vœux seraient à apporter ici ; on ne peut entrer dans une critique doctrinale et historique complète. Les abus signalés par les objectants — ou encore par Erasme (1467-1536), qui ne garda de son passage au couvent de Steyn qu'une âpre rancune et l'hostilité contre les moines, et dont on a réédité, dans la collection *Scripta manent*, rue de Beaune, à Paris, les inopportuns *Colloques choisis* : pénibles sous-entendus p. ex. dans *L'Amour du cloître*, *Le dégoût du cloître*, etc...) — ne condamnent pas l'usage légitime et saint de ce grand moyen de perfection qu'est l'état religieux. Le vœu est aussi facile à défendre que toute promesse solennelle de faire mieux ; il est aussi légitime que le serment, que quelques protestants exaltés ont seuls attaqué. Existant dans toutes les religions, il correspond parfaitement à la nature humaine. Psychologiquement, c'est pour la volonté un cran d'arrêt : on peut appliquer très exactement aux vœux ce que J. Payot a dit des résolutions dans son *Education de la volonté*. Et puis, surtout, il fournit aux âmes désireuses de donner à Dieu, en fait d'amour et de service, plus que la mesure normale (voir entretien du jeune homme avec le Christ sur ses ambitions de vie parfaite), un moyen magnifique, sanctionné par l'Eglise , et dont on a souvent fait l'éloge ; par ex. L. Bertrand : *Sainte Thérèse* ; vi, *l'action thérésienne* : « En brûlant les monastères (et combattant moines et religieux), les protestants s'acharnent à rendre impossible un type supérieur d'humanité — pour ne pas dire ce qu'il y a de plus parfait dans l'ordre humain. Qu'on songe, en effet, à ce que doit être le moine accompli, et au long et véritablement héroïque labeur qui l'amène peu à peu à la perfection : maîtrise de ses sens et maîtrise de soi-même (comparés à l'idéal du moine, tous les autres hommes sont mal élevés, ils n'ont pas reçu l'éducation véritable, celle qui transforme complètement la nature et qui la rend apte à se transcender elle-même) ; avec cela, culture de l'âme, culture de toute une variété de sentiments inconnus du commun, depuis les plus tendres et les plus délicats jusqu'aux plus intenses et aux plus sublimes ; culture de l'esprit, enfin, grâce à des méthodes qui lui permettent de pénétrer dans des régions intellectuelles fermées au plus grand nombre. En réalité, le moine parfait est le chef d'œuvre de l'humanité. »

A propos du mot de sainte Thérèse, que lui aurait dit N.-S. : « Que deviendrait le monde s'il n'y avait pas de religieux ? » Bertrand continue : « La vie du monde n'est possible que par l'effort surhumain de quelques-uns, qui donnent aux hommes l'exemple de mépriser ce pourquoi ils s'entretuent, de nier ce qu'ils croient être l'unique raison de vivre et qui les rend si durs les uns aux autres. Ainsi, en s'efforçant de maintenir le christianisme intégral, Thérèse a travaillé, en même temps, dans le sens du plus *humain*. »

Quant à l'objection d'Harnack et des ouvrages de propagande protestante (p. ex. *Manuel du protestant disséminé*, par A. Barbéry, pasteur, Paris, Grassart, 1898, p. 16 : « Nous croyons que la vie chrétienne consiste dans la consécration de nous-même à Dieu et l'accomplissement des devoirs..., qu'il n'y en a pas de supérieure et que tout ce que les hommes ont inventé pour s'élever au-dessus des devoirs vulgaires accessibles à tous, comme... le célibat, la retraite dans les couvents... n'est que vanité et mensonge » ; p. 22 : « Lisez la Bible ; vous n'y trouverez pas ces ordres religieux de moines et de nonnes, qu'un écrivain a appelés « la vermine du corps social. ») — à savoir : il ne convient pas de créer parmi les disciples du Christ deux catégories, ceux de première et ceux de seconde zone, il est facile de répondre, d'abord que la perfection des deux états n'inclut pas nécessairement la moindre perfection pour les membres de l'état inférieur ; ensuite, que la distinction est dans l'Evangile ; enfin que, pour avoir émis des vœux, les religieux ne se croient pas, pour autant, d'une espèce supérieure et

ne sont pas infatués à ce point de leur propre excellence, qu'ils en viennent à mésestimer ceux qui ne partagent pas leur bonheur. Ils savent que l'état où ils sont entrés est l'état, non des parfaits, mais de ceux qui tendent à la perfection, et se sentent loin de compte. Sans doute ils ont plus de secours que leurs frères restés dans la vie commune. Mais aussi, quelle occasion de modestie quand ils voient des séculiers privés des moyens qu'ils possèdent, les devancer, et parfois de beaucoup, dans le chemin de la perfection !

III. Objection du rationalisme moderne et des gouvernements persécuteurs. — Les vœux de religion diminuent la personne humaine. Ce thème, popularisé de nos jours par les pontifes du laïcisme (par ex. Ferdinand Buisson : *La foi laïque*, Hachette, 1912, préf. de R. Poincaré), a servi de prétexte, — jadis, aux décrets de la Convention. Voici un texte du 13 février 1790. « Article premier : l'Assemblée nationale décrète, comme article constitutionnel, que la loi ne reconnaîtra plus de vœux monastiques solennels de l'un et l'autre sexe; déclare en conséquence que les Ordres, dans lesquels on fait de pareils vœux, sont et demeureront supprimés en France, sans qu'il puisse en être établis de semblables à l'avenir. — Article 2 : tous les individus de l'un et l'autre sexe existant dans les maisons religieuses pourront en sortir en faisant leur déclaration devant la municipalité du lieu. » — Un peu plus tard : « L'Assemblée législative, considérant qu'un Etat vraiment libre ne doit souffrir dans son sein aucune corporation, pas même celles qui sont vouées uniquement au service des hôpitaux et au soulagement des malades, supprime toutes les congrégations, confréries, associations d'hommes ou de femmes, laïques ou ecclésiastiques. » (Loi du 18 août 1793). — En juillet 1879, Jules Ferry dépose un projet dont l'article 7 sera repris par Waldeck-Rousseau, d'après lequel les vœux rendent inapte à enseigner. Le Sénat refuse de voter la loi. Le 29 mars 1880, le ministre n'en signe pas moins les tristes décrets : le premier portant dissolution de la Compagnie de Jésus, le deuxième enjoignant aux congrégations non autorisées de déposer dans les trois mois, sous peine de dissolution, une demande d'autorisation. On résista : plus de 6.000 religieux furent expulsés.

On arrive à la loi Waldeck-Rousseau (*J. O.*, 2 juillet 1901), bientôt aggravée par les décrets Combes 1902, 1903, 1904. Bref rappel de cette navrante page d'histoire : déjà en 1882, Waldeck soutenait : « Notre droit public proscrit tout ce qui constituerait une abnégation des droits de l'individu, une renonciation à l'exercice des facultés naturelles à tous les citoyens : droit de se marier, d'acheter, de vendre, de faire le commerce, d'exercer une profession quelconque, de posséder ; en un mot, tout ce qui ressemblerait à une servitude personnelle. De là vient que tout engagement personnel doit être temporaire et que, même pour un temps, il ne peut être absolu, porter sur l'ensemble des facultés ou des droits de la personne. Autrement, loin de tourner au profit de chacun de ses membres, il le diminue ou l'anéantit. Tel est le vice de la Congrégation. Elle n'est pas une association formée pour développer l'individu, elle le supprime ; il n'en profite pas, il s'y absorbe. » En 1901, Waldeck reprend le même refrain : « Quand, de la personnalité humaine, on vous retranche ce qui fait qu'on possède (vœu de pauvreté), ce qui fait qu'on raisonne (vœu d'obéissance), ce qui fait qu'on se survit (vœu de chasteté), je demande ce qui reste de la personnalité? » — D'ailleurs, par un rare illogisme (— Comment quelque chose d'illicite pouvait-il être déclaré légal ? —) Waldeck permettait à certains de ces congréganistes de subsister moyennant autorisation de l'Etat. Sembat, Clemenceau, lui firent remarquer que bien vite il serait débordé. Il le fut et rapidement, tant par la logique des principes que par la frénésie haineuse des metteurs en œuvre. Combes, serviteur des Loges, refusa en bloc les demandes d'autorisation (circulaire du 23 décembre 1903), même où il ne s'agissait que d'œuvres d'assistance et de dévouement ou de vie contemplative, combattant partout ce qu'il appelait « l'obédience monacale ». — Mais ce que poursuit surtout le « petit père », ce sont les Instituts enseignants. Enfin, le 28 mars 1904, par 306 voix contre 241 à la Chambre et 166 voix contre 105 au Sénat, tout enseignement congréganiste se trouve supprimé ! — Voir sur toute cette lamentable histoire quelques bonnes pages de L. Marcellin : *Politique et politiciens d'avant-guerre*, 4e volume, à la *Renaissance du livre*, pp. 27 à 83 ; la *Vie du Comte de Mun*, par M. Piou, ch. vii et viii, pp. 197-223, ainsi que les discours du vaillant député de Saint-Pol-de-Léon et des autres champions catholiques à cette époque (coll. des *Questions actuelles*, 1901-1904).

Les événements qui suivent sont connus : rentrée des religieux à la guerre et circulaire du ministre de l'intérieur, Malvy, le 2 août 1914, accordant généreusement (!) suspension de la loi de 1901 ; nouvelles menaces avec le Cartel (déclaration ministérielle d'Herriot, 17 juin 1924), sans d'ailleurs que l'on s'embarrasse d'arguments nouveaux. Ce sont toujours ceux de la Révolution, rajeunis par Waldeck-Rousseau. « La Congrégation, expliquait C. Chautemps à Tours le 5 octobre 1924, a pour effet et même pour but d'anéantir la personnalité humaine. »

Réfutation : *a*) Argument *ad hominem*. — N'est-il pas singulier de voir que ceux qui mènent le train contre les congrégations, ce sont des gens liés par d'étroites promesses, qui n'ont rien à envier, chez les plus hauts dignitaires, à la rigidité des vœux les plus stricts, et affiliés à un corps extrêmement compact dont les initiatives, concertées dans le mystère, exigent dévouement et abnégation aveugles? Le compte rendu des Congrès des Loges, en 1899, pour la région parisienne, renferme cette rubrique : « Des moyens d'obliger les frères maçons du Parlement à se conformer aux décisions du convent », et Lerolle leur jetait à la figure, en pleine Chambre, cette déclaration d'un des leurs, le fr.·. Blatin : « Nous sommes obligés de nous soumettre à une discipline volontairement consentie, par laquelle, lorsque les uns et les autres nous recevons l'initiation, nous faisons l'abandon d'un certain nombre de nos droits et de notre initiative individuelle, au point de vue des choses qui touchent à la maçonnerie. »

b) Mieux que des théories, *les faits* prouvent que les vœux n'enlèvent rien à la vigueur de la personnalité. Qu'il suffise d'énumérer S. Bernard et S. François d'Assise, S. Jean de la Croix et S. Ignace, François-Xavier et Thomas d'Aquin, sainte Gertrude, sainte Claire ou sainte Thérèse, Madeleine de Pazzi ou Marguerite-Marie. — D'ailleurs, serait-on si acharné contre les vœux s'ils n'aboutissaient qu'à fabriquer des êtres diminués? On ne se bat pas contre des ombres.

c) Preuve de *raison*. — On dit : l'homme se diminue en consentant à aliéner sa liberté. *Réponse* : s'il s'agit d'une aliénation *libre, partielle*, pour une chose *bonne* et moyennant une *utilité* proportionnée, c'est

absolument faux. *Libre* : Quel plus bel exercice de sa maîtrise que de se lier de son plein gré ; ce n'est pas esclavage, mais marque de souveraineté. *Partielle.* On conçoit que la remise absolue de soi au prochain ne respecte pas suffisamment la dignité humaine, et c'est au nom de ce principe que l'Eglise réprouve la suggestion immorale. Mais le religieux ne se remet à autrui que sur des points nets, fixés par son Institut, et même sur ces points, s'il est obligé moralement, il reste libre physiquement. D'ailleurs, est-ce que tout contrat ne comporte pas aliénation de la liberté, sur le point du moins qui fait l'objet de l'accord ? Pour *une chose bonne.* S'engager envers autrui pour un but mauvais, détrousser le prochain, ruiner l'Etat, etc..., est une œuvre immorale; mais s'engager à une entreprise louable, enseigner la jeunesse, soigner les malades, où est le mal? Moyennant une utilité *proportionnée* : par exemple, pour l'ouvrier, recevoir un salaire lui permettant de vivre ; ici, pouvoir suivre un bel idéal, vaquer à la prière, se dévouer à une grande œuvre, satisfaire la soif de se donner à Dieu.

Le Gouvernement s'appuyait, pour justifier la loi de 1901, sur 3 arguments :

1° Ce n'est que la réédition, non seulement des édits de la Convention, mais des règles d'Ancien Régime (édit de 1749, interdisant à tous corps et communautés de s'établir, même dans un but religieux, sans lettres patentes du roi).

Rép. : *a*) Sous l'Ancien Régime, aucune association n'était libre : les congrégations étaient soumises au droit commun. Actuellement, toutes les associations sont libres : seules les congrégations sont mises hors du droit commun.

b) Sous l'Ancien Régime, le législateur demeurait sympathique aux idées religieuses : la loi n'avait aucun caractère hostile. Actuellement, la loi sur les congrégations est pure machine de guerre.

2° Par la mainmorte, les congrégations vont multiplier les biens improductifs.

Rép. : *a*) Ne sont pas seuls productifs les biens corporels. N'est-ce pas jeter dans le commerce de grandes richesses, que de semer les idées de chasteté, renoncement, pauvreté?

b) Beaucoup de ces biens de mainmorte servaient à des établissements d'utilité générale (hôpitaux, écoles...); donc, large compensation.

c) Qu'est-ce que cette perte pour l'Etat, en face des sommes énormes qu'il prodigue à des fonctionnaires inutiles — tels, les instituteurs sans élèves, — et des sommes énormes qu'immobilise la mainmorte financière?

3° Les moines sont un danger pour la société.

Rép. : A cause de leur *pauvreté* ? — Comment cela ? Voir dans W. James, *L'expérience religieuse*, trad. Abauzit, p. 316, l'avantage social de la pauvreté.

A cause de leur *chasteté* ? — C'est la débauche qui est un danger, non la continence. Loi de l'espèce, l'œuvre de chair n'est pas obligation individuelle. Et quelle plus belle invitation à savoir se modérer quelquefois, que l'exemple des continents perpétuels (voir article Vocation). « C'est la fonction propre des hommes et des femmes qui ont prononcé le vœu de chasteté, que de rappeler à leurs frères en humanité cette nécessité de l'ascétisme et de la mortification, qu'il faudrait bien plutôt appeler vivification. » (P. Bureau : *L'indiscipline des mœurs*, p. 330).

A cause de leur *obéissance* ? En réalité, c'est de cela que les adversaires des religieux ont peur. Le reste est prétexte. Si chaque religieux s'est remis entièrement à ses supérieurs *perinde ac cadaver*, n'y a-t-il pas danger que les dits supérieurs n'utilisent, pour des buts attentatoires à la sûreté de l'Etat, toutes ces volontés enchaînées? — Ce raisonnement pèche par la base. Les ordres religieux ne sont en aucune manière des groupements politiques. S'il sont amenés parfois à s'opposer aux gouvernements établis, ce n'est nullement pour changer le régime ou faire triompher une faction, c'est pour combattre, au nom de l'honneur ou du droit, l'oppression des consciences.

A cause de la *perpétuité* ? — Le fait de s'engager à poser une bonne action n'est pas mal. En quoi le fait de s'engager à toujours la poser, à ne jamais revenir en arrière, serait-il un mal ? Je prends un engagement de 5 ans pour être soldat, c'est bien. En quoi le fait de m'engager à suivre toute ma vie cette belle carrière serait-il un mal ?

A cause de la *vie en commun* ? — Si le but poursuivi par ceux qui émettent les vœux était attentatoire au bien de l'Etat, ou une chose mauvaise en soi, oui, ce serait immoral ; mais se réunir sous un chef élu ou approuvé, pour soigner des malades, enseigner la doctrine chrétienne, en quoi serait-ce à proscrire? Cela n'empêchait pas Ferdinand Buisson, rapporteur de la loi de 1904, de déclarer : « Vous demandez la liberté d'être moine. Individuellement, vous l'avez. Collectivement, l'Etat doit vous la refuser. »

En bref, la loi de 1901 constitue pour le pays une honte et pour le code un texte sans valeur juridique véritable, parce que

a) au point de vue légal, elle est viciée dans sa forme même : le débat devant le Sénat a été éludé ; alors que, pour former une congrégation, il faut une loi, il suffit d'un décret pour la dissoudre, ce qui est antijuridique ; de plus, il n'a jamais été précisé clairement en quoi consiste le délit de congrégation : Waldeck-Rousseau appelait congrégation « une association de personnes qui ont renoncé à des droits qui ne sont pas dans le commerce», définition qui fut écartée au moment de la discussion et jamais remplacée par une autre (Mestre : *Du statut légal des religieux en France*, dans *La France et les religieux*, 1926, pp. 99-101); enfin, l'Etat, d'après la Constitution de 1791, ne reconnaissant pas les vœux, engagement d'ordre purement intime, comment peut-il poursuivre ceux qui les ont émis ? [1] (*Ibid.*, p. 108);

b) elle consacre une injustice (voir Riquet : *Sa Majesté la Loi*, Spes, 1925). « La loi, dit Aristote, c'est la raison dégagée de toute passion ». Rien de semblable ici, au contraire; et un maître du droit, d'ailleurs non-croyant, Duguit, qualifie cette mise hors du droit commun par le statut de 1901, de « rigoureux régime de police », de régime de suspects ;

c) elle est attentatoire au droit légitime de Dieu dans le monde et de l'Eglise de Dieu; constitue donc un acte d'irréligion. Trouillot, le rapporteur, s'en vantait avec candeur : « L'idéal essentiellement religieux, le caractère purement confessionnel des congrégations ne leur permettent pas de concevoir le lien hors de l'Eglise... Il faut des sanctions efficaces pour résister à leurs envahissements, à leur puissance d'absorption des hommes et des fortunes, pour maintenir la suprématie de la société laïque ». — Par avance, Léon XIII avait répondu dans sa lettre au

(1) Autre contradiction analogue dans le Code français, à propos du mariage. L'Assemblée constituante, le 3 déc. 1791 décida que « la loi ne considère le mariage que comme un contrat civil » ; c'est dire qu'on ignorera le mariage religieux. Or, par une bizarrerie curieuse, le mariage religieux devient un délit, s'il est célébré avant le mariage civil. Le Code pénal (art. 199 et 200) frappe d'amende, prison (détention en cas de récidive), le prêtre contrevenant. Il faudrait s'entendre : ou connaître, ou ignorer ; mais pas les deux à la fois.

cardinal Richard, 23 déc. 1900 : « Pris sous l'action de l'Eglise, dont l'autorité sanctionne leur gouvernement et leur discipline, les Ordres religieux forment une portion choisie du troupeau de Jésus-Christ... Vivant sous ces règles qui n'ont rien de contraire à une forme quelconque de gouvernement civil, ils coopèrent grandement à la mission de l'Eglise. Entraver leurs desseins, ce serait attenter à la liberté même de l'Eglise, car tout ce qui empêche de mener les âmes à la perfection nuit au libre exercice de sa mission divine. »

— Interrogé sur les vœux, leur licéité et la vraie raison pour laquelle on voulait les supprimer, l'académicien E. Rousse répondit : « C'est l'esprit prêtre, l'esprit moine qu'ils veulent atteindre; pour parler plus franchement, c'est l'idée catholique, c'est l'idée religieuse, pour tout dire, enfin et d'un seul mot, qu'ils veulent saisir et détruire. Je ne sais s'ils en ont la force; je sais qu'ils n'en ont pas le droit... Il faut être bien sûr de soi pour régler sur sa propre raison la raison du plus humble d'entre nous, pour décréter d'incapacité civile et d'imbécillité des hommes qui mettent leur gloire à ne changer jamais ; et pour croire que, dussent-ils s'appeler Bourdaloue, Lacordaire ou Ravignan, des moines ne pensent pas, parce qu'ils ne pensent pas comme nous. » (*Questions Actuelles*, 1900, t. LVI, p. 266 et suiv., stt p. 304);

d) elle fait deux classes parmi les citoyens, alors que la *Déclaration des Droits* de 1789 édicte : « La loi doit être la même pour tous. » Le statut de 1901 est, de ce chef, en rupture avec le droit fondamental de l'Etat français;

e) elle assimile les religieux, citoyens honorables, à des repris de justice et des criminels de droit commun, en les condamnant à des peines identiques; elle constitue donc un crime de lèse-humanité.

f) elle refuse de reconnaître les services éminents procurés par des citoyens qu'il faut classer parmi les plus méritants (et à qui la guerre n'a pas donné l'occasion de démériter). C'est une suprême inconvenance et une goujaterie.

— Combien plus vrai, Victor Hugo, dans sa tirade fameuse : « Des hommes se réunissent et habitent en commun, en vertu de quel droit? En vertu du droit d'association. Ils s'enferment chez eux, en vertu de quel droit ? En vertu du droit qu'a tout homme d'ouvrir ou de fermer sa porte. Ils ne sortent pas, en vertu de quel droit? En vertu du droit d'aller et de venir, qui implique le droit de rester chez soi.

« Là, chez eux, que font-ils ? Ils parlent bas; ils baissent les yeux; ils travaillent ; ils renoncent au monde, aux villes, aux sensualités, aux plaisirs, aux vanités, aux orgueils, aux intérêts. Ils sont vêtus de grosse laine ou de grosse toile. Pas un d'eux ne possède, en propriété, quoi que ce soit. En entrant là, celui qui était riche se fait pauvre. Ce qu'il a, il le donne à tous.

« Celui qui était ce qu'on appelle noble, gentilhomme ou seigneur, est l'égal de celui qui était paysan. La cellule est identique pour tous. Tous subissent la même tonsure, portent le même froc, mangent le même pain noir, dorment sur la même paille, meurent sur la même cendre. Ils ont le même sac sur le dos, la même corde autour des reins.

« Si le parti pris est d'aller pieds nus, tous vont pieds nus. Il peut y avoir là un prince, ce prince, est la même ombre que les autres ; plus de titre. Les noms de famille même ont disparu. Ils ne portent que des prénoms. Tous sont courbés sous l'égalité des noms de baptême. Ils ont dissous la famille charnelle, et constitué, dans la communauté, la famille spirituelle.

« Ils n'ont d'autres parents que tous les hommes. Ils secourent les pauvres, ils soignent les malades. Ils élisent ceux auxquels ils obéissent. Ils se disent l'un à l'autre : « Mon frère ».

« Ils prient. Qui ? Dieu.

« Les esprits irréfléchis, rapides, disent :

« — A quoi bon ces figures immobiles du côté du mystère ? A quoi servent-elles ? »

« Qu'est-ce qu'elles font ?

« Il n'y a pas d'œuvre plus sublime peut-être que celle que font ces âmes. Il n'y a peut-être pas de travail plus utile. Ils font bien, ceux qui *prient toujours* pour ceux qui *ne prient jamais* ».

— Voir, à l'article Vocation, les textes émouvants de Montalembert sur les vrais motifs de l'entrée en religion, et d'Albert de Mun (21 mars 1901, réponse à un discours sectaire de Viviani).

— Comment modifier la loi de 1901, voir H. Toussaint : *Du statut légal des religieux, ce qu'il doit être*, dans le volume : *La France et les religieux*, p. 130-134. Sur les initiatives récentes prises par les catholiques pour obtenir satisfaction, voir H. Toussaint : *La proposition de loi Groussau et le congrès de la liberté d'Association.* — Correspondant, 10 août 1927, surtout p. 333. Que cette modification s'impose, il n'est que trop évident.

En 1882, au Sénat, Jules Simon disait à M. Dufaure : « Oui, libres-penseurs, il se formera des associations religieuses ; vous n'avez pas le droit de vous y opposer si vous fondez l'Etat, la République, sur la liberté. Nous avons l'exemple de tous les peuples libres ; serons-nous toujours les premiers à réclamer la liberté, les derniers à en faire usage ? »

IV. Attitude des différents pays devant les vœux — (Bon résumé dans *La France et les religieux*, conférence de M. Toussaint, 123-130).

Allemagne : — En 1872 et après, Bismarck et Kulturkampf (voir les belles études de G. Goyau : *L'Allemagne religieuse*). Au terme de la persécution violente, en 1879, on compte 496 couvents supprimés, 1.181 religieux et 2.276 religieuses réduits à se séculariser ou s'expatrier. — Le 18 août 1896, promulgation d'un nouveau code civil allemand : toute association acquiert la personnalité civile, du fait de son inscription au tribunal de bailliage. — En 1917, l'interdiction spéciale, jadis portée contre les Jésuites, est levée. — En août 1919, constitution de Weimar avec son art. 124 : « Tous les Allemands ont le droit de former des associations ; la capacité civile ne peut être refusée à une association pour le motif qu'elle poursuit un but religieux. » Aujourd'hui, chaque Etat du Reich a ses modalités législatives particulières, mais la tendance est vers la liberté. — La *Germania* (12.5.27, 1re édition) donne incidemment le chiffre des membres des congrégations allemandes (cité par le théologien protestant Mirbt, en argument contre le Concordat). Le nombre des religieux a passé, entre 1913 et 1925, de 6.430 à 11.125 ; celui des religieuses, de 63.078 à 77.646 (*Bulletin périodique de la presse allemande du ministère des Aff. étr.*, n° 351 —, cité par *Doc. cath.*, 1er oct. 1927, col. 475.)

Hollande : — En 1855, loi sur les Associations : les congrégations sont sous le droit commun. Si elles se constituent sous le régime de cette loi, elles sont tenues à l'autorisation, jusqu'ici jamais refusée. Elles peuvent préférer le régime plus libre encore de « Fondation ».

Angleterre : — Les anciennes lois de proscription

contre les congrégations catholiques restent inscrites dans le code, mais inappliquées.

Belgique: — Loi du 27 juin 1901 sur les associations. Droit commun, très large d'ailleurs.

Italie : — Statut nouveau en préparation : la personnalité juridique serait accordée à tout établissement pouvant justifier qu'il est approuvé par le Pape et qu'il est composé des deux tiers de nationaux.

En *Hongrie*, toute congrégation autorisée par l'Evêque est en règle avec l'autorité civile. En *Pologne*, droit commun. En *Suisse*, depuis 1907, le dépôt des statuts suffit ; l'article 50 de la Constitution de 1874 proscrivant les Jésuites, subsiste, mais appliqué avec grande modération.

Etats-Unis: — Pour l'Etat de New-York, par exemple, la simple incorporation (indication de l'objet, titre, siège) suffit à donner la personnalité civile à une Congrégation, qui doit seulement veiller à ne pas posséder un avoir dépassant 3 millions de dollars en capital.

Bibliographie. — Outre les ouvrages et articles signalés au cours du travail, consulter :

Dans le *Dictionnaire des connaissances religieuses* (Letouzey), art. *Association et Congrégation* (Lucien Crouzil), notamment col. 459 à 462; art. *Enseignement* (J. Bricout), notamment col. 1208-1215; art. *Perfection*, obligation émanant des vœux (Tanquerey), col. 514, 516 et 517; art. *Religieux, religieuses*, pour l'histoire de la persécution récente (Camille Risser), col. 1078-1087, et pour la partie canonique (F. Cimetier) col. 1101, 1102, 1106-1110.

Au point de vue oratoire, Janvier: *Conférences* de N.-D.

Au point de vue juridique: A. Mestre, P. Cuche, G. Blondel, H. Toussaint, A. Rivet, L. Duguit: *La liberté d'Association*. Congrès du 25 janvier 1927 (Spes).

Au point de vue historique, P. Rimbault: *Histoire politique des Congrégations religieuses en France*, 1791-1914, Letouzey, 1926, 320 p.

Pour documentation de propagande, à signaler, entre beaucoup: Dans la coll. *Peuple de France*, Thellier de Poncheville : *Des Congrégations religieuses en France, pourquoi pas?* R. du Ponceau: *A quoi servent les Congrégations*. Dans les publications DRAC, A. Théry : *Hors la loi 10 fois*. Chez Attinger, 30, boulevard Saint-Michel, Dr Clément: *Pour les mieux connaître* (320 p.). A Spes, de Bonnières, *Des moines, à quoi bon?* Dans le *Petit Messager du Cœur de Marie* (A. de la P., Toulouse), février 1925, réédition de la très jolie pièce de vers du P. Boubée, « *Vœux illicites* ». — La brochure du P. Hugon, O. P. : *Les vœux de religion contre les attaques actuelles* (Lethielleux, 1900, 81 p.) qui n'a pas vieilli, montre avec autorité et simplicité que les vœux 1° bien loin d'être un outrage à la raison, répondent à une conception et à un idéal sublimes; 2° qu'ils ne sont contraires ni à la liberté, ni à la nature, ni aux droits de l'homme, ni à l'exercice des facultés naturelles; 3° qu'ils ont une très riche portée sociale.

Raoul Plus.

VULGATE LATINE ET S. JÉROME

I. *Nom et définition.* — II. *Valeur littéraire.* — III. *Autorité dogmatique.*

I. — Nom et définition.

1. On appelle *Vulgate* la version latine de la Bible, universellement usitée dans l'Eglise catholique depuis plus de mille ans, qui a été décrétée authentique par le Concile de Trente (1546).

Pendant les cinq premiers siècles de l'ère chrétienne, le nom de *Vulgata editio* était donné à une version latine primitive; ou plutôt au texte grec des Septante, dont cette version n'était qu'une traduction littérale. Tel est le sens de l'appellation sous la plume de S. Augustin, *De Civ. Dei*, XVI, x, 2; *P. L.*, XLI, 489, et de S. Jérôme lui-même, *Comment. in Osee*, vii, 13; *P. L.*, XXV, 880, qui restreint parfois le terme de Κοινὴ ἔκδοσις au texte courant des Septante, pour le distinguer de la recension hexaplaire d'Origène (*Epist.*, cvi, *P. L.*, XXII, 838). Quand S. Jérôme parle de sa propre version, il dit : *nos, interpretatio nostra*, et se distingue ainsi des traducteurs latins qui l'ont précédé, dont l'œuvre est suffisamment caractérisée par les termes généraux : *in latino, interpres latinus, latinus, apud Latinos*.

A mesure que la nouvelle traduction de la Bible, faite par S. Jérôme à la fin du ive siècle, se propageait dans les Eglises d'Occident, elle supplantait les anciens textes latins ; et, avec le temps, le nom même de Vulgate lui était donné. La substitution, commencée du vivant même de l'auteur, ne fut complète que vers la fin du haut moyen âge; et au xiiie siècle la dénomination de Vulgate tout court s'entend décidément de la version hiéronymienne.

Pour bien marquer son ancienneté, par comparaison avec les versions modernes, le Concile de Trente la qualifie de *Vetus vulgata latina*; mais, dans l'école, on réserve plutôt cette appellation, beaucoup plus exacte que celle d'*Itala*, pour désigner la version latine d'avant S. Jérôme.

2. De tout temps on a su que notre Vulgate n'est pas d'un bout à l'autre l'œuvre de S. Jérôme, mais seulement dans sa majeure partie. Walafrid Strabon († 849), l'auteur de la « *Glose ordinaire* », écrivait déjà : « Hac translatione nunc ubique utitur Romana Ecclesia, *licet non in omnibus libris*. » *P. L.*, CXIII, 26.

a) *Ancien Testament.* — Le saint Docteur a traduit directement de l'hébreu : les Rois, les Psaumes, les Prophètes (à l'exception de Baruch), Job, Esdras, (mais iv, 8-vi, 18; vii, 12-26 de l'araméen), Néhémie, les Paralipomènes, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des Cantiques, le Pentateuque, Josué, les Juges, Ruth, Esther (moins les additions grecques, x, 4-xvi, 24). Quant à Tobie, Judith et une partie de Daniel (ii, 4b-vii, 28), il les traduisit du chaldéen. C'est ainsi qu'il appelle le dialecte araméen, parlé par les Juifs à partir du ve siècle avant notre ère. Lui-même nous avertit que les chap. xiii et xiv de Daniel ont été traduits en latin sur le grec de Théodotion.

Le reste de l'Ancien Testament (la Sagesse, l'Ecclésiastique, Baruch, les Macchabées) figure dans notre Bible latine d'après la version primitive. S. Jérôme a bien traduit les Psaumes sur le texte hébreu (*P. L.*, XXVIII, 1127; une édition à part de P. de Lagarde, 1874 ; une autre de l'abbé E. Philippe, Langres, 1875 ; et tout récemment celle de J.-M. Harden, Londres, 1922); mais sa version n'a jamais été admise pour l'usage public que l'Eglise fait du psautier : ni dans la liturgie, ni dans l'édition officielle de la Vulgate.

On a déjà dit ici même (art. Canon, col. 447), pourquoi S. Jérôme a traité différemment les livres qu'il lisait dans la Bible hébraïque, et les autres, dits deutérocanoniques, même l'Ecclésiastique et le premier livre des Macchabées, dont il a connu l'original en hébreu. *Prol. gal.* et *Praef. in libros Salom.*; *P. L.*, XXVIII, 557, 1142.

B) *Nouveau Testament.* — Il n'a pas été traduit à

nouveau par S. Jérôme, mais seulement revisé d'après le texte grec. Encore n'est-il pas sûr que sa revision (certaine en ce qui concerne les Evangiles) se soit étendue au reste du N. T., notamment aux Epîtres de S. Paul. Cf. *Recherches de Science religieuse*, oct.-déc. 1916, p. 531; P. Lagrange, *Revue Biblique*, 1916, p. 225; 1917, p. 425.

II. — Valeur littéraire.

On entend par valeur critique d'une version sa conformité avec le texte primitif. De ce point de vue, le mérite de la Vulgate est attesté par la compétence de son auteur, la qualité de ses sources, la légitimité de sa méthode, et le succès qu'elle a obtenu.

I. La compétence de l'auteur. — Une Vie littéraire de S. Jérôme serait ici hors de propos. D'ailleurs l'ouvrage existe, et fait de main de maître. Qu'on lise Ferd. Cavallera, *S. Jérôme, sa vie et son œuvre*, 2 vol., 1922; et l'on constatera que nous lui devons beaucoup dans cet aperçu, dont tout le but est de préciser comment le saint Docteur s'est préparé pendant quarante ans à doter l'Eglise latine d'une nouvelle traduction de la Bible, faite sur les textes originaux.

a) Jérôme, fils d'Eusèbe (né à Stridon sur les confins de la Dalmatie, quelques années avant le milieu du IVe siècle, vers 345; mort à Bethléem en 419 ou 420), fut l'homme le plus savant de son siècle. Inférieur à S. Augustin comme penseur et théologien, et à S. Chrysostome comme orateur, il avait sur eux l'avantage d'une vaste érudition, qui l'égalait à Origène. Une phrase cicéronienne, de fréquentes citations des poètes et des rhéteurs, témoignent de sa culture classique. Il peut se vanter d'avoir été le disciple du grammairien Donat. *Chronic.*, *P. L.*, XXVII, 687-688. Pour répondre aux invectives de Rufin, il a écrit de lui-même « qu'il est philosophe, rhéteur, grammairien, dialecticien, hébraïsant, helléniste, *homo trilinguis* » *Apol. adv. Ruf.*, III, 6; *P. L.*, XXIII, 462; cf. *Praef. in Esdr. ad Domn. et Rog.*; *P. L.*, XXVIII, 1405. Il est à noter que S. Augustin lui reconnaît tous ces mérites, et à peu près dans les mêmes termes : « *homo doctissimus et omnium trium linguarum peritus* ». *De Civ. Dei*, XVIII, XLIII, n. 1; cf. *Epist.* CXLVIII, c. 4, n. 13-14; CLXVII, 6, 21; *P. L.*, XLI, 603; XXXIII, 628, 741.

De bonne heure, la passion de l'étude conduisit Jérôme dans tout pays où il y avait un maître à entendre, une bibliothèque à consulter ou un monument à voir. Il n'avait guère plus de douze ans quand son père l'envoya à Rome, pour y parcourir en entier le cycle des arts libéraux. Ce qu'il fit pendant huit ans environ. Alors, Jérôme part pour Trèves, devenue comme une seconde capitale sous Valentinien Ier. Il ne dit nulle part pourquoi il s'était rapproché de ce foyer de la politique impériale, nous savons seulement qu'il profita de son séjour dans les Gaules pour copier des manuscrits, et notamment deux ouvrages de S. Hilaire : un commentaire sur les Psaumes et un traité sur les Synodes. Ils étaient destinés à son ami Rufin d'Aquilée; mais, quelques années plus tard, se trouvant alors en Syrie, Jérôme réclamera cette transcription. Tel fut le commencement d'une bibliothèque, qu'il ne cessera d'enrichir pendant cinquante ans.

b) En revenant dans son pays, le chercheur de livres, et peut-être aussi d'aventures, s'arrête à Aquilée. C'est là que, dans la compagnie de quelques jeunes hommes d'élite : Rufin, Bonose, Chromatius, Evagrius, il achève sa formation littéraire, et surtout développe sa piété. Frappé d'admiration pour l'ascétisme chrétien, enthousiasmé par les récits qu'on fait autour de lui des merveilles de sainteté dont le monachisme oriental embellit les solitudes de Syrie et d'Egypte, Jérôme décide d'aller voir de près « ces hommes qui, sur terre, vivent comme des anges ». Il s'achemine vers la Syrie par la voie la plus longue, parce qu'elle est la plus instructive : Athènes, Constantinople et les villes de l'Asie Mineure. Il arrive à Antioche pendant l'automne de 374. Ses lettres nous apprennent qu'une large hospitalité, trouvée chez Evagrius (dont il a fait la connaissance à Aquilée), lui fournit le temps et l'occasion de se documenter sur divers sujets qu'il traitera plus tard. D'ailleurs, ce séjour de quelques mois à Antioche avait été rendu nécessaire par la maladie. C'est alors que, dans un accès de fièvre, l'amateur des lettres profanes eut le songe célèbre qu'il devait raconter par la suite. *Epist.*, XXII, n. 30; *P. L.*, XXII, 416. Le Christ lui aurait reproché « d'être plus cicéronien que chrétien ».

Après avoir balancé quelque temps sur le parti à prendre, Jérôme s'enfonce décidément dans le désert de Chalcis. « Ce paradis printanier du Christ » est à cinquante-trois milles romains (environ 80 kilom.) au sud-est d'Antioche. Il y a là des ermites et des cénobites. Le nouveau venu ne devait rester que deux ans dans cette solitude (375-377). Ses lettres datées d'alors (de la 5e à la 17e, mais surtout de la 6e à la 11e) nous font confidence des difficultés qu'il y rencontra, et des tentations dont il fut assailli. Jérôme ajoute qu'au nombre de ses pénitences il avait mis l'étude de l'hébreu. Un moine, converti du judaïsme, devint son maître. On peut croire que le futur traducteur de la Bible hébraïque pensait dès lors à l'œuvre de plus tard. « Dans ma jeunesse (il avait plus de 30 ans), écrira-t-il vers 411, quand le désert de la solitude me servait de rempart, je ne pouvais supporter les excitations des passions et l'ardeur de la nature. J'avais beau chercher à la briser par la fréquence des jeûnes, mon âme était toute embrasée de mauvaises pensées. Pour la dompter, je me mis sous la conduite d'un moine hébreu converti. Aux pointes de Quintilien, aux fleurs de Cicéron, à la gravité de Fronton, à la placidité de Pline, succédait maintenant l'étude d'un alphabet : des mots sifflants et haletants à ruminer. Oh ! quel labeur dépensé ! quelles difficultés à vaincre ! combien de fois j'ai désespéré ! combien de fois j'ai renoncé ! Puis, m'entêtant, résolu d'apprendre, je me remettais à l'étude. Ma conscience me rend témoignage des peines endurées, et ceux-là mêmes aussi qui partageaient ma vie. J'en remercie Dieu, l'amère semence de ces lettres me fait goûter de doux fruits. » *Epist.*, CXXV, *ad Rust.*, n. 12; *P. L.*, XXII, 1079; cf. *Praef. in Dan.*, écrite en 404, et nombre d'autres passages; *P. L.*, XXII, 348; XXIII, 492; XXVI, 399; XXVII, 774, 1082, 1292. Il va sans dire que dans ces textes, postérieurs à l'événement de trente ans, il convient de faire une part assez large à la rhétorique.

Exaspéré par les divisions entre solitaires au sujet du schisme d'Antioche, où trois évêques (Mélèce, Paulin et Vital) se disputaient le siège patriarcal de l'Orient, Jérôme écrivit au pape Damase Ier, pour solliciter de lui une décision. *Epist.*, XV *et* XVI, *P. L.*, XXII, 355-359. Il y disait : « Si quelqu'un est uni à la chaire de Pierre, il est mien. » Telle est sa règle de foi. En attendant la réponse, Jérôme quitte la solitude de Chalcis et rentre à Antioche, où il se laisse ordonner prêtre par Paulin, l'un des trois prétendants, mais à la condition de ne pas être incorporé au clergé de la ville. Pendant le séjour de deux ans qu'il y fit (377-379), le nouveau prêtre suit des leçons d'Ecriture sainte données publiquement en grec par Apollinaire, l'évêque de Laodicée, mais sans se laisser influencer par ses erreurs sur l'âme du Christ. *Epist.*, LXXXIV, *n. 3*; *P. L.*, XXII, 745. Plus tard, il le citera

volontiers dans ses Commentaires. C'est à cette même époque qu'il convient de placer la double traduction, grecque et latine, de l'Evangile selon les Hébreux, trouvé par lui chez les Ebionites ou Nazaréens de Bérée (Alep), proche de la solitude de Chalcis. Dix ans plus tard, le traducteur rencontrera un autre exemplaire du même ouvrage dans la bibliothèque de Césarée en Palestine. *De vir. inlustr.*, III, *P. L.*, XXIII, 613.

Ayant appris que Grégoire de Nazianze venait d'être installé sur le siège de Constantinople (380), Jérôme, que rien ne retenait plus en Syrie, partit pour la nouvelle Rome. Epris de l'éloquence et du savoir du grand évêque, il résolut de continuer, sous sa direction, ses études bibliques. Le « théologien » satisfit pleinement son disciple « assidu et curieux ». Grégoire devait rester pour Jérôme le maître par excellence: « *Praeceptor meus* », écrira-t-il. *De vir. inl.*, CXVII, *P. L.*, XXIII, 707; et souvent ailleurs.

A l'occasion du concile tenu à Constantinople en 381, qui réunit plus de cent cinquante évêques, il eut l'avantage de se rencontrer avec S. Grégoire de Nysse, dont il garda un souvenir plein d'estime.

Dès lors, Jérôme avait à cœur d'enrichir les Latins, ses congénères, des trésors que les écrivains ecclésiastiques de langue grecque avaient accumulés en Orient. Il traduisit la *Chronique d'Eusèbe*, en la complétant par des additions, surtout par le supplément, qui va de 325 à la mort de l'empereur Valens (378). Sa traduction de *trente-sept homélies d'Origène* sur Jérémie, Ezéchiel et Isaïe, date de cette époque. Il y joignit un essai d'exégèse personnelle sur la vision des Séraphins (*Isaïe*, VI), qu'il lut à Grégoire de Nazianze. (*Epist.*, XVIII, *n.* 17-21, et *Comm. in Isaiam*, *P.L.*, XXIV, 91-92).

c) L'année suivante, le moine itinérant part pour Rome, où doit se tenir un concile, dans lequel on examinera la question du schisme d'Antioche (382). Peut-être même fit-il route avec Epiphane, l'évêque de Salamine, et Paulin, celui des trois prétendants au siège épiscopal qui a ses préférences. On peut conjecturer qu'il prit une part active au synode, étant donnée l'estime que le pape Damase conçut aussitôt pour son savoir. Le concile fini, au printemps de 383, le vieux pontife le retint en qualité de secrétaire du Siège Apostolique (*Epist.*, CXXIII, *n. 10*; *P.L.*, XXII, 1052; cf. *P.G.*, XVII, 629). Il recourt souvent à sa science des Ecritures (*Epist.*, XIX, XX, XXI, XXXV, XXXVI; *P.L.*, XXII, 376-394, 451-461). La faveur dont Jérôme jouit alors fera plus tard l'objet d'une légende, celle de son cardinalat. L'invention ne saurait être antérieure au dernier quart du VIe siècle. Cf. CAVALLERA, o.l, II, 140-144.

Stimulé par les encouragements et même les aimables reproches de Damase, Jérôme reprend son étude de l'hébreu, et se met en relation avec les Juifs de Rome. Il obtient même de l'un d'entre eux communication d'un assez grand nombre de livres, appartenant à la synagogue. L'emprunteur a raconté lui-même au pape l'incident, pour s'excuser de faire attendre la réponse aux questions qui lui avaient été posées. « Voici, me dit le Juif complaisant, ce que tu m'as demandé. J'hésitais et ne savais que faire; mais par sa hâte (car il avait promis de rapporter au plus tôt les livres empruntés), il m'a tellement terrifié que, laissant là tout le reste, je me suis mis à les transcrire; et c'est ce que je fais maintenant encore.» (*Epist.*, XXXVI, *n. 1, ad Damas.*, *P.L.*, XXII, 452). Quels pouvaient bien être ces livres? Une autre lettre, écrite vers cette même époque (juil. 384), complète assez bien la précédente. Pour expliquer à Marcella le laconisme d'une de ses lettres, Jérôme lui confie qu'il est engagé dans un travail pressant. « Il y a déjà assez longtemps, écrit-il, que je compare avec les manuscrits hébreux l'édition (grecque) d'Aquila, pour voir si, par haine du Christ, la Synagogue n'y a point fait de changements. Puisque je parle à une personne amie, j'avouerai que j'ai fait plus d'une trouvaille utile pour la confirmation de notre foi. Déjà les Prophètes, Salomon, le Psautier, les livres des Rois ont été soigneusement passés au crible. Présentement je m'occupe de l'Exode, que les Juifs appellent *Elle šmoth*. Je vais aborder le Lévitique.» (*Epist.*, XXXII, n. 1; *P.L.*, XXII, 446). Ce travail de vérification d'un texte grec d'après la Bible hébraïque ne dépasse pas la compétence de Jérôme à ce moment de sa vie, et répond bien à ses préoccupations.

Ce fut pendant son séjour à Rome (383-384) qu'il entreprit, à la demande du pape, de reviser d'après le grec la version latine des Psaumes et des Evangiles. Le Psautier latin, revisé alors sur la version grecque des Septante (*licet cursim et magna ex parte*, écrira-t-il lui-même six ans plus tard, *Praef. in libr. Ps.*, *P. L.*, XXIX, 117), sera usité en Italie jusqu'à la fin du XVIe siècle. On l'appelle le « *Psautier romain* », pour le distinguer d'une recension ultérieure. La recension des Evangiles devait avoir une fortune plus durable, puisqu'elle figure aujourd'hui encore dans notre Vulgate. La lettre-préface, *Novum opus*, qui les accompagne, à l'adresse du pape Damase, est un document précieux à bien des égards; et nous aurons à le citer plus d'une fois au cours de cette étude. Cf. *P. L.*, XXIX, 525-530. L'entreprise de Jérôme n'avait rien d'officiel, et son œuvre s'imposa d'abord d'elle-même: par sa valeur, et aussi par l'autorité croissante que lui conférait l'usage, au fur et à mesure qu'elle se répandait. Les approbations positives de l'Eglise ne devaient venir que beaucoup plus tard.

La revision s'étendit-elle au Nouveau Testament tout entier? C'est une question controversée. On peut tenir pour l'affirmative, mais en accordant que les retouches ont été, à partir des Actes, peu nombreuses et moins profondes. Cf. Alf. DURAND, *Recherches de Science religieuse*, oct.-déc., 1916, 1531-549; Ferd. CAVALLERA, dans *Bulletin de littér. ecclés. de Toulouse*, 1920, 270-292.

L'activité du nouveau maître ès choses bibliques s'étendit encore à l'élite de la société romaine. On vit se réunir sur l'Aventin, dans la noble maison de Marcella, des patriciennes, matrones et jeunes filles, telles que Paula, Eustochium, Asella, Albina, Blesilla, pour écouter les leçons de Jérôme sur le texte sacré, lu dans sa langue originale, grecque ou hébraïque. Tant de succès ne pouvait manquer d'éveiller la jalousie et même de provoquer la détraction. C'est de ce moment que datent les oppositions que Jérôme rencontrera dans le clergé romain. Mgr DUCHESNE, *Hist. anc. de l'Eglise*, II, 481, fait observer que « ce n'était pas seulement pour ses qualités qu'on lui en voulait ». Certes, le Dalmate avait des défauts, et il n'a jamais songé à les dissimuler. D'humeur batailleuse, il rend avec usure les coups qu'on lui a portés. Mais ici il faut savoir faire aux mœurs littéraires du temps la part qui convient. Le P. Cavallera, *o. l.*, I, 113-120, 193-220, a raison d'y insister. Jérôme est un rhéteur achevé, il connaît tous les topiques de l'amplification oratoire. Son goût pour les mots heureux et la sonorité de la phrase l'a entraîné plus d'une fois au delà des bornes, mais ses premiers lecteurs savaient faire la part du « style ». A son irascibilité naturelle, le saint joignait un amour de Dieu et du Christ, qui se révèle tout entier dans la finale de la lettre XXIIe, à Eustochium, sur la virginité. « Tout ce que j'ai exposé paraîtra dur à celle

qui n'aime pas le Christ. Mais qui méprise, avec S. Paul, la pompe mondaine, répète avec lui : *Qui me séparera de la charité de Jésus-Christ ?* Lui s'est tant dévoué et nous a prodigué tant de preuves de son amour par des sacrifices continus, que la seule réponse digne est de donner sang pour sang ; et, rachetés par le sang du Christ, de mourir volontiers pour lui. » *Epist.*, XXII, n. 39-41, *P.L.*, XXII, 423-425.

Ce qui devait arriver eut lieu. A peine le pape Damase fut-il mort (11 déc. 384), que l'orage éclata, formidable ; il emporta le moine censeur des abus, et notamment de l'ignorance des clercs. Abandonné de tous ceux qui auraient pu le défendre efficacement, sentant qu'il n'avait pas à compter sur la faveur du nouveau pape, Sirice (384-389), Jérôme résolut de repartir pour l'Orient, où il aurait plus de loisirs et de ressources pour les travaux sur la Bible qu'il méditait. Il s'embarqua à Ostie, en compagnie de son plus jeune frère, Paulinien, du prêtre Vincent et de quelques autres amis (août 385). Avant de s'embarquer, il écrivit à sa noble bienfaitrice, Asella, une lettre restée célèbre (la XLV[e], *P. L.*, XXII, 480), dans laquelle il prenait congé de ses amis, et aussi... de ses adversaires.

Les voyageurs furent rejoints à Chypre, chez l'évêque de Salamine, Epiphane, par Paula et sa fille Eustochium, avec quelques moniales romaines, que le dégoût des intrigues et l'amour de la solitude éloignaient pour toujours de « Babylone », pour aller vivre et mourir à « Jérusalem ». Arrivés à Antioche, « les pèlerins du Christ » furent accueillis cordialement par l'évêque Paulin, qui présida lui-même à l'organisation de leur caravane. Ils entreprenaient un voyage de six mois à travers les pays où la vie terrestre du Christ s'était développée : de la Syrie à l'Egypte. En passant, ils visiteront les laures de Palestine et les monastères de Nitrie. En de telles pérégrinations, la piété et l'étude trouvaient pareillement leur compte. Plus tard, dans ses lettres, ses préfaces et ses commentaires, Jérôme reviendra volontiers sur l'utilité des voyages pour l'historien, le littérateur et l'exégète, désireux de comprendre les Livres saints. Les pélerins avaient eu soin de se mettre sous la conduite « des plus instruits d'entre les Juifs ». *Praef. in Paralip. iuxta* LXX, *ad Domn. et Rogat.*, *P.L.*, XXIX, 401 ; cf. *Epist.*, XLVI, *ad Marcellam*, *P. L.*, XXII, 483. En traversant Alexandrie d'Egypte, Jérôme prend un mois environ pour suivre les leçons publiques de Didyme l'Aveugle, qui restera toujours « son voyant ». *Comm. in Gal.*, *Prol.* ; *P. L.*, XXVI, 309.

De retour en Palestine, les pèlerins se font solitaires. Ils se fixent à Bethléem, tout proche de la grotte de la Nativité, dans deux monastères séparés, l'un pour les hommes, l'autre pour les femmes, ayant respectivement à leur tête Jérôme et Paula. C'est là que vont s'écouler les trente-quatre ans qui restent encore à l'auteur de la Vulgate, pour méditer et accomplir son œuvre.

d) L'ouvrier avisé commence par se préparer de bons outils. Dès cette époque, le moine studieux est tel que Postumien, l'ami de Sulpice Sévère (*Dial.*, I, 4), le décrira quinze ans plus tard : « Toujours un livre à la main, il ne se repose ni jour ni nuit ; ou il lit, ou il écrit ».

Cette période de préparation devait durer cinq ans. Jérôme reprend les travaux d'approche, commencés en Syrie et à Constantinople, mais interrompus par d'autres préoccupations. Pour dérouiller sa plume, il continue la traduction d'Origène, c'est-à-dire les trente-neuf homélies sur S. Luc. (*P. L.*, XXVI, 219-306). Cédant aux instances, toujours décisives, de Paula et d'Eustochium, il met la dernière main à son explication de l'Ecclésiaste, dicte un court commentaire de quatre épîtres de S. Paul (*Philem.*, *Gal.*, *Ephes.*, *Tit.*). Une œuvre beaucoup plus importante, vrai prélude de la traduction de la Bible hébraïque, fut la revision de tout l'Ancien Testament latin d'après les Septante, mais en usant du droit de regard sur le texte hébreu. *Comm. in epist. ad Tit.*, III, 9 ; *P. L.*, XXVI, 595 ; *Praef. in. libr. Paralip.*, *iuxta* LXX ; *P. L.*, XXIX, 40 ; *Apol.* II c. *Ruf. P. L.*, XXIII, 448 ; cf. AUG., *Epist.*, LXXI, 2 ; *P. L.*, XXXIII, 242.

L'intérêt particulier de cette revision tient à ce qu'elle n'a pas été conduite d'après l'édition commune (ἡ κοινὴ ἔκδοσις) de la version alexandrine, mais d'après la recension d'Origène, celle qui dans les Hexaples occupe la 5[e] colonne et qu'on appelle pour cette raison l'édition hexaplaire. *P. L.*, XXIII, 454 ; cf. XXII, 671, 838. Il ne semble pas que ce travail ait jamais circulé en son entier. S. Jérôme se plaint qu'on lui ait dérobé la première partie de son œuvre. *Epist.*, CXXXIV, *P. L.*, XXII, 1162. Il est vrai que le post-scriptum de cette lettre, dans lequel se lit le renseignement, est d'une authenticité douteuse. Quoi qu'il en soit, il ne nous reste de cette revision que le livre de Job et le Psautier. *P. L.*, XXIX, 59-398.

C'est la seconde fois que Jérôme revise les Psaumes d'après le grec. S'il entreprend à nouveau ce travail, c'est qu'il ne se reconnaît plus lui-même dans la revision faite à Rome en 384 (voir plus haut col. 1948), tant les copistes l'ont altérée, en y réintégrant des leçons qu'il en avait éliminées. Cette nouvelle recension, faite à Bethléem en 387, a reçu le nom de *Psautier gallican*, à cause de l'usage que l'on en fit, de bonne heure, dans les Gaules. Lors de la réforme liturgique qui eut lieu sous le pontificat de S. Pie V (1568), le « psautier gallican » fut substitué au « psautier romain » dans le missel et le bréviaire, excepté pourtant le ps. XCIV, *Venite, exultemus Domino*, à l'invitatoire des Matines. On fit encore une exception pour le chapitre de la basilique de S. Pierre de Rome, et pour l'Eglise de Milan, qui furent autorisés à conserver le « psautier romain ». En 1590, on introduisit pareillement le « psautier gallican » dans l'édition romaine officielle de la Vulgate latine. Cf. A. WILMART, *Revue Biblique*, 1922, p. 350, et P. CAPELLE, *Revue Bénédictine*, 1925, p. 36.

Pendant cette période d'activité silencieuse, l'effort de Jérôme se porta principalement sur l'étude de l'hébreu, qu'il avait conscience de ne savoir encore que très imparfaitement. Il se met à l'école des « plus habiles d'entre les Juifs » de Palestine. A Bethléem, il prend pour maître un certain Baranina, « nouveau Nicodème, venant le trouver de nuit, *propter metum Iudaeorum* ; » et ici Jérôme oublie que ce dernier trait convient à Joseph d'Arimathie (*Jean*, XIX, 38). *Epist.*, LXXXIV, n. 4, *ad Pammach. et Ocean.*, *P. L.*, XXII, 745 ; *Praef. in Iob*, *P. L.*, XXVI, 399 ; Rufin (*Apol.*, I, 13 ; *P. L.*, XXIII, 407) a eu, le mauvais goût de jouer sur son nom, en l'appelant Barabbas. Il semble que Jérôme a gardé longtemps Baranina comme collaborateur. C'est de lui qu'il écrit : « *Hebraeus meus, cuius saepe facio mentionem...* » *P. L.*, XXIII, 1038, 1048, 1053 ; cf. XXII, 745 ; XXVIII, 1293. Il parle encore d'un Juif de Tibériade, *P. L.*, XXIX, 401, et d'un autre de Lydda, « dont il a payé les leçons de beaux deniers ». *Praef. in Iob*, *P. L.*, XXVIII, 1081. Faut-il penser à un quatrième et même à un cinquième personnage, quand, dans les préfaces de Daniel, d'Esdras et de Tobie, il dit « qu'un Hébreu lui appris assez de chaldéen pour traduire intégralement ces textes » ? *P. L.*, XXVIII, 1292 ; XXIX, 26 ; XXIX, 1404.

S. Jérôme est si sûr de s'être rendu maître de la

langue hébraïque, qu'il en appelle résolument au contrôle des Juifs, pour réduire à néant les récriminations de ses adversaires. *P. L.*, XXII, 929; cf. XXVIII,, 152, 544, 558. Un jour viendra (404) où S. Augustin lui mandera que dans la petite ville d'Oea, en Mauritanie, les Juifs lui ont donné tort au sujet de sa traduction de Jonas, IV, 6, où il substitue *hedera* à *cucurbita*. Le traducteur répondra rondement : on vous aura, sans doute, conté une fable; sinon, tenez pour certain que vos Juifs sont des ignorants, ou plutôt des malins, qui auront voulu complaire à ceux dont ils attendent quelque avantage. Voir dans S. Augustin, *Epist.*, LXXI, *n. 5; P. L.*, XXXIII, 742; et dans S. Jérôme, *Epist.*, CXII, n. 21-22; *P. L.*, XXII, 929-930; cf. *Comment. in Ionam*, IV, 6.

En dépit de tant de préparation, Jérôme, qui avait alors 43 ans, hésitait encore à entreprendre une œuvre dont il prévoyait les difficultés. D'ailleurs, comme tous les écrivains délicats, il attendait, pour publier, les encouragements de l'amitié (*P. L.*, XXII, 929). Ils lui vinrent de partout. D'Italie, et notamment de Rome, d'où insistent fréquemment le sénateur Pammachius et les nobles dames Marcella, Laeta, Lea, Asella; de Nole, c'est le saint évêque Paulin; d'Aquilée, c'est l'ami des premiers jours, Chromatius, devenu évêque. Des extrémités de l'Europe orientale, du pays des Gètes (les Balkans), deux moines, Sunnia et Fretella, sollicitent une longue explication sur le psautier revisé d'après les Septante. A l'extrémité opposée, dans la Narbonnaise, le prêtre Riparius, et à Marseille le moine Desiderius, en font autant.

Peu d'hommes de ce temps ont eu une correspondance aussi distinguée que celle qui met le solitaire de Bethléem en relation avec l'élite du monde chrétien. Des cent cinquante lettres qui nous restent, adressées à plus de quatre-vingts destinataires différents, le plus grand nombre a trait, tout au moins en passant, à une meilleure traduction de la Bible. Dans l'Afrique proconsulaire, Jérôme avait en S. Augustin un grand admirateur. Malgré des divergences de vues sur bien des points et précisément à propos de l'opportunité d'une version nouvelle, l'évêque d'Hippone attendait beaucoup de ses travaux pour le service de l'Eglise. Les dix-huit lettres, que ces deux hommes éminents ont échangées, témoignent de la haute estime qu'ils avaient l'un pour l'autre. (Voir dans les œuvres de S. Jérôme les lettres LVI, LXVII, CI-CV, CX-CXII, CXV, CXVI, CXXXI, CXXXII, CXXXIV, CXLI-CXLIII; et dans les œuvres de S. Augustin, XXVIII, XL, LXVII, LXVIII, XXXIX, LXXI-LXXV, LXXXI, LXXXII, CLXVI, CLXVII, CLXXII, CXCV, CXXIII, CCII)

Mais c'est de son entourage immédiat que devait venir à Jérôme l'impulsion décisive. Moines et moniales, fixés avec lui près de la crèche; pèlerins illustres qui demandent l'hospitalité au monastère de Bethléem (tels Pinien et Mélanie la jeune), réclament la « vérité hébraïque ». Par-dessus tous, Paula et Eustochium se font chaque jour plus pressantes, au nom des intérêts de l'Eglise et de leur amitié. *Praef. in Danielem* : « Unde obsecro vos, Paula et Eustochium, fundatis pro me ad Dominum preces, ut quamdiu in hoc corpusculo sum, scribam aliquid gratum vobis, utile Ecclesiae, dignum posteris. »

S. Jérôme se mit à l'œuvre en 390 ou 391. Il importe peu de savoir s'il a commencé par les Rois ou par Isaïe. L'œuvre devait durer quinze ans, jusqu'en 405:

390-391, Samuel, les Rois.
392-393, Psaumes, Prophètes, Job.
394, Esdras, Néhémie.
396, Paralipomènes.
398, Proverbes, Ecclésiaste, Cantique.
401, Pentateuque.
405, Josué, Juges, Ruth, Esther, Tobie, Judith et les fragments deutéro-canoniques de Daniel et d'Esther.

Toute cette « Bibliothèque sainte », comme on disait alors, *Divina Bibliotheca*, est contenue dans le XXVIIIe volume de la Patrologie latine de Migne. On remarquera que l'activité du traducteur se ralentit entre 398 et 401, puis entre 401 et 404. La première coupure s'explique par une longue maladie, et la seconde par la mort de Paula, qui avait brisé le courage du vieux « maître ».

2. **Les sources**. — S. Jérôme s'est proposé un double but: donner aux fidèles une traduction meilleure de la Bible, et fermer la bouche aux Juifs, qui reprochaient insolemment aux chrétiens de lire les Ecritures dans une version infidèle. *Praef. in Isaiam, in Iosue, in Daniel.*, *P. L.*, XXVIII, 774, 464, 1294; cf. 1126.

a) Dès le début, il se rend compte des difficultés qui l'attendent. En 384, dans la lettre d'envoi, ou préface, dont il accompagne sa revision des Evangiles, il écrit au pape Damase : « Tu m'obliges à tirer une œuvre nouvelle de l'ancienne. Quand les exemplaires de l'Ecriture sont répandus par le monde entier, voici qu'il me faut jouer le rôle d'arbitre; et, comme ils diffèrent entre eux, que je décide quels sont ceux qui s'accordent avec la vérité du texte grec. Pieux travail, mais périlleuse présomption ! Juger autrui, quand on sera soi-même jugé par les autres. Obliger le vieillard à changer sa langue, et ramener le monde blanchi à l'alphabet des enfants ! Quel homme docte ou ignorant, prenant en main ce volume, et voyant que la leçon qu'il a coutume de réciter s'y lit différemment, ne se mettra pas aussitôt à crier, à vociférer que je suis un faussaire et un sacrilège, d'oser ainsi ajouter, changer, corriger dans ces vieux exemplaires ! » *Novum opus*, *P. L.*, XXIX, 525; cf. *Epist.*, XXVII, *ad Marcel.*, *P. L.*, XXII, 431.

Tout le monde sentait qu'il y avait quelque chose à faire pour supprimer la diversité des textes, que révélait une simple lecture de la Bible. *Tot exemplaria paene quot codices*, disait S. Jérôme. *P. L.*, XXII, 431, 834, 920; XXVIII, 463. De son côté, S. Augustin, tablant sur les bibles usitées en Afrique, déclarait « la situation intolérable, tellement qu'on ne cite plus un texte d'Ecriture, sans appréhender qu'il n'y ait autre chose dans le texte original ». *Epist.*, LXXI, n. 6; *P. L.*, XXXIII, 243; *De doctr. christ.*, II, XV, n. 22; *P. L.*, XXXIV, 46 (écrit en 397). Il en rend responsable « cette foule de traducteurs latins, qui ont osé se charger d'une œuvre trop au-dessus de leur capacité ». *Epist.*, LXXXII, n. 35; *P. L.*, XXXIII, 291.

L'état de l'Ancien Testament n'était pas plus satisfaisant. Entre les Septante, dont relevait la version latine, et le texte hébreu, il y avait de nombreuses interversions, omissions, additions et traductions différentes. « Je vous parle librement, écrivait S. Jérôme, il y a dans les exemplaires grecs et latins nombre de noms tellement altérés qu'on pourrait croire avoir affaire avec des noms barbares et sarmates, plutôt qu'avec des noms hébreux. » *Praef in Paralip., ad Domn. et Rogat.*, *P. L.*, XXVIII, 1323.

Que faire? Jérôme et Augustin ne sont plus d'accord. Celui-ci engage l'hébraïsant de Bethléem à se contenter de reviser l'Ancien Testament sur les Septante. Sa revision des Evangiles (celle de 384) prouve que c'est chose possible et suffisante; « elle donne pleine satisfaction dans presque tous les pas-

sages, on dirait une version nouvelle. » *Epist.*, *Aug.* LXXI, c. 4, n. 4-6; *P. L.*, XXXIII, 242-243; *Epist.* XXVIII, c. 2; *P. L.*, XXXIII, 112. Au contraire, Jérôme prétend qu'entre les Septante et l'hébreu il y a trop de différences pour tenter de les ramener à l'unité. Il faut retourner aux sources, c'est-à-dire aux textes originaux, à « la vérité hébraïque ». En ce qui concerne le N. T., il s'est contenté d'aller au plus pressé, mais en sauvegardant le principe du redressement des textes : « Si enim latinis exemplaribus fides est adhibenda, respondeant quibus; tot enim sunt exemplaria paene quot codices. Sin autem veritas est quaerenda de pluribus, cur non ad graecam originem revertentes... corrigimus. » *P. L.*, XXIX, 527.

Le principe du « retour aux sources » était admis de S. Augustin, *De Civit. Dei*, XV, XIV, n. 2; mais en sa qualité de pasteur d'âmes, il jugeait inopportun et même périlleux de l'appliquer en bloc à toute la Bible. Constamment il a donné de son attitude trois raisons. *Epist.*, LXXI, n. 5; *P. L.*, XXXIII, 242; *Epist.*, LXXXII, n. 34-35, XXXIII, 290-291.

1° Une traduction nouvelle troublera et même scandalisera les fidèles, habitués à lire et à chanter l'Ecriture d'après une version qui remonte aux origines du christianisme. Elle fera douter du passé, sans donner confiance dans le présent. Une Bible latine, traduite immédiatement de l'hébreu, augmentera la mésintelligence entre les Occidentaux et les Orientaux, qui ne connaissent nos Livres saints que par les Septante.

2° L'autorité des Septante est grande dans toute l'Eglise chrétienne. Les Apôtres et le Christ lui-même s'en sont servis. Une tradition ancienne et respectable tient leur version pour inspirée, même aux endroits où elle diffère du texte hébreu. « Cette diversité n'est pas incompatible avec l'unité de la foi, puisqu'un traducteur peut donner d'un passage obscur une opinion différente de celle d'un autre interprète, bien que l'un et l'autre aient la même foi. »

3° D'ailleurs, le prêtre Jérôme pense-t-il mieux faire que tant et de si doctes interprètes ? En cas de conflit, qui jugera entre l'ancienne version et la nouvelle ? Et ici, S. Augustin aime à rappeler l'incident qui s'est produit dans l'église d'Oea, où l'évêque eut bien de la peine à apaiser le tumulte, causé par la lecture publique de la récente version (Voir plus haut, col. 1951).

A cette triple objection S. Jérôme a répondu :

1° La vérité doit prévaloir sur la routine. La grammaire elle-même a ses droits, il vaut mieux chanter *florebit que floriet* (*Ps.*, CXXXI, 18). Cf. dans S. Aug., *De doctr. christ.*, II, XIII, n. 20. Cependant, pour ménager l'accoutumance du peuple et ne pas le déconcerter inutilement, le nouveau traducteur s'écarte le moins possible des Septante, c'est-à-dire là seulement où le sens l'exige. D'ailleurs, il ne prétend pas supplanter l'ancienne version; te lira qui voudra (même ceux qui déchirent son œuvre en public, et s'en servent en cachette !). Il écrit pour répondre aux vœux de ses amis, « qui lui envoient argent et copistes à cet effet, parce qu'ils préfèrent des textes corrects aux manuscrits artistement calligraphiés et richement reliés ». *Praef. in Pentat.*, *in Josue*, *in Paralip.*, *in Esdr.*, *in Job*, *etc.*, *P. L.*, XXVIII, 150, 463, 1326, 1081; XXIX, 26. Nulle part, que je sache, S. Jérôme ne se préoccupe du danger d'augmenter le dissentiment entre Occidentaux et Orientaux.

2° Mieux que tout autre, il sait le mérite de la version des Septante, mais il ne les tient pas pour inspirés, surtout aux endroits où ils s'écartent du texte original hébreu. Il traite de légende ce qu'on raconte de leur accord parfait entre eux, alors qu'ils avaient travaillé séparément, chacun dans sa cellule. « *Nescio quis primus auctor septuaginta cellulas Alexandriae mendacio suo exstruxerit.* » *Praef. in Pent.*, *P. L.*, XXVIII, 150. Les Apôtres et le Christ lui-même les ont cités, mais pas dans les passages où ils diffèrent foncièrement de l'hébreu. Par contre, plusieurs de leurs citations ne se rencontrent que dans les textes originaux. *Praef. in Paralip.*, *ad Chrom.*, *P. L.*, XXVIII, 1326. Et ici Jérôme renvoie à *Matth.*, II, 15, 23; *Jean*, XIX, 37; VII, 38; I *Cor.*, II, 9, etc. On peut trouver que son assertion reste discutable sur tel ou tel point, et qu'en revanche l'auteur de l'Epître aux Hébreux cite constamment d'après les Septante, même quand il y a un désaccord notable entre la version grecque et l'original hébreu, par exemple I, 6, 7; X, 5-7, 37; XII, 5-6, 26. Un jour viendra (vers 408), où S. Jérôme lui-même constatera le fait et s'en étonnera. Cf. *Comment. in Isaiam*, VI, 9; *P. L.*, XXIV, 98.

3° Quant à sa compétence, le traducteur n'a pas à l'établir lui-même; cependant le succès dont jouit la revision du N. T. (et S. Augustin lui-même en convient, *P. L.*, XXXIII, 243) devait répondre de son exactitude dans la traduction de l'Ancien. On peut bien permettre à une plume chrétienne de tenter dans l'intérêt de l'Eglise ce qu'on ne réprouve pas dans un Juif blasphémateur, Théodotion, dont la traduction de Daniel (*P. L.*, XXVIII, 464) est lue publiquement par tout le monde chrétien (*Cf. Praef. in Job*, *P. L.*, XXVIII, 1082). A l'adresse de l'évêque d'Hippone, S. Jérôme se contente d'un argument *ad hominem*, qui ne manque pas de sel. « J'entends dire que tu viens de publier un commentaire sur les Psaumes (il ne pouvait s'agir en 404 que de la première partie des *Enarrationes in Psalmos*); or, de deux choses l'une : ou bien tes nombreux devanciers sur ce terrain ont réussi, ou ils ont échoué. Dans le premier cas, pourquoi refaire ce qu'ils ont bien fait; et, dans le second cas, penses-tu mieux faire? » *Epist.*, CXII, n. 20; *P. L.*, XXII, 928-929.

La pratique de l'Eglise a donné raison aux deux grands docteurs. C'est pour les raisons si bien formulées par S. Augustin, que la substitution de la version nouvelle à l'ancienne s'est faite lentement (plus de six siècles); mais c'est pour les raisons dites et redites par S. Jérôme qu'elle a finalement triomphé. Cf. P. LAGRANGE, *L'esprit traditionnel et l'esprit critique, à propos de la Vulgate*, dans le « *Bulletin de littér. ecclés.* de l'Institut catholique de Toulouse », 1899, p. 37.

La postérité devait être plus juste vis-à-vis de la personne de S. Jérôme et de son œuvre, que ne l'ont été la plupart de ses contemporains. De nos jours les protestants eux-mêmes tiennent à faire oublier le parti pris avec lequel les premiers des Réformateurs ont parlé de l'auteur de la Vulgate latine. Cf. *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* (1900), VIII, 52-54. Peu d'hommes se sont autant occupés de notre Vulgate que les deux « scholars » d'Oxford, John WORDSWORTH et H. J. WHITE. Or, ce dernier estime que « sa mission providentielle fut révélée à S. Jérôme par le pape Damase, quand celui-ci le chargea (en 383) de réviser les Psaumes et les Evangiles. » Puis, le même auteur ajoute : « Les titres de Jérôme pour l'exécution de cette œuvre étaient exceptionnels. Il avait un sentiment précis de l'urgence et de la grandeur de l'œuvre. C'était un bon latiniste, écrivant en un style pur et vigoureux; avec une connaissance convenable du grec. Dès le début, il avait acquis une certaine connaissance de l'hébreu; mais plus tard, avant d'entreprendre la traduction de l'A. T. d'après le texte original, il fit de cette

langue une étude plus approfondie. Une longue résidence et de nombreux voyages en Orient l'avaient mis en contact avec les pays bibliques et leurs coutumes; ce qui est une ressource inappréciable pour quiconque entreprend une pareille tâche. Ses qualités de savant et d'écrivain le recommandaient pareillement. Le pape Damase a dû présumer qu'une version faite par un homme d'un si grand mérite, recommandé par l'influence et l'autorité du Siège de Rome, ne pouvait manquer d'être bien accueillie. » *Hastings' Dictionary of the Bible*, IV, 874 A (1902).

b) Dans la préface de l'édition romaine de la Vulgate, dite Sixto-clémentine (1592), dont la rédaction est attribuée au Bienheureux Robert Bellarmin, on fait observer que « des passages, qui semblaient devoir être corrigés, ont été néanmoins gardés tels quels pour plusieurs motifs, et notamment parce qu'il est permis de supposer que S Jérôme aura eu à sa disposition des manuscrits meilleurs et plus corrects que ceux qui nous ont été transmis. » Quelles sont ces sources et que valent-elles? Pour faire à la question une réponse adéquate, il convient d'envisager séparément l'Ancien Testament et le Nouveau, puisque dans le premier cas, nous avons affaire à une traduction et dans le second à une revision seulement.

A. *Ancien Testament.* — Comme nous, mais beaucoup plus près des origines, l'auteur de notre Vulgate avait à sa disposition le texte hébreu et les versions grecques (Septante, Aquila, Symmaque, Théodotion), qui en avaient été faites. A-t-il utilisé la version syriaque? C'est une question encore insuffisamment étudiée.

1. L'exemplaire de la *Bible hébraïque*, lu par S. Jérôme, portait un texte qui ne diffère pas d'une façon appréciable de celui que nous possédons encore aujourd'hui sous le nom de « texte massorétique ». Tel est le sentiment de la plupart des critiques d'aujourd'hui, qui ont fait du sujet une étude spéciale : Eichorn, Wellhausen, Kaulen, Westcott, Luc. Gautier, Condamin, etc. L'identité se révèle jusque dans des fautes de copiste manifestes « très particulières au texte hébreu massorétique, et exactement reproduites par la Vulgate ». A. Condamin, *Recherches de Science religieuse*, 1911, p. 430; Driver, *Notes on the hebrew text of Books of Samuel*, Oxford, 1890, p. LXVI-LXVII. D'autres cependant estiment qu'on a exagéré cet accord. Loin d'atteindre à l'identité, il laisserait place à d'assez nombreuses particularités, dans lesquelles le texte de Jérôme témoigne seul contre l'hébreu et le grec, connus de nous, ou bien s'accorde avec la version syriaque. Nowack, *Die Bedeutung des Hier. für die alttest. Kritik*. Göttingen, 1875.

Dans cette dernière hypothèse, y aurait-il influence directe et immédiate du syriaque sur la version de S. Jérôme ? Celui-ci n'a pas pu ignorer l'existence d'une version syriaque, faite au second siècle sur le texte hébreu. Lors de son premier séjour en Syrie (375-377), il a vécu avec des solitaires, dont le syriaque était la langue native; et c'était vraisemblablement le cas du Juif converti, qui devint son premier maître d'hébreu. N'avons-nous pas une allusion à quelque teinture de syriaque, datant de cette époque, dans la lettre XVIIe n. 2 ? (*P.L.*, XXII, 360). En 387, au moment même qu'il quittait la solitude de Chalcis, Jérôme répond ironiquement à Marc, un prêtre du voisinage : « Tu redoutes donc qu'un homme tel que moi, qui manie en maître les langues syriaque et grecque, s'en aille par le monde pérorer d'église en église. » En tout cas, nous savons que plus tard, vers 402, pour traduire Tobie, Judith et certaines portions de Daniel, S. Jérôme apprit le chaldéen, c'est-à-dire le dialecte syriaque de Palestine, qui ne différait pas beaucoup du dialecte d'Edesse, sinon peut-être par le caractère avec lequel on l'écrivait. Cependant, H. P. Smith (cité ici d'après *Hastings' Diction. of the Bible*, IV, 883) fait observer que « dans nombre de cas le texte de S. Jérôme diffère de celui des Massorètes, pour s'accorder le plus souvent avec la version syriaque, sans que nous ayons pour autant le droit de supposer une dérivation immédiate. Le traducteur latin avait trop de confiance dans son texte hébreu pour lui préférer une version quelconque. Il est plus vraisemblable que dans les cas donnés il a eu entre les mains un texte qui différait de celui des Massorètes, mais identique au texte dont s'était servi le traducteur syriaque.

De ce que le texte massorétique n'a pas varié pendant les quinze siècles qui nous séparent de S. Jérôme, et même, pourrait-on dire, depuis le début de l'ère chrétienne (comme en témoignent les versions d'Aquila, de Symmaque, de Théodotion, les travaux d'Origène, sans parler des éléments de targoums remontant à cette époque), il ne faudrait pas conclure à une invariabilité absolue. Les conditions dans lesquelles ce texte s'est transmis n'ont pas toujours été les mêmes. Avec le Ve siècle de notre ère, a commencé chez les Juifs de Palestine l'activité des gens de la Massore, ou de la tradition, pour fixer la manière de transcrire et de lire la Bible. Pendant quatre siècles ils ont inventé et compilé tout un système de points, d'accents, de voyelles et autres signes pour entourer le texte d'une haie protectrice. Ils ont compté les mots (écrits séparément), les lettres, les accents; divisé le texte en divisions majeures et mineures. Avant que d'être admis officiellement à transcrire le Livre, le scribe (*kâteb*) doit apprendre tout cet ensemble de signes protecteurs, qui rendent presque impossible une erreur de transcription. Les massorètes ne visaient pas, comme le critique moderne, à retrouver entre plusieurs variantes la leçon originale, mais seulement à constater les divergences. Mis en présence d'une double tradition, ils se contentent de marquer ce qu'il faut écrire (*ketib*), et ce qu'il faut lire (*kri*). Le cas se représente 216 fois; mais, pour d'autres raisons encore, le nombre total des *kri* et des *ketib* est de 1.353. Dans son édition de la Bible hébraïque, S. Bauer consacre un appendice à l'énumération minutieuse des variantes qui caractérisent les deux écoles talmudiques de Babylone et de Tibériade. Il n'en fut pas toujours ainsi. Pour s'en convaincre, il suffit de comparer le texte des Massorètes avec la plus ancienne des versions de la Bible hébraïque, celle d'Alexandrie, dite des Septante.

2. Commencée par le Pentateuque, vers le milieu du IIIe siècle avant Jésus-Christ, sous le règne de Ptolémée II Philadelphe, la *Version grecque alexandrine* n'a été achevée que beaucoup plus tard, à une époque qu'il est impossible de déterminer, mais antérieure à notre ère. Elle représente donc le texte hébraïque à l'étage qui précède immédiatement la littérature chrétienne. Pendant les quatre premiers siècles, le peuple chrétien n'a connu l'Ancien Testament que par cette version, soit immédiatement, comme les Eglises de langue grecque, soit médiatement, comme celles de langue latine, dont la traduction primitive dépendait du grec des Septante. Tout au plus faudrait-il faire une exception pour les Eglises de langue syriaque, s'il est vrai, comme quelques-uns l'ont prétendu, que leur version, d'origine juive, remonte à un époque antérieure à l'ère chrétienne.

Une comparaison, même superficielle, entre le texte massorétique et la version grecque alexandrine,

permet de relever des différences nombreuses, atteignant la teneur du texte ou son sens. On ramène ces divergences à six chefs principaux : omissions, additions, abréviations, développements, interversions, lecture différente d'un seul et même mot hébreu et conséquemment diversité de traduction. Les quatre premiers chefs tiennent vraisemblablement au dessein des traducteurs, d'accommoder le texte original au génie du lecteur grec. (Cf. *Praef. in Pentat.*, *ad Desider.*); les interversions doivent être le fait des copistes ou des scoliastes; quand aux leçons diverses, elles ont été engendrées par l'imperfection de l'écriture hébraïque, surtout à l'époque des caractères primitifs.

S. Jérôme a été mieux placé que personne pour mesurer toute l'étendue de ces divergences, et en diminuer le nombre par l'élimination de celles qui tenaient à une erreur de copiste. Il avait à sa disposition les *Hexaples* d'Origène, une œuvre de la première moitié du IIIe siècle. Cet ouvrage, le plus gigantesque de toute l'antiquité, devait compter environ 10.000 pages. Nous ne le connaissons aujourd'hui que par les citations des anciens (relativement peu nombreuses, cf. FIELD, *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, Oxonii, 1867-1875) et par deux fragments du texte, récemment découverts à Milan et au Caire. S. Jérôme est allé plus d'une fois à Césarée de Palestine pour consulter l'exemplaire original des Hexaples, qui était dans la bibliothèque de cette ville. *Apol. c. Rufin*, III, 12; *P. L.*, XXIII, 465 ; *De Viris ill.*, LIV ; *P. L.*, XXIIII, 665 ; *Comment. in Psalm.*, édit. de *D.* MORIN, dans *Anecdota Maredsol.*, III, 1, p. 5 (an. 1895). Il pouvait lire sur six colonnes parallèles, et comme dans un tableau synoptique, le texte hébreu, sa transcription en caractères grecs, la version grecque d'Aquila, celle de Symmaque, la recension faite par Origène (au moyen de l'édition courante des LXX, de l'hébreu et des autres versions grecques), enfin la version de Théodotion. Les livres poétiques, notamment Job et les Psaumes, étaient écrits sur huit colonnes et même davantage, selon qu'on ajoutait une cinquième, une sixième, ou une septième version grecque.

Dans les Hexaples, la colonne la plus importante était la cinquième, qui contenait les éléments de ce que nous appellerions de nos jours « une édition critique ». En réalité, on lui donne le nom d'édition *hexaplaire*, parce que le but d'Origène n'avait pas été d'établir un texte, mais de mettre sous les yeux du lecteur les nombreuses variantes présentées par les différents témoins de ce même texte. Tout ce que les Septante ont en plus du texte hébreu était marqué d'un obèle ou broche, tout ce que le texte hébreu a en plus des Septante était signalé par un astérisque. Le tout était encore surchargé de leçons prises des autres versions grecques, et notamment de Théodotion. Malheureusement, dans les nombreuses copies qu'on fit de l'édition hexaplaire, les signes diacritiques, portés par l'original, furent brouillés ou même complètement omis. Dans ces conditions, l'œuvre d'Origène devenait la pire corruption du texte des Septante. Or, ces transcriptions fautives s'étaient, avec le temps, tellement multipliées, qu'il y en avait dans toutes les Eglises. Même correctement reproduite, la recension hexaplaire pouvait facilement induire en erreur, et donner à croire qu'elle représentait le texte traditionnel des Septante (κοινὴ ἔκδοσις). S. Jérôme en avertit ses amis d'Occident, y compris S. Augustin. *Epist.*, CXII, n. 19; *P. L.*, XXII, 928 ; cf. AUG., *De Civit.*, XVIII, c. XLIII *P. L.*, XLI, 1604. A ce propos, il leur apprend, s'ils l'ignorent, qu'il y a par le monde chrétien trois familles de manuscrits, ayant la prétention de porter le texte authentique des Septante ; elles se réclament respectivement d'Hésychius d'Alexandrie, de Pamphile de Césarée en Palestine, de Lucien d'Antioche, celle qu'on appelle ordinairement l'édition commune (κοινὴ ἔκδοσις). Ces recensions datent toutes de la fin du IIIe siècle et du début du IVe. La première fait autorité en Egypte, la seconde en Palestine et la troisième en Syrie, d'Antioche à Constantinople. Jérôme met ses lecteurs en garde contre la première et la troisième il garde son estime pour la seconde, parce qu'elle dérive d'Origène et que les copies qu'on en a prises ont été exécutées sous les yeux de Pamphile et d'Eusèbe, notamment les 50 exemplaires que fit faire l'empereur Constantin, pour être distribués aux églises de Constantinople. Sur toute cette question de la recension hexaplaire, il faut lire les récents travaux du P. VACCARI, S. I. Notamment *Biblica*, 1927, p. 463-468, échange de vues avec le Docteur A. Allgeier. — *De vir. ill.*, LXXXII ; *P. L.*, XXIII, 690; *Praef. in Paralip.*, *P. L.*, XXVIII, 1324 ; *Epist.*, CVI *ad Sunniam et Fretel.* ; *P. L.*, XXII, 337 ; *Epist. Novum opus ad Damas.*, *P. L.*, XXIX, 527 cf. ; AUG., *De Civ. Dei*, XVIII, XLIII ; *P. L.*, XLI, 603.

Les Septante jouissent aujourd'hui d'un regain de faveur. Témoin ce professeur allemand, qui disait naguère dans sa harangue inaugurale: « Messieurs les étudiants, vendez tout ce que vous possédez pour acheter une bonne édition des Septante. »

3. A plusieurs reprises, S. Jérôme cite, dans son *Liber hebraicarum quaestionum*, le Pentateuque samaritain. *P. L.*, XXIII, 945, 947. Le P. CORNELY, *Introd. gener. in. U. T. libros sacros*, edit. alt. 1894, p. 266, 268, estimait que S. Jérôme, tout comme Origène, entendait parler du texte hébreu écrit en caractères samaritains et conservé à Sichem (*Prol. galeat.*, *P. L.*, XXVIII, 549). De son côté, FIELD, (*Origenis Hexaplorum quae supersunt*, Proleg., p. LXXXIII), avait conjecturé que Jérôme citait d'après les Hexaples, où quarante six fois τὸ Σαμαρειτικόν désigne une version araméenne du Pentateuque samaritain. Le récent éditeur de l'Introduction abrégée du P. Cornely (1927), le P. Aug. MERK, est d'avis que « d'après les fragments des Hexaples découverts récemment en Egypte, il est manifeste qu'il s'agit d'une version grecque du Pentateuque samaritain » (p. 147). Qu'il s'agisse d'un usage médiat ou immédiat, il reste que S. Jérôme a utilisé le document samaritain.

Une appréciation plus exacte des sources auxquelles S. Jérôme a puisé, pour conduire à bien sa version de l' A.T., se pourra faire à mesure que la critique textuelle nous donnera des éditions plus sûres. On ne doit pas oublier que le plus ancien témoignage direct du texte hébreu ne remonte pas au delà du IXe siècle de notre ère. C'est un manuscrit copié en 895 par Moïse ben Asher, et qui se voit aujourd'hui dans la synagogue karaïte du Caire. Encore ne contient-il que les Prophètes. Les autres manuscrits, plus jeunes, sont peu nombreux et insuffisamment étudiés. Pour toute la période antérieure, des origines à notre haut moyen âge, le texte hébreu n'a d'autre témoin que les traductions qu'on en a faites : la version de S. Jérôme (notre Vulgate) à la fin du IVe siècle, la version syriaque (celle qu'on appelle dès le IXe ou Xe siècle *Pešittâ*, simple, commune) au IIe siècle, les Septante aux temps qui ont précédé immédiatement l'ère chrétienne.

Il n'existe pas, pour le texte hébreu de l'A. T., d'édition critique proprement dite, à moins qu'on ne donne ce nom à celle qui a été publiée par David GINSBURG, en deux volumes, Londres, 1894 ; Vienne, 1906. — La *version grecque des Septante* a eu de nombreuses éditions, dont les meilleures sont : l'édition

romaine, faite par l'ordre du pape SIXTE V, et établie surtout d'après le codex Vaticanus, Rome, 1586-1587; l'édition de Cambridge par H. B. SWETE, en 4 vol., 1887-1894, dont une impression nouvelle, plus complète, 1895-1900; enfin, et toujours à Cambridge, ALLAN ENGLAND BROOKE et NORMAN MC LEAN ont commencé, en 1906, une nouvelle édition, *The Old Testament in Greek according to the Text of codex Vaticanus*. — On prépare les matériaux d'une édition critique de la *Pešitta* syriaque; et, en attendant, qu'il suffise de signaler la plus récente édition usuelle en 3 vol., publiée par les Pères Dominicains de Mossoul (1887-1892) — On sait que le pape PIE X a, en 1907, confié aux Bénédictins la mission de restituer le plus fidèlement possible la version de S. Jérôme. Le premier volume, contenant la Genèse, vient de paraître : *Biblia sacra iuxta Latinam Vulgatam Versionem*, ad codicum fidem... edita. Librum Genesis ex interpretatione S. Hieronymi recensuit D. Henr. QUENTIN, Romae, 1926. Le texte latin y est divisé *par cola et commata*. La prétention des éditeurs n'est pas de restaurer l'original, mais l'archétype des mss. conservés, qui sont, pour la Genèse, l'*Amiatinus*, le *Turonensis* et l'*Ottobonianus*.

L'histoire de la transmission du texte de S. Jérôme jusqu'à nos jours déborderait les limites de cet article. D'ailleurs, cette histoire existe, KAULEN, *Geschichte der Vulgata*, Mayence, 1868. On la trouvera exactement résumée, siècle par siècle, dans une étude consciencieuse de M. l'abbé E. MANGENOT, *Dictionnaire de la Bible* (Vigouroux), t. V, col. 2465-2500. Ceux qui s'intéressent à l'histoire des manuscrits de la Vulgate liront avec intérêt : S. BERGER, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du Moyen âge*, Paris, 1893.

B. *Nouveau Testament*. — 1. S. Jérôme et S. Augustin s'accordent pour déplorer le désordre des textes latins du N. T. vers la fin du IVe siècle (Voir plus haut, c. 1952). Même en admettant que la formule de S. Jérôme, *tot exemplaria quot codices*, soit paradoxale, elle signifie tout au moins qu'ici la diversité était bien plus sensible que dans les textes grecs. Le saint Docteur assigne à cet état des textes latins trois causes : erreurs des traducteurs malhabiles, altérations pires encore des correcteurs présomptueux, additions ou changements introduits par des copistes négligents. Cf. *Praef. Novum opus, ad pap. Damasum*; *P. L.*, XXIX, 525. C'est ce que répétera S. Augustin dans son traité *De doctrina christiana*, II, XI, 16; *P. L.*, XXXIV, 42-43. « Latinorum interpretum infinita varietas... Ut enim cuique, primis fidei temporibus, in manus venit codex graecus, et aliquantulum facultatis sibi utriusque linguae habere videbatur, ausus est interpretari. »

De ces témoignages concordants nous pouvons tirer une triple conclusion : 1° A l'origine, il y a eu plusieurs traducteurs latins, peut-être autant que de livres, ou peu s'en faut. Ils ont agi sans mission et indépendamment les uns des autres; 2° Avant S. Jérôme, il y a eu des essais de recension (officiellement ou non) dans le but d'améliorer et d'unifier les versions latines; 3° Des copistes (*librarii*, ceux dont le métier est de reproduire les textes pour les vendre) ont fait des additions ou des remaniements aux exemplaires latins. Dans quel but ? Pour la commodité des lecteurs, et conséquemment dans l'intérêt de la vente. Ils ont complété le texte d'un évangile, saint Marc par exemple, par les textes parallèles des autres, Matthieu et Luc (Cf. *Praef. Novum opus, ad Dam.*, l. c.); bref, quelque chose d'analogue au *Diatessaron* de Tatien. Ce n'est pas là une pure conjecture. Le *codex Fuldensis* (F), écrit au VIe s. pour Victor de Capoue, mais portant un texte plus ancien, a été conçu d'après l'harmonie de Tatien; seulement on y a substitué la Vulgate à la place d'une version latine préhiéronymienne, qui figurait dans le manuscrit reproduit par le copiste. S. Jérôme conjecture que certaines déviations du texte original remontent aux premiers copistes. *Comment. in Matth.*, II, 5; III, 3, *P. L.*, XXVI, 26, 29.

La perturbation survenue dans les textes a bien pu avoir encore d'autres causes ignorées de S. Jérôme lui-même, si près qu'il fût des sources. C'est ainsi, par exemple, qu'après avoir constaté que l'usage ecclésiastique a substitué, pour le livre de Daniel, la version du juif Théodotion à celle des Septante, il ajoute : « Et hoc cur acciderit nescio. » *Praef. in Daniel.*, *P. L.*, XXVIII, 1291.

2. Comment s'y prendre pour débrouiller ce chaos? En principe, par « le retour aux sources grecques », dit S. Jérôme. Pratiquement, pour se conformer aux vœux du pape Damase, il s'est contenté d'amender un texte latin, en le comparant avec les autres, et surtout en le collationnant sur le texte grec. Mais quel texte latin a-t-il choisi comme point de comparaison? D'avance, on pouvait conjecturer que ce texte avait été celui dont on se servait alors dans la liturgie romaine; et les études des spécialistes, faites à ce sujet, sont venues confirmer l'hypothèse. Les critiques s'accordent aujourd'hui pour diviser les vieux textes latins du Nouveau Testament en trois familles : africaine, italienne et européenne. Laissons de côté les textes *africains*, plus altérés que tous les autres, et, à cause de cela, moins estimés, peut-être même assez peu connus de S. Jérôme.

On tient généralement que les textes *italiens*, ceux dont on se servait à Rome pendant la seconde moitié du IVe siècle, représentaient une revision des textes dits *européens* (Gaules et Espagne), faite au cours du siècle précédent. C'est de l'un de ces textes italiens que saint Augustin aurait écrit : « *In ipsis autem interpretationibus itala caeteris praeferatur, nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae.* » (*De doctr. christ.*, II, XV, n. 22; *P. L.*, XXXIV, 46.) Que le mot *itala* soit ici authentique et ne provienne pas d'une faute de copiste, on peut croire que le saint Docteur a entendu caractériser la revision hiéronymienne des Evangiles. Sur ce point du moins, F. C. BURKITT, *Old Latin and Itala*, 1896, p. 56-65, semble avoir raison. Il n'est guère vraisemblable que dans un ouvrage commencé en 397, et donc quatorze ans après la correction de S. Jérôme, l'auteur du *De doctrina christiana* donne encore ses préférences (et en quels termes !) à un de ces textes dont il a écrit lui-même qu'on ne les cite qu'en tremblant (voir plus haut col. 1952); alors surtout qu'il a félicité le reviseur romain d'avoir fait œuvre parfaite, équivalant à une traduction nouvelle. Mais le texte d'Augustin demeure suspect. Voir A. D'ALÈS, *Vetus Romana*, dans *Biblica*, 1923, p. 56 sqq.; et *Novatien*, p. 32 sqq.; Paris, 1925.

Pour amender ou perfectionner le texte italien, Jérôme, fidèle à son principe du « retour aux sources », le compare d'abord avec l'archétype grec dont ce texte lui-même dépendait par l'intermédiaire du type européen, usité depuis le second siècle dans les Gaules, où ses missionnaires venus d'Asie mineure, Pothin et Irénée, l'avaient apporté. De là les affinités de notre Vulgate avec le texte dit « occidental » (représenté par D), et par lui avec la version syriaque primitive. Cependant, Jérôme exerce sur ces vieux textes une critique judicieuse. Si, en dépit du témoignage de Bℵ, il maintient dans la version latine le récit de la femme adultère

Jo., VII, 53-VIII, 11), et la finale de S. *Marc* (XVI, 9-20), qui manquaient dans les textes africains et dans quelques-uns de ceux qu'on lisait en Europe et même en Italie, il s'est gardé d accepter certaines leçons suspectes, qui trouvaient cependant en leur faveur des attestations fort anciennes en Afrique et dans les Gaules, par exemple *natus est*, au lieu de *nati sunt* (*Jean*, I, 13).

En somme, les critiques modernes, sont unanimes à convenir que la revision hiéronymienne du N. T., tout au moins en ce qui concerne les Evangiles, a ramené la version latine tout proche du type des textes grecs estimés les meilleurs : BℵL et incidemment D. Il faut aussi tenir compte de l'apport subsidiaire d'un autre type de textes, qui n'a pas encore été retrouvé; mais dans cette direction les découvertes reculent tous les jours davantage les limites de l'inconnu. Dans son *Dialogue contre les Pélagiens*, II, XV ; *P. L.*, XXIII, 550-55 , S. Jérôme citait une addition à *Marc*, XVI, 14, qu'il lisait « *in quibusdam exemplaribus, et maxime in graecis codicibus* ». Or, il y a une vingtaine d'années nous ne connaissions encore aucun manuscrit, ni grec, ni latin, portant cette addition. Mais un Américain, M. Freer, a découvert et acquis, en 1906, un manuscrit (dans von Soden, 014) où se lit littéralement la citation de S. Jérôme.

La tradition patristique suivie par S. Jérôme est excellente ; celle-là même qui a aujourd'hui la confiance des maîtres de la critique textuelle du N. T. : Wescott-Hort, Wordsworth-White, von Soden, Nestle, etc. Les textes de provenance alexandrine ont eu ses préférences, non pas ceux qui ont été contaminés par Hésychius, mais les textes portant les leçons suivies par Origène et Piérius. Cf. *Comment. in Matth.*, XXIV, 36 ; *in Epist. ad Galat.*, III, 11 ; *P. L.*, XXVI, 181-359. On assure que dans sa recension du N. T. « il ne se trouve aucune des leçons propres aux textes corrigés ou plutôt *falsifiés* par Lucien d'Antioche ».

Tout ce que nous venons de dire ne doit pas s'entendre uniformément de chacun des livres du N. T. S. Jérôme nous a avertis lui-même que sa revision des Psaumes, faite à Rome en 832, fut hâtive et incomplète (*cursim et magna ex parte*). Pour Matthieu, Marc et la première moitié de Luc, le travail a été soigné; on dirait que, pour le reste, le reviseur s'est borné à polir le style. Dès lors, on s'explique que dans *Matth.*, VI, 11, il corrige *cotidianum* en *supersubstantialem*, et laisse telle quelle l'ancienne traduction dans *Luc*, XI, 3. La revision des Actes a été conduite d'après les témoins de la tradition orientale ℵBC, comme on peut s'en convaincre en suivant le texte dans l'*Amiatinus* et le *Fuldensis*. Les Epîtres ont été encore moins retouchées. Quant à l'Apocalypse, elle figure dans notre Vulgate telle qu'elle était dans l'ancienne version latine.

Enfin, il ne faut pas perdre de vue l'observation générale faite par H. J. White dans le *Dictionary of the Bible* d'Hastings, IV, 883, B : « Etant donné que tous les mss. de la Vulgate sont tellement contaminés par la mixture d'éléments étrangers (anciens textes ou corrections postérieures), il est impossible de faire choix d'un ms., ou même d'un groupe de mss., et de le suivre jusqu'au bout. Il y a des cas, aussi bien pour les Evangiles que pour les Actes, où un groupe est clairement suivi dans un verset, et clairement délaissé dans le suivant ; il y a des cas où une erreur évidente de copiste, et même une leçon confluente, s'est perpétuée dans tous les manuscrits connus de la Vulgate. Il n'existe pas un seul manuscrit qui conserve d'un bout à l'autre un type consistant de texte. »

C'est une difficulté que la critique textuelle diminuera tous les jours, comme l'a remarqué le P. Lagrange à propos de la version du quatrième évangile. «La Vulgate, telle qu'elle est sortie des mains de S. Jérôme, contenait assurément une tradition excellente. Telle qu'elle a été éditée par Wordsworth et White, elle se rapproche, plus que la Vulgate clémentine, des éditions grecques critiques. C'est déjà un excellent nettoyage ; quoique, dans certains cas, il n'y ait pas à regarder le texte des savants anglais comme plus conforme au grec original. » *Evang. selon S. Jean*, 1925, p. CLXXXVI.

Au XVIIIe siècle, le bénédictin D. Sabatier avait essayé de reconstituer la version latine primitive avec les manuscrits qu'on connaissait alors, et surtout par les citations des auteurs ecclésiastiques des cinq ou six premiers siècles. *Bibliorum sacrorum latinae versionis antiquae, seu Vetus Itala*, Remis, 1739-1749. Dans la Patrologie latine de Migne, t. XII, ont été reproduits les manuscrits que l'on croit porter le texte de cette ancienne version. Cette publication a été reprise, plus complète et d'après les principes d'une meilleure critique, dans la collection *Old Latin Texts*, Oxford, commencée en 1883, sous la direction de W. Sanday, J. Wordsworth, H. J. White et E. S. Buchanan. Cf. la revue *Etudes*, 1894, t. LXIII, p. 539. — Quant au texte de la version hiéronymienne du N. T., deux doctes anglicans d'Oxford, J. Wordsworth et H. J. White ont passé leur vie à en donner une édition critique : *Novum Testamentum D. N. Iesu Christi latine secundum editionem sancti Hieronymi*, Oxonii, 1889. Les résultats de ce grand ouvrage ont été condensés dans une édition manuelle par l'un des éditeurs, H. J. White, en 1911. Le tout a été utilisé par E. Nestle, *Novum Testamentum, graece et latine*, Stuttgart, edit. 4ª, 1912.

3. **La méthode.** — Traduire, c'est interpréter un texte, non par des développements, mais par le choix heureux d'un mot de langue différente, dans lequel on transvase le sens de l'original. Une version est de tous les commentaires le plus difficile. Or, un commentaire se fait en deux moments. Le premier, qui est comme une étape préliminaire, consiste à s'assurer qu'on a bien dans les mains le texte inaltéré. C'est la *critique textuelle*. Le second moment est de celui de l'*exégèse*, ou expression du sens. « *Post expensam, ubi opus est, omni industria lectionem, tunc locus erit scrutandae et proponendae sententiae.* » (*Encycl.* Leonis XIII, *Providentissimus Deus*). S. Augustin (*De doctr. christ.*, II, XIV, n. 21 ; *P. L.*, XXXIV, 46) avait déjà formulé cette loi élémentaire : « Codicibus emendandis primitus debet invigilare solertia eorum qui Scripturas divinas nosse desiderant, ut emendatis non emendati cedant. »

a) La critique textuelle a beaucoup progressé au cours des quatre derniers siècles. Elle s'est surtout exercée sur la Bible. On aurait tort cependant de la présenter comme une invention moderne. Certes, grâce à l'imprimerie, à la photographie, à la création de vastes bibliothèques, la critique trouve à sa portée plus de textes que n'en avait S. Jérôme. En comparaison des bibliothèques de nos capitales (Londres, Paris, Berlin, Rome, etc., comptant chacune plusieurs millions de volumes), la bibliothèque d'Alexandrie, une des merveilles du monde antique, peut paraître peu de chose ; et beaucoup moins encore celle de Césarée en Palestine, avec ses 50.000 volumes. Cependant, c'est ici surtout qu'il faut se souvenir de l'adage : *non numerantur, sed ponderantur*. La qualité des témoins importe plus que le nombre. Nous l'avons déjà dit, S. Jérôme a entendu plus de témoins indépendants que nous. Mais peut-

être n'a-t-il pas su les interroger aussi bien qu'on fait de nos jours? Voyons-le à l'œuvre.

L'auteur de notre Vulgate n'a jamais cessé de réclamer contre la « simplicité des Latins », qui font confiance à la version des Septante contre le témoignage du texte hébreu. Cependant, la diversité même des textes latins qu'ils lisent devrait les mettre en garde. Ce n'est pas qu'il se fie, sans réflexion, à ce qu'il lit dans le texte hébreu qu'il a sous les yeux; un regard jeté sur Aquila, Symmaque, Théodotion lui permet de se rendre compte si ces traducteurs du IIe siècle ont lu de même.

Tout comme un Tischendorf, S. Jérôme sait quelle œuvre de patience et de jugement est la vérification d'un texte. *Epist.*, XXXI, n. 1; *P. L.*, XXII, 446; cf., *in Iob*, *Praef.*, *in Paralip.* Dans ce dernier passage, il nous apprend qu'avec la collaboration d'un Juif de Tibériade, très estimé des siens, il a collationné les Paralipomènes « a vertice usque ad extremum unguem ». Qu'on dise ce qu'on voudra, en matière de généalogies bibliques, j'ai plus de confiance dans ce Juif de Tibériade que dans les hébraïsants de Paris et de Berlin. Mais c'est surtout dans la préface du *Commentaire de l'Ecclésiaste*, *P. L.*, XXIII, 1009-1012, qu'il se laisse voir au travail. Il a le texte hébreu sous les yeux, et il le traduit directement, « sans suivre les travaux de personne ». Ce n'est pas qu'il fasse fi du sentiment des interprètes juifs, au contraire il interroge les rabbis qui l'entourent sur les traditions de leurs écoles. Comme le traducteur ne se propose pas tant sa propre utilité que celle du peuple chrétien, il veille à ne pas heurter inutilement ses habitudes. Dans ce but, S. Jérôme ne s'écarte des Septante que lorsque le sens du texte original l'exige (*de hebraco transferens, magis me LXX interpretum consuetudini coaptavi, in his dumtaxat quae non multum ab hebraicis discrepabant*). Le voici aux prises avec le v. 8 du ps. IV. En jetant les yeux sur l'original même des Hexaples d'Origène, il constate : d'une part, que dans plusieurs psautiers, grecs et latins, on lit: *et olei eorum* (ou *sui*); et d'autre part, que ce membre de phrase ne répond à rien dans l'hébreu, et qu'il manque même dans l'édition authentique des Septante (*nec in hebraeo, nec in caeteris editionibus* (*Aq.*, *Sym.*, *Theod.*), *nec apud ipsos quoque Septuaginta interpretes repperi*). Cf. *Comment. in Psalm.* (édit. D. MORIN), dans *Anecd. Maredsolana*, III, 1, p. 12.

b) Les principes qui l'ont guidé dans la traduction elle-même, S. Jérôme les a exposés à maintes reprises, mais notamment : *Prolog. galeat.*, *P. L.*, XXVIII, 557, où il donne la traduction des Livres des Rois comme le meilleur exemple de sa manière; *Epist.*, CVI, *ad Sunn. et Fretel.*; *P. L.*, XXII, 837-867; *Epist.*, LVII ou *Libellus de optimo genere interpretandi*, *P. L.*, XXII, 568-579; mais il ne faut pas perdre de vue que dans ce traité S. Jérôme est conduit par des préoccupations apologétiques : il écrit pour justifier sa traduction latine de la lettre de Jean, évêque de Jérusalem, qui avait soulevé contre lui une véritable tempête. Voir encore *Epist.*, XXXII *ad Marcel.*, *P. L.*, XXII, 446. — Sur S. Jérôme traducteur, les modernes ont publié plusieurs monographies. Qu'il suffise de renvoyer à HOBERG, *De S. Hieronymi ratione interpretandi*, Bonn, 1886; A. CONDAMIN, *Recherches de Science religieuse*, 1911, n° 5; 1912, n. 2.

On peut ramener l'essentiel à deux chefs : sa traduction est *fidèle* et *littérale*, mais sans servilité.

Aux attaques de ses adversaires, incompétents, il est vrai, puisqu'ils ne savaient pas l'hébreu, mais qui le traitaient néanmoins de « faussaire » (*P. L.*, XXV, 424, 440), S. Jérôme répond qu'il a entendu traduire fidèlement les textes, et qu'il pense y avoir réussi. « *Mihi omnino conscius sum me non mutasse quidquam de hebraica veritate.* » *Prol. galeat.*, XXVIII, 557-558; *Prolog.* du Comment. de l'Ecclés., XXIII, 1011. Avant tout, il s'attache au sens, car tel est le devoir rigoureux de tout traducteur. Cependant, il se garde de ce qu'il appelle la κακοζηλίαν; il ne poussera pas la littéralité au delà de ce qu'ont fait les auteurs inspirés du N. T., quand ils citent l'Ancien. C'est là une considération qu'il développe avec complaisance dans son *Libellus de optimo genere interpretandi.* Une littéralité servile écarte du but de toute version, qui est de rendre un texte compréhensible à des lecteurs ignorants de la langue dans laquelle il a été composé. A cet effet, il faut, tout en gardant le sens, substituer le style, familier au lecteur, à celui de l'original. « *Non debemus sic verbum de verbo exprimere ut, dum syllabas sequimur, perdamus intelligentiam.* » *P. L.*, XXII, 847. D'autant plus que tout lecteur, voulant être respecté, entend qu'on lui présente une version écrite dans le génie même de sa langue. *Ibid.*, 856.

Est-ce à dire que S. Jérôme efface de sa traduction les hébraïsmes, locutions ou tours de phrase qui sont propres à l'hébreu? Non, il faut lui être reconnaissant d'avoir maintenu ces idiotismes, à travers lesquels nous entrevoyons la force et la beauté de l'original. Cependant, même ici, il ne s'est pas astreint à un procédé uniforme et absolu; dans quelques passages, il a eu la hardiesse de traduire un hébraïsme par une locution mythologique, intelligible seulement aux Grecs et aux Romains. C'est ainsi qu'il écrit « *Acervus Mercurii* », *Prov.*, XXVI, 8; *Fauni*, *Jer.*, L, 39; *Lamia*, *onocentauri*, *Isaïe*, XXXIV, 14; *Aruspices*, IV *Rois*, XXI, 6. Pas n'est besoin de faire observer que ces allusions à la mythologie sont purement de style, comme les dénominations que nous donnons encore aux jours de la semaine : jour de la Lune, jour de Mars, jour de Mercure, etc.

Le style de notre Vulgate est plus relevé que celui de la version latine primitive, elle se rapproche de la langue qu'on parlait dans les milieux cultivés. Cependant, à l'occasion, quand une nuance de sens le comporte, le traducteur ne craint pas d'employer certaines formes grammaticalement incorrectes, mais autorisées par l'usage qu'on en faisait dans la langue familière; *grossitudo*, III *Rois*, VII, 26; *sinceriter*, *Tobie*, III, 5; *odientes*, II *Rois*, XXII, 41; *cubitos* au lieu de *cubita*, *Exod.*, XXV, 17. Il sait qu'on lui en fera une querelle, mais d'avance il répond : « Non curae nobis est vitare sermonis vitia, sed Scripturae sanctae obscuritatem quibuscumque verbis disserere. » *Comment. in Ezech.*, XL, 5; *P. L.*, XXV, 378. Avouons que *cubita* eût été aussi clair que *cubitos*.

On n'a pas manqué de relever dans la version hiéronymienne une sorte d'inconséquence : pourquoi un même mot hébreu n'y est-il pas uniformément rendu par un même mot latin? Le nom hébreu de l'arche d'alliance, *ohél mo'ed*, qui revient 132 fois dans le Pentateuque est traduit de sept manières différentes : *tabernaculum*, *tabernaculum foederis*, *tabernaculum testimonii*, etc. Cf. CORNELY, *Introd. generalis*, I, n. 165; A. CONDAMIN, *Miscellanea Geronimiana*, p. 91.

On a reproché à S. Jérôme d'avoir mis une confiance excessive dans le texte hébreu, de s'être laissé influencer indûment par les traditions talmudiques, d'avoir donné un caractère messianique à des textes d'un sens incertain, ou même nettement étranger à cet ordre d'idées; enfin d'avoir travaillé trop vite. Reprenons.

1° On peut convenir que S. Jérôme a excédé dans la préférence systématique qu'il donne au texte massorétique, quand il ne s'accorde pas avec la version grecque des Septante ; mais il est en cela excusable. Toute réaction devient vite, et comme fatalement, excessive. Le nouveau traducteur avait affaire à des adversaires dont l'incompétence et la routine l'irritaient. Il a surtout protesté contre le sentiment, alors assez commun, de l'inspiration des Septante ; car ce préjugé rendait impossible toute tentative de « retour aux sources ». Nous savons aujourd'hui que l'avenir devait lui donner raison. D'ailleurs, nous avons dit plus haut (col. 1953-4), qu'il tient compte des Septante, et qu'il reconnaît aux autres le droit de s'en servir. Lui-même suit le texte des Septante quand il commente l'Ecriture, ses commentaires et ses homélies en font foi. Pouvait-il procéder autrement ? Il savait bien que sa propre traduction n'était pas encore un texte public, ni encore moins officiel.

D'ailleurs, son attitude vis-à-vis des Septante a manqué de consistance, faute de conviction ou de courage. Tantôt il dit ou semble dire que les auteurs inspirés du N. T., qui connaissaient les LXX, citent néanmoins l'Ancien Testament d'après le texte hébreu ; ce qui est de nature à jeter du discrédit sur la version grecque. Tantôt, au contraire, il met les défectuosités de cette même version au compte des copistes ou correcteurs, qui en ont altéré le texte primitif. « *Si LXX interpretum, pura et ut ab eis in graecum versa est, editio permaneret, superflue me, Chromati..., impelleres ut hebraea tibi volumina latino sermone transferrem.* » *Praef. in Paralip.*, *P. L.*, XXVIII, 1323.

On doit se garder d'entendre de la version des Septante les critiques que fait S. Jérôme des versions d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion. Œuvre du IIe siècle de notre ère, ces nouvelles traductions avaient eu précisément pour but de réparer le mal fait au judaïsme par les « traducteurs alexandrins », le jour qu'ils avaient livré aux Grecs les mystères de l'Ecriture. Ce jour, commémoré tout d'abord par un festival, fut par la suite consacré à un jeûne d'expiation.

Les apologistes chrétiens du IIe siècle, notamment Justin, Irénée, Tertullien, ont accusé les trois traducteurs judaïsants d'avoir, à dessein, atténué ou même altéré les prophéties messianiques ; et S. Jérôme lui même est de leur avis. Ce n'est pas que les textes (une demi-douzaine), apportés par les apologistes en preuve de leur assertion, soient tous probants. On peut, par exemple, contester que le mot hébreu *àlmah* (*Isaïe*, VII, 14), ne comporte pas la traduction νεᾶνις, *puella*, (au lieu de παρθένος, LXX.), et qu'avec elle soit exclu le sens messianique donné à cet oracle par l'Evangile (*Matth.*, I, 23) ; mais, en revanche, il faut convenir que dans le ps. XXI, 17 la leçon authentique est bien *Kâaru*, et que les LXX l'ont traduite exactement par ὤρυξαν, *foderunt*. S. Jérôme semble faire exception pour Aquila, dont il a écrit : « *interpretatus est ut christianus* », mais ailleurs il dit le contraire (*P. L.*, XXII, 446-457).

Encore que S. Jérôme n'ait pas estimé les Septante à toute leur valeur, et que son œuvre s'en ressente, il serait injuste de voir en lui un adversaire aveugle de leur traduction.

2° Par traditions « talmudiques », on entend ici celles que les encyclopédistes juifs commençaient, précisément vers la fin du IVe siècle, à consigner dans la collection qui devait porter le nom de *Talmud*. Ces traditions accompagnaient depuis longtemps l'exégèse rabbinique de la Bible. S. Jérôme les tenait des savants juifs, qu'il avait choisis pour maîtres. Elles ont influencé sa version, mais si rarement qu'elle n'en reste pas déparée. Le cas le plus saillant est la double traduction de *Gen.*, XI, 28 et de II *Esdras*, IX, 7. L'hébreu de II *Esdras*, *Ur Kasdim*, est traduit d'abord par *Ur Chaldaeorum* (c'est la traduction correcte du nom de la ville où était Abraham); et ensuite par *igne Chaldaeorum*, d'après la tradition juive, qui veut qu'Abraham ait été jeté dans le feu par ses concitoyens, parce qu'il avait refusé d'adorer les idoles. Dans ses *Quaest. hebr. in Gen.*, *P. L.*, XXIII, 956, S. Jérôme traite de « fable » cette tradition, mais ailleurs il écrit : « *Vera igitur Hebraeorum traditio* ». Ce qui nous donne le droit de conclure qu'il n'avait pas de sentiment ferme à ce sujet, et qu'il n'y attachait que peu d'importance.

3° Il est exact que, pour des préoccupations de polémique, et peut-être aussi pour rendre sa version plus appréciable aux catholiques, S. Jérôme a précisé plus que de juste certains textes messianiques, notamment dans Isaïe, XI, 10 : *Et erit sepulcrum ejus gloriosum* ; XVI, 1 : *Emitte agnum dominatorem terrae* ; XLV, 8 ; *Nubes pluant iustum* ; LI, 5 : *Prope est iustus, egressus est salvator.* Et ailleurs : Jérémie, XXXI, 22 : *Et femina circumdabit virum*, etc. En lisant ses commentaires, on s'aperçoit que dans les textes cités il suit une opinion ou même substitue son sentiment personnel à l'opinion commune, si toutefois il existait déjà une opinion commune. Il a, comme tout le monde, payé tribut à l'infirmité humaine. *Quandoque bonus dormitat Homerus.*

4° Que S. Jérôme ait travaillé trop vite, c'est lui-même qui nous en avertit ; mais le cas n'est pas fréquent, et encore se présente-t-il dans des conditions qui le rendent excusable. Il a traduit en trois jours les livres de Salomon (*Prov.*, *Eccl.*, *Cantique*), le livre de Tobie ne lui a demandé qu'un jour, et Judith une nuit. D'abord, faisons la part de l'exagération oratoire qui lui est assez familière ; et, ensuite, prenons la peine de peser les mots dont il se sert. Dans la *Préface de Tobie*, il écrit : « *Utriusque linguae* (hébreu et chaldéen) *peritissimum loquacem* (un des Juifs, ses maîtres), *reperiens, unius diei laborem arripui, et quidquid ille mihi hebraicis verbis expressit, hoc ego, accito notario, sermonibus latinis expressi.* » Mais il ne nous dit pas ce que lui a coûté de temps l'étude qui a précédé cette *dictée*. Le livre de Tobie compte 275 versets, et chacun de nos versets représente trois ou quatre lignes des manuscrits d'alors. Ce qui répond assez bien au renseignement que S. Jérôme nous donne ailleurs (*P. L.*, XXVI, 477), où il se flatte d'avoir dicté parfois mille lignes en un jour. Son traité *Contra Vigilantium* a été pareillement dicté en une nuit (*P. L.*, XXIII, 352), mais il n'est pas dit qu'il ait été composé en si peu de temps. On peut croire que S. Jérôme a préparé lentement et à bâtons rompus la traduction des « livres de Salomon » pendant la longue maladie qui précéda l'année (398) où il les dicta. *Praef. in libr. Salom.*, *P. L.*, XXVIII, 1241 ; *Epist.*, LXXI, n. 5 ; et LXXIII, n. 10 ; *P. L.*, XXII, 671, 681. Ce n'est pas de sa traduction, mais de certains de ses commentaires ; que S. Jérôme a écrit « qu'il avait dicté tout ce qui lui venait sur le bout de langue », tant pour satisfaire le lecteur, curieux de connaître les opinions des divers commentateurs, (*c. Rufin.*, I, 22, II, 11 ; *In Ierem. Prol.* ; *P. L.*, XXIII, 415, 465 ; XXIV, 681), que pour calmer l'impatience du tachygraphe, qui supporte mal qu'on le fasse attendre. Ah ! les tachygraphes, de combien de fautes ils sont responsables ! *Epist.*, XXI, n. 42 ; *P. L.*, XXII, 394.

En défendant S. Jérôme des reproches qui lui ont

été faits, loin de nous la prétention de déclarer sa version irréprochable. *Nil ab omni parte beatum.* Ses plus décidés admirateurs en conviennent. On peut souscrire sans réserve au jugement du P. Cornely : « *Naevis suis S. Hieronymi versionem non carere fateamur oportet, nec eam omnibus numeris esse absolutam et perfectam* ». *Introd. gener. in U. T. libros*, n. 165.

4. Comment la version hiéronymienne est devenue notre Vulgate. — Malgré les quelques défauts qui la déparent, la nouvelle version fut favorablement accueillie dans tout le monde latin. Certes, comme Jérôme lui-même l'avait prévu, elle se heurta d'abord à l'opposition d'un grand nombre. Laissons de côté les adversaires qui en veulent à l'œuvre par antipathie contre l'auteur. C'est le cas de Rufin et de toute la bande des incompétents, que Jérôme lui-même avait irrités par ses traits sarcastiques. Les seuls qui comptent ici sont ceux dont S. Augustin était le type honorable. L'évêque d'Hippone proclame la version du « prêtre Jérôme » docte, louable, utile même ; il s'en sert parfois dans ses écrits ; mais jamais il ne l'emploie pour la lecture publique. *Epist.*, CXLVIII, *ad Fortun.*, n. 13-14; *Epist.*, CLXVII, n. 21 ; *P. L.*, XXXIII, 628, 741. Son jugement définitif se lit dans la *Cité de Dieu*, XVIII, XLIII, n. 1 ; *P. L.*, XLI, 603. Le passage a été écrit en 426, six ans après la mort de S. Jérôme et quatre avant celle de S. Augustin. « Les Eglises latines ont adopté la version des LXX, traduite en latin. Toutefois, de notre temps, il s'est trouvé un prêtre, le savant Jérôme, qui, très versé dans les trois langues, a traduit les Ecritures non du grec, mais de l'hébreu en latin. C'est là un docte travail. Mais, bien que les Juifs le reconnaissent fidèle (*veracem*), et qu'ils prétendent que les LXX se sont trompés en beaucoup d'endroits, néanmoins les Eglises du Christ accordent la préférence à l'œuvre de tant d'hommes choisis exprès par le grand prêtre Eléazar... » Suit l'éloge des Septante.

En dépit de l'opposition de S. Augustin, peut-être même en partie à cause d'elle, la version nouvelle fut reçue avec faveur en Occident. C'est un fait remarquable que, dans les Gaules, tous ceux qui ne se mouvaient pas dans l'orbite augustinienne : Vincent de Lérins, Césaire d'Arles, Cassien, Sulpice Sévère, Eucher de Lyon, Grégoire de Tours, furent les premiers et les plus actifs propagateurs de la version hiéronymienne. Il est vrai qu'il faut en dire autant du grand augustinien, Prosper d'Aquitaine. Nous avons déjà constaté (p. 11) que la seconde version du Psautier eut un tel succès dans notre pays qu'on l'appela le « psautier gallican ». A Rome, où Jérôme comptait tant d'amis, les choses n'allèrent pas si vite. La lenteur fait partie intégrante de la sagesse romaine. Un siècle et demi après la mort de l'auteur, l'unique version latine, faite immédiatement de l'hébreu, s'est encore si peu imposée à l'attention des gens d'Eglise, que le pape S. Léon le Grand (440-461) la cite plutôt comme un complément explicatif de l'ancienne traduction latine. Un siècle plus tard, S. Grégoire le Grand (590-604) atteste que « le Siège apostolique se sert pareillement des deux versions ». *Moral. in Job.*, epist. miss., 5; *P. L.*, LXXV, 516. A partir de ce moment, la substitution s'accélère. En 649, le concile de Latran cite d'après la version nouvelle. C'est l'époque où Isidore de Séville (570-636) écrit : *Hieronymi editione generaliter omnes ecclesiae usquequaque utuntur, pro eo quod veracior sit in sententiis et clarior in verbis* ». *De Officiis Ecclesiae*, I, 12; *P. L.*, LXXXIII, 748. Il parle surtout de ce qu'il a vu en Espagne. D'autre part, la conquête en Angleterre est un fait accompli au VIIIe siècle. Le Vénérable Bède († 735) ne recourt que rarement à la version primitive (qu'il appelle *veterem, priscam*). C'est à partir de cette époque qu'on commence à donner le nom de Vulgate à la version hiéronymienne, mais la dénomination ne lui sera exclusivement acquise qu'au XIIIe siècle.

Hugues de S. Victor au XIIe s. (*P. L.*, CLXXV, 17), et Roger Bacon au XIIIe (*Opus Maius*, p. 49), s'exprimèrent en de tels termes qu'avec leur seul témoignage on croirait qu'un acte décisif de l'autorité ecclésiastique est déjà intervenu en faveur de la nouvelle Vulgate; mais il ne reste pas trace d'une pareille décision. Ils auront sans doute entendu parler de l'autorité doctrinale conférée à cette version par le fait même de l'usage universel qu'on en faisait dans les Eglises.

Quand la version de S. Jérôme devenait souveraine, elle avait déjà six siècles. Ce temps s'était passé en pérégrinations sur toutes les routes de l'Italie, de l'Afrique, de l'Espagne, des Gaules, de la Bretagne et de l'Irlande. En vieillissant, elle avait pris des rides; en voyageant, elle s'était fait des blessures. Si déjà de son vivant l'auteur s'était plaint de ne plus s'y reconnaître lui-même, tant on avait altéré son texte, on peut croire que par la suite le mal était allé s'aggravant. La cause principale de ces altérations avait été la liberté que copistes et correcteurs avaient prise d'y introduire des fragments de l'ancienne version. Un curieux exemple se lit encore (même avec l'édition sixto-clémentine) dans II *Rois*, I, 18-19, 26:

18 [*Considera, Israël, pro his qui mortui sunt super excelsa tua vulnerati*].

19 *Inclyti Israël super montes tuos vulnerati sunt. Quomodo ceciderunt fortes?*

26 *Doleo super te, frater mi Jonatha, decore nimis et amabilis super amorem mulierum.* [*Sicut mater unicum amat filium suum, ita ego te diligebam.*] Ce que nous avons enfermé entre crochets provient de l'ancienne version et fait double emploi avec celle de S. Jérôme. Hugues de S. Victor, dit le « nouvel Augustin », avait raison d'écrire que tout est brouillé : «*ita tandem omnia confusa sunt, ut paene nunc quid cuique tribuendum sit ignoretur.*» (*P. L.*, CLXXV, 7). La confusion était arrivée au XIIIe siècle à un tel point que Roger Bacon s'en plaint en des termes qui rappellent la formule de S. Jérôme lui-même au pape Damase : *Tot exemplaria quot codices!* De son côté, le docte franciscain écrit au pape Clément IV : « *Clamo ad Deum et ad vos de ista corruptione Litterae.* »

Cependant, la médication pour guérir la Vulgate n'a jamais cessé dans l'Eglise latine, du VIe au XVIe siècle. Elle commence par les tentatives de correction se rattachant aux grands noms de Cassiodore († 562); d'Alcuin, qui aboutit à la Bible dite de Charlemagne, ou encore de Tours (735-804); de Théodulphe, évêque d'Orléans († 821) de Lanfranc de Cantorbery († 1089); d'Etienne Harding, abbé de Cîteaux († 1134). — A l'époque des Scolastiques, on fit des « Correctoires ». Tous les grands corps enseignants (l'Université de Paris, les Dominicains, les Franciscains) eurent chacun le sien. Ils se valaient, étant aussi défectueux les uns que les autres. Plus satisfaisant était le correctoire dit *Sorbonnien*, parce qu'il appartient à la bibliothèque de la Sorbonne. Un peu plus tard, on en fit un à Rome (*correctorium Vaticanum*), meilleur que tous les autres. Ce fut peut-être l'œuvre de celui que Roger Bacon, *l. c.*, appelle « *sapientissimus homo* », en le désignant au pape comme l'homme le plus capable de restaurer le texte latin de S. Jé-

rôme, qu'il étudie depuis plus de quarante ans. On croit qu'il s'agit de Guillaume de Mara. Cf. E. Mangenot, *Vulgate*, dans le *Dict. de la Bible* (Vigouroux), t. V, p. 2465-2500.

L'invention de l'imprimerie multiplia les exemplaires de la Vulgate, mais n'améliora pas le texte, tant s'en faut. Le premier livre imprimé fut la *Biblia Latina*, à 42 lignes, sans indication de date ni de lieu, mais que l'on croit avoir été exécutée à Mayence par Gutenberg, Just et Schöffer, vers 1452. C'est la *Vulgate* dite *Mazarine*, du nom de la Bibliothèque dont elle fait partie. Depuis, on ne compte plus les éditions imprimées de la Bible latine. Parmi celles qui, contenant la Bible entière, ont paru avant la fin du xvi[e] siècle, les plus remarquables sont : la polyglotte d'Alcala (ou du card. Ximénès), éditée en 1514, mais mise en vente en 1522 seulement; Robert Estienne, Paris, 1540; la *Biblia ordinaria*, Lyon, 1545; *Biblia Lovaniensis*, éditée par Jean Henten, O. P., imprimée par Plantin, Anvers, 1547, et rééditée par les soins de Luc de Bruges, en 1583.

Cependant, on préparait à Rome une édition correcte de la Vulgate, conformément au décret *Insuper* du concile de Trente, Sess. iv (8 avril 1546). Diverses commissions, nommées à cet effet, travaillèrent, avec plus ou moins d'activité, sous le règne de douze papes (de Paul III à Clément VIII), au triage et à la mise en œuvre des matériaux. Grâce à l'impulsion énergique et à la collaboration personnelle de Sixte V, l'édition fut publiée en 1590. Mais à peine le pontife était-il mort (27 août 1590), qu'on décida de faire rentrer, le plus possible, les exemplaires déjà en circulation; et le tout fut mis au pilon. Le cardinal Caraffa, président de la commission pour la correction de la Vulgate, venait de jeter l'alarme : on avait été trop vite, et la préférence donnée personnellement par Sixte V à un grand nombre de variantes n'était pas heureuse. C'est ce dont le pontife lui-même avait convenu, quand, dans les derniers jours de sa vie, il parlait « de faire imprimer une sorte de correctoire, qui contiendrait toutes les modifications, les omissions et les additions de sa Bible; et à l'aide duquel chacun pourrait corriger son propre exemplaire de la Vulgate ». E. Mangenot, *Vulgate*, *Dict. de la Bible* (Vigouroux), t. V, p. 2492-93; Baumgarten, *Die Vulgata Sixtina von 1590*, p. 25-26. Les dispositions de la Bulle *Aeternus ille*, concernant l'impression de la nouvelle Vulgate, autorisent à supposer que, dans la pensée de Sixte V, ce correctoire devait contenir des rectifications à faire au texte même de 1590, pour le purger des fautes d'impression *et autres*. Pour toutes ces raisons, Grégoire XIV et Clément VIII décidèrent de reprendre le travail : correction et impression. Les deux jésuites Tolet et Bellarmin, qui devaient devenir cardinaux, s'employèrent tout particulièrement à cette réédition.

Le sort fait à la Bible sixtine de 1590 a soulevé des controverses passionnées. Après bien des discussions pour et contre, on semble convenir aujourd'hui que, de bonne foi, le cardinal Caraffa et ses partisans s'étaient exagéré le nombre et l'importance des changements qu'il fallait apporter à la revision sixtine. C'est ce qui explique que les nouveaux correcteurs aient pu aboutir en moins de trois semaines. Cf. Baumgarten, *l. c.*, p. 98, qui est à contrôler et même, sur plus d'un point, à rectifier par I. Höpfl, *Beiträge zur Geschichte der Sixto-Klementinischen Vulgata*, Freib. in Br., 1913; Fr. Amann, *Die Vulgata Sixtina von 1590*, Freib. in Br., 1913. L'œuvre définitive parut vers la fin de 1592, sous le pontificat de Clément VIII, avec le titre de *Biblia sacra Vulgatae editionis Sixti V Pont. Max. jussu recognita atque edita*. Ce n'est qu'à partir de 1604 qu'on ajoute le nom de Clément VIII (*et Clementis VIII auctoritate edita*), qui figurera désormais dans le titre. C'est ce qu'on appelle de nos jours l'édition romaine, ou sixto-clémentine, de la Vulgate; et même « clémentine » tout court.

Grâce aux précautions disciplinaires prises dans le bref de Clément VIII, *Cum Sacrorum Bibliorum Vulgatae editionis textus* (9 nov. 1592), pour prévenir toute réimpression infidèle, l'édition romaine de la Vulgate n'a subi qu'un petit nombre d'altérations (je ne dis pas « fautes d'impression »), et encore sont-elles de peu de conséquence; cependant le P. Michel Hetzenauer, O. C., en a publié un texte critique : *Biblia sacra Vulgatae editionis ex ipsis Vaticanis exemplaribus inter se atque cum indice errorum corrigendorum collatis*. Oeniponte, MCMVI. L'histoire de la correction romaine, qui devait aboutir à la Bible de Sixte-Quint, a été racontée dans une monographie, aussi intéressante qu'instructive, par le P. Ferd. Prat, S. I., dans la revue *Etudes religieuses*, 1890, t. L, 565; t. LI, p 35, 205. Cette étude est à compléter par P. M. Baumgarten, *Die Vulgata Sixtina von 1590...*, Münster, 1911; Fr. Xav. Le Bachelet, *Ce que Bellarmin dit de la Bible de Sixte V en 1591*, dans les « *Recherches de Science religieuse* », Paris, 1910, t. I, p. 72; et *Bellarmin et la Bible Sixto-Clémentine*, Paris, 1911.

Certes, l'Eglise catholique garde le droit de reviser encore la version à laquelle elle a fait une situation privilégiée. Après plusieurs siècles d'études méthodiques sur les textes bibliques, une amélioration de la Vulgate est possible, et c'est vraisemblablement pour en venir là que Pie X a chargé une Commission de reconstituer la traduction de S. Jérôme (ci-dessus, col. 1959). Mais, en attendant, on convient que la Vulgate latine, telle qu'elle est aujourd'hui, est la meilleure des versions anciennes de la Bible, et qu'elle a été, aux temps modernes, le fil conducteur des études bibliques. Tel est le sentiment de tous ceux qui ont fait du sujet une étude spéciale, qu'ils soient catholiques ou protestants. Qu'il suffise de nommer ici quelques-uns de ces derniers. Dans la préface de son *Novum Testamentum, graece et latine*, edit. 4, 1912, Eb. Nestle commence par citer le mot de Bengel : *Vulgata... eximium ob singularem antiquitatem pondus habet* », et il ajoute aussitôt pour son propre compte : « *Quantum auctoritatis insit latinae versioni ad textum N. T. probe instituendum recteque intellegendum, non est cur hic amplius exponam.* » Quant à H. J. White (ci-dessus, col. 1954), il résume sa propre appréciation, en faisant sien ce que Westcott a écrit dans la préface de la « *Revised Version* » anglicane (1885) : « En remplissant sa tâche, S. Jérôme a fait preuve de savoir, de jugement, de compétence et de fidélité; tellement qu'il a lié pour toujours l'Eglise d'une dette de reconnaissance toute particulière. » Et tout récemment: « Au total, la Vulgate de l'Ancien Testament est une meilleure traduction que notre « Version autorisée » elle-même ; quand les deux s'accordent, celle-ci dépend directement ou indirectement de celle-là ; quand elles diffèrent, la Vulgate se trouve d'ordinaire du côté des résultats obtenus par la science moderne des choses bibliques. » W. E. Plater and H. J. White, *A grammar of the Vulgate*, Oxford, 1926, p. 7.

III. — Autorité dogmatique

En tant que parole de Dieu, l'Ecriture est pour le croyant règle de foi. Cette autorité dogmatique ne convient immédiatement qu'au texte original. Cepen-

dant toute version fidèle y participe, précisément parce qu'elle est conforme à l'original. On dit d'une version qu'elle est authentique, non pas pour la rattacher par ce terme à un auteur déterminé, par exemple à S. Jérôme ; mais pour attester sa conformité avec le texte dont elle est la traduction. Son authenticité peut être interne ou externe. L'authencité interne n'est rien d'autre que la fidélité même de la version, qui se révèle scientifiquement par l'étude. Cette connaissance reste d'ordre privé et n'est susceptible que d'une certitude purement humaine. Quand l'authenticité d'une version est déclarée par l'autorité compétente, elle devient externe, publique et d'ordre juridique, autant vaut dire « officielle ». Le législateur ou le magistrat suprême peuvent conférer à une copie notariée l'autorité même qui convient à l'original même d'un texte, d'un testament par exemple ; et dès lors la copie fait foi. Telle est la prérogative conférée à la Vulgate latine par l'Eglise. Par voie d'autorité, elle a décrété qu'on la tiendra pour « authentique » et en prescrit l'usage dans tous les actes publics du magistère ecclésiastique, ordinaire et extraordinaire. L'Eglise avait le droit de recourir à pareille décision. Gardienne et maîtresse des Ecritures divines, elle se trouverait dans l'impossibilité de remplir son mandat, s'il n'était pas en son pouvoir de discerner avec certitude les textes (originaux ou versions) qui contiennent réellement la parole de Dieu. Certes, la conservation inaltérée d'un texte, fût-il sacré, et, pareillement, la conformité d'une version avec le texte original, ne sont pas l'objet d'une révélation divine ; mais elles peuvent devenir un fait dogmatique, sur lequel, en certains cas, l'Eglise a le droit ou même le devoir de se prononcer.

C'est là un point de départ sur lequel tous les catholiques sont d'accord ; s'ils se sont divisés au sujet du sens et de la portée du décret du Concile de Trente sur l'authenticité de la Vulgate, c'est surtout parce que, jusqu'à ces derniers temps, le texte de ce décret restait déraciné de son contexte. La publication qu'on vient de faire des *Actes du Concile* a jeté sur toute la question tant de lumière que la controverse reste bien réduite, sinon complètement abolie. Ce n'est pas que ces documents historiques fassent partie de la définition conciliaire, mais ils aident à la comprendre. Si l'exégèse de l'Ecriture elle-même relève de l'herméneutique rationnelle, il en va de même, et à plus forte raison, des définitions et des lois de l'Eglise.

Jusqu'au temps du cardinal Franzelin inclusivement († 1886), on ne lisait l'histoire du Concile de Trente que dans fra Paolo Sarpi (1619), ou dans Pallavicini (1656). Le premier, théologien de la République de Venise, était luthérien d'esprit et adversaire déclaré de la souveraineté pontificale. Le second a écrit lui-même de son ouvrage, au lendemain de la publication : « Mon histoire est mêlée d'apologie, ou, pour dire vrai, c'est plutôt une apologie mêlée d'histoire. » (*Lettre au marquis de Durrazo*, 1657). Au siècle suivant (1787), Josse Le Plat publie ses *Monumenta ad historiam Concilii Tridentini*, ouvrage utile, mais insuffisant. Aujourd'hui, nous avons les *Actes authentiques du Concile de Trente*, édités, pour la première fois, en 1874 par l'oratorien Theiner ; mais pour des raisons qui tiennent aux circonstances dans lesquelles se fit cette publication, le texte original, gardé aux archives du Vatican, n'avait pas été transcrit intégralement, ni même avec assez de soin. La lacune vient d'être comblée par la publication du *Concilium Tridentinum*, entreprise par la « Goerresgesellschaft. » Dans cette collection, Merkle (vol. I paru en 1901) et Ehses (vol. V paru en 1911) ont publié les documents qui concernent la sess. iv du concile : diaires, projets, amendements, discussions, votes motivés, décrets. A ces sources il faut ajouter la correspondance échangée entre[1] les Légats pontificaux présidant le Concile à Trente, et les cardinaux faisant partie de la Commission romaine, nommée par Paul III, pour préparer les décrets à soumettre aux délibérations du Concile, et les revoir ensuite avant la promulgation pontificale. Ces lettres ont été publiées en 1864 par le barnabite Vercellone dans les *Dissertazioni accademiche* (*Dissert.*, IV), et la même année traduites en français dans les *Analecta juris pontificii*, sept.-oct., p. 1020. Plus tard (1897), ces lettres ont été publiées plus complètement par Druffel-Brandi, *Monumenta Tridentina*, fasc. 4, Munich ; et plus récemment encore par la Goerresgesellschaft, *Concilium Tridentinum*, t. X. M. Didiot en avait reproduit de larges extraits dans la *Revue des Sciences ecclésiastiques*, t. LIX, p. 481 ; cf., du même auteur, *Logique surnaturelle et subjective*, thèse xxxiii.

L'histoire des controverses au sujet de la Vulgate, même entre catholiques, se lit dans toutes les *Introductions générales* à l'Ecriture sainte, ou encore dans la plupart des traités de *Théologie fondamentale*. Pour éviter des redites inutiles, nous nous bornons ici à préciser l'état actuel de la question, en distinguant les points acquis d'avec les opinions encore en présence.

1° *a*) **Le décret publié le 8 avril 1546 par le Concile de Trente**, Sess. iv, *D. B.*, 787 (669), et commençant par le mot *Sacrosancta*, est certainement dogmatique. Il a pour objet le Canon des Saintes Ecritures (voir ce mot). Après l'énumération des livres dont se composent l'Ancien et le Nouveau Testament, vient un canon : « Si quelqu'un ne reçoit pas pour sacrés et canoniques ces mêmes livres en entier, avec toutes leurs parties (*cum omnibus suis partibus*), tels qu'on a coutume de les lire dans l'Eglise catholique, et qu'ils sont dans l'ancienne édition latine de la Vulgate..., qu'il soit anathème. »

Que veulent dire les mots *cum omnibus suis partibus?* Dans son traité *De divina Traditione et Scriptura*, dont la première édition est antérieure à la publication des Actes du Concile par Theiner, le futur cardinal Franzelin entend par *partes* (qu'il distingue des *particulae*) les passages directement dogmatiques (o. c., 3[e] édit. Rome, 1882, p. 527-540). Le P. Vercellone, *Sulla authenticità delle singole parti della Bibbia*, Rome 1866 (traduit en français dans la *Revue cath. de Louvain*, 1866 et 1867), l'avait entendu des portions dites deutérocanoniques de l'A. T. L'incise en question ne figurait pas dans la première rédaction du décret, elle y fut introduite pour donner quelque apaisement à des membres du Concile, qui eussent voulu qu'on mentionnât expressément dans le décret trois passages des Evangiles (*Mc.*, xvi, 9-20 ; *Lc.*, xxii, 43, 44 ; *Io.*, vii, 53-viii, 13), dont l'authenticité était contestée non seulement par Erasme, mais aussi par divers catholiques. Comme le card. Pacheco, évêque de Jaen, insistait dans ce sens, on vota ; et par 35 voix contre 17, il fut décidé négativement ; « parce que, disent les Actes, on ne veut rien faire de plus que le concile de Florence ». Theiner, I, 71-77 ; Merkle, I, 38. D'où il suit que l'incise *cum omnibus suis partibus* insiste seulement sur l'intégrité plénière du Canon, sans rien ajouter aux mots qui précèdent : *libros ipsos integros*. Tel est le sentiment, à quelques nuances près, de Vacant, Bainvel, Didiot, van Noort, Prat, Huby, Mangenot,

Diction. de Théologie catholique, t. II, col. 1599-1601.

« La conséquence est que dans le décret final (le texte voté) ces trois fragments (que nous venons d'énumérer) ne sont pas plus visés que les autres. Après le Concile de Trente, leur condition n'est ni meilleure ni pire. Si les Pères refusèrent de se prononcer, cette réserve n'implique de leur part ni approbation ni improbation. Les trois fragments restent canoniques et doivent être tenus pour tels, en vertu même du décret, s'il est constant qu'ils sont une *partie* véritable — et non comme une parcelle insignifiante — d'un Livre sacré, *et* qu'ils ont toujours été lus comme canoniques dans l'Eglise universelle. Ces conditions se vérifiant, la canonicité ne fait pas de doute pour les catholiques. » F. Prat, *Etudes*, 5 déc., 1912; t. CXXXIII, p. 596. Et le P. Huby, *Evang. selon S. Marc*[7], p. 444, d'ajouter : « Aux théologiens de voir si ces conditions se vérifient. De fait, il en est ainsi; et la canonicité de la finale de S. Marc ne fait pas de doute pour les catholiques. »

b) Pour qu'un passage soit tenu comme certainement canonique, il ne suffit pas qu'il ait toujours figuré dans la Vulgate latine, il faut encore qu'on ait coutume de le lire dans l'Eglise catholique (*prout in Ecclesia catholica legi consueverunt*). Tout le monde convient aujourd'hui qu'il ne s'agit pas seulement de la lecture liturgique, mais encore, et même surtout, de l'usage dogmatique fait de ce texte par l'Eglise universelle enseignante, soit dans son magistère ordinaire ou extraordinaire, soit, toute proportion gardée, dans l'enseignement théologique donné par les écoles qui sont sous sa surveillance. Pour devenir un critère certain de canonicité, l'usage de l'école doit être universel, durable, d'un caractère nettement dogmatique et scripturaire.

Il est vrai que le card. Franzelin, *l. c.*, p. 533, a suggéré que la particule *et*, reliant l'attestation de la Vulgate avec l'usage de l'Eglise, a le sens *disjonctif* de *ou*, tellement qu'un texte ayant toujours fait partie de la Vulgate devrait, par le seul fait, être regardé comme canonique. C'est même la raison capitale pour laquelle le même auteur (*De Deo*, th. IV) regarde comme authentique et canonique le verset dit des « trois témoins célestes » (I *Jean*, v, 7). Mais l'opinion du distingué théologien, contre laquelle réagissait déjà son contemporain, le P. Cornely, *Introductio generalis in U. T. libros sacros*, 1885, t. I, p. 452; cf. III, 678-680, a perdu, avec le temps, beaucoup de terrain. Il ne semble pas admissible qu'en matière de canonicité, dont le critère est uniquement le témoignage dogmatique de l'Eglise universelle, le Concile de Trente n'en ait appelé qu'à l'usage de la Vulgate dans l'Eglise latine, alors surtout que, de leur propre aveu, les Pères ont fait le décret *Sacrosancta*, afin que « tous sachent dans quel ordre et par quelle voie le concile lui-même, après avoir établi le fondement de la confession de la foi, doit procéder; et de quels témoignages et ressources il doit particulièrement se servir pour confirmer les dogmes et restaurer les mœurs dans l'Eglise ». C'est pourquoi, la plupart des auteurs catholiques, théologiens et exégètes, entendent aujourd'hui la particule *et* en un sens conjonctif. Pour être sûr de la canonicité d'un texte, il faut qu'au témoignage de la Vulgate s'ajoute l'usage dogmatique que l'Eglise universelle en a fait.

Le 13 janvier 1897, le Saint-Office, répondant à un doute qui lui avait été proposé, déclarait « qu'on ne pouvait pas *tuto* nier ou mettre en doute » l'authenticité de I *Jean*, v, 7 (le verset dit des trois témoins célestes). Directement, il s'agissait de l'état de la question. Quand des écrivains compétents eurent fait la preuve que ce verset ne se lisait pas dans la Vulgate primitive, *et* d'ailleurs que les témoignages patristiques en sa faveur ne sont pas, en réalité, tels que le card. Franzelin les présente, l'autorité ecclésiastique laissa paraître des études dans lesquelles on soutient l'inauthenticité du dit verset. Cf. Lebreton, *Les Origines du dogme de la Trinité*, note K, 526-531, 6[e] éd., 1927, p. 655-652. Tout récemment, un décret du S. Office (2 juin 1927) a reconnu positivement les droits de la critique catholique sur ce point, et fourni une explication authentique du décret de 1897. Cf. *Revue Apologétique*, mars 1928.

c) La canonicité d'un texte n'est pas nécessairement liée à son authenticité littéraire. Absolument parlant, un autre que S. Jean l'Evangéliste aurait pu être inspiré de Dieu d'ajouter au quatrième évangile le chap. XXI. Grâce à l'autorité dogmatique de l'Eglise, nous savons que ce chapitre est canonique, faisant partie intégrante du texte inspiré. Quant à son authenticité, c'est par des arguments d'ordre historique et critique qu'on l'établit. Il est vrai que le décret conciliaire nomme les auteurs de la plupart des livres canoniques (Moïse, David, Salomon, Isaïe, Paul, Pierre, Jean, etc.). Les membres du Concile étaient sans doute bien persuadés que ces textes avaient été réellement écrits par les auteurs auxquels on les attribue; on peut même penser que beaucoup entendaient affirmer expressément cette origine humaine, tout en nuançant de réserve leur sentiment à ce sujet, par exemple : *Psalterium davidicum* au lieu de *Psalmi Davidis* ; ou encore l'épître aux Hébreux énumérée parmi les quatorze lettres de S. Paul, mais *extra ordinem*. Il reste cependant que le concile n'a pas défini l'authenticité des livres canoniques comme une vérité de foi catholique.

2° *a*) **Le décret de la même Session IV**, commençant par le mot *Insuper*, a pour objet l'édition et l'usage de la Vulgate. Cf. Merkle, I, 500; Ehses, V, 22, 27; Theiner, I, 60.

Le caractère du décret est nettement disciplinaire, quoi qu'on ait dit. Il s'agit d'abus à corriger et de l'utilité de l'Eglise à procurer. C'est ce que la teneur même du texte suffit à faire voir. « En outre, considérant qu'il pourrait résulter pour l'Eglise de Dieu une assez grande utilité de connaître l'édition qu'il faut tenir pour authentique parmi toutes les éditions latines des Livres Saints qui ont cours, le même saint concile statue et déclare que c'est l'édition ancienne et vulgate, approuvée par un long usage de l'Eglise elle-même pendant tant de siècles, qui doit être tenue pour authentique dans les leçons, discussions, prédications et expositions publiques, et que personne n'ait l'audace ou la présomption de la rejeter sous aucun prétexte. » Suit, non pas un anathème, comme dans le précédent canon, mais une promulgation de peines contre les délinquants, et une exhortation instante « à veiller qu'à l'avenir la sainte Ecriture, et surtout cette édition ancienne et vulgate, soit imprimée le plus correctement possible. »

Directement, il s'agit d'authenticité externe, conférant à la Vulgate, et à elle seule, un caractère juridique; dans l'Eglise latine, on doit la tenir pour le texte « officiel » de la Bible. Indirectement, on suppose que la Vulgate jouit d'une certaine authenticité interne. Jusqu'où s'étend cette conformité avec les textes originaux, c'est ce que nous dirons plus bas (col. 1977). Le décret *Insuper* prescrivant une mesure disciplinaire, il va sans dire que l'Eglise garde le droit de l'abroger pour substituer une autre version à la Vulgate, quand elle le jugera à propos.

Par *édition*, le Concile entend la *version vulgate* elle-même, avec ses variantes et même ses défectuo-

sités; parce que telle quelle elle suffirait à son but. En partant de ce terme, le P. Patrizi a cru pouvoir établir une distinction entre la *version*, l'*édition* approuvée par le Concile, parce qu'elle est autorisée par l'emploi de l'Eglise, et *l'exemplaire vatican* de cette édition. Si recevable que cette distinction soit en elle-même, il ne semble pas qu'on puisse lui trouver un fondement dans le texte du présent décret, où le mot *editio* figure avec le sens classique de version ou même de texte en général, qu'il a sous la plume de S. Jérôme. Cf. *Praef. in libros Paralip. prior*, et souvent ailleurs. Le Concile oppose l'édition Vulgate à nombre *d'éditions latines* récentes, « qui ont cours » (*quae circumferantur*) parmi les catholiques. Dues à l'initiative privée, ces tentatives pour amender la Vulgate étaient plutôt des versions nouvelles, fondées sur les textes originaux, que des éditions au sens moderne du mot. En tout cas, on les avait multipliées pendant la première moitié du xvi[e] siècle. Enumérons les principales :

α) Versions nouvelles faites sur le texte hébreu (Sanctes Pagnini, O. P, 1528; Card. Cajetan, O.P., 1530); β) éditions de la Vulgate revues sur l'hébreu, et de ce chef s'écartant plus ou moins du texte latin couramment reçu (J. Rudel, 1527; Clarius, O. S. B., 1542; Junta, 1534); γ) simples éditions de la Vulgate, plus ou moins heureuses (Hittorpiana editio, 1530; cf. Quentin, *Mémoire sur l'établissement du texte*, etc. p. 121; Robert Estienne, 1528-1540). L'édition de Joannes Benedictus, 1541, tient le milieu entre la seconde et la troisième catégorie. Il va sans dire que le décret du Concile de Trente ne vise, du moins directement, que les versions latines nouvelles de la première catégorie.

b) *Pourquoi et dans quel sens le Concile de Trente a décrété que la Vulgate serait la Bible « officielle » de l'Eglise latine?* Il était pratiquement nécessaire que dans l'Eglise catholique il y eût un livre, reconnu de tous comme contenant l'Ecriture dans son intégrité. Une preuve, et pas la moindre, c'est que toutes les sectes protestantes ont fait de même; il y a une version luthérienne pour les Allemands de la confession d'Augsbourg, une version zwinglienne pour la confession helvétique, une version anglicane pour l'Eglise établie d'Angleterre.

C'est de la Vulgate que dans les actes publics on partira, c'est à elle qu'on rapportera le reste : textes originaux, et les autres versions; non pas pour condamner d'avance tout ce qui diffère de la Bible « officielle », mais pour comparer et contrôler, afin d'établir, si possible, la leçon primitive et en dégager le sens. Telle est la marche à suivre, tracée par l'encyclique *Providentissimus Deus*. « Ce n'est pas qu'il ne faille tenir compte des autres versions, dont l'antiquité chrétienne fait l'éloge et s'est servie, et surtout des textes primitifs. » *D. B.*, 1941. Et encore, quelques lignes plus bas : « Après avoir recherché, avec toute la diligence possible, quelle est la vraie leçon, on pourra se servir de la Sainte Ecriture en matière théologique. » On ne pouvait pas dire plus clairement que la Vulgate ne suffit pas.

Au cours des discussions préparatoires de la Session iv, et même dans les congrégations générales, notamment celle du 1[er] avril, les théologiens, les présidents de commission, et les Légats pontificaux déclarèrent que l'abus n'était pas d'avoir à son service plusieurs versions, mais qu'il n'y en eût pas une, et rien qu'une, ayant un caractère officiel; qu'en faisant cette situation privilégiée à la Vulgate (*quia verior et potior*), on ne prétendait pas supplanter, encore moins condamner les textes originaux, les autres versions, notamment celle des Septante; pas même les versions modernes des hérétiques. En effet, la condamnation qui pèse sur ces dernières ne dérive pas du décret *Insuper*. Le cardinal Pole eût même voulu qu'on approuvât, au même titre que la Vulgate, le texte hébreu de l'A. T., la version des Septante, et le texte grec du N. T.; au vote il fut seul de son avis. Theiner, I, 60-63,70; Merkle, I, 500 et suiv., 42; Ehses, V, 20-50.

c) *Approbation du décret par Paul III.* — Sur ce point, nous sommes exactement renseignés par les lettres échangées entre Trente et Rome. Vercellone, *Dissertazioni accademiche*, 79 et suiv.

Huit jours après la promulgation du décret, faite à Trente (15 avril 1546), le cardinal Farnèse écrivait de Rome aux Légats pontificaux, présidents du Concile: « Sa Sainteté fait examiner les décrets (ceux de la Sess. iv) par tous les cardinaux. Je vous manderai plus tard ce qu'ils en pensent, mais, dès maintenant, je puis vous prévenir qu'au jugement de plusieurs, recevoir la Vulgate comme authentique, sans parler de la revoir et de la corriger, pourra prêter flanc au blâme et à la critique. Il est clair qu'il s'y trouve des fautes, qu'on peut malaisément attribuer aux imprimeurs. Cette remarque n'a sans doute pas échappé à vos Seigneuries Révérendissimes et à tant de savants prélats. Sa Sainteté recevra volontiers quelques éclaircissements à ce sujet. » Voir aussi une lettre du card. Sirleto au légat Marcel Cervini (le futur Marcel II), expédiée de Rome le même jour (*Vatic. lat.*, 6177, fol. 33; cf. Abbé Thomas, *Mélanges*, 1891, p. 315).

Les Légats à Trente n'avaient que trop compris. Ils répondent que le Concile a voulu commencer ses travaux par ces deux décrets, sans attendre la correction de la Vulgate, qui prendra du temps. Ils ajoutent qu'il n'était pas possible de déclarer dans un même décret que la Vulgate est défectueuse, mais que néanmoins on la rend obligatoire (24 et 26 avril). L'explication ne parut pas satisfaisante, et le cardinal Farnèse écrit encore le 29 mai : « En ce qui concerne le décret sur la Vulgate, les cardinaux députés (ceux de la Commission romaine) ne voient point de biais qui évite tous les inconvénients, et ils seraient bien aises qu'il n'eût pas été fait. Quand on aura fait disparaître les fautes dues au temps, aux imprimeurs et aux copistes (*quam emendatissime imprimatur*, portait le décret), le remède ne sera que partiel; que si l'on veut aller plus au fond et corriger celles du traducteur lui-même, on se jette dans une entreprise longue et mal définie, qui entraîne après elle mille difficultés. »

Peu de temps après, 8 juin 1546, une dernière réponse des Légats de Trente vint mettre fin au malentendu.

« On ne pouvait laisser d'approuver la Vulgate, sans aller contre le désir de tous les évêques et de nombreux théologiens présents au Concile. En peu de temps, les catholiques ne sauraient plus où chercher la vraie Bible, tant chaque jour on en voit surgir de nouvelles, différentes les unes des autres en des points importants, et propres non seulement à fomenter les erreurs actuelles, mais encore à fournir un aliment à des hérésies futures. *Notre vieille Vulgate, au contraire, ne fut jamais suspecte d'hérésie, ce qui est l'essentiel dans les Livres saints* (la quale non fu mai sospetta d'eresia; la quale parte è la potissima nei libri sacri) ». C'est sur cette dernière déclaration que Paul III approuva le décret *Insuper*.

Conclusion. 1° Le décret ne porte pas directement sur l'édition romaine, dite sixto-clémentine, qui ne devait paraître que quarante-six ans plus tard (1592). Cette édition a été rendue officielle par le bref

de Clément VIII, *Cum sacrorum Bibliorum Vulgatae*, qu'on imprime immédiatement après la préface de cette même édition. 2° Il ne porte sur aucune édition de la Vulgate en particulier, mais sur la Version Vulgate, dans la mesure où elle est garantie par l'usage que l'Eglise universelle a fait de l'Ecriture. 3° Cette version se recommande par sa valeur dogmatique, elle n'énonce pas d'hérésie ; et donc on peut la lire impunément. De là la distinction du card. FRANZELIN, entre « textes qui par eux-mêmes ont trait à la foi ou à la morale », et les autres « qui per se non pertinent ad aedificationem doctrinae christianae » (*thesis* XIX). 4° En ce qui concerne les textes dogmatiques, la conformité substantielle de la Vulgate avec les textes originaux est supposée (*ad summam rei quod attinet*), dit l'encyclique *Providentissimus Deus*. On a le droit de faire cette supposition, pour une raison théologique, qui est l'usage dix fois séculaire de l'Eglise latine, contrôlé par le témoignage conforme des autres versions catholiques anciennes, notamment celle des Septante.

d) *Identité substantielle.* — Qu'il s'agisse de la conformité d'une version avec son texte original, ou de son unité interne, malgré les différences présentées par ses diverses recensions, il est bien difficile de marquer avec certitude où finit l'identité substantielle. Par bonheur, dans le cas de la Vulgate, nous avons un certain nombre de faits indubitables, qui permettent de se faire une idée graphique des différences compatibles avec cette identité.

α) C'est un fait constant que, pendant les cinq premiers siècles, l'Eglise entière (à l'exception des Syriens et des Coptes) a lu la Bible dans la version des Septante ou dans sa translittération latine; et que les quatre premiers conciles œcuméniques ont cité l'Ecriture d'après le même document. A moins d'admettre que pendant tout ce temps l'Eglise a été dépossédée de la parole de Dieu écrite, il faut bien convenir qu'elle lisait alors une Bible substantiellement identique à l'original hébreu, dont S. Jérôme nous a donné la version latine. Or, il est facile d'apprécier le nombre et l'étendue des différences entre les Septante et la Vulgate. Si critiquement on peut penser que celle-ci est plus conforme à l'original hébreu, ce n'est pas là une assertion à établir par argumentation théologique, en partant du décret *Insuper*, étant donné surtout que Sixte V a solennellement déclaré que la version des Septante est authentique. Une comparaison des Septante avec la Vulgate a été entreprise, en ce qui concerne les livres de Jérémie et de Job par le P. Ferd. PRAT, *Etudes*, 1913, t. CXXXIV, p. 344 ; et en ce qui concerne le livre de Tobie, par l'auteur du présent article, *Revue Apologétique*, 1923, t. XVII, p. 700.

β) Les catholiques qui admettent que la bulle *Aeternus ille* de Sixte V a été publiée dans les formes juridiques (BAUMGARTEN, *Die Vulgata Sixtina von 1590*, dans *B. Z.*, t. V, p. 28-39; E. MANGENOT, *Dict. Biblique* de Vigouroux, col. 2492), doivent conclure que la Vulgate de 1590 et la Vulgate de 1592 ont été respectivement déclarées authentiques, en dépit des différences qui les séparent. [Il n'est que juste d'ajouter ici que la plupart des auteurs catholiques, et tout récemment encore Louis Pastor, tiennent que la bulle en question n'a jamais eu force juridique, par défaut de publication]. Mais, même dans l'hypothèse de la publication, il suffit de ne pas perdre de vue que le décret *Insuper*, la bulle *Aeternus ille*, et le bref de CLÉMENT VIII *Cum Sacrorum* (qui du reste abroge l'acte de Sixte V), envisagent dans la Vulgate une source d'enseignement dogmatique (*ad aedificationem doctrinae christianae*), plutôt qu'une version fidèle ; puisque sa conformité avec les textes originaux n'est que supposée, et à un degré comportant des défectuosités, mais sans hérésie. »

On comprend dès lors la prescription du décret *Insuper*: « *et ut nemo illam* (*Vulgatam*) *rejicere quovis praetextu audeat vel praesumat* », et les déclarations de Sixte V, en apparence plus décisives : « *declaramus eam Vulgatam... quae pro authentica a Concilio Tridentino recepta est, sine ulla dubitatione aut controversia censendam esse hanc ipsam quam nunc, prout optime fieri potuit, emendatam..., nunc demum etiam Apostolica nobis a Domino tradita auctoritate comprobatam, pro vera, legitima, authentica...* » La part faite du style dans ces formules protocolaires, il reste encore que celui-là enfreindrait la loi de l'Eglise, qui, dans un esprit d'indépendance et surtout de mépris, refuserait d'employer la Vulgate dans les « leçons publiques, disputes, prédications et expositions de l'Ecriture ». Mais le respect de la discipline ecclésiastique est compatible avec les droits de la critique. Et qu'on ne nous oppose pas un décret rendu le 17 janvier 1576, défendant « de rien avancer qui fût contraire à l'édition latine de la Vulgate, quand ce ne serait qu'une période, une assertion, un membre de phrase, un mot ou un iota ». On a longtemps douté de l'authenticité du décret, mais en admettant qu'il soit authentique (Cf. P. BATIFFOL, *Le Vatican, de Paul III à Paul V, d'après des documents nouveaux*, Paris 1890, p. 72-76) il a été interprété par l'autorité compétente, comme une défense de rien avancer, en matière de foi et de mœurs, qui soit contraire à la lettre de la Vulgate. FRANZELIN, *o. l.*, *thes.* XIX, 3e éd., p. 563. Ce qui n'abolit pas le droit de s'en écarter, quand elle n'est pas conforme au texte original certain. Certes, même alors, le théologien garde le droit d'argumenter du texte de la Vulgate, qui, jusque dans ses insuffisances comme version de l'Ecriture, reste un témoignage de la foi traditionnelle.

γ) La conformité de la Vulgate avec le texte original est à des degrés divers. Tout le monde admet qu'en bien des passages la version dit la même chose que le texte, mais autrement. C'est la différence dite « modale » par le cardinal Franzelin. L'exemple classique est ici *Ipsa conteret caput tuum* (*Gen.*, III, 15), que D. QUENTIN maintient comme remontant à S. Jérôme. Avec *ipsa*, on a l'expresssion directe du triomphe de Marie sur le serpent ; avec *ipse*, le texte n'énonce qu'indirectement cette même vérité. En d'autres cas, l'identité de sens est moins claire encore et demande à être étudiée de près. Signalons seulement ISAÏE, IX, 2 ; XVI, 1 ; *Jérémie*, XXXII, 22 ; *Psaumes*, CIX, 3; CXXXVIII, 17 ; *Proverbes*, VIII, 35 ; *Ecclésiaste*, VII, 14 ; *Cantique*, IV, 1 ; *Luc*, XXII, 19, 20, *Jean*, 1, 9, 13 ; V, 14 ; VIII, 25 ; *Rom.*, V, 12 ; *Apoc.*, V, 12.

Le P. CORNELY, *Introd. gener.*, édit. 2a, I, p. 457, fait observer que le décret *Insuper* n'a pas tranché les cas qui étaient discutés entre théologiens catholiques avant le Concile. La Vulgate traduit, I *Cor.*, XV, 51 : *omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur*, tandis que le texte grec porte le contraire : πάντες οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα (*nous ne mourrons pas tous, mais nous serons tous transformés*). S. Jérôme a connu le texte grec et même la version latine : *omnes quidem non dormiemus* (cf. *Epist.*, CXIX, n. 7) ; néanmoins la version : *omnes quidem resurgemus* a prévalu de bonne heure. Melchior CANO (*Loc. theol.*, II, 14.) sait que des théologiens ont cru avoir raison de la difficulté par des subtilités peu dignes de la théologie ; pour lui, qui a été théologien au Concile de Trente, et précisé-

ment alors qu'on préparait la sess. iv, il s'en tient au texte grec, parce que la traduction latine de ce passage dans la Vulgate n'a jamais été recommandée par l'usage constant et dogmatique de l'Eglise.

Encore une fois, la Vulgate n'est pas parfaite ; et l'Eglise elle-même nous a avertis de ses imperfections. En définitive, c'est peu de chose dans un gros livre comme la Bible. Les incertitudes qui en peuvent résulter n'ont rien de déconcertant pour un catholique. Plus haut que textes et versions, il y a pour lui la tradition vivante, qui parle distinctement par le magistère ecclésiastique.

Alfred Durand, S. I.

Y

YOGA, YOGHISME. — Par ces mots on entend une discipline « théosophique » orientale, accréditée de nos jours par des esprits désemparés, et suivant laquelle l'âme humaine aurait le pouvoir de se diviniser par recueillement, et d'accroître ainsi sa puissance, son rayonnement et son bonheur. Nous croyons avoir discerné nous-même ailleurs, en quelques lignes, le gouffre qui sépare le yoghisme de l'ascèse (*Thèse compl. de doctorat ès lettres*, Paris, 1914, note 34). Mais plus spécieux en tant que contrefaçon de la mystique chrétienne, le yoghisme, à ce titre, mérite, en raison des illusions qu'il entretient, la réfutation qui doit en condamner le néant eudémonique, éthique et social.

Il est exact que le yoghisme propose à l'âme un idéal unitif ; son nom même signifierait union, union avec Dieu. Mais de quel Dieu s'agit-il ? D'un principe essentiel « caché en toutes choses et surtout dans l'homme... » (Frantz Hartmann, *Philosophie yoga*, 1920, pp. 23-25) ; d'un dieu indéfini plutôt qu'infini ; d'un devenir plutôt que d'un Etre ; d'un objet virtuel, et surtout illusoire, qui se déroule de lui-même au fond de nous, où il est inclus. Etre yoghi, c'est faire « un effort méthodique de perfectionnement pour la réalisation des pouvoirs *latents* de l'Etre humain » (Potel, *La divine réalisation ; Synthèse des Yogas*, 1912, p. 8) ; pratiquer la yoga, c'est atteindre « la manifestation de Dieu dans l'homme, la vie divine sur la terre » (*Id.*, p. 325). Cette ambition absurde, à supposer qu'elle fût réalisable, correspondrait à un dédoublement de l'homme, nullement à une union. La doctrine chrétienne propose à notre amour ou oppose à notre impiété un Dieu toujours objectif et qui, lors même qu'Il se communique à nous, reste évidemment distinct, comme sa grâce laisse notre nature intacte. Il est logique de parler d'union entre l'abîme de notre misère et l'infini de cette miséricorde ; mais il est contraire à l'esprit de la yoga de se représenter en dehors de nous un Dieu personnel, accessible, communicable, puisque les maîtres du yoghisme le déclarent « hors d'atteinte par qui que ce soit » (D. A. Courmes, *Traité de Raja-Yoga*, Public. théosophiques, 1913, p. 61). Christianisme et yoghisme sont donc inconciliables.

Des essais de conciliation, fondés sur une contrefaçon des dogmes ou une interprétation symbolique de leur contenu, ne rendent que plus suspecte, et plus vague, cette caricature impie du mysticisme chrétien. Confondre Dieu, la Nature et l'Homme, comme « inséparables dans un seul Tout » (Hartmann, *op. cit.*, p. 25), ce n'est pas copier, ce n'est même pas rappeler la Trinité divine. S'autoriser de cette confusion pour naturaliser « le Saint-Esprit au-dedans de nous », non pas comme un visiteur, mais comme la source de la Lumière, de « Jésus émanant dans l'Eternité de Jéhovah », ce n'est pas diviniser l'homme, c'est réduire Dieu, c'est lui substituer notre humanité. C'est par une métaphore également grossière et à la condition de vider les mots de leur sens, qu'on se flatte de susciter la vie du Christ en nous (pp. 4-6), parce qu'on invite l'Esprit à triompher de l'ignorance, comme la Résurrection triomphe de la mort ! « Notre but », écrit Maurice Potel (*op. cit.*, pp. 324-325), « est de montrer aux disciples de la Yoga que... l'Evangile du Christ leur offre le plus puissant exemple de la vie divine pleinement réalisée sur la terre, c'est-à-dire du but ultime de la yoga. » Le lecteur a bien lu : « exemple » impliquant une multiplicité d'incarnations, un Homme-Dieu tiré à d'innombrables exemplaires. Quant à ceux qui voudraient voir dans de tels textes une apologie du Christ, M. Sage (*La Yoga ou le Chemin de l'Union divine*, 1915, — p. 84) les détrompe : pour lui, l'auteur de l'*Imitation*, pour lui sainte Thérèse n'adorent qu'un Dieu impersonnel. Ils l'appellent Jésus ? Mais « il serait aussi inintelligent de les entendre au propre que de voir un homme joufflu dans le vent du Nord quand on l'appelle Borée ».

Ce panthéisme n'en prétend pas moins annexer le mysticisme chrétien. « La Yoga peut être considérée comme l'élément providentiel où s'uniront, avec les études et les lenteurs nécessaires, l'ascétisme hindou, la mystique chrétienne, et le psychisme expérimental » (Jounet, Avant-propos de la traduction du *Traité de Yoga* de Patandjali). Mais le but du yoghi n'est pas la contemplation ni l'amour ; c'est l'acquisition de la puissance humaine et du bonheur mondain, c'est une concupiscence tendue vers ici-bas : « Une initiation est un ensemble d'actes qui ont pour but et pour effet de mettre l'homme... en relations avec les forces électrotelluriques, et lui donner sur elles, mais *sur elles seules*, une certaine maîtrise ». (Sedir, *Le Fakirisme hindou et les Yogas*, Chacornac, 1911, pp. 12-14). Il ne s'agit donc là que de biens terrestres, de ceux qui allèchent l'avarice, de ceux qui exaltent l'orgueil. On convoite, et pour soi seul, la connaissance de l'avenir, du passé, des prétendues existences antérieures (Patandjali, *Traité de Yoga*, éd. de 1914, p. 9) ; on se promet toutes sortes de facultés miraculeuses ou magiques (*id.* p. 10 ; — cf. D. A. Courmes, *op. cit.*, p. 107) ; guérir d'un mot les malades, s'élever dans les airs, marcher sur l'eau ; mais rien de tout cela n'est présenté comme le don d'un Dieu extérieur, c'est le résultat prétendûment constant d'un exercice accessible à chacun : « L'ascète peut atteindre l'état de méditation extatique par une profonde *dévotion* à Tawara... recueillir la pensée puis la tourner vers l'Absolu... La *maîtrise* de l'ascète s'étend sur l'atome et sur l'infini. » (Patandjali, pp. 23-40). Le moyen qu'on feint de divulguer n'est pas décrit, il ne consiste que dans un mot incompréhensible pour les non-initiés, et vraisemblablement synonyme d'attrape nigauds dans la bouche des autres : faire *samyama* ! Ex. : « On *fait samyama* sur ses yeux, et l'on se rend invisible, etc. » (Courmes, *op. cit.*, pp. 113-134 et sq.)

« Quand l'homme s'est rendu maître » [des passions] « il s'aperçoit qu'il est devenu *en même temps* et sans le chercher le maître de la Nature entière. En *attendant*, dès que son ascension a dépassé un cer-

tain niveau, l'homme possède ce qu'on appelle des pouvoirs. Ces pouvoirs sont divers... tel lit dans les cœurs, cet autre est clairvoyant, celui-ci guérit par l'imposition des mains, un autre éteint un incendie par son geste et sa prière; celui-là *pourrait* sans danger s'asseoir auprès d'un tigre affamé... Néanmoins je n'insisterai pas, parce que notre Occident persifle tout ce qui le dépasse, et parce que personnellement *je n'ai pas de preuve et je doute* jusqu'à nouvel ordre. » (Sage, op. cit., p. 85).

Les contradictions de ce texte, et ses réticences, montrent le peu de sécurité qu'inspire le yoghisme à ses propres docteurs. Vue du dehors, la doctrine est encore plus compromise par la variété de ses éléments.

Les historiens les plus autorisés du yoghisme ont noté la multiplicité des affluents (Garbe, *Sâmkhya und Yoga*, Grundriss der Indo-Arischen Philologie, Strasbourg, 1896, pp. 34, 36, 43 sq.) qui ont altéré en le grossissant le flot peut-être pur à sa source, mais insignifiant, du fonds bouddhique (Sénart, *Bouddhisme et Yoga*, 1900, pp. 3-4.) — C'est à ces emprunts disparates qu'est dû le succès d'un éclectisme si peu convaincant : cette « théosophie » anonyme, riche d'éléments suspects que la qualification *d'anglo-hindoue* suffit à classer, n'est, de l'aveu de ses « apôtres », le fruit « d'aucune des six grandes écoles de l'Inde antique, mais plutôt une synthèse... avec des éliminations et des additions » (D. A. Courmes, Avant-Propos, p. 3; — texte, p. 61). Sous ces euphémismes, il nous est loisible de reconnaître un vin frelaté ou tout au plus un laborieux coupage, indigne de se comparer à la pure essence de la Vérité.

Robert van der Elst,
Docteur ès Lettres, Docteur en Médecine.

Z

ZOROASTRE. — D'après les Grecs et les Latins, Zoroastre a écrit des ouvrages d'astrologie, de magie, de présages et pronostics, de médecine, dont il nous reste de courts fragments ; il aurait vécu plus de six mille ans avant notre ère. D'après les Parsis et les Guèbres de la Perse et de l'Inde, successeurs des Persans mazdéens et des mages, Zarathushthra, fils de Pourushaspa, descendant de Spitama, a écrit l'Avesta et a fondé le culte du feu ; il aurait vécu de six à sept cents ans avant notre ère. Les fragments conservés en grec n'ont d'ailleurs rien de commun avec l'Avesta. — Dès le début de notre ère, on a identifié ces deux personnages ; Pline cependant se demandait déjà s'il n'y avait pas eu deux hommes du nom de Zoroastre et il leur adjoignait encore Zaratus, qui est notre Zarathushthra.

Les opinions les plus diverses ont été émises et soutenues; aussi on a écrit: « Zoroastre est-il un personnage légendaire ou a-t-il vraiment existé?... Date, patrie, lieu de sa prédication, autant de questions passionnantes et presque insolubles ». *Conférence faite au Musée Guimet*, 1908, p. 231 (*Bibl. de vulg.*, t. XXX).

On peut chercher à concilier les diverses traditions en supposant d'une part que le nom d'un Zoroastre, plus ou moins légendaire, a été associé par les Grecs et certains Syriens à l'astrologie, à la la magie et au culte du feu, comme ils l'ont fait en diverses mesures pour Pétosiris, Osthanès, Hermès Trismégiste, Prométhée, Yônitos fils de Noé, et, d'autre part, qu'au VIe siècle avant notre ère, sous Hystaspe, père de Darius Ier, un certain Zarathushthra (Zaratus, Zoroastre), fils de Pourushaspa, a réformé la religion des Mages, comme un autre Zaratus(Zoroastre), fils de Choragan, a voulu le faire encore (avec Mazdak) au VIe siècle de notre ère. Dans cette hypothèse, le fils de Pourushaspa, qui aurait vécu 77 ans, serait originaire du pays d'Ourmiah, se serait instruit dans l'Inde, aurait converti un roi de Bactriane et aurait dogmatisé dans toute la moyenne Asie ; de sorte que certains Grecs en ont fait un maître de Pythagore et que certains Syriens l'ont mis en relation avec les Israélites durant la captivité de Babylone, et ont même été parfois jusqu'à le supposer disciple du prophète Jérémie.

On peut au contraire négliger la tradition mazdéenne, qui semble très récente, et s'en tenir à l'étude intrinsèque de l'Avesta (faits, idées et langue), pour en augurer l'époque à laquelle pouvait vivre son auteur. On en est arrivé, dans cet ordre d'idées, aux résultats les plus divergents: certains le plaçaient un millier d'années, sinon plus, avant notre ère, tandis que quelques-uns regardaient son ouvrage, l'Avesta, comme un apocryphe rédigé par les Parsis après la conquête arabe. On peut s'en tenir ici à la solution intermédiaire, donnée ci-dessus à l'article Iran (Religion de l'), par le R. P. Lagrange: l'auteur de l'Avesta serait inconnu. Ce serait un grand esprit créateur, qui aurait caché son nom et se serait couvert de l'autorité vénérée du légendaire Zoroastre, pour accréditer l'Avesta, vers l'an 150 avant notre ère, au temps où Mithridate le Grand anéantissait la puissance grecque dans le territoire persan. C'était d'ailleurs l'époque des pseudépigraphes, celle du Livre d'Hénoch et des Sibylles. Cf. *Revue Biblique*, 1904, p. 45. Pour le R. P. Lagrange, il n'y a donc qu'un seul Zoroastre, celui des Grecs, patron des astrologues et des magiciens, que les *Constitutions Apostoliques* identifient même avec Nemrod.

La question de la personnalité de Zoroastre et de la date du premier Avesta est d'ailleurs devenue assez secondaire, car un texte syriaque, inutilisé jusqu'ici, nous a appris que notre Avesta n'était pas écrit au début du VIe siècle de notre ère ; il était conservé de mémoire par les prêtres mazdéens (mobeds) et enseigné de bouche à bouche dans les écoles, comme l'ont été chez nous la religion et toutes les sciences des Druides. Mahomet, qui connaissait bien les Mages, ne les a pas mis au nombre des « gens du Livre », parce qu'ils n'avaient pas encore de livre religieux. C'est sous le dernier roi sassanide, Yezdegerd III (632 à 652), lorsque les rapides succès des musulmans ont fait craindre l'évanouissement de l'empire perse et de sa religion, qu'un gouverneur intelligent a réuni les plus vieux mobeds des diverses provinces « qui ont récité devant lui l'un après l'autre les traditions des rois et les vicissitudes du monde ». Dans leurs récitations mises ainsi bout à bout, on a découpé soit l'histoire légendaire de la Perse, soit notre Avesta, ainsi que d'autres ouvrages perdus.

Cette reconstitution du code religieux des Mazdéens (Avesta), par voie de récitation avec additions et suppressions, semble avoir été faite plusieurs fois, d'abord par Tansar, vers 226, sous le premier roi sassanide Ardaschir, puis par Adarpad, sous Sapor II.

vers 339, lorsque le mazdéisme est devenu en Perse la religion d'Etat opposée au christianisme de l'empire romain, enfin sous Kavadh, vers 528, pour constituer une nouvelle orthodoxie mazdéenne, après le massacre des partisans de Mazdak, qui était alors le chef (grand mobed) de la religion persane. Il y a eu depuis lors, dans la région d'Ourmiah, « un temple du feu qui alimentait tous les foyers sacrés des Guèbres de l'Orient et de l'Occident », et une école centrale du magisme « où se réunissaient les Mages de tout le pays des Perses » pour y apprendre de bouche à bouche tous les textes religieux.

Il est possible que certaines parties de l'Avesta, surtout des parties versifiées (Gathas), aient été conservées fidèlement de mémoire depuis très longtemps, vu les peines portées contre ceux qui les oublieraient. Dieu aurait dit : « Quiconque oublie l'Avesta, j'éloignerai son âme du Paradis, de toute la largeur de la terre » et : « Il est rapporté dans le Zend (dans le commentaire de l'Avesta) que dans les temps anciens, un homme qui avait appris l'Avesta et qui l'avait oublié, on lui donnait la nourriture qu'on donne aux chiens jusqu'à ce qu'il le connût de nouveau par cœur ». Si fidèles cependant qu'aient été les mémoires des mobeds, elles ne pouvaient manquer, au milieu de tant de révolutions et de reconstitutions, d'être influencées par les écrits et les pratiques des Juifs, si connus de tous, et même par les finesses théologiques des chrétiens, puisque les Jacobites avaient eu l'étrange idée de faire arbitrer par les mobeds mazdéens leurs différends christologiques avec les Nestoriens. Quand donc on trouve une ressemblance entre notre Avesta, rédigé après l'an 632 de notre ère, et l'Ancien ou le Nouveau Testament, on peut admettre *a priori* que l'Avesta a plagié; le contraire, *qui a toutes les présomptions contre lui*, exigerait une rigoureuse démonstration.

L'article Iran du R. P. Lagrange (*supra* t. II) subsiste en entier, car il n'y a rien à changer à son analyse et à son étude intrinsèque de l'Avesta; ses conclusions aussi, relatives aux influences réciproques des deux religions, conclusions toutes en faveur de la Bible, sont exactes ; on peut seulement dire qu'il les aurait établies plus facilement et plus sûrement encore, s'il avait connu le mode de transmission de l'Avesta de bouche à bouche et l'époque de sa dernière rédaction (après 632).

Bibliographie : Aux ouvrages cités par le R. P. Lagrange, ajouter :

François Nau, *Etude historique sur la transmission de l'Avesta et sur l'époque probable de sa dernière rédaction*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, tome XCV, Mars-Juin 1927, p. 149-199, article dont la présente notice n'est qu'un court résumé. Chercher les traditions grecques et latines relatives à Zoroastre dans Carolus Clemen, *Fontes historiae religionis persicae*, 8°, 116 pages, Bonn, 1920; et la tradition mazdéenne dans *Zoroastre d'après la tradition parsie*, par Mlle D. Menant, dans *Conférences faites au Musée Guimet*, Paris, 1908, *Bibliothèque de vulgarisation*, t. XXX, 8°, p. 223 à 276.

F. Nau.





